



ACTAS

XV Congreso Internacional ALADAA

11 - 14 enero, 2016 |
Santiago
Chile

**"40 años de ALADAA:
Identidad, pertinencia e impacto de los estudios
de Asia y África en América Latina."**

Universidad del Desarrollo (UDD)
Universidad Adolfo Ibáñez (UAI)
SANTIAGO, CHILE

ÍNDICE

Introducción	19
 SIMPOSIO	
MIGRACIONES, INTERCAMBIOS Y CONEXIONES ENTRE JAPÓN Y AMÉRICA LATINA: INVESTIGACIONES Y NUEVAS PROPUESTAS EN TEMAS, ENFOQUES Y METODOLOGÍAS II	20
 <i>* Características de los originarios de la prefectura Aichi en los movimientos migratorios japoneses a México antes de la segunda guerra mundial</i>	21
<i>* Busco mi destino: Relatos de inmigrantes de la posguerra</i>	22
<i>* Emigrantes japonesas a América. Una aproximación desde una perspectiva de género</i>	34
<i>* Las Mujeres Nikkei en el Perú</i>	35
<i>* La iglesia católica en la historia de los japoneses-peruanos</i>	45
<i>* Desafíos no ensino de cultura japonesa no Brasil: da herança dos imigrantes japoneses à cultura contemporânea</i>	46
<i>* Identidad y transitoriedad en la migración entre América Latina y Japón.</i>	59
<i>* Segunda generación de peruanos en Japón, estudios terciarios y movilidad social</i>	60
 SIMPOSIO	
ASIA Y ÁFRICA DESDE LATINOAMÉRICA, UNA PERSPECTIVA DESDE LA GEOGRAFÍA SOCIO-CULTURAL Y ECONÓMICA	69
 <i>* Tensiones geopolíticas y guerra en Siria</i>	70
<i>* Otra guerra civil más en el África Subsahariana</i>	86
<i>* Genocidios en África. Una mirada desde la Geografía en clave de Derechos Humanos</i>	94
<i>* Reflexividad en el trabajo de campo. Aportes desde una Investigación sobre polizones africanos en Argentina.</i>	106

<i>* Las perspectivas globales del fórum brics en el contexto de las relaciones internacionales del siglo XXI</i>	121
<i>* La emergencia económica de China y su vinculación comercial con Argentina</i>	138
<i>* La Vulnerabilidad al cambio climático y la transición energética de China, India y Rusia.</i>	152
<i>* Inversiones mineras chinas en el Perú: comparación con inversionistas occidentales en cuanto al cumplimiento de la normatividad ambiental y relaciones comunitarias</i>	165
<i>* Minería y mano de obra china, coreana y japonesa en el noroeste argentino</i>	179
<i>* Identidades y prácticas económicas: empresarios e instituciones financieras de origen sirio y judío en Argentina (siglo XX e inicios del XXI)</i>	179
<i>* Migraciones internacionales en Tucumán (Argentina). Abordaje educativo.</i>	180
<i>* Relaciones intrafamiliares y redes de apoyo en China actual</i>	193
<i>* Identidad, espacio y tradición: la celebración del año nuevo en el barrio chino de la Ciudad de México.</i>	206
<i>* Orden y desorden en el pensamiento del Albert Camus</i>	207
<i>* África y el derecho a la alimentación</i>	216
SIMPOSIO GEOPOLÍTICA DEL MEDIO ORIENTE	223
<i>* Teichopolítica y Necropolítica: De la política de exclusión al espectáculo de la muerte</i>	224
<i>* Irán y la guerra fría al interior del Medio Oriente</i>	224
<i>* Medio Oriente: la balcanización sectaria como estrategia de rediseño regional</i>	225
<i>* De los logros y de los errores de un proceso de insurrección popular: Egipto, 2011-2014</i>	226
<i>* Una Revuelta que no fue Revolución: Túnez y Egipto después de la Primavera Árabe</i>	242

* <i>El Conflicto sirio como reflejo de un reordenamiento geoestratégico.</i>	243
* <i>La construcción de la República Islámica de Irán en comparación con el Estado Islámico.</i>	253
* <i>Triunfo y fracaso del islamismo en el Medio Oriente y África del Norte</i>	254
* <i>Las milicias chiitas en Irak: consideraciones religiosas y geopolíticas.</i>	270
* <i>El espejo sirio refracta los juegos de poder en el Medio Oriente del siglo XXI</i>	271
SIMPOSIO CULTURA Y SOCIEDAD EN LA INDIA	286
* <i>Aspectos del Sāṅkhya-Yoga preclásico en la Kaṭha y la Śvetāśvatara Upaniṣad.</i>	287
* <i>La visión de Laṅkā en el Rāmāyaṇa: una poética de la vida secular.</i>	287
* <i>La aurora es la cabeza del sabio. El sacrificio de la acción en el capítulo cinco del Bhagavad-gita.</i>	288
* <i>Sri Tirumalai Krishnamacharya. Práctica de Yoga en India durante el siglo XX. De la oscuridad a la conquista de Occidente.</i>	293
* <i>La India británica en la literatura inglesa de fines del siglo XIX: imperialismo europeo y nacionalismos vernáculos.</i>	305
* <i>Arundhati Roy entre el arte y el compromiso</i>	322
* <i>Sobre la emigración desde la India hacia América: estado de la cuestión.</i>	334
* <i>Castas, hoy, en el Reino Unido.</i>	334
SIMPOSIO LA INVESTIGACIÓN EN AMÉRICA LATINA SOBRE LA COOPERACIÓN CON ASIA Y ÁFRICA PARA EL SIGLO XXI	335
* <i>A contribuição das epistemologias do sul para a cooperação internacional nos países de África, Ásia e América Latina</i>	336

<i>* La contribución del fórum del diálogo IBSA para el multilateralismo y la cooperación SUR-SUR</i>	336
<i>* Cooperación SUR-SUR (CSS): Una mirada constructiva desde IBSA</i>	337
<i>* Asia en la agenda exterior latinoamericana. Apuntes sobre la cooperación birregional</i>	338
<i>* Las OSC colombianas en el Sur Global: una muestra de su emancipación</i>	357
<i>* La proyección de Colombia hacia China en un contexto de post-conflicto</i>	368
<i>* Modelo sudafricano del apartheid dentro de un contexto global de mediación comunitaria</i>	368
<i>* La República de Corea y su rol en la reconfiguración en el régimen de La Cooperación Internacional para el Desarrollo</i>	369
<i>* El África Subsahariana en la política exterior de Brasil y México.</i>	369
<i>* Descolonizando la cooperación internacional: el trabajo rural como horizonte emancipador (Camerún, Argentina).</i>	370
 MESA DE DIÁLOGO DIPLOMACIA CIENTÍFICA Y NUEVOS DISPOSITIVOS PARA LA INTERNALIZACIÓN DE LA EDUCACIÓN SUPERIOR	384
 <i>* Diplomacia científica y movilidad académica en la relación sino-mexicana.</i>	385
<i>* Diplomacia científica y movilidad académica en la relación mexicano-japonesa.</i>	385
<i>* Diplomacia científica y movilidad académica en la relación México-Sureste de Asia</i>	386
<i>* El Centro de Estudios de Asia y África y la movilidad académica en la escala latinoamericana.</i>	386

SIMPOSIO ENSEÑANZA Y TRADUCCIÓN DEL SÁNCRITO EN EL MUNDO DEL HABLA HISPANA	387
<i>* Conferencia Inaugural: Teoría de traducción y estrategias pedagógicas</i>	388
<i>* Del sánscrito traduciendo</i>	405
<i>* Traducir el Yogasūtra: los problemas de la unidad, expansión y disolución de los límites textuales del tratado patanjálico</i>	406
<i>* La traducción de textos tántricos. Dos lecciones a partir del Vijñānabhairavatantra</i>	412
<i>* Algunas reflexiones en torno a la enseñanza del sánscrito en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.</i>	412
<i>* La enseñanza del sánscrito en el Centro de Estudios Orientales de la Pontificia Universidad Católica del Perú: experiencias y retos.</i>	413
<i>* Un método para la enseñanza de la fonética y la escritura del sánscrito.</i>	413
<i>* Qué enseñamos cuando enseñamos sánscrito clásico.</i>	414
<i>* La conformación del curso elemental e intermedio sánscrito-español.</i>	414
<i>* Algunos replanteos sobre el método expositivo de la gramática sánscrita.</i>	415
MESA DEL TRADUCTOR	416
MESA PERSPECTIVAS PARA EL SURESTE DE ASIA: ¿COMPROMISOS ALCANZADOS O ADEUDOS ADQUIRIDOS?	417
<i>* El rol del Sudeste asiático en la producción de alimentos</i>	418
<i>* El camino de la educación superior en Indonesia: ¿para cumplir con los compromisos o para pagar los adeudos adquiridos?</i>	418
<i>* Más allá del microcrédito rural en el Sureste Asiático: contrastes entre el financiamiento en Myanmar y en Tailandia</i>	419

SIMPOSIO

DESDE EL FENÓMENO ARTÍSTICO: LA NECESIDAD Y LA ESPECIFICIDAD DE LAS INVESTIGACIONES SOBRE ASIA Y ÁFRICA

420

** El Juicio de Paris en África y en Asia*

421

** La contemplación como aporte al desarrollo de la historiografía de las artes y de la educación en artes en Chile.*

430

** Ukiyo y estampa japonesa: hibridaciones y transferencias en el estudio del ukiyo-e desde una colección chilena.*

430

** Patrimonio de Arte Asiático en Chile: El Caso del Museo Pedro del Río Zañartu en la Región del Biobío.*

431

** Principios y conceptos estéticos del jardín japonés, interpretaciones en Chile*

431

** El medio urbano como espacio de reflexión artística y creación plástica en el arte contemporáneo indio: centros y periferias.*

432

** Notas de la historia reciente sudafricana a partir de la instalación "The Black Painting: Dead White Man" (2012).*

433

** Diario de un loco, escritos de un muerto: la tensión entre memoria y olvido en la novela Hogueras en la llanura (1951) de Shohei Ôka*

441

MESA

LITERATURA, HISTORIA E CULTURA: ENCRUZILHADAS EPISTEMOLÓGICAS

442

** Confluências teórico-crítico-literárias em vozes do Caribe Estendido e do Atlântico*

443

** Construcciones identitarias, resistencia y migraciones en el océano de fronteras invisibles*

456

** Do Romance para a história e viceversa: questões identitárias em a norte do ouvidor, de Germano Almeida.*

457

** Dos quintais escuros a avenida iluminada: imagens do negro na literatura e na música do Brasil.*

470

* <i>No dia de São Lourenço, de Goretti Pina: Cenas e cenários de identidades em (per) curso</i>	490
* <i>A poética do outro em niketche: figuras de alteridade na literatura moçambicana</i>	491
* <i>Contos Bissau-guineenses contemporâneos: sentidos de identidade e resistência</i>	507
SIMPOSIO	
CHINA: PONENCIAS ABIERTAS	525
* <i>Racionalidad del modelo de desarrollo chino: una perspectiva Institucionalista</i>	526
* <i>El ascenso de China como factor de conflicto en la región de Asia-Pacífico.</i>	543
* <i>La redefinición de China en el sistema de poder internacional y su impacto en América Latina</i>	554
* <i>La autoimagen de Chile como país “puente” entre los países del Asia-Pacífico y Sudamérica</i>	569
* <i>Desmitificando las Relaciones Político-Económicas de China con América Latina y el Caribe (ALC)</i>	570
* <i>La recepción del derecho occidental en China: perspectiva histórica.</i>	576
* <i>Geografía y cosmovisión en las obras de XiongRenlin 熊人霖 (1604-1666), Wang Honghan 王宏翰 (1648- 1697/1700?) y Lu Ciyun 陸次云 (fl.1662)</i>	587
* <i>Vejez y envejecimiento en China</i>	605
* <i>Principales elementos discursivos de las empresas Chilenas hacia China: El caso de la industria vitivinícola</i>	606

SIMPOSIO	
LA CONSTRUCCIÓN DE LA RED DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN SOBRE ASIA Y ÁFRICA PARA LA COMUNIDAD ACADÉMICA DE AMÉRICA LATINA, CARIBE E IBERIA	620
<i>* Estado de acceso multilingüe a recursos informáticos para estudios sobre Japón en América Latina, el Caribe e Iberia: informe de la investigación</i>	621
<i>* África y Medio Oriente en la academia cubana: resultados y perspectivas desde la información</i>	622
<i>* Política de intercambio cultural entre China y Latinoamérica. Alcances y perspectivas</i>	625
<i>* Recursos y servicios de información sobre Asia, África y Medio Oriente en la Biblioteca Daniel Cosío Villegas de El Colegio de México.</i>	626
<i>* Plan de trabajo de la Red de colaboración especializada en publicaciones y centros de documentación sobre Asia y África.</i>	635
GÉNERO E IDENTIDADES EN LOS PROCESOS SOCIALES DE ASIA Y ÁFRICA	641
<i>* La condición de la mujer en la China de hoy: entre tradiciones y desafíos</i>	642
<i>* Romanticismo y amor libre en la literatura de la China republicana (1911-1949).</i>	643
<i>* Construcción de relaciones y roles de género: aspectos transculturales entre Argentina y Corea</i>	655
<i>* Figuras femeninas y estereotipos de género en la ficción fílmica surcoreana</i>	661
<i>* Ono no Komachi, poeta: Poder y punición en el modelo femenino del Japón del siglo X</i>	661
<i>* Mujeres en el Budismo. El camino del Bodhisattva</i>	662
<i>* Orientación sexual e identidad de género en la India</i>	672

* <i>El rol de las mujeres en la transmisión de la memoria del genocidio de Ruanda de 1994: Reflexiones a partir de la experiencia de la Asociación Bene Rwanda (Italia)</i>	672

SIMPOSIO

EL CASO DE LOS JAPONESES EN EL CONTINENTE AMERICANO DURANTE LA GUERRA DEL PACÍFICO	673

* <i>La disputa por América Latina. La confrontación entre Estados Unidos y Japón 1900-1941.</i>	674

* <i>El Espinoso camino de los migrantes japoneses en México, 1900-1945</i>	689

* <i>Confiscación y reclamos de las propiedades en México durante la II Guerra Mundial: el caso de la Mina Azul.</i>	697

* <i>La Campaña antijaponesa en el Perú previa al inicio de la Segunda Guerra Mundial.</i>	710

* <i>Diversas facetas de la Guerra del Pacífico para los japoneses en la Argentina neutral.</i>	726

* <i>La xenofobia en manos de grupos de poder para el descrédito del japonés en Chile.</i>	741

* <i>Imaginario del japonés en Chile: retratos, representaciones e imaginarios de los japoneses en la prensa obrera chilena, 1904-1935.</i>	741

RACISMO Y XENOFOBIA HACIA AFRICANOS, ASIÁTICOS Y SUS DESCENDIENTES EN AMÉRICA LATINA	742

* <i>Afroarriqueños desde las configuraciones de un proceso histórico de presencia, en contraposición al racismo estructural de la Nación Chilena.</i>	743

* <i>El “otro” imaginado: Violencia simbólica hacia los inmigrantes negros en Chile</i>	744

* <i>Antisemitismo e islamofobia durante el siglo XXI. Visiones desde el cono sur americano.</i>	753

* <i>Islamofobia, la experiencia de la Modernidad desde la periferia.</i>	760

* <i>¿Puede el león doblegar al cazador? Disputas histórico-filosóficas de la interculturalidad entre Latinoamérica y África.</i>	761
* <i>Representaciones de africanos y afrodescendientes en la prensa nacional argentina</i>	787
* <i>La violencia como lenguaje y las responsabilidades del Estado Sudafricano en los recientes ataques xenofóbicos en Sudáfrica, Abril 2015.</i>	804
* <i>La barbarie antichina: discursos y ataques sinófobos desde los nacionalismos americanos</i>	805
* <i>Higiene pública, Eugenesia y Normas sexuales en el racismo antichino de México</i>	805
* <i>Xenofobia latinoamericana en Japón</i>	806
SESIÓN CINE DEBATE DOCUMENTAL NEGRITUD EN MÉXICO, PRODUCIDO PARA LA SERIE NOSOTROS LOS OTROS EN COPRODUCCIÓN ENTRE CANAL 22 Y EL CONAPRED.	818
HISTORIA, POLÍTICA Y RELACIONES INTERNACIONALES EN JAPÓN, COREA Y EL SUDESTE ASIÁTICO	819
* <i>Una mirada ética a la dominación colonial japonesa en Corea, 1910-1945, desde Latinoamérica. Una propuesta de superación de la disputa explotación vs modernidad colonial</i>	820
* <i>Nacionalismo despolitizado y el nuevo “ser coreano”</i>	820
* <i>Análisis comparado del cuarto poder en Argentina y Corea del Sur. La Experiencia de OhmyNews</i>	821
* <i>Votantes coreanos residentes en Argentina. Análisis y desarrollo de la primera experiencia electoral de residentes en el extranjero</i>	832
* <i>La Política Exterior de Corea en el Marco de la Alianza del Pacífico</i>	832
* <i>O impacto da política de segurança na política externa japonesa: transformações no início do século XXI.</i>	833
* <i>La política energética nuclear japonesa y su interacción con la dinámica del régimen nuclear internacional en el marco del cambio climático</i>	833

** Argentina y Vietnam durante las Guerras de Indochinas. La Amistad entre Dos Países Forjada por la Guerra.* 834

** El efecto demostración de la IED japonesa en las empresas de las localidades receptoras: el caso de Aguascalientes en el sector equipo de transporte.* 852

** El crecimiento económico japonés, su modelo de desarrollo y su Revolución tecnológica.* 853

SIMPOSIO
WORLDING KOREAN STUDIES: MULTICULTURA DENTRO Y FUERA DE COREA DEL SUR 867

** Efectos del milagro del Río Han: Desarrollo y proyecciones de la migración transnacional en Corea.* 868

** La danza también es migrante: Choe Seung-Hui, el primer atisbo dancístico coreano en América Latina* 868

** Man Bok Park y la construcción de una identidad coreana en el Perú* 869

** El papel de la práctica religiosa de los coreanos en el Perú* 870

SIMPOSIO
LA VISIÓN Y CONSTRUCCIÓN DEL ORIENTE DESDE AMÉRICA LATINA 883

** El Oriente re-construido a partir de la 'literatura de la emigración': los casos de Chile y México (Walter Garib y Barbara Jacobs)* 884

** Descentralización política de los municipios en Iran, el caso de Mashhad* 885

** El orientalismo en la construcción del concepto de lo mudéjar en Hispanoamérica* 901

** Oriente y el rol del intelectual argentino: los escritos literarios y políticos sobre lo judéo-sefardí y el Estado de Israel de Arturo Capdevila"* 913

** El abandono de los imaginarios sociales sobre Oriente, desde América Latina occidentalizada frente a un Oriente orientalizado* 914

* <i>Observando a lo lejos. Imágenes de la India en Chile, algunas aproximaciones iniciales</i>	923
* <i>El ascenso de China y su impacto en los Estudios Internacionales</i>	935
* <i>Orientalismo en dos viajeros hispanoamericanos: Rafael Nogales Méndez (Venezuela) y Salvador Reyes Figueroa (Chile)</i>	936
* <i>La Otredad oriental como autobiografía colombiana, crónica de un imaginario</i>	948
* <i>Japón y sus imaginarios a través del haiku, en la prosa de Bioy Casares</i>	949
* <i>La ‘construcción’ de China en La escuela del dolor humano de Sechuán de Mario Bellatin</i>	957
MESA	
LOS JAPONESES EN LOS VIRREINATOS DE NUEVA ESPAÑA Y PERÚ	965
* <i>Imperios, mundialización y redes sociales yuxtapuestas. El caso de Juan de Solís: castellano, perulero y expedicionario en China y Japón (1570-1590)</i>	966
* <i>La embajada de Sebastián Vizcaíno en Japón (1611-1613): y el proyecto de hacer del Pacífico un “Lago Novohispano”</i>	966
* <i>La Misión Hasekura en el imperio español</i>	967
* <i>Arquitectura católica del Japón (1549-1639): adaptación de los espacios sacros nativos</i>	967
SIMPOSIO	
ROSTROS, DESNUDOS, DIFERENCIAS E INTERVALOS EN ASIA, ÁFRICA Y SU IMPACTO EN LATINOAMÉRICA	968
* <i>La expedición de Hatshepsutal Punt ¿Relaciones internacionales política doméstica?</i>	969
* <i>Las normas heredadas del Código de Hammurabi</i>	978
* <i>Intervalos, diferencias. Un análisis crítico de la Teoría Poscolonial</i>	987

* <i>Desde las ruinas de Palmira: Viajes, alteridad e historia</i>	987
* <i>Cine e historia: When I Saw You. Aproximación al conflicto palestino-israelí desde una perspectiva de género</i>	988
* <i>Estudio e invisibilización de los africanos y afrodescendientes en Argentina. Crítica de la noción de “relaciones recíprocas de fidelidad”, entre amos y esclavos, en la historiografía cuyana</i>	989
* <i>Narrativas contrastantes de la identidad palestina</i>	1005
* <i>Tradução de Trechos Bíblicos para a Língua Japonesa No Século Xvi</i>	1015
SIMPOSIO	
OLHARES INVESTIGATIVOS SOBRE A ARTE JAPONESA E NIPO-LATINA	1025
* <i>Construindo saberes: arte nipo-brasileira em exposição</i>	1026
* <i>A persistência da criação entre oriente e ocidente</i>	1041
* <i>Plano 1, Tomada 2: o Japão revisitado por dois brasileiros</i>	1055
* <i>A relação entre texto e imagem em Shinsekai e de Abe Hiroshi</i>	1063
* <i>A inversão de valores da personagem Lúcifer em Rushiheru, de Akutagawa Ryûnosuke e Angel Santctuary, de YukiKaori</i>	1071
* <i>A revelação das padronagens de quimono nos planos de fundo de mangás</i>	1083
* <i>Olhares, gestos, ideogramas: escritas em potência</i>	1094
* <i>O sistema artístico japonês em correlações</i>	1109
* <i>O tempo e o espaço nas vistas de Hokusai</i>	1120
* <i>Kôgei</i>	1134
* <i>La presencia del japonismo en las vanguardias pictóricas chilenas: desde lo figurativo a lo abstracto</i>	1144
* <i>Reflexões sobre a presença e a ausência na pintura suibokuga</i>	1145
* <i>Bijutsu (Belas Artes): o símbolo da história da ocidentalização do Japão</i>	1161

SIMPOSIO

MODELO DE LA ENSEÑANZA-APRENDIZAJE DE LENGUAS ASIÁTICAS Y AFRICANAS PARA HISPANOHABLANTES DESDE LA MIRADA DE LENGUA ESPAÑOLA Y MODELO DE LA TRADUCCIÓN DE LENGUAS ASIÁTICAS Y AFRICANAS AL ESPAÑOL

1176

** Modelo de la traducción de indonesio al español*

1177

** El traductor – ángel o demonio*

1177

** Problemas de la traducción del japonés al español*

1178

** Modelo de la enseñanza-aprendizaje de indonesio para hispanohablantes desde la mirada de lengua española*

1186

** La teoría de yin-yang como modelo y método de enseñanza del chino*

1186

** La traducción literaria del chino y su implicación dentro de los procesos de enseñanza*

1187

** Cómo leen kanji los lectores no nativos del japonés*

1187

** Análise do tratamento dado ensino de vocabulário no material didático Marugoto – Nihon no Kotoba to Bunka*

1188

** Los sistemas de escritura japonesa: problemática de uso y aprendizaje en los manuales de japonés para extranjeros*

1202

** Diseminación de las ideas a través del idioma y la cultura China*

1202

** La enseñanza-aprendizaje del tiempo pretérito japonés a hispanohablantes*

1203

SIMPOSIO

MAGREB Y AMÉRICA LATINA: DINÁMICAS DE CONTACTO ENTRE EL PASADO Y EL PRESENTE

1211

** Enmascarar el colonialismo. Las ‘Ayudas Sociales’ a la provincia española del Sahara entre 1958 y 1975*

1212

** Dibujando el Magreb. Orientalismo en la historieta argentina Aquí la Legión (1976-1981)*

1227

** Aliados y enemigos en América Latina: otomanistas y arabistas*

1227

- * *Palestina desde los ojos comunistas. La cuestión palestina y el Partido Comunista Argentino (1947-1949)* 1228

SIMPOSIO

- ETNOMUSICOLOGÍA: LA MÚSICA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS Y LAS COMUNIDADES AFROS EN AMÉRICA, SÍMBOLO DE TRANSFORMACIÓN Y DIÁLOGO A PRINCIPIOS DEL S XX** 1229

- * *Entre champeta y sonidos africanos: fronteras difusas y discusiones sobre “músicas negras” en el Caribe Colombiano* 1230

- * *Los Afrodescendientes en la Cultura Peruana* 1246

- * *Tumba Carnaval: práctica etnomusical afrochilena y performance de una identidad diaspórica desbordada.* 1259

- * *Estudiando los Instrumentos Folclóricos Haitianos a principios del S XXI* 1260

- * *La Chirisuya Andina: Diáspora de la Cultura Árabe al Perú* 1271

- * *Danzas de la fertilidad en la Sierra Gorda queretana, México: Pervivencias actuales de antiguos rituales.* 1272

SIMPOSIO

- RELIGIONES EN ASIA Y ÁFRICA: IDENTIDADES, TRAYECTORIAS Y CLIVAJES DE PODER** 1287

- * *Las religiones de Asia en la modernidad y en la posmodernidad global: la meditación – ejemplo budista* 1288

- * *Mitos, hitos y gritos en la internacionalización del yoga.* 1314

- * *Identidades (trans)nacionales hindúes y sijes en perspectiva histórica.* 1314

- * *Una Aproximación Histórica al (Neo-) Hinduismo en Chile* 1315

- * *Budismo, poder y empoderamiento en la India.* 1328

- * *Foguangshan: el Budismo Humanista en Chile.* 1328

- * *El Tigre en Corea: del mito a la vida cotidiana.* 1329

* <i>El shinto y la reconstrucción histórica a través de la literatura. El caso de "Grullas del ocaso" de Hisako Matsubara.</i>	1338
* <i>El Shinto en América Latina: religión étnica en la diáspora.</i>	1360
* <i>Un análisis sobre el papel de la religión como forma de disidencia política: el caso de los católicos y anglicanos de Hong Kong y la lucha por la democracia.</i>	1361
* <i>Entre chamanismo y sufismo: el papel de la religión en la formación inicial del Imperio otomano</i>	1369
* <i>Islam en la Somalia post-colapso: entre el radicalismo y la lucha por la paz.</i>	1369
* <i>Tradiciones locales y orden internacional: desafíos perennes de los Estados Islámicos.</i>	1370
Presentaciones de Libros	1371
Conferencias	1372
Otros	1373

INTRODUCCIÓN

Tomando en cuenta la creciente influencia europea en la intelectualidad latinoamericana, sumado a las migraciones de pueblos asiáticos y africanos a territorios americanos, nuestros países han elaborado, representado y proyectado en el tiempo un tipo de mirada singular en la constitución de saberes e imaginarios sobre África y Asia. Dicho enfoque se ha constituido, progresivamente, a través de la creación de espacios académicos y de investigación. En una instancia inaugural, la comunidad académica instaló en su horizonte epistémico los aportes del imaginario y las ideas procedentes del Orientalismo, corriente intelectual de origen netamente europeo.

Posteriormente, gracias a los primeros medios de comunicación de masas y al surgimiento y apropiación de paradigmas culturales de otras regiones del globo, la investigación de avanzada latinoamericana ha incluido en sus campos nuevas formas de abordar, analizar e integrar el conocimiento sobre culturas asiáticas y africanas. Sobre este panorama inicial se exponen, a modo de problemáticas, dos interrogantes principales. La primera, si están dadas, actualmente, las condiciones formales para conjeturar la configuración de un espacio emancipado e independiente, que cuente con paradigmas, metodologías y/o instrumentos analíticos para la producción de conocimiento. Y, la segunda, en qué medida han contribuido los estudios sobre Asia y África en Latinoamérica al progreso científico y/o profesional general en cada área.

Como representantes de los miembros de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África (ALADAA), sede Chile, les damos la bienvenida XV Congreso Internacional y a la celebración de los 40 años de la Asociación. ALADAA CHILE se siente orgulloso de recibir a todos los académicos y estudiantes que, hoy por hoy, son quienes tienen la inmensa tarea de difundir y desarrollar los estudios de Asia y África en las instituciones académicas de nuestros países en América Latina. Agradecemos la presencia y disposición de cada uno de ustedes.

ALADAA CHILE agradece a las sedes patrocinadoras del congreso; a la Universidad del Desarrollo (UDD) y a la Universidad Adolfo Ibáñez (UAI). En especial al decano de la Facultad de Gobierno de la UDD, Eugenio Guzmán y al decano de la Facultad de Artes Liberales de la UAI, Francisco José Covarrubias. Asimismo, agradecemos el auspicio de las siguientes asociaciones y empresas: Sumey, Viña Santa Rita, Viña Cavaustralis, Agencia Asia Latina, Casa Valero y Pan, Instituto IDEA, Universidad de Antofagasta, Cruzando el Pacífico, ACHIC, CROMA IMAGEN.

Simposio

MIGRACIONES, INTERCAMBIOS Y CONEXIONES ENTRE JAPÓN Y AMÉRICA LATINA: INVESTIGACIONES Y NUEVAS PROPUESTAS EN TEMAS, ENFOQUES Y METODOLOGÍAS II

Coordinadores

Amelia Morimoto Hayashi (Lima, Perú) Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
amorimoto@gmail.com

Sergio Hernández Galindo (México D.F.) Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). sergioherg@prodigy.net.mx

Ana Sueyoshi Nakaganeku (Perú - Japón) Universidad de Utsunomiya.
sueyoshi@cc.utsunomiya-u.ac.jp

ALADAA MÉXICO, ALADAA CHILE

***Características de los originarios de la prefectura Aichi
en los movimientos migratorios japoneses a México antes
de la segunda guerra mundial.***

Satomi Miura,
México: El Colegio de México
smiura@colmex.mx

En México en la primera mitad del siglo XX, los migrantes oriundos de las prefecturas Fukuoka, Hiroshima y Kumamoto ocuparon más de 26 % del total de migrantes japoneses. A diferencia de éstos de los tres emisores grandes de migrantes, los de Aichi ocupaba solamente un 1.5%, pero algunos de ellos han mostrado movimientos significativos de la migración transnacional. En el trabajo presente se mostrarán diferencias y semejanza, en relación con las características migratorias en diversos aspectos, entre los migrantes japoneses originarios de Aichi y otras prefecturas que llegaron a México antes de la Segunda Guerra Mundial.

Busco mi destino: Relatos de inmigrantes de la posguerra

Irene I. Cafiero, Estela Ceroni,
Argentina: Universidad Nacional de La Plata (UNLP),
estelacerono@yahoo.com.ar

Desde hace más de 10 años venimos trabajando con la información obtenida de las entrevistas que nos concedieron miembros de la comunidad japonesa de la Colonia Justo José de Urquiza de la ciudad de La Plata, que llegaron al país después de la Segunda Guerra. De esos testimonios ha surgido este informe que reúne algunos relatos de inmigrantes japoneses que llegaron a la Argentina. Algunos llegaron solos, otros con familia, en algunos casos por el llamado de familiares, de conocidos. Todos con la ilusión de encontrar un lugar donde vivir en paz. Tienen en común un pasado teñido de desarraigo, de tristezas, de incertidumbre, pero también de costumbres, tradiciones y lengua, que trajeron a un país donde trabajaron, formaron sus familias y se asentaron definitivamente.

Introducción

*“Más recuerdos tengo yo solo que los que habrán
tenido todos los hombres, desde que el mundo es mundo”¹.*
Funes el memorioso, Jorge Luis Borges.

Es bien sabido que la migración hacia la Argentina ha constituido un fenómeno con importantes implicancias desde el punto de vista social y económico, como también cultural y sin lugar a dudas demográfico. ¿Pero quiénes son esos inmigrantes de los que escribimos? Podemos pensarlos como excluidos de su país de origen que buscan otro lugar en el mundo donde construir una vida mejor. Los que migraron después de las guerras a nuestro país, sin lugar a dudas lo hicieron movidos por los desastres derivados de los conflictos armados, la miseria, la falta de libertad y de posibilidades de prosperar. Estas personas llegaron convencidas que éste era un lugar con perspectivas de futuro para ellos y sus familias. Las voces que contiene este informe llegaron al país entre 1955 y 1965.

Como bien ha señalado Cecilia Onaha² (2011), durante la primera década de posguerra, es el gobierno de Japón el que inicia una política de emigración, que busca atenuar la situación de empobrecimiento que sufrían los habitantes, debido a la llegada de toda la población que vivía en colonias japonesas y en territorios ocupados de Asia, y por ello firma varios tratados con países latinoamericanos. Algunos de los que llegaron a nuestro país, no fueron parte de la migración planificada y lo hicieron en forma directa, movidos por la situación y enterados, gracias a publicaciones relacionadas con agricultura de países latinoamericanos, de las oportunidades que allí se ofrecían.

¹ Borges, Jorge Luis (2008): “Funes, el memorioso” en Ficciones, Buenos Aires. Alianza Editorial

² Onaha, Cecilia (2011): Historia de la migración japonesa en Argentina. Diasporización y transnacionalismo. En <http://revele.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/historia/article/download/83/81> consulta realizada en julio de 2015.

De los amplios testimonios, este informe recoge solo tres momentos que se relacionan e inscriben con el acto de emigrar y son: las decisiones de dejar el país natal, las imágenes que quedan grabadas en las retinas de nuestros entrevistados sobre la guerra y posguerra y el volver a empezar en la nueva tierra, lejos de sus costumbres, lejos de sus afectos, lejos de sus raíces.

Las fuentes con que contó este trabajo fueron, en primer lugar, las entrevistas y en segundo lugar, el análisis de material relevante procedente de otras investigaciones relacionadas con la temática. Sin dudas, la historia oral es una fuente importante para reconstruir el pasado de estos inmigrantes. Nos introducen en la subjetividad del que recuerda y se hace evidente en la forma en que se presentan y narran esos pasados. Lo que relatan ocurrió, es un hecho histórico y por medio de la entrevista se recuperan los recuerdos que fueron almacenados por estas personas. Como señala Laura Benadiba³ (2007) estas fuentes complementan la información aportada por las fuentes tradicionales y aportan más información sobre el significado de los acontecimientos, que sobre los acontecimientos mismos. El que recuerda lo hace *desde el presente*, por lo que esos recuerdos no se relacionan necesariamente con lo vivido, pero sí nos permiten ver, desde que manera están presentes en las prácticas cotidianas y cómo influyen en la forma de pensar y de actuar.

La serie de entrevistas contemplan a través de diferentes variables, la relación entre lo económico y la “situación social” del sujeto- entrevistado en un contexto familiar, analizado como receptor y transmisor de cultura, con un grado de adaptación o no, al medio.

Por tanto para este estudio, intentamos visualizar la dinámica de inmigrantes y recuperar la riqueza histórica de los entrevistados, utilizando las herramientas de la historia oral, entendida esta, como la definen Vich y Zabala⁴ “producción de un discurso sobre el pasado que asume la introducción de nuevos actores en el proceso de la historia y nuevas voces en la interpretación de sus sentidos”. La historia oral introduce otras fuentes y tiene en la entrevista y en la recopilación de historias de vida, dos importantes vehículos de conocimiento histórico. Como bien señala Alessandro Portelli (1991)⁵ “la historia oral no solo nos habla de lo ocurrido, sino también de lo que la gente quiso que ocurriera, lo que creía que estaba ocurriendo y lo que finalmente ocurrió”. En otras palabras, no solo nos importa lo sucedido, sino la manera en la que estos inmigrantes suelen experimentar los hechos y comienzan a interpretarlos o manifestarlos desde su propia posición en el contexto familiar e histórico.

También refiere Portelli (2013)⁶ sobre la historia oral “tiene siempre una naturaleza inductiva: no penetra en la realidad de los cuadros teóricos preconcebidos, pero del estudio de los casos específicos, nos hace profundizar la unicidad y extraer conclusiones teóricas

³ Benadiba, Laura (2007): Historia Oral, Relatos y Memoria. Buenos Aires. Ed. Maipue.

⁴ Vich, Víctor- Zavala, Virginia (2004): Oralidad y Poder. Herramientas metodológicas. Buenos Aires. Grupo Editorial Norma.

⁵ Portelli, Alessandro (1991): Lo que hace diferente a la historia oral en *La Historia Oral* por Dora Schwarzstein compiladora, Buenos Aires. Editorial CEAL.

⁶ Portelli, Alessandro (2013): prólogo en Benadiba, Laura, “Espacios y prácticas en la Historia Oral”. Experiencias desde el compromiso. Maipué, 2013.

generales que ponen cada vez en discusión los presupuestos a la luz de los nuevos encuentros y de los nuevos conocimientos”.

Estas fuentes orales, pueden proporcionar acceso a informaciones empíricas básicas, imposibles de obtener en otras fuentes más tradicionales, como los diarios o archivos (James, 2004: 125)⁷, reconstruyen la textura social y simbólica desde la cual las relaciones sociales son constituidas y experimentadas, lo que implica, la posibilidad de observar la dinámica material y simbólica de los cambios sociales que afectan la vida de los hombres.

A su vez, nos valemos del campo de la historia cultural, que toma de lo social lo que atañe a las estrategias simbólicas que determinan posiciones y relaciones, y que construyen para cada grupo o medio, un ser percibido constitutivo de su identidad⁸. Buscar pues, según Ruiz (2003) una identidad en la cultura, equivale a interpretar las identidades que nos son ofrecidas como interpretaciones sobre ese espejo en que exteriorizamos nuestros anhelos, marcamos las huellas de nuestro paso, trabajamos, nos comunicamos, escribimos, levantamos monumentos, formulamos preguntas, construimos sistemas, hacemos poesía, cantamos, ordenamos sentidos, organizamos signos, en ese infinito proceso de interpretarnos y de imponer nuestras interpretaciones, surge lo que espera una generación de otra, como los sujetos entrevistados y su descendencia.

La historia oral, abre las puertas para recorrer la historia de la mano de sus protagonistas, momentos únicos, relatados por aquellos que fueron partícipes, los cuales, pueden tener diferentes visiones, debido a la lejanía del hecho en el instante de la entrevista. Es un rompecabezas, un tablero de ajedrez, donde entrevistador/entrevistado, mueven piezas de la memoria, vivencias que son parte de un proceso de recordar, las que se tiñen de subjetividades, deformaciones, olvidos y ambigüedades que aparecen de manera solapada en el relato (James, 2004) y el entrevistador debe tomarlas en cuenta y ser cauto al momento de analizarlas para descubrir discursos, donde la verdad está envuelta en un velo para resguardarse de la tristeza al evocarlos. La memoria y el testimonio constituyen la base de una vertiente muy rica y en pleno auge de la historiografía que toma la subjetividad como objeto de estudio tan legítimo como cualquier otro⁹. Por último, el recordar tiene como rol jerarquizar los hechos de los más simples a los más complejos, de los más importantes a los detalles del relato, por lo que el entrevistador, debe tener en claro cómo mover estratégicamente cada pieza (preguntas) en el tablero, para construir o reconstruir la historia de vida del entrevistado. En palabras de James (2004: 128) el producto del relato escrito en definitiva, es un trabajo conjunto entre el entrevistador y entrevistado, esa “narración conversacional” no solo está estructurado por convenciones culturales sino también es una construcción esencialmente social, permeada por el intercambio entre el

⁷ James, Daniel (2004) “Doña María. Historia de vida, Memoria e Identidad Política” Buenos Aires, Cuadernos Argentinos Manantial.

⁸ Citado en Ruiz, Juan Carlos (2003): “Representaciones colectivas mentalidades e historia cultural: a propósito de Chartier y el mundo como representación”. Revista de El Colegio de Michoacán, Zamora, México, Relaciones 93, Vol. XXIV p. 37, <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/137/13709302.pdf>, consulta realizada en octubre 2011 y en Chartier, Roger (1992): *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. España. Gedisa <http://es.scribd.com/doc/41791592/El-mundo-como-representacion-R-Chartier> p. 27, consulta realizada en octubre 2011.

⁹ Franco, Marina y Levín, Florencia (2007): “El pasado cercano en clave historiográfica”. En Franco, M y Levín, F (comp): *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Buenos Aires, Paidós.

entrevistador y su sujeto, y matizado por relatos comunitarios etnográficos y nacionales y por último el sentido del relato, en muchos casos, es considerado como un legado para los suyos o como testimonio de hechos históricos de la microhistoria.

Los que arribaron durante el período que observamos, creían en las ventajas comparativas de este lugar, no solo por la posibilidad de trabajar duro, ahorrar y así poder tener su casa y educar a sus hijos, cosa que no era accesible en los países asiáticos que habían pasado por la experiencia de la guerra, sino también por la interacción social que podían mantener con los otros emigrados en los diferentes destinos del país, las redes sociales, que son factores de atracción muy poderosos por su función y tan importantes dentro de los mecanismos migratorios. Pensemos que no eran los más pobres quienes llegaban, porque había que pagarse el pasaje y para ello había que contar con recursos no solo económicos, sino relacionales como por ejemplo algún pariente que ayudase con papeles, con un espacio para vivir, o quizá con dinero a devolver con trabajo. Por otro lado y no menos importante, existía la posibilidad de ascenso social. Debemos señalar además, que estos grupos se diferenciaban de anteriores migraciones, porque llegaba el grupo familiar completo o trabajadores jóvenes solos, que buscaban una oportunidad, un futuro prometedor. Y Argentina parecía ser el destino de esa búsqueda.

Decisiones de vida

Hiroshi T. Nació en Corea, cuando estaba anexada a Japón en 1942. Sus padres Jiro y Chiyo cuando terminó la guerra fueron repatriados. Prácticamente huyeron hacia su pueblo en Japón para recomenzar. Su padre se había salvado de estar en el frente, pero sufrió las consecuencias cuando la guerra finalizó. Cursaba la escuela secundaria con orientación en agronomía cuando Jiro, a partir de información que llegó a sus manos desde una revista de agricultores de Brasil, decide viajar con su familia hacia Sudamérica. Buscaban mejorar la situación económica. Primero pensaron en República Dominicana, luego en Bolivia donde entregaban terrenos gratis. Finalmente deciden que Paraguay era un buen lugar para establecerse, Colonia Fran, 25 hectáreas donde cumplir un sueño. Su hermano mayor, que ya residía en Argentina, los mandó a llamar, instalándose definitivamente en Colonia Justo José de Urquiza, en La Plata, Provincia de Buenos Aires. Recuerda el viaje transoceánico: *toda la familia de mi padre Jiro viaja en el Barco Brasiru-Maru desde Kobe, el 28 de diciembre de 1957. Llegamos a Yokohama el 31 de diciembre, pasamos en alta mar el principio de Año. Luego viajamos hacia Los Ángeles, vía Canal de Panamá rumbo a República Dominicana donde bajan diez familias y continuamos, hacia Venezuela, Belén, Arrecife, Río de Janeiro, Santos, Río Grande, Buenos Aires. En esta última pasamos del barco transoceánico a uno de vapor que partía de Retiro a Concepción del Uruguay. Allí esperamos el tren que venía de Chacarita hacia Posadas. Llegamos a Encarnación y luego a La Paz, colonia actual de japoneses en Paraguay. El viaje duró un mes y medio.*

Noriko T. Nació en 1947 en Shimane-ken, Japón. Hija de Tsutomu y de Toshiko, ellos habían trabajado durante la guerra en dependencias hospitalarias, él como radiólogo y ella como enfermera. Toshiko fallece cuando Noriko era muy pequeña. Su padre decide probar

suerte en Sudamérica y lo hace, movido por programas de migración para viajar a Paraguay, en 1958.

Shinichi M. Nació en 1933, originario de Shiga, prefectura de Ibaragi. Conoce a la que sería su futura esposa en Kyoto. Había estudiado en California y trabajado en cultivos. A su regreso, por falta de posibilidades en Japón, decide formar parte del grupo de emigrantes hacia Sudamérica. Pero la condición era viajar con familia, por lo que es ayudado por casamenteros y en Kyoto, encuentra una escuela que preparaba a futuras esposas para emigrar. El 24 de mayo de 1963, en el barco Sakura Maru, llegan al puerto de Buenos Aires, *dejando atrás los cincuenta días de vida en el barco, pisamos el suelo donde soñamos vivir, desde ese día vivimos en este país*. Hicieron escala en varios puertos, pero recuerda que en California se encontró con el que había sido su patrón años atrás, quién le propuso que si no tenía suerte en Buenos Aires, en su campo no le faltaría trabajo. Con él sigue manteniendo contacto y se han visitado en dos oportunidades.

Kazuo Y. Nació en 1932. Buscaba mejorar su suerte, por lo que trabajó como colono japonés en California, Estados Unidos¹⁰. Regresó a Japón una vez terminada su estadía, y a través de folletos se enteró de los viajes a Sudamérica. En 1963, zarpa en el barco Sakura Maru, desde Japón rumbo a Buenos Aires, con diez familias que se instalaron en Colonia Urquiza, La Plata.

Hiroshi Y. Nació en 1948. Viajó con sus padres en 1965. Tenía 17 años. Se instalan en Colonia Justo José de Urquiza. Estudió español para lograr una mayor integración al país donde decidieron instalarse.

Mary T. Nació en 1958, en República Dominicana. Hija de padres japoneses que emigraron a ese país con un proyecto de colonos. Como el proyecto fracasó deciden probar suerte en Argentina. Llegan el 12 de julio de 1962. Es la segunda de cuatro hermanos, Ernesto y Mary nacidos en República Dominicana; José y Alicia nacidos en Argentina.

Noriko F. *Mi padre Kyosaku participó, siendo estudiante de la Universidad de Tokio, en la Segunda Guerra Mundial. Después de recibirse de Ingeniero Agrónomo, volvió a Fukuoka y le presentaron a mi madre Isae, hija de gente humilde que cultivaban arroz en Yanagawa shi. Se casaron en 1952. Yo nací en 1953 en Itoshima gun, Fukuoka. Mi padre trabajó como empleado administrativo en una mina de carbón durante dos años, hasta que vio morir compañeros en esa mina y ello lo deprimió. Le ofrecieron venirse a América en una compañía uruguaya que contrataba gente inmigrante para Brasil y Argentina. A él le tocó este último. Zarpamos del puerto de Kobe en un barco holandés Telgelber Maru, y llegamos al puerto de Buenos Aires el 9 de diciembre de 1955, momento en que Perón huía en la bucanera rumbo a Paraguay. Estuvimos en el Hotel de Inmigrantes y luego subimos a un tren rumbo a Misiones. Primero llegamos a Aristóbulo del Valle, luego pasamos a Oberá y de allí a Garupé. Tenía 2 años y 4 meses cuando llegó a Buenos Aires y recuerda que junto a sus padres fueron a la provincia de Misiones a trabajar en el desmonte, cultivo y cosecha de té y yerba mate.*

¹⁰ Proyecto que duró 8 años, desde 1956 hasta 1964, en el que 8.000 ciudadanos japoneses, trabajaron y estudiaron en Estados Unidos.

Isao A. El 19 de setiembre de 1962 llegó en el barco holandés Chicharenga al puerto de Buenos Aires. Tenía 20 años, había estudiado en Fukuoka en la escuela Noguio Gakoo y trabajado por unos meses en una fábrica de empaques y transporte en Tokio.

Yasuyoshi N. Llegó al país cuando tenía 20 años invitado por una familia que vivía en San Vicente. Ingresó con papel de inmigrante, pero como Japón estaba ocupado por los norteamericanos, hasta que no se firmó la paz de San Francisco no eran considerados verdaderos inmigrantes. Tardó 78 días el barco en arribar a Buenos Aires. Salió de Yokohama un 5 de junio, pasó por el puerto de Hong Kong, Manila, Saigón, Singapur, puertos de Madagascar. Durante la travesía se vivió un antes y un después. Un antes signado por la discriminación y una sensación de estar presos en el barco, pues no podían bajar en los puertos. Un después del tratado, donde fueron considerados igual que a la población blanca. En el hotel de Inmigrantes lo buscaron sus tíos. Llegó solo, toda su familia quedó en Japón.

Imágenes de guerra y posguerra

Hiroshi T. La segunda guerra fue para él muy traumática, porque ante la rendición del imperio japonés, él y su familia tuvieron que huir de Corea, donde estaban asentados. Huir literalmente, con lo puesto. Sus padres, buscaron refugio en casa de su abuelo en Yanagawa y como vinieron con las pertenencias mínimas, la intención fue inmediatamente comenzar a plantar y cosechar arroz, en un terreno donado por los peones que se habían convertido en propietarios de los terrenos de su abuelo, por un cambio de leyes del gobierno posguerra. Cuenta que fue para su padre, un período de desilusión y tristeza, y que no le importaba donde ir, con tal de progresar. Tentado por folletos de emigración que circulaban en la prefectura de Fukuoka, hizo lo imposible para juntar el dinero de los pasajes y viajar primero a Paraguay y luego de unos años a la Argentina.

Noriko T. Su relato está relacionado con una fotografía, que ya no conserva y se encuentra entre sus recuerdos más tristes en Shimane, en casa de sus abuelos maternos. Había finalizado la guerra y padecían la hambruna, dice: *mi mamá había muerto y mientras me tomaban la foto veía como otros niños jugaban con su madre y yo no la tenía, sentía tristeza y enojo a la vez.*

Shinichi M. Los recuerdos de guerra son vagos, *solamente recuerdo las hambrunas y penurias que pasaba mi familia y mi propósito era mejorar mi suerte.*

Kazuo Y. *En la época de los bombardeos y en especial en Hiroshima, me encontraba muy cerca de lo que había sido el epicentro, pero tuve la suerte de no ser alcanzado por las radiaciones, y por lo tanto mis descendientes no han sufrido consecuencias, pero debido a lo vivido, Japón no era seguro y busqué la tranquilidad para mi familia en otro lugar.*

Hiroshi Y. *Era muy pequeño, y los recuerdos que tengo están relacionados a los relatos de mis padres. Mi infancia fue muy dura y también mi adolescencia en Argentina.*

Mary T. *Los relatos de la guerra eran contados por mis padres, pero evitaban los detalles, por lo traumático que fue vivir ante la falta de todo.*

Noriko F. *Los recuerdos de guerra son los que contaba mi padre, yo solo padecí las hambrunas y la difícil situación para poder sobrevivir. Mi madre contaba que durante la guerra, venían los aviones cazas enemigos, y las mujeres solas (porque los hombres estaban en el frente) hacían el trabajo del tambo y siembra de arroz en los pantanos. Muchas veces se ataban a la cabeza un chawan de arroz y arrastrándose entre los arrozales, iban hacia la casa de un vecino a intercambiarlo por azúcar. Durante la guerra trabajó en el armado de bombas y también en un mirador para avisar del avance de aviones enemigos. En una oportunidad, cuando le tocaba su turno y se estaba preparando para subir, su compañero le grita que se queda unos minutos más a terminar su cigarrillo. Mi padre se da vuelta y escucha varios proyectiles, uno de ellos le dio en el pecho a su compañero. Lo vio caer con los brazos abiertos. Cuando sentían los motores de los aviones, tomaban una varilla de caña hueca, se sumergían en el agua lodosa y respiraban a través de ella. Mi padre fue herido en el ojo y hombro derecho, pero salvo su vida. Otra vez ante la sirena corrieron a un refugio él con muchas mujeres, niños y hombres. Esperando que pasara el ataque, escucharon bombas que taparon la salida. El aire que restaba era por pocas horas. Cuando sintieron que el aire se enviaba, un taladro y una manguera con oxígeno los salvo. Despertó en una cama de hospital. Al finalizar la guerra volvió a su casa paterna, y el gobierno de esa época le expropió muchas tierras al abuelo. Contaba que fueron momentos duros, con falta de alimentos, combustibles, con familias que habían perdido hijos y familiares. Mucho no le gustaba contarnos, le traía mucha tristeza. Por eso en casa no se compraban fuegos artificiales, a él no le gustaban, le recordaban la guerra¹¹.*

Yasuyoshi N. *Cuando emigró también lo hicieron muchos jóvenes, pues había cerrado la mina de carbón más importante que era la actividad que mantenía a la ciudad y en la que trabajaban 45000 personas.*

Volver a empezar

Hiroshi T. *Su corta experiencia en el campo en Paraguay, trabajando con sus hermanos y padre, marcó su camino de floricultor que luego con su esposa desarrollarían en la Colonia Urquiza al asentarse en 1968. Siempre estuvo vinculado a las instituciones tanto educativas de la colonia como de la provincia, pero también a la Asociación Japonesa La Plata para lograr con los asociados, exigir a las autoridades municipales el trazado de caminos, alumbrado público, teléfono, gas, comisaría.*

¹¹ Tanto para recuerdos de infancia como de adultos se ha consultado el trabajo de Maurice Halbwachs. *La memoria colectiva*. Ed. Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004, y el trabajo de María Bjerg *El viaje de los niños. Inmigración, Infancia y Memoria en la Argentina de la Segunda Posguerra*. Ed. Edhasa, Buenos Aires, 2012.

Noriko T. En Paraguay estuvo unos años. Allí hizo sus estudios primarios en la Escuela de la Colonia La Paz. Conoce a Hiroshi, se casan y viajan a la Argentina, primero a Chivilcoy y luego se trasladan a Colonia Urquiza, a 20 km de la ciudad de La Plata. Actualmente se dedica a la floricultura. También es una de las Sensei de Odori y prepara a niñas y adolescentes de la Escuela Japonesa La Plata, para diferentes eventos como el Bon Odori, año nuevo, día de los abuelos. *“Cuando llegué del Paraguay y me instalé en Colonia Urquiza con doce señoras, practicamos danzas tradicionales japonesas y formamos un grupo al que llamamos Mio Aikokai”*. Al principio fue solo un pasatiempo, pero en 1998 JICA, les ofrece la ayuda de una sensei para aprender de manera profesional. Desde aquel año y cada dos, reciben la asistencia de una voluntaria. Respecto a los cambios desde que llegó, señala que la tecnología especialmente internet, ha contribuido muchísimo para su formación porque le permite ver videos y aprender nuevos pasos. Nos menciona su interés por que los jóvenes no pierdan la tradición, y señala su incertidumbre respecto al futuro del grupo de danzas. Su principal objetivo, es formar discípulas que continúen este arte dentro de la colonia. En relación a sus hijos, su misión fue educarlos y transmitirles las tradiciones japonesas, pero también aceptar las costumbres del país donde nacieron y fundamentalmente, promover los estudios superiores (dos de sus hijos estudiaron abogacía y uno técnico dental) para que sus destinos no estuvieran ligados a la plantación y la floricultura.

Shinichi M. Cuenta que los primeros años en la Colonia fueron muy difíciles. Los recorridos de campo en campo eran a pié o a caballo, y llegar hasta la localidad más cercana, Melchor Romero, para llevar a los hijos a la escuela resultaba muy dificultoso, pero consideraba que era muy importante que ellos se adaptaran a este país. Su hija mayor estudio en la universidad y tanto ella como la hija menor, obtuvieron becas para estudiar en Japón. Tres de los hijos viven en el extranjero, solamente la hija menor vive cerca de la casa de los padres y mantiene la empresa familiar de floricultura.

Kazuo Y. Al llegar a Colonia Urquiza, su propósito fue el de mejorar su situación para darle una mejor educación a sus hijos. Tuvo siete hijos y entre risas, contó que podía formar una clínica, él es acupuntor, un hijo traumatólogo, una hija odontóloga y otra farmacéutica. Actualmente alquila sus tierras a medianeros, porque nadie de sus descendientes se dedica a la producción de flores.

Hiroshi Y. Cuando vino a la Argentina era un adolescente. Con el tiempo a través de un casamentero, consiguió esposa en Japón quién emigró y formaron una familia con dos hijos. Actualmente uno de los hijos se dedica a la floricultura, en cambio el hijo menor se encuentra finalizando sus estudios universitarios en Buenos Aires.

Mary T. Gracias a que su padre realizó en Japón la tecnicatura en Agronomía, cuando llegó a la Argentina se dedicó a la agricultura en Colonia Urquiza, pero cuenta que eran visitados periódicamente por inspectores que controlaban que los colonos solamente se ocuparan de la agricultura. Poco a poco, comenzaron a experimentar con las flores, mientras pagaban la cuota por la compra del terreno al Consejo Agrario. JICA (organismo no gubernamental del Japón), otorgaba préstamos para acelerar la compra de los mismos. Nos relató Mary, que su padre era muy activo y que siempre estaba preocupado por experimentar para mejorar su producción; tal es así, que fue el precursor de las uvas sin semillas en Colonia

Urquiza. Ella heredó la labor de su padre, pero actualmente, es docente en una escuela técnica en La Plata, donde da clases sobre nuevas tecnologías y además es canillita en un puesto de Melchor Romero, profesión que heredó de su esposo ya fallecido. Tiene cinco hijos.

Noriko F. *El gobierno de la Provincia de Misiones, le encargó a mi papá desmontar la selva, sembrar té y cosecharlo. Allí nacieron mis hermanos María y Raúl. Cuando nació mi hermano, en 1957, mi madre fue asistida por la única mujer paraguaya que vivía en la selva y su marido con machete en mano, corrió para buscar al médico. Para cuando lo trajo mi hermano ya había nacido. Nuestra casa estaba montada sobre unos zancos de madera para evitar los bichos y las serpientes. Veíamos los gigantes árboles que oscurecían con su vegetación la luz del día. Vi morir gente picada. La selva para Noriko tenía un encanto especial relacionado con la naturaleza. Cantos de pájaros, tatús carreta huyendo de los peones que querían cazarlos, tucanes multicolores. Una pareja bailarina de Nihon vino a trabajar un tiempo, lo gracioso era que la mujer vestía con esos kimonos bellísimos y se paseaba por la tierra colorada, pero al poco tiempo se volvieron a Japón. Mi única amiga era la hija del capataz de origen alemán, pero no recuerdo su nombre. Un día de fiesta en aquel lugar, era cuando llegaba el carro tirado por caballos que traía al vendedor, al mercachifle, con azúcar, chala de maíz, arroz, caramelos, ropa, veíamos productos que no teníamos a diario. Contábamos los días para que volviera. También recuerdo que nos vestíamos lindos y caminábamos hasta la ruta para ver pasar al micro de larga distancia con sus pasajeros, era toda una fiesta. Vi como un cacique indio en cuero llevaba en la mano un arco y flechas, y atado a su cintura con una liana, llevaba a su mujer; aparecía por las mañanas de un lado de la selva y corriendo se perdía por el otro, y al atardecer ocurría a la inversa. Al llegar a la edad escolar, no había escuela cercana, por lo tanto mi padre buscó trabajo en Buenos Aires y nos mudamos a Lomas de Zamora. Trabajó en una empresa como administrativo y luego nos mudamos a Burzaco, donde nació mi último hermanito Oscar, en 1963. Me encuentro casada con un argentino Orlando Raúl, descendiente de italianos, franceses y griegos, tengo dos hijos Hernán nacido en 1972, y Cintia Natalia nacida en 1976, que vive en EEUU y trabaja en el Poder Judicial de ese país, habla perfectamente inglés, algo de japonés, portugués y un poquito de alemán. Yo soy abogada, especialista en Derecho de Familia y Civil, Abogada del Niño, docente de los Talleres de Iniciación Profesional de la Universidad Nacional de Lomas de Zamora, Docente en el posgrado de Especialización de abogada del Niño, y doy charlas-debate en diferentes colegios de abogados, martilleros, etc. Vivo en la ciudad de Monte Grande. Mi hijo vive en Palermo, es asesor y vocero de prensa de un Ministerio de CABA. A pesar de todo lo sufrido desde la llegada, la familia pudo mejorar y lograr que los hijos sean reconocidos profesionales.*

Isao A. En Argentina trabajó durante tres años como aprendiz en cultivo de flores en la localidad de San Miguel y luego se independizó e instaló en Belén de Escobar. Después de dos años allí, conoció a la que sería su esposa y nació su primer hijo. Luego se trasladó a la ciudad de La Plata donde compro una propiedad y comenzó con el cultivo de flores de corte. Allí nació otro hijo. Después de 7 años de duro trabajo, cambió de rubro y se dedicó al transporte, pero finalmente abandonó esa actividad para reiniciar la floricultura nuevamente en Escobar.

Yasuyoshi N. Los primeros diez años se alojó en la casa de su primo. Allí aprendió y trabajó en el oficio de tintorero. En Japón a los 14 años, ingresó a la escuela de aviación donde aprendió varios oficios que le ayudaron en la vida. Con su primo compartió las clases de yudo además del oficio. En la década del '70 abrió su primera tintorería en la ciudad de Buenos Aires, luego dos más. Lleva 40 años de antigüedad en la actividad. En los festejos que se realizaban en Escobar, conoció a la que hoy es su esposa. A fines de los '80 regresó a Japón a visitar a su familia. *Solo volvería a Japón de visita, el cambio es muy impactante. Mis raíces están en Argentina.*

Lo que dijeron, lo que queda por decir

Como refiere Umberto Eco¹² es imposible olvidar a voluntad, porque la memoria triunfa siempre. Cuanto más nos esforzamos en borrar un recuerdo esa imagen vuelve con más fuerza a nuestra conciencia. Nuestros inmigrantes, niños, jóvenes y adultos, hombres y mujeres no han olvidado, es más, recuerdan con precisión hasta el nombre del barco sin necesidad de mirar el pasaporte. Quizá ello sea producto de su corta edad en algunos de los casos, de un primer juego, de la primera salida del pueblo para embarcarse; en otros, de la aventura que podía significar una travesía por el mar. Se observa en registros parecidos el recuerdo de la infancia¹³, de guerra y bombardeos, del hambre, de las peripecias para subsistir. Los más pequeños tienen recuerdos de los que sus padres les contaron respecto a la guerra, sin detalles, por la densidad de la experiencia vivida. Pero hambre es una palabra que se repite en cada caso. Porque algunas eran familias humildes, pero la comida no faltaba en sus hogares antes de la guerra. Huellas de momentos traumáticos, que llegan a la memoria provocados por las preguntas.

Otra de las frases que se repite en los testimonios es *Japón ya no es seguro* y emigrar es sinónimo de búsqueda de seguridad en algún lugar de América. Aunque seguridad no fue una palabra que se transformó rápidamente en algo real. Los primeros tiempos estuvieron signados por la incertidumbre. El espacio físico donde se van a localizar definitivamente es donde la palabra seguridad adquiere cierta entidad, pero aun así, se van a ver sometidos a los vaivenes propios del contexto político-económico del país que los acogió. La mayoría de los entrevistados se localiza en espacios rurales y ello contribuye a construir un espacio social con características de relativa exclusión¹⁴ respecto al ámbito urbano. Hablamos de relativa por cuanto hay dos momentos: el primero, en los años 60 donde podríamos hablar de lugar casi abandonado por el estado sin equipamientos educativos, culturales y sanitarios pero que contribuye a crear un espacio donde se reafirman los lazos comunitarios como forma de seguridad y solidaridad y donde sin dudas, se asume lo que Bourdieu¹⁵ (2001) señala como ganancias de ocupación y la verdadera posesión de ese espacio físico, no sólo

¹² Eco, Umberto (2002): ¿Solo puede construirse el futuro sobre la memoria del pasado?, en *¿Por qué recordar?*, Academia Universal de las culturas, Barcelona, Granica.

¹³ Como refiere Bjerg, María los que eran niños en aquel momento volvieron a su infancia a través de la evocación. ob. cit. Pag.11.

¹⁴ Bourdieu, Pierre (2001): Efectos de lugar en *La Miseria del Mundo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica FCE, páginas 119 a 124.

¹⁵ Bourdieu, Pierre (2001): ob.cit

desde lo material sino también simbólicamente; el segundo, hacia fines de los ochenta con un mayor acercamiento hacia el resto de la sociedad a través de eventos relacionados con fiestas como el Bon Odori y un crecimiento económico de la actividad florícola.

La mayoría de los entrevistados tuvieron oportunidad de regresar a la madre patria. La mayoría no tenían intención de quedarse, sino sólo reencontrarse con parte de sus familias. Sin embargo, promovieron entre sus hijos el viaje a Japón desde jóvenes, con el objeto de conocer su geografía, su historia, sus costumbres y en otros casos, para desarrollar estudios de posgrado.

Muchos de estos testimonios coinciden en formar parte de una inmigración indirecta y libre, como señala Cecilia Onaha¹⁶ (2011), que en primera instancia llegó a Paraguay, permaneció un tiempo allí y re-emigró hacia Argentina, en búsqueda de mejores tierras para el desarrollo agrícola y condiciones de asentamiento que los acercara al tan anhelado progreso. Sabemos que el gobierno de Japón se ocupó de analizar y recomendar donde instalar colonias agrícolas en países como Paraguay, Bolivia y República Dominicana, para los recién llegados. Pero en la mayoría de los casos, resultaron poco productivas y ello generó el movimiento de re-emigración posterior que alcanzó a nuestro país. En estos casos las redes familiares, de prefecturas de origen y organizaciones de emigrantes, jugaron un papel fundamental para contribuir a encontrar una suerte de estabilidad frente a la situación de incertidumbre de estas familias.

En los relatos, aparece la relación con el tiempo. Los que arribaron solos vivieron un período con familiares, conocidos, paisanos, quienes fueron los encargados de ayudar en el proceso de inserción social, laboral, cultural. Luego estos inmigrantes espontáneos inician el camino de su independencia. Entre los que llegaron con familia y se afincaron en colonias, observamos tiempos diferentes, tiempos que se cruzan, se enredan constantemente. Estas temporalidades diferentes, claras en el seno de las familias, donde coexisten la tradición y la modernidad representadas por los padres inmigrantes y los hijos argentinos. Visiones del mundo distintas, modos de vida distintos que remiten a percepciones del tiempo diferente.

Respecto al arribo y posterior asentamiento, vemos que los primeros tiempos coinciden en la dureza de las condiciones, ya sea por la precariedad de las viviendas en las que se instalan, las dificultades con el idioma, la inserción laboral. Salvo para los más pequeños que de inmediato se escolarizaron, para el resto la barrera idiomática fue un escollo a superar. Muchos se vieron en la necesidad de aprender español rápidamente para poder acceder a un puesto de trabajo, para poder comercializar. Habitar el país también era habitar su idioma. Tenían que aprender español, pero la lengua de origen era parte del legado familiar, de su pasado asiático, de sus raíces. Y transmitir el idioma a sus hijos era más que transmitir su lengua, era su historia familiar, la filosofía ancestral, el espíritu oriental. Los hijos que nacieron aquí fueron bilingües, y en muchos casos se constituyeron en puentes idiomáticos entre sus padres y la sociedad argentina¹⁷. Es entre los nietos de aquellos inmigrantes

¹⁶ Onaha, Cecilia. (2011): ob.cit

¹⁷ Cafiero, Irene y Ceroni, Estela (2013): *Algunas voces, mucha tradición*. La Plata. Primera edición. Ediciones Al Margen. ISBN 978-987-618-163-1 capítulo I, pág. 19-37.

que se despierta un marcado interés por conocer no sólo la lengua, sino también el patrimonio cultural de sus abuelos. Estos siempre se ocuparon para que los niños y jóvenes finalizaran sus estudios primarios y secundarios, y en algunos casos, para que siguieran una carrera universitaria. El 90% de los entrevistados tienen hijos y nietos profesionales egresados de institutos terciarios y de universidades nacionales.

La conservación de tradiciones vino ligada en nuestros testimonios de la mano de las asociaciones y entidades sin fines de lucro, que promueven la transmisión cultural a partir de eventos, festividades, becas para jóvenes, viajes de perfeccionamiento y otras actividades enfocadas al patrimonio. Están fuertemente estimuladas por los hijos de nuestros inmigrantes, Nissei¹⁸, que desean tender puentes entre la cultura de sus padres y la del país en el que crecieron.

La intrusión un poco arbitraria en estos intercambios como refiere Bourdieu¹⁹ (1999) nos permitió establecer con los entrevistados una relación de escucha activa a pesar de la asimetría cultural. Apoyados en un conocimiento previo de sus realidades, las entrevistas dejaron como resultado una información natural, en la que primó la sinceridad y donde se encontraron la materialidad de los hechos y la subjetividad de las personas.

Conscientes de la necesidad de retomar las entrevistas en un tiempo cercano para bucear en los silencios, en las palabras no dichas, en los olvidos traumáticos, en las memorias donde aparecen otros personajes, otros acontecimientos, otros lugares que formaron parte de la identidad de nuestros inmigrantes, creemos que la oralidad constituye una oportunidad para pensar los tiempos de las memorias, memorias que aún con errores y discrepancias le dan credibilidad y sentido a estas historias de vida.

Arrancados de sus mundos sociales y mentales como refiere Traverso²⁰ se trasladan a paisajes no reconocibles, excepto por el cielo. El testimonio de estos protagonistas con sus experiencias individuales pero también históricas, nos permitieron conocer una visión de su pasado matizada por el presente.

¹⁸ Palabra japonesa que significa segunda generación Ni: dos y Sei: generación. Hace referencia a los hijos de migrantes japoneses que nacen en otros países.

¹⁹ Bourdieu, Pierre (1999): *Comprender en La miseria del mundo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

²⁰ Traverso, Enzo (2011): *El pasado, instrucciones de uso*. Buenos Aires. Prometeo.

***Emigrantes japonesas a América. Una aproximación
desde una perspectiva de género***

Sergio Hernández Galindo,
México: INAH.
sergioherg@prodigy.net.mx

Los estudios sobre las mujeres emigrantes japonesas no han tenido una atención especial. Esto obedece al hecho de que las primeras oleadas de migrantes eran varones, Otro elemento tiene que ver con el hecho de que los primeros migrantes eran solteros y hasta que se establecieron de manera más o menos sólida empezaron a llamar a sus compañeras. Las mujeres por tanto se sumaron a la emigración madura por lo que jugaron un papel especial en la historia de la consolidación de la emigración en los lugares de asentamiento. La ponencia abordará el fenómeno de la migración, utilizando entrevistas y estudios que nos permitan establecer hipótesis sólidas sobre la migración y el papel de las mujeres como fenómeno particular.

Las Mujeres Nikkei en el Perú

Amelia Morimoto,
Perú: UNM San Marcos.
amorimoto@gmail.com

Esta ponencia estará dedicada al análisis de la inmigración de mujeres japonesas al Perú, de su rol en la constitución de la comunidad *nikkei* peruana y el tratar de explicar el porqué de su limitada presencia pública en ella, aun cuando la paridad numérica hombres – mujeres, al mismo tiempo que su nivel educativo, fueron alcanzados y aun superados a través de las generaciones que se sucedieron en más de un siglo en suelo peruano.

Introducción

Esta ponencia es una aproximación al estudio de la inmigración y comunidad de origen japonés en el Perú desde la perspectiva de género y, más específicamente, de las mujeres japonesas inmigrantes y de sus descendientes peruanas *nikkei* (de origen japonés).

Partiendo del análisis de la inmigración de mujeres japonesas al Perú y de su rol en la constitución de la comunidad *nikkei* peruana, se trata de analizar el porqué de su limitada presencia pública al interior de ella, aun cuando la paridad numérica hombres – mujeres, al mismo tiempo que su nivel educativo, fueron alcanzados y aun superados a través de las generaciones que se sucedieron en más de un siglo en suelo peruano.

Un antecedente acerca del tema específico de las mujeres dentro de la comunidad *nikkei* peruana es el artículo “Las ausentes en la foto: las mujeres *nikkei* en el Perú”, publicado en el sitio web Discover Nikkei en el año 2007, un extracto del cual se presenta como anexo. En tal artículo se observó y analizó la presencia pública de la mujer *nikkei* a través de una revisión de las fotografías de un álbum impreso, publicado en el año 1924. Para la presente ponencia, dedicada al mismo tema, el análisis se aborda en base de los antecedentes históricos de la inmigración de mujeres *nikkei* al Perú, de las estadísticas sobre la población *nikkei* de los dos censos realizados sobre esta población (años 1966 y 1989), de publicaciones (revistas especialmente) de la comunidad *nikkei*, del caso específico de una mujer líder dentro de la comunidad *nikkei* peruana y de testimonios de mujeres *nikkei*, recolectados a través de entrevistas formales e informales en las décadas de 1980 y 1990.

La inmigración de mujeres japonesas al Perú

El arribo de mujeres japonesas al Perú se produjo a principios del siglo XX, años después del inicio de la inmigración de varones en 1899, durante la etapa denominada *yobiyose imin* o “inmigración por llamado de parientes o amigos” de los primeros inmigrantes. En tal período se permitió el ingreso de japoneses a solicitud de los antiguos inmigrantes; las mujeres

inmigrantes eran generalmente esposas y madres de los hijos de los inmigrantes arribados previamente. En otros casos, se trataba de mujeres japonesas solicitadas para el matrimonio con varones japoneses solteros. La presencia de estas mujeres japonesas fue esencial para la conformación de la comunidad Nikkei en el Perú; su presencia y rol a nivel público, sin embargo, ha permanecido generalmente limitado, sobre todo al interior de la estructura comunitaria.

Las mujeres japonesas arribaron por primera vez al Perú como parte del segundo contingente de inmigrantes en 1903 y por exigencia de las haciendas empleadoras, las que establecieron una nueva cláusula para el contrato de varones casados de manera exclusiva. Las razones esgrimidas para tal cambio fueron las dificultades experimentadas con el primer grupo de inmigrantes, arribado en 1899 y compuesto por 790 hombres. De acuerdo a un documento de hacienda: “Los juegos de azar, la ebriedad y el adulterio fueron comunes...El porcentaje de adulterio fue elevado debido a que el número de hombres casados era pequeño (menos de 70 de los 800 eran casados). A manera de remedio, eran traídas prostitutas desde los pueblos. ...Considerando que la escasez de mujeres condujo a los males arriba mencionados...” (Archivo del Fuero Agrario, Morimoto, 1979)

Vale decir, para los hacendados y las Compañías de inmigración japonesas, la presencia de mujeres y consecuente formación de familias o el ingreso de familias completas permitirían una mayor disciplina y productividad en el trabajo. Para estimular el ingreso de mujeres japonesas, las haciendas ofrecieron a las compañías de inmigración una comisión mayor: de 30 yenes por cada mujer japonesa y 20 por cada hombre (la comisión anterior era de 25 por cada hombre). Sin embargo, hasta fines del período de inmigración por contrato (1899 - 1923) ingresaron solo 2,145 mujeres y 226 niños, frente a la cifra mayoritaria de 15,887 varones adultos.

Es recién a partir de la segunda década del siglo XX que empezaron a llegar mujeres japonesas bajo la modalidad denominada “matrimonio por intercambio de fotografías” (*Shashin kekkon*, en japonés), además de familias completas o de mujeres e hijos de los japoneses casados y establecidos en el Perú. Como en los casos de inmigrantes japoneses en otros países del continente americano, los varones solteros en el Perú encargaban buscar esposas a las agencias japonesas de inmigración o a parientes y amistades en sus propias localidades de procedencia, proceso que generalmente se iniciaba con el intercambio de fotografías entre los varones y damas. Tal práctica para la concertación de matrimonios, sin embargo, estuvo limitada para quienes habían logrado acumular alguna pequeña fortuna o por lo menos alguna estabilidad económica, debido al costo que implicaba el traer a las esposas desde Japón. La unión con mujeres peruanas, por otro lado, ya se había iniciado, sobre todo en aquellas provincias peruanas en donde la población japonesa era más pequeña y en donde sus miembros establecieron mayor contacto e integración con las poblaciones locales.

El rol de las mujeres japonesas, por otro lado, no estuvo circunscrita a la procreación o asuntos domésticos; su presencia fue crucial en el trabajo e ingreso familiar – y en algunos casos en la acumulación y progreso económico – tanto en la agricultura como asalariadas, *yanaconas* o agricultoras libres como en la actividad urbana, en los pequeños establecimientos – como bodegas o pulperías, cafetines, restaurantes y bares – y otros de

mayor envergadura. Paralelamente a tales responsabilidades laborales, la mayoría de las mujeres de la generación inmigrante estuvo también a cargo de la crianza y educación de, generalmente, varios hijos y de las labores del hogar. Salvo en casos aislados, la presencia de la mujer *issei* (primera generación o inmigrante) o *nikkei* (descendientes de japoneses en el exterior) exclusivamente dentro de la esfera doméstica fue posterior, recién a mediados del siglo XX.

Las cifras de población *nikkei* por género

La disparidad en las cifras hombres/mujeres, que fue notoria en la generación *issei* o de inmigrantes, fue desapareciendo con la aparición de nuevas generaciones. Los resultados de los censos específicos sobre la población *nikkei*, realizados en los años 1966 y 1989, muestran una casi paridad numérica entre géneros. El censo sobre la población *nikkei* de 1966 arrojó la cifra de 32,002 individuos pertenecientes a cuatro generaciones; las más numerosas fueron las de los hijos de los inmigrantes o *nisei*, y los *sansei* (tercera generación, nietos de los inmigrantes), seguidas por la generación de los inmigrantes o *issei* (primera generación) y la cuarta generación o *yonsei* (bisnietos de los inmigrantes). Las cifras porcentuales por género fueron: 48.28 % (ó 15,452) mujeres y 50.71 % (ó 16,550) varones (Morimoto, 1979, p.72).

El segundo censo *nikkei*, realizado en 1989, dio como resultado la cifra total de 45,644 individuos, 49.2% ó 22,485 varones y 50.7% ó 23,137 mujeres, invirtiéndose los porcentajes por género con relación al censo anterior. Es decir, este segundo censo revela, por vez primera en la historia de esta comunidad, una cifra ligeramente superior de mujeres *nikkei* frente a la de varones. Por otro lado, las generaciones más numerosas según este último censo *nikkei* fueron la *sansei* o tercera con el 45.8% y la *yonsei* o cuarta generación con el 13.5% del total poblacional (Morimoto, 1991, pp. 46 y 47; 1999, p. 149 – 150). Vale decir, en este último censo se observa un cambio poblacional importante con el incremento de las cifras de mujeres frente a las de varones y de las dos generaciones más jóvenes frente a las generaciones de los inmigrantes y de sus hijos (*issei* y *nisei*).

Los cambios en las características de las mujeres *nikkei*, por otro lado, son bastante relevantes comparando las generaciones, sobre todo con respecto al ascenso en el nivel educativo y la reducción en número de hijos de una generación a otra, además de su rol en la actividad laboral que en numerosos casos las convirtieron en cabezas de los hogares, tal como el último censo (Morimoto, 1991) registró. La profesionalización de la mujer, la destacada presencia de algunas de ellas en la escena nacional y la emigración de numerosas jóvenes como parte de la fuerza laboral peruana en el Japón y para el sostenimiento de sus familiares en el Perú son también algunos de los cambios importantes desde la última década del siglo pasado hasta el presente.

Las mujeres *nikkei* en la escena nacional

La presencia destacada de algunas mujeres *nikkei*, la mayoría de segunda generación o *nisei*, fue registrada en revistas periódicas de la comunidad *nikkei* o números especiales de ellas, durante las décadas de 1960, 1970, 1980 y 1990. Las mujeres, al igual que los varones *nisei*, empezaron a ser reconocidos como profesionales en distintos campos; entre ellos, por su desempeño en variados deportes dentro de los circuitos nacionales. En las secciones de deportes de los diarios de circulación nacional, los apellidos japoneses aparecían junto con las fotografías de los *nisei*, como Teófilo Toda, campeón en ciclismo, Humberto Suguimizu como campeón mundial en billar, Gladys Moriyama en tenis de mesa, Olga Asato como integrante del equipo nacional de voleyball.

En la *Revista Nikkei* de Mayo de 1981 son destacados los casos de Pedro Tomón, hijo de un inmigrante japonés y de una nativa Campa de la Selva peruana, quien fue nombrado alcalde de su comunidad. Asimismo, aparecen los nombres de Julio Higashi López como periodista de importantes diarios de circulación nacional y de Gerardo Maruy, empresario y Presidente de la Federación Peruana de Baseball. En la misma revista aparecen también los nombres de funcionarias de gobierno como Dora Iku de Maereizo, ingeniera civil y Jefa de Diseños Especiales del Ministerio de Transportes y Comunicaciones; asimismo, Isabel Minami de Kikuchi, Ingeniera Civil y Directora del Programa Sectorial del Ministerio antes nombrado, y Angélica Harada “Princesita de Yungay”, reconocida cantante de música andina nacional (p. 48).

En el *Anuario Prensa Nikkei*, publicado en Enero de 1987, bajo el encabezado “Hicieron noticia en 1986”, aparecen los nombres y semblanzas de 55 personas, 15 de ellas mujeres. Edmundo Aoki es destacado como Presidente de la Federación Peruana de Baseball, en primer lugar. Entre las mujeres son nombradas: la profesora Juana Miyashiro, Directora del Centro Educativo Chacra Cerro de Lima. Asimismo, Sor Clara Tome del Centro Hogar Emmanuel de Lima, Julia Nago como artista plástica con varias exposiciones de su obra durante tal año, Delia Ishibashi como cantante y ganadora del cuarto lugar en dos eventos internacionales, realizados en México D. F. y en la ciudad de Los Angeles en los Estados Unidos. Entre las deportistas son nombradas Marisa Matsuda y Alexandra Yamasato por su destacado desempeño en la competencia en softball (p. 74).

Cecilia Aróstegui Hirano es nombrada “Deportista *nikkei* del año” y Liliana Pereyra Okada es destacada como atleta en la categoría juvenil e integrante del seleccionado nacional en esa especialidad. Sofía Suguimizu es considerada la mejor jugadora de softball y una de las siete *nikkei* seleccionadas para integrar el equipo nacional para los juegos panamericanos. Isabel Makino, por otro lado, es reconocida como la N° 1 a nivel nacional en bowling, habiendo representado al Perú en los torneos internacionales de Miami, Sudamericano de Sao Paulo y Odesur de Chile (p. 17).

En el Anuario de Prensa Nikkei del año 1993, edición especial, se destaca en primer lugar la presentación del Ballet Nacional, dirigida por Olga Shimazaki (p. 13); asimismo, a Irene Arakawa como Directora del Centro Nacional de Rehabilitación CERCIL y a Carmen Higaona como Superintendente Nacional de Aduanas, Margarita Imano como alta

funcionaria del Banco de la Nación y Erika Hayashida, premiada con los Laureles Deportivos por su desempeño en la práctica del golf (p. 51). Otras mujeres reconocidas son: Lucila Shinzato, Prefecta de Huánuco en la Selva peruana; Liliana Yoshikawa, primer puesto en Zootecnia de la Universidad Nacional Agraria La Molina; Harumi Yoshida Rowe, ganadora del Concurso Bienal de Pinturas de Kanagawa y Sandy Kin Uekado, karateca, ganadora de la Medalla de Oro en los Juegos Panamericanos de Puerto Rico.

La presencia institucional de las mujeres nikkei y el caso de una mujer líder dentro de la comunidad peruano - japonesa

Elena Miyoko Yoshida de Kohatsu (1929 – 1998) fue la más destacada líder de la organización de la comunidad peruano japonesa a lo largo de su historia, llegando a ser Fiscal durante 19 años y la única mujer Presidenta (año 1991) de la Asociación Peruano Japonesa desde que ésta fue creada en el año 1917. Fue también presidenta de la Asociación Femenina Peruano Japonesa (Fujinkai) entre los años 1971- 1972 y 1978 – 1979, además de ser miembro de los consejos directivos de numerosas instituciones comunitarias, integrados mayoritariamente por varones, como la Asociación Emmanuel, el Policlínico Peruano Japonés, la Asociación Urasenke del Perú y el Centro Jinnai (Programa para ancianos de la comunidad), Fundación del Museo Conmemorativo de la Inmigración Japonesa en el Perú, entre otros.

Como semblanza, refiere Alberto Kohatsu, uno de sus hijos: “...muchas personas tienen presente el recuerdo de mi progenitora y de su acertada forma de tomar decisiones... lo que hacía Elena Kohatsu era simplemente utilizar el sentido común y tener el valor de aplicarlo”. [En <http://www.perushimpo.com/noticias.php?idp=2708#sthash.SikjUG0k.dpuf>].

Tal fue una acertada definición de las características más resaltantes de la señora Kohatsu, quien - desenvolviéndose en un medio en que el patriarcado fue característica fundamental desde sus inicios y en que las primeras generaciones de mujeres constituían su más fiel soporte - tuvo, precisamente, el valor de demostrar sus capacidades intelectuales y personales con serenidad y firmeza al interior de la organización comunitaria y en su vida personal como empresaria, esposa y madre, cualidades por las que su liderazgo fuera reconocido, respetado y apreciado dentro de la comunidad peruano japonesa.

Con excepción del caso de la señora Kohatsu, la ausencia de las mujeres nikkei en los cuadros directivos de las organizaciones nikkei y especialmente en los niveles más altos de dirección y conducción de la Asociación Peruano Japonesa (APJ) – a pesar de constituir casi la mitad de la población nikkei por género, según los dos censos sobre esta población, y sobre todo de su presencia profesional y laboral en distintos campos del quehacer nacional – sugieren que habría tal vez motivos más bien subjetivos para explicar tal ausencia. Una pista al respecto puede ser encontrada en las opiniones de mujeres *nikkei*, recogidas a través de las antes mencionadas entrevistas formales y no formales realizadas en las décadas de 1980 y 1990.

Entre las opiniones vertidas por las mujeres, se aprecia – en general - el reconocimiento por

los méritos y logros de aquellas mujeres nikkei que destacaban a nivel de las instituciones y comunidad de origen japonés en general, así como de aquellas otras que se desenvolvían exitosamente en las esferas profesionales, deportivas, artístico – culturales de la sociedad peruana. Tilsa Tsuchiya (1928 – 1984), artista plástica, junto con el poeta José Watanabe, poeta y cineasta (1945 – 2007), son indiscutiblemente los personajes *nikkei* con mayor reconocimiento en la esfera de la cultura nacional y, para muchos, el “producto” más destacado de la inmigración japonesa y del mestizaje peruano - japonés.

Con respecto al desenvolvimiento y logros de las mujeres al interior de la comunidad peruano – japonesa, sin embargo, se observaron otros matices en las opiniones de mujeres acerca de otras mujeres destacadas, así como en los testimonios personales de éstas últimas. La crítica, expresada en rumores e infundios, solía tener como objeto precisamente a aquellas mujeres que lograban destacar individualmente. La envidia, asimismo, solía y aun suele ser el motor para la maledicencia y otras acciones – generalmente infantiles – contra algunas mujeres posicionadas en algún cargo o reconocidas y premiadas públicamente.

Con respecto a las prácticas antes mencionadas, el concepto de la “imagen del bien limitado” del antropólogo norteamericano George Foster – aunque aplicado por el autor a otras comunidades - resulta también pertinente para la explicación de tales conductas en una comunidad también pequeña como la considerada en estas líneas. Es decir, simplificando el concepto de Foster, para una mentalidad o cosmovisión estrecha o cerrada, quien destaca, consigue u obtiene un bien, un logro dentro de una “comunidad” cerrada, estaría “tomando” o beneficiándose de aquello que sería de propiedad común, no individual.

Por las razones mencionadas, una conducta “apropiada” para las mujeres destacadas dentro de la vida institucional comunitaria, sería la expresión de modestia hasta el evitar en lo posible la exposición pública, especialmente en compañía de varones con los que no se guarda parentesco. En efecto, estos últimos motivos parecen haber servido, precisamente, para la separación institucional entre mujeres y hombres a lo largo de la historia de esta inmigración y comunidad, y la escasa incursión y presencia de mujeres en la institución mayor de la comunidad de origen japonés (la Asociación Peruano Japonesa), cuya directiva es compuesta casi exclusivamente por varones, con pequeñas y temporales excepciones incluyendo algún nombre femenino. Las mujeres nikkei, no obstante – y tal como se refiere líneas atrás - han logrado demostrar sus capacidades y talentos más allá de la esfera comunitaria, desempeñándose como profesionales en distintos circuitos de la actividad nacional y muy especialmente en los deportes y en la producción artística nacional, en que los apellidos japoneses son bastante frecuentes, incluyendo cada vez mayor número de mujeres.

Referencias Bibliograficas

Editora El Comercio S. A. 2010. "Tilsa Tsuchiya. Maestros de la Pintura Peruana" 2010. Lima: Empresa Editora El Comercio; 95 pp.

Irie, Toraji, William Himel trad. 1951, Ag. "History of the Japanese migration to Peru". En: *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 31, N° 3; pp. 437 – 452.

Morimoto, Amelia. 1979. *Los inmigrantes japoneses en el Perú*. Lima: Universidad Nacional Agraria, La Molina; 103 pp.

----- 1981. "La comunidad de origen japonés en el Perú: Población y ocupación. Lima, Informe de investigación, Fundación Ford; 80 pp.

----- 1987. "Población de origen japonés en el Perú. Investigaciones y Bibliografía. En: Lima. *Primer Seminario sobre Poblaciones Inmigrantes*, Actas, Tomo I. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Amelia Morimoto, Coordinadora de Edición); pp. 105 – 140.

----- 1991. *Población de origen japonés en el Perú: Perfil actual*. Lima: Comisión Conmemorativa del 90° Aniversario de la Inmigración Japonesa al Perú (Censo 1989); 217 pp.

----- 1999. *Los japoneses y sus descendientes en el Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú; 255 pp.

----- 1999. *La Memoria del Ojo. Cien años de Presencia Japonesa en el Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú (en coautoría con José Watanabe y Oscar Chambi), 243 pp.

Nikkei, Revista de Información y Cultura. 1981. Lima, Año III, N°10, Mayo 1991; 50 pp.

Nippi Shimpō. 1924. *Álbum Gráfico e Informativo de Perú y Bolivia*. Lima: Imprenta Nippi Shimpō.

Perrot, Michelle. 1988. *¿Es posible una historia de mujeres?* Lima: Flora Tristán, Centro de la mujer peruana.

Prensa Nikkei, Anuario. Edición Especial 1987. Lima, Nikkei Comunicaciones, S.A., Enero 1987, 80 pp.

Prensa Nikkei, Anuario. Edición Especial 1993. Lima, 108 pp.

Revista Nikkei. Lima: Centro Nikkei de Estudios Superiores. Lima, Año III, N° 10; 50 pp.

Rivera, María Milagros. "Una aproximación a la metodología de la historia de las mujeres.

En: Ozieblo, Bárbara. *Conceptos y metodología en los estudios sobre la mujer*. Málaga: Universidad de Málaga.

Zai Peru Nikkeijin Shakai Jittai Choosa Inkai. 1969. *Peru koku ni okeru nikkeijin shakai*. Tokio: Ministerio de Relaciones Exteriores del Japón (Censo 1966)

ANEXO

“Las ausentes en las fotos: Las mujeres *nikkei* en el Perú”

En una revisión de la producción bibliográfica sobre los *nikkei* en el Perú notamos que - aunque la cifra de mujeres autoras es significativa - el o los temas sobre mujeres tienen una presencia mínima o están casi ausentes. Nos preguntamos: ¿ha sido real y simbólicamente pobre tal presencia en la historia? o ¿es que real y simbólicamente ha sido minimizada?

En búsqueda de respuestas, analizamos detenidamente una de las fuentes más sugestivas: un álbum impreso en 1924 por la Editorial *Nippi Shimpō* de Lima, en el que aparecen numerosas fotografías, sobre todo, de grupos y personajes *nikkei* en el Perú. En una primera mirada panorámica al álbum, impresiona la cantidad de fotografías de grupos de hombres solos, con vestimentas y posturas formales, mientras que en algunas aparecen también dos o más niños y sólo en una también mujeres en posturas similares a las percibidas en los varones. En una segunda mirada - centrando esta vez la atención en las mujeres - ellas empiezan a hacerse visibles y su presencia es más notoria numéricamente, pero - con respecto a los hombres - continúa siendo marcadamente asimétrica. Puede notarse, asimismo, que la ubicación de las mujeres dentro de las escenas contribuye a minimizar o *invisibilizar* su presencia.

Con la base de esas primeras percepciones, más algunos estereotipos y generalizaciones difundidos sobre las mujeres japonesas, y *nikkei* del Perú en particular, se podría arribar a una suerte de interpretación, quizás mediante los frecuentes preconceptos sobre la subordinación y la exclusión de la mujer. Preferimos, sin embargo, continuar con la indagación.

Contabilizando a las mujeres

Para verificar la supuesta asimetría numérica entre hombres y mujeres, procedimos a contabilizar las fotografías, considerando las variables género (adultos) más niños. Dentro del total de 256 fotografías que contiene el álbum, hombres aparecen en el 96.47% y ausentes en el 3.49%, las mujeres aparecen en el 26.14% y ausentes en el 73.82% y niños aparecen sólo en el 23.82% del total de fotografías.

Según tales resultados, la correlación numérica entre hombres y mujeres en las fotografías - en efecto - presenta una acentuada asimetría. Posteriormente, confrontamos tales cifras con las disponibles sobre la población total de origen japonés en 1924 - año de publicación del álbum - para una segunda verificación sobre la representación numérica de los géneros. Sobre

el año 1924, precisamente, es posible contar con cifras de población de origen japonés, pues en ese año se inició un nuevo período (y registro al respecto) de esa inmigración y marca, por otro lado, el fin del denominado "inmigración por contrato"; vale decir, la inserción de japoneses en el Perú como mano de obra para las haciendas agro-exportadoras de la costa. Hasta tal año se registra el ingreso de 15,887 (87%) varones adultos, 2,145 (11.74%) mujeres y 225 (1.23%) niños,

Comparando las cifras relativas de las fotos y de los datos de población de ambas fuentes - con relación a los géneros (mujeres y hombres adultos) - se llega a la conclusión de que, más bien, habría una sobre -representación numérica de las mujeres frente a los hombres. En el álbum se duplica la cifra relativa del total de mujeres de origen japonés en el Perú, mientras en el caso de los hombres - si bien existe también una sobre representación- la diferencia entre ambas cifras no llega ni al diez por ciento (ver cuadro siguiente).

Representación Hombres – Mujeres Nikkei
En cifras de población y álbum fotográfico (1924)

Género	% en Población total	% en Fotos
Hombres	87.01	96.47
Mujeres	11.74	26.14

Primeras conclusiones y preguntas

Del análisis de la fuente elegida, por tanto, se puede llegar a una primera conclusión: el "salir en la foto" - lo que podría representar el espacio público - no estuvo vedado para las mujeres ni fue exclusivo para los hombres japoneses (Issei). Una nueva mirada al álbum, sin embargo, sugiere otras pistas. Las mujeres aparecen en escenas de trabajo y recreativas, su ausencia - por otro lado- es notoria en las fotos institucionales; es decir, en las fotos de quienes comandaban las asociaciones y otras entidades representativas de la comunidad de origen japonés. En algunas de ellas, aparecen también niños; pero, en ninguna, mujeres, excepto en sólo una foto correspondiente a una asociación exclusiva de mujeres.

En efecto, la organización de la comunidad de origen japonés en el Perú, desde la aparición de las primeras asociaciones gremiales a principios del siglo 20, convocó sólo a hombres. Las asociaciones de mujeres, surgidas sólo como anexos de las organizaciones principales, estuvieron dedicadas a las actividades de socialización, como las recreativas, y otras relativas a la reproducción cultural. ¿Separación de espacios? ¿División de la vida por géneros? o bien, ¿complementariedad?

Según tales informaciones, cabría también plantearse otras preguntas: ¿a qué se dedicaban las mujeres inmigrantes japonesas? ¿Trabajaban realmente fuera de la esfera del hogar? Y, antes que ellas, ¿por qué las cifras tan dispares de hombres y mujeres? ¿Cómo y por qué migraron las mujeres? Y, final o primeramente - parafraseando a Michelle Perrot - ¿es posible construir una historia de las mujeres inmigrantes japonesas? La mejor respuesta sería, precisamente, ampliando y ahondando en el estudio y análisis de esos temas.

Extracto de artículo, originalmente publicado en:

<http://www.discovernikkei.org/en/journal/2007/3/8/ausentes-en-las-fotos/>

***La iglesia católica en la historia de los japoneses-
peruanos***

Isabel Cabaña Rojas,
Chile: Magíster en Relaciones Internacionales,
Universidad Ritsumeikan, Japón.
ALADAA-Chile.
isabelcabana@gmail.com

En los más de 100 años de historia que conectan a los japoneses en Perú y sus descendientes hoy en Japón, la Iglesia Católica ha sido un factor presente. Misioneros católicos en Perú trabajaron junto a la comunidad japonesa, y la Iglesia Católica en Japón se ha transformado en un soporte para muchos nikkei peruanos en ese país. Esta ponencia, basada en una investigación realizada en Japón, busca analizar los distintos roles que ha jugado la Iglesia Católica, en dos contextos históricos y migratorios distintos, particularmente en la incorporación y formación de identidad de los migrantes.

Desafios no ensino de cultura japonesa no Brasil: da herança dos imigrantes japoneses à cultura contemporânea

Elisa Massae Sasaki,
Brasil: Universidade Estadual do Rio de Janeiro.
elisamassae@gmail.com

Este trabalho visa apresentar uma reflexão sobre os desafios no ensino da Cultura Japonesa no Brasil, onde a imigração japonesa é bastante marcante. Diante da forte presença da comunidade nipo-brasileira, a cultura japonesa acaba sendo naturalizada como uma cultura de herança das pessoas de origem japonesa, no intuito de preservar suas raízes. Entretanto, ainda que essa visão permaneça válida, pode-se observar cada vez mais outros canais de difusão dessa cultura, como por exemplo, a cultura pop japonesa pelos meios de comunicação em massa, como a televisão e a internet, desde o final do século XX. Isso, por sua vez, tem despertado um grande interesse de pessoas sem origem japonesa, motivando-as a aprofundar nos estudos de língua e cultura japonesa.

Introdução

Muitas vezes, os estudiosos apontam que, num primeiro momento, a língua e a cultura japonesa no Brasil foram fortemente associadas ao seu estabelecimento nesse país através da sua imigração ao longo do século XX, pois a língua era uma forma importante de manutenção de suas raízes e identidade nipônica, além dos hábitos e costumes culturais e sociais¹.

Entretanto, à medida que os japoneses foram permanecendo cada vez mais no Brasil, surgindo outras gerações (a segunda como os *nissei* 二世; a terceira como os *sansei* 三世), eles foram adotando cada vez mais a língua do país hospedeiro – a portuguesa – como um aspecto importante de integração à sociedade brasileira, assim como inserção no mercado de trabalho e ascensão social e profissional.

No final do século XX, a língua japonesa no Brasil passou a ser considerada enquanto uma língua estrangeira, mais do que língua materna. Concomitantemente, à medida que as primeiras gerações (*issei* 一世) foram envelhecendo, seus filhos e netos foram se distanciando cada vez mais da língua japonesa falada pelos seus avós e pais. Se antes a língua japonesa era falada dentro de casa dos migrantes japoneses, as próximas gerações entendiam o que os mais velhos falavam em japonês, mas respondiam em português.

Além disso, nesse mesmo final do século XX, verificamos a migração de brasileiros descendentes de japoneses ao Japão, que ficou conhecido como “Movimento Dekassegi”

¹ Moriwiki& Nakata (2008); Morales (2008); Mukaiet al. (2012).

「デカセギ (Kawamura, 1999; Sasaki, 2009). Isso se iniciou no final dos anos 1980 e depois de mais de duas décadas, a permanência de brasileiros foi aumentando cada vez mais e passamos a verificar um surgimento da primeira geração de filhos de brasileiros nascidos no Japão – que podemos chamar de *nisseis* brasileiros ou então descendentes de brasileiros, um aspecto inédito dentro da história migratória brasileira, pois até então o Brasil era marcadamente um país receptor de imigrantes. Atualmente, os jovens filhos de brasileiros nascidos ou crescidos no Japão tem sido um dos grandes temas de debate, como a questão da educação, inserção na sociedade japonesa e, depois da crise financeira mundial de 2008, verificou-se uma queda de mais de 120 mil de brasileiros residentes no Japão, correspondendo a 1/3 dessa população que provavelmente perderam seus empregos e tiveram que retornar ao Brasil nos últimos anos. A (re)adaptação na sociedade de origem de muitos desses brasileiros que passaram anos, se não décadas, tem sido marcada por inúmeras dificuldades. Dentre elas, a questão das diferenças linguísticas e culturais entre o Japão e o Brasil certamente é bastante relevante. Ao mesmo tempo, nesse contexto recente, Leiko Matsubara Morales (2011) tem observado uma revitalização linguística do japonês no Brasil, através da atuação dos retornados brasileiros do Japão como professores de língua japonesa.

Posto isto, este trabalho visa apresentar uma reflexão sobre os desafios no ensino da Cultura Japonesa no Brasil, onde a imigração japonesa é bastante marcante. Diante da forte presença da comunidade nipobrasileira, a cultura japonesa acaba sendo naturalizada como uma cultura de herança das pessoas de origem japonesa, no intuito de preservar suas raízes. Entretanto, ainda que essa visão permaneça válida, pode-se observar cada vez mais outros canais de difusão dessa cultura, como por exemplo, a cultura pop japonesa pelos meios de comunicação em massa, como a televisão e a internet, desde o final do século XX. Por sua vez, isso tem despertado um grande interesse de pessoas sem origem japonesa, motivando-as a aprofundar nos estudos de língua e cultura japonesa. Assim, diante de diferentes perspectivas, este artigo propõe uma reflexão de como apreender e pensar sobre o ensino da língua e cultura japonesa fora do Japão e seus desafios, a partir da experiência de lecionar Cultura Japonesa numa universidade pública no Rio de Janeiro, Brasil.

Contexto histórico dos japoneses no Rio de Janeiro

Para falar sobre a presença japonesa no solo fluminense², é importante ressaltar que a cidade de Rio de Janeiro teve uma importante posição político-administrativa no Brasil enquanto a capital do Vice Reino (1763), do Império (1822-1889) e da República (1889). Isso atraiu viajantes, imigrantes, casas comerciais e instituições financeiras e industriais. Em 1895, o Tratado de Amizade, Comércio e Navegação entre o Japão e o Brasil foi assinado em Paris.

² De outubro de 2007 a dezembro de 2008, fui pesquisadora integrante do projeto “Imigração Japonesa no Estado do Rio de Janeiro”, coordenado pela Profa. Dra. Satomi Takano Kitahara (Setor de Japonês da UERJ), com financiamento da FAPERJ. Este foi um projeto interinstitucional que envolveu três universidades do Rio de Janeiro – Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Universidade Federal Fluminense (UFF) e Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) – realizado no ensejo das comemorações do Centenário da Imigração Japonesa no Estado do Rio de Janeiro, em 2008. Outras pesquisadoras integrantes seniores foram: Profa. Ismênia de Lima Martins (História, UFF), Profa. Tomoko Iyda Paganelli (Geografia, UFF), Profa. Satie Mizubuti (Geografia, UFF) e Profa. Mariléia Franco Marinho Inoue (Serviço Social, UFRJ).

Assim, em 1897, a Legação do Japão no Brasil instalou-se em Petrópolis, na região serrana do Rio de Janeiro, longe da febre amarela das áreas de baixadas (Comissão, 2008; Martinset *al.*, 2010). Em 2015 comemorou-se, portanto, os 120 anos de relações diplomáticas e de amizade entre o Brasil e o Japão³.

Vale citar alguns precursores da imigração japonesa no Estado do Rio de Janeiro⁴, como Manto Takezawa que chegou ao Rio de Janeiro em 1880 e foi professor de ginástica e jiu-jitsu da guarda do Imperador Pedro II. Wasaburo Ohtake foi um importante intérprete de português-japonês na relação Brasil-Japão e publicou o primeiro dicionário Japonês-Português no Brasil em 1925 e, em seguida, o de Português-Japonês em 1937, que foram amplamente utilizados pelos imigrantes japoneses no Brasil, fundamentais para a sua inserção e integração na sociedade hospedeira a partir do aprendizado da língua portuguesa. Outros nomes como RyuMizuno, o “pai da imigração japonesa no Brasil” são mencionados (Os Precursores, 2006), assim como o de SaburoKumabe (Macaé) e YassuburoYamagata que tinha salinas em Macaé e Cabo Frio onde fundou uma Escola de Pesca em 1911 (Inoue, 2002).

Segundo Paganelli (2008), os japoneses residentes na área metropolitana do Rio de Janeiro encontram-se nas regiões tais como na Baixada Fluminense – nos municípios de Rio de Janeiro, Itaguaí, Nova Iguaçu, Belford Roxo, Niterói, São Gonçalo, Guapimirim e Magé. Na região Serrana: Friburgo, Petrópolis, Teresópolis e Cachoeira de Macacu. Na região dos Lagos: Cabo Frio e Macaé. E no município de Resende⁵, localizada na região do Vale do Paraíba. Nessas regiões fluminenses, observamos a formação de núcleos coloniais de imigrantes japoneses que se caracterizam pela existência de associações culturais e/ou esportivas – onde a língua e a cultura japonesa eram reavivadas – e pelas cooperativas que reuniam os imigrantes para a comercialização dos produtos agrícolas cultivados, constituindo-se assim o cinturão verde da região metropolitana do Rio de Janeiro⁶. Muitos dos imigrantes japoneses que se estabeleceram no estado são provenientes de outras regiões brasileiras, isto é, muitos deles não chegaram ao Rio de Janeiro diretamente do Japão, mas sim, nas décadas de 1910 a 1930 chegaram ao estado fluminense como resultado de uma intensa mobilidade populacional dentro do próprio país, concomitante ao processo de urbanização e industrialização nas regiões metropolitanas brasileiras. A partir disso, começou-se a formar as comunidades de imigrantes japoneses no estado do Rio de Janeiro, atraídos pela política de implantação de núcleos coloniais do governo federal na Baixada Fluminense, principalmente nos anos 1930 (Inoue, 2002).

Além da agricultura, vale mencionar sobre o Ishibrás, sigla de Ishikawajima do Brasil em

³ Veja: “O que é 120 anos de Amizade Brasil-Japão?”, no site da Embaixada do Japão no Brasil: http://www.br.emb-japan.go.jp/120anos_o_que_e.html (acessado dia 01/01/2016).

⁴ A vaga estimativa atual da população de origem japonesa no Brasil é de 1,6 milhão, sendo que a maior parte, aproximadamente 80% deve se concentrar no Estado de São Paulo e 50% destes devem estar na região metropolitana de São Paulo. Em seguida, 15% devem estar no Paraná e outros 5%, ao longo de todo o país. Dentre esses, estima-se que 16 mil pessoas com origem japonesa residam no Estado do Rio de Janeiro.

⁵ Recentemente, em 2013, instalou-se a fábrica de carros da montadora japonesa Nissan em Resende, no sul do Estado do Rio de Janeiro.

⁶ Por exemplo, o caqui de Nova Friburgo, o tomate de Santa Cruz e Teresópolis, o quiabo de Piranema, a goiaba do Vale do Rio Macacu (Funchal e Papucaia) são alguns exemplos da produção hortifrutigranjeira desenvolvida pelos imigrantes japoneses que abastecem o Central de Abastecimento (Ceasa) do Rio de Janeiro.

1959, um estaleiro para construção naval de grande porte, na Ponta do Caju, no Rio de Janeiro, e mais tarde instalou-se uma nova unidade em Inhaúma, que, nos meados dos anos 1970, ocupou o primeiro lugar no ranking latino-americano de construção naval. Isso fez parte do projeto desenvolvimentista do governo do presidente Juscelino Kubitschek que privilegiava a implantação de novas indústrias de base, como a siderurgia, construção naval e indústria automobilística. Ao longo de três décadas, Ishibrás acompanhou o crescimento econômico do Brasil, contribuindo para a projeção internacional do Japão. Mas nos meados da década de 1980, diante dos efeitos da crise econômica brasileira e mundial, as suas atividades foram reduzindo até cessar em 1994. Mas, por conta dessa empresa que chegou a ter mais de sete mil operários, a população nipônica em terras cariocas passou a ganhar visibilidade no espaço urbano, como no bairro de Laranjeiras e no seu entorno, como Largo do Machado e Flamengo, onde passaram a ter uma grande concentração de moradores de classe média de origem japonesa, assim como o estabelecimento de lojas de comidas e restaurantes, médicos, acupunturistas, jornalistas, etc. na cidade do Rio de Janeiro. Uma das evidências disso é a Escola Japonesa que se situava em Santa Tereza e chegou a contar com quatrocentos alunos japoneses⁷ (Comissão, 2008; Martins *et al.*, 2010).

Se antes, por conta de o Rio de Janeiro ter sido a capital brasileira e, portanto, o centro do poder federal se localizava no Palácio do Catete (atual Museu da República), as embaixadas se instalaram próximas a essa região e a japonesa se localizava em Laranjeiras. Depois que a capital do Brasil passou para Brasília, a representação diplomática nipônica continuou no Rio de Janeiro, através do consulado que se situa atualmente na Praia do Flamengo, próximo ao Largo do Machado.

A presença do Consulado Geral do Japão no Rio de Janeiro⁸ contribui muito para que os eventos culturais japoneses sejam promovidos na cidade carioca, como exposições, apresentações artísticas (performáticas e musicais), mostras de cinema japonês, exposição de *ikebana* 生け花 (arranjos florais), além de dar todo apoio na recepção de convidados japoneses aos grandes eventos sediados no Rio de Janeiro, como no Rio+20 (Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável, em 2012), campeonato mundial de Judô (2007, 2013), Copa do mundo de futebol (2014) recebendo convidados, equipes de atletas e imprensa, e agora, para as Olimpíadas de 2016 no Rio de Janeiro (sendo que os próximos jogos olímpicos serão sediados em Tóquio, no Japão em 2020), além de artistas e personalidades ilustres etc., assim como eventos promovidos em conjunto com as instituições culturais e esportivos nipocariocas⁹ como a Festa do Japão no Aterro do Flamengo, demonstração de *Taiko* 太鼓 (tambores japoneses) etc., sem mencionar a recepção de Akihito, o Príncipe herdeiro do Japão, no Rio de Janeiro em 2008, na ocasião do Centenário da imigração japonesa no Brasil, onde diversas atividades comemorativas foram realizadas, assim como a visita do Príncipe Akishino 秋篠宮文仁親王殿下

⁷ Atualmente, um número bem reduzido de alunos japoneses frequenta a Escola Japonesa que continua em funcionamento no Cosme Velho.

⁸ Site do Consulado Geral do Japão no Rio de Janeiro: <http://www.rio.br.emb-japan.go.jp/> (acessado dia 01/01/2016).

⁹ Por exemplo, a Associação Cultural Esportiva Nipo-Brasileira do Estado do Rio de Janeiro (Renmei), localizada no centro da cidade de Rio de Janeiro e que congrega 24 associações nipo-fluminenses, como o Instituto Cultural Brasil-Japão (ICBJ): <http://www.icbj.com.br/>, que se localiza no Castelo, e a Associação Nikkei do Rio de Janeiro: <http://nikkeirj.com.br/>, no Cosme Velho (acessado dia 01/01/2016).

(*Akishino-no-miya Fumihitoshinnōdenka*, 1965-) e Princesa Akishino, também conhecida como Princesa Kiko 秋篠宮紀子親王妃 (*Akishino-no-miya Kiko-shinnōhiem*, 1966-) 2015, no ensejo dos 120 anos de Amizade Brasil-Japão. Em outras palavras, há um circuito de eventos de cultura japonesa promovido pelos japoneses estabelecidos na cidade, em conjunto com os órgãos oficiais como o consulado.

Além disso, deve-se considerar eventos de cultura pop japonesa, como festas de anime e de *cosplay*¹⁰ que acontecem além das fronteiras da comunidade japonesa local. Isto é, se uma parte dos eventos de cultura japonesa no cenário carioca acontece graças à presença nipônica na cidade, uma outra parte acontece independente dela. Mas o que é cultura pop japonesa?

Cultura pop japonesa

Sem pretensão alguma de esgotar sobre o assunto, apresentarei sucintamente sobre a cultura pop japonesa¹¹.

Antes de falarmos sobre a cultura pop japonesa moderna e contemporânea¹², vale lembrar que historicamente podemos remeter a cultura popular do Japão desde os tempos mais antigos, como o período Nara (710 a 794), quando junto com o desenvolvimento escrita, cultura e da literatura japonesa, surgiram os rolos de pintura ou *Emakimono* 絵巻物—uma narrativa ilustrada que combinava texto e imagem, desenhada, pintada ou estampada nos longos rolos de papel ou de seda que geralmente retratavam batalhas, romances, religião, contos populares e histórias do mundo sobrenatural numa sequência horizontal. Também vale mencionar que no final do período Heian 平安時代 (794 a 1185) surgiram os *schōjūgiga* 鳥獣戯画 que são os *mangás* (desenhos) com caricaturas de animais satirizando a sociedade humana. Séculos depois, durante o período Edo 江戸時代 (1603 a 1867), floresceram as famosas gravuras do “mundo flutuante”, conhecidas como *Ukiyo-e* 浮世絵 que eram xilogravuras e pinturas que retratavam paisagens, fauna e flora, cenas de viagem, cenas históricas, erotismo, lendas populares, além da beleza feminina; o teatro kabuki; os lutadores de sumô etc. Na Era Meiji 明治時代 (1868 a 1912), o Japão recebeu uma enorme influência cultural estrangeira, sobretudo a ocidental, que se torna ainda mais forte após o fim da Segunda Guerra Mundial em 1945.

Após a derrota na Segunda Guerra Mundial, houve a Ocupação americana no Japão (1945 a 1952). Por conta disso, de uma hora para outra, tudo que havia sido proibido ao público

¹⁰ Sobre eventos de cultura pop japonesa no Rio de Janeiro, veja por exemplo os sites e grupos no Facebook: Rio Anime Club: <https://www.facebook.com/rioanimeclub/>; Carioca Anime: <http://www.cariocaanime.com.br/>; Anime Poket RJ <http://www.animepoketrij.com.br/calendario/>; Anime Wings <http://www.animewings.com.br/> (acessado dia 01/01/2016).

¹¹ Sobre a cultura pop japonesa, veja por exemplo: Richie (2003); Gravett (2006); Sato (2007); Soares (2009); Luyten (2011); Medeiros (2011); Nagado et al. (2011); Winterstein (2011); Greiner & Souza (2012); Neves (2012); Soares (2012).

¹² É senso comum entre os estudiosos sobre o Japão, considerar o Período Moderno a partir da Era Meiji (1868-1912), na virada do século XIX para XX e ao longo da primeira metade do século XX, ou então o período pré-guerra. E o Período Contemporâneo a partir do fim da Segunda Guerra Mundial (1945) ou período de pós-guerra, isto é, desde os meados do século XX.

japonês, ou desprezado pelos japoneses durante a pré-guerra por serem considerados “símbolos do inimigo”, invadia as rádios, os cinemas, os jornais e as revistas, como as músicas das *big bands*, jazz e rock’nroll, as produções de Hollywood e os *comics* (história em quadrinhos). Impensáveis até então, expressões em inglês no vocabulário diário e Coca-Cola fazendo parte do cardápio de bares e restaurantes, tornaram-se corriqueiras. Os japoneses não tão somente copiavam o que vinha do exterior, mas eles reinventavam conforme a cultura local, uma prática histórica, diga-se de passagem, lembrando a imensa influência chinesa nos tempos antigos. Com a cultura popmoderna e contemporânea também não foi diferente: ao invés de simplesmente cultuar ídolos alheios, os japoneses criaram seus próprios ídolos. Isto é, a fórmula da produção e do consumo em massa podia ser americana, mas o produto final tinha que ser culturalmente japonês. Assim, o pop japonês tornou-se um bem-sucedido caso de “customização” da industrialização cultural em padrões orientais, conforme Cristine Sato (1997). Ainda segundo a autora, após a Segunda Guerra Mundial, a cultura pop foi instrumento fundamental na formação de uma identidade renovada e mais liberal para o povo japonês, até então educado no raciocínio nacional-militarista pelo qual cada indivíduo era orientado para ser um obediente soldado desde a mais tenra infância. Era necessário reconstruir tudo e seria difícil suportar as décadas seguintes se a nação não recuperasse a autoestima, abalada com a derrota na guerra. Ao mesmo tempo, cansadas do estresse e do sofrimento imposto pelos longos anos do conflito, as pessoas queriam apenas se divertir e alimentar suas esperanças para o dia seguinte. Em tal ambiente, a ansiedade e pressão por formas populares de entretenimento criaram um gigantesco e ávido mercado da cultura pop japonesa que é basicamente um fenômeno cultural, comercial, de consumo, de mídia e comunicação em massa.

Em suma, no final do século XX, a cultura pop japonesa tem se expressado de diversas formas: *mangá* 漫画 (desenho em quadrinho), *animê* アニメ (animação), cinema 映画 (*eiga*), *dorama* ドラマ (dramas ou novelas), *tokusatsu* 特撮 (filmes ou séries de *delive-action* de super-heróis com ênfase nos efeitos especiais), música (J-pop, J-rock, *animesong* etc.), jogos como RPG (*Role Playing Game* é um jogo de interpretação de papéis ou jogo de representação em que os jogadores assumem papéis de personagens) e *videogame*, *cosplays* コスプレ (abreviação de *costumeplay*, em inglês, que se refere a pessoas que transvestem de personagens de animês, mangá ou videogames), moda (Harajuku, Lolita, Visual-Kei, etc.), além das outras artes visuais (como plásticas, pinturas), performáticas (dança, teatro) etc.

Alguns termos são frequentemente relacionados ao mundo da cultura pop japonesa, tais como “*Kawaii*” 「かわいい」 que quer dizer fofa ou meiga – uma beleza infantilizada mas muito própria e cultuada no Japão (Okano, 2012) – e “*Otaku*” 「オタク」 (Lourenço, 2009) que seriam os fãs de mangá e animê que no Japão tem um sentido mais pejorativo, sendo muitas vezes associado a “*Hikikomori*” 「ひきこもり」 ou reclusão social (Saito, 2012) mas no Brasil não tem essa conotação negativa, remetendo-se aos apreciadores da cultura pop japonesa.

No início do século XXI, graças ao desenvolvimento da comunicação em massa e a popularização da banda larga da internet desde o início do terceiro milênio, proliferaram-se sites, fóruns de discussão *online*, inúmeros grupos virtuais nas redes sociais (como Orkut e mais recentemente no Facebook, por exemplo), eventos de animê, que se identificam com

alguns ou vários aspectos mencionados acima da cultura pop japonesa. Desnecessário dizer que essa temática está em constante diálogo entre si e fora, com diversos assuntos possíveis. É, portanto, com a popularização da cultura pop japonesa nas últimas décadas que muitas pessoas passaram a querer saber mais sobre a cultura japonesa em geral, querendo aprender a língua japonesa e aprofundar mais o seu conhecimento sobre ao Japão, inscrevendo-se em cursos de língua e cultura japonesa disponíveis ao seu alcance.

Vale atentar que, atualmente, o grande público dos inscritos nos cursos de cultura japonesa, por exemplo, pode ser chamado de “geração *online*”, sendo que a maioria nasceu na década de 1990, ou pouco antes, e assim, tem uma outra relação com a informação que está disponível na palma da mão através de smartphone ou aparelho de celular com acesso a internet – na atual tecnologia disponível, na iminência de sucatear numa velocidade exponencial. Embora a rede virtual ofereça uma imensa quantidade de informações sobre o Japão, assim como qualquer outro assunto, a qualidade nem sempre é assegurada, assim como o que é onde buscar as informações relevantes, sem mencionar a insistentemente barreira da língua. Mesmo com tantos avanços na tecnologia, uma boa tradução, como entre Japonês e Português, por exemplo, ainda não conseguiram dispensar a mediação humana habilitada para decifrar não só as palavras, mas as ideias, os valores e as suas nuances linguísticas, culturais e sociais. Tudo isso, por sua vez, faz-nos repensar constantemente na metodologia de pesquisa face ao acesso e desenvolvimento das tecnologias de comunicação que ainda carece de humanidade.

Desafios no ensino de cultura japonesa no Rio de Janeiro, Brasil

Desde 2010¹³ tenho lecionado no Setor de Japonês, do Departamento de Letras Clássicas e Orientais (LECO), do Instituto de Letras (ILE) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Brasil, onde tenho ministrado as disciplinas de Cultura, História, Sociedade Japonesa¹⁴, dentre outras¹⁵. Todo início de semestre, no primeiro dia de aula, pergunto a cada aluno o motivo ou interesse que o levou a se inscrever nessas disciplinas. De acordo com esse levantamento, pode-se dizer que mais de 80% procuraram esses cursos por causa da cultura pop japonesa. Há também os que praticavam ou praticaram artes marciais como karatê, judô e jiu-jitsu e que queriam conhecer mais sobre a filosofia e cultura japonesa mais

¹³ De 2010 a 2014 fui Professora Visitante e desde 2015 sou Professora Adjunta na Uerj.

¹⁴ Vale esclarecer que esses cursos de Cultura Japonesa 1 e 2 (oferecidas alternadamente a cada semestre), História Japonesa e Sociedade e Geografia Japonesa são eletivas, isto é, qualquer aluno de graduação da universidade pode se inscrever, a cada semestre. Apenas Cultura Japonesa 1 e 2 são obrigatórias aos alunos de graduação em Português-Japonês, de Letras, mas muitos estudantes de diversas áreas de conhecimento se matriculam.

¹⁵ Para se ter uma ideia, neste 2º semestre de 2015, ministrei as seguintes disciplinas na Uerj: (1) Cultura Japonesa 1 (obrigatória para alunos de Japonês, eletiva para os demais), com Carga Horária (CH) de 30 horas (100 minutos de aula, uma vez por semana), com 26 alunos inscritos; (2) História Japonesa (eletiva), CH: 30 horas, com 14 alunos; (3) Sociedade e Geografia Japonesa (eletiva), CH: 30 horas, 9 alunos; (4) Metodologia de Ensino e Material Didático em Cultura Japonesa (licenciatura), CH: 30h, 7 alunos; (5) Aprofundamento em Língua Japonesa 1 – Tradução e Interpretação (eletiva para alunos de Japonês), CH: 30h, 8 alunos; (6) Aprofundamento em Língua Japonesa 2 – Compreensão e Expressão Oral e Escrita, (eletiva para alunos de Japonês), CH: 30h, 1 aluno; (7) Estágio Supervisionado de Cultura Japonesa (licenciatura), CH: 60 horas (200 minutos por semana), com 4 alunos. Total: 7 disciplinas ministradas, Carga Horária total: 240 horas de aulas, com total de 69 alunos matriculados neste semestre.

tradicional. Outros, que já estudam a língua japonesa dentro ou fora¹⁶ da universidade, querem aprofundar em outros aspectos da cultura japonesa, para compreender melhor a língua. Dentre estes, há aqueles que querem aprender a língua e cultura japonesa como diferencial no seu currículo e/ou no mercado de trabalho. Além disso, principalmente dos alunos de História e de Relações Internacionais, frequentemente argumentam a falta de oferta de curso universitário como o de História Japonesa não só no Rio de Janeiro, assim como no Brasil.

Ao observar a resposta da maioria dos estudantes¹⁷, podemos notar basicamente que foi o contato prévio com o *anime* (desenho animado), *mangá* (histórias em quadrinho) ou música (J-pop, J-rock, como são conhecidos), isto é, foi a cultura pop japonesa que os motivaram a se inscrever nesses cursos mencionados acima. É muito comum escutar “Gosto da cultura japonesa desde pequeno” ou “Sempre gostei”. Esse tipo de resposta parece exagerado, mas mesmo assim considero-a sincera, ainda que idealizada ou romantizada de uma cultura tão distante como a japonesa em relação à sociedade brasileira, isto é, parece haver um certo Orientalismo no imaginário sobre o Japão. Embora pareça óbvio, vale lembrar que Rio de Janeiro não é São Paulo ou Paraná, isto é, embora tenha presença histórica dos japoneses no solo fluminense, este estado não recebeu muitos imigrantes japoneses como nos estados paulista e paranaense, onde as comunidades nipobrasileiras encontram em maior peso e quantidade¹⁸, o que implica em uma outra forma de se relacionar com a cultura japonesa, através da mediação dos descendentes de japoneses. Já no Rio de Janeiro, os alunos de diferentes *backgrounds* ou capital social, cultural, educacional e econômico, sendo que etnicamente a grande maioria não tem nenhuma origem japonesa¹⁹, têm em comum o fato de terem assistido os desenhos animados japoneses²⁰ veiculados na televisão aberta e/ou TV a cabo durante a sua infância e adolescência (logo, ao longo dos anos 1990 para cá) e que marcaram toda essa geração de jovens. Como Sandra Monte (2010) observou, diversos desenhos animados japoneses vieram ao Brasil nas décadas de 1970 e 80. Mesmo com VHS dos anos 80/90, DVD dos anos 2000, a internet e agora o Blu-Ray, a TV – especialmente

¹⁶ Além do curso de graduação e de extensão (cursos pagos de idiomas na universidade para comunidade) na UERJ e na UFRJ, há cursos de língua japonesa como o Kumon que conta com 9 unidades na cidade do Rio de Janeiro, além do que é oferecido no Instituto Cultural Brasil-Japão (ICBJ) e na Escola Modelo de Língua Japonesa (sediada na Associação Nikkei do Rio de Janeiro). No estado do RJ, há também cursos de língua japonesa nas cidades de Niterói, Teresópolis, Funchal, Papucaia, Itaguaí, Nova Friburgo, enfim, onde há pequenas comunidades nipobrasileiras, como foram mencionadas na primeira parte do texto (vide nota 7). Há também em alguns cursos de idiomas, como Yázigi e Wizard. Geralmente os professores nas comunidades nipofluminenses são de origem japonesa e dos cursos de idiomas são alunos formados nas universidades.

¹⁷ Considerando a média de 70 alunos por semestre, de 2010 a 2015, logo, 12 semestres, temos um total de 840 alunos que participaram desse levantamento. Vale lembrar que um mesmo aluno pode ter frequentado diferentes cursos no mesmo ou diferentes semestres. Assim, o corpus da minha amostra pode ser arredondado para 800 estudantes ao longo dos últimos 6 anos que responderam sobre os seus motivos para se inscreverem nos cursos relacionados ao Estudos Japoneses.

¹⁸ Vide a nota 5.

¹⁹ Estatisticamente, pode-se dizer que, dentre os alunos matriculados no curso de graduação em Português-Japonês no Instituto de Letras da Uerj, ao longo dos últimos 11 anos (desde que se inaugurou este curso), na média, 1 a cada 100 alunos tem origem japonesa (*nikkeijin*). Em outras palavras, a grande maioria dos alunos do curso de Japonês na Uerj não tem origem japonesa, assim como os universitários de outras áreas de conhecimento que procuram cursos relacionados ao Japão. Além das disciplinas por mim ministradas (como Cultura Japonesa 1 e 2, História Japonesa, e Sociedade e Geografia Japonesa), os cursos de Língua Japonesa de 1 a 4, são obrigatórios para os alunos de Japonês, mas é eletiva, isto é, até Língua Japonesa 4, qualquer aluno da universidade pode se inscrever. Já os de Língua Japonesa de 5 a 8 se restringem aos alunos de Japonês.

²⁰ Como: Pokémon; Inuyasha; Transformers; Yu-Gi-Oh!; Sailor Moon; Os Cavaleiros do Zodíaco; Shurato, Samurai Warriors; Dragon Ball; YuYu Hakusho; Samurai X; Naruto; etc.

aberta – foi e continua sendo peça fundamental para o sucesso dos animes em todo o Brasil.

Em 2011-2012, tive a oportunidade de participar de uma pesquisa intitulada “*Japaneselanguage as the networking ties*” que tinha como objetivo elucidar o papel da língua japonesa enquanto ‘laço’, isto é, em que medida a língua japonesa contribui para formar comunidades fora do Japão, como na China, Coreia, Indonésia, Taiwan e Brasil. Nessa ocasião, realizei pesquisa de campo nas cidades de Rio de Janeiro (RJ), São Luís (MA) e Fortaleza (CE)²¹. Nessa pesquisa, entrevistamos, dentre outros, um jovem produtor de eventos de cultura pop japonesa na cidade do Rio de Janeiro que realizou um mapeamento dos eventos de anime no Brasil. Segundo o seu levantamento, no final da primeira década do século XXI, reconheceram 50 coordenadores em todo o país, contabilizou 196 eventos de anime no Brasil por ano, com um público expectador de 17,5 milhões nesses eventos, que representa, portanto, quase 10% da população total do Brasil, estimada em mais de 190 milhões, de acordo com o Censo Demográfico de 2010 (IBGE, 2011). Pode-se considerar um dos maiores públicos do mundo, mais do que a China e a Europa, embora a França e a Itália tenham muita força em termos de eventos japoneses.

Por sua vez, esse *boom* de cultura pop japonesa no Brasil, sem contar em outros países, a partir do início do terceiro milênio, somado ao desenvolvimento tecnológico na comunicação através do acesso e a popularização da internet, traz não só novas formas de sociabilidades, mas também novos desafios para o ensino de língua e cultura japonesa, no qual me incluo, uma vez que o perfil dos alunos que procuram essas disciplinas foi mudando. Como lidar com essa nova realidade?

Questões metodológicas

A sala de aula é, para mim, um verdadeiro laboratório para se pensar sobre a cultura e sociedade japonesa, junto com os alunos. Esse contexto nos convida a refletir sobre a temática desta sessão da ALADAA: “Migração, intercâmbios e conexões entre o Japão e América Latina: investigações e novas propostas de temas, enfoques e metodologia”. Nesse sentido, para pensarmos sobre os desafios no ensino da cultura japonesa no Rio de Janeiro dentro da proposta desta sessão, passarei à parte metodológica para refletirmos sobre esta questão.

Para abordarmos sobre a cultura japonesa numa cidade brasileira como o Rio de Janeiro, é preciso observar as práticas socioculturais do lugar, procurando apreender os diversos modos de se vivenciar a japonicidade, de se experimentar esses espaços.

A fenomenologia desenvolvida por Michel Maffesoli (1998) nos convoca a olhar não tão

²¹ Essa pesquisa foi realizada pela Universidade de Estudos Estrangeiros de Tóquio (TUFS), em conjunto com a Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), com financiamento do *Japan Society for the Promotion of Science* (JSPS), um órgão do Ministério da Educação, Cultura, Esporte, Ciência e Tecnologia do Japão (MEXT). Veja o resultado dessa pesquisa em Sasaki (2013).

somente para o que está evidente, iluminado, para o que se mostra racionalmente, instrumentalmente e objetivamente, mas também para o subjetivo, para as emoções e sensações presentes nas práticas contemporâneas, para o que está socialmente invisível, escondido sob o véu das programações sociais. Esse enfoque nos convida a descrever a criatividade social que, por sua vez, é menos baseada num cálculo métrico quantitativo e produtivista, e mais fundada numa estética, num sentimento, numa crença e numa intuição onde um *ethos* se constitui a partir da vontade de compartilhar as emoções em comum. Assim, em oposição aos métodos explicativos, que se preocupam em representar o mundo social por meio das ligações causais (causa e efeito), a fenomenologia maffesoliana oferece a possibilidade de compreender o cotidiano vivido sem procurar em primeiro lugar o porquê das coisas, mas sim descrever os fenômenos como eles se apresentam, reconhecendo que o mundo se apresenta como ele é.

Nestor Canclini (2000) e Stuart Hall (2000) defendem uma postura epistemológica e metodológica que denominam de espaço *inter* (interdisciplinar) com base nos trabalhos antropológicos, sociológicos e comunicacionais. Essa postura é decisiva à medida que a adoção de uma reflexão intercultural e transdisciplinar auxilia uma postura de equilíbrio descritivo e interpretativo. Investigar o fenômeno da cultura urbana, principal causa da intensificação da heterogeneidade cultural, na qual a cultura japonesa se faz presente na cena (Straw, 2006) carioca, é esforçar-se a compreender como se processa uma constante interação do local com redes nacionais e transnacionais de comunicação/cultura, procurando interpretar as práticas culturais e verificar como elas criam vínculos locais de afetividade e pertencimento.

Somando-se a isso, Martín-Barbero (2003) propõe uma análise que direcionam para os estudos das mediações instrumentais e sensíveis, sendo que para tal é importante buscar traçar “novos mapas das mediações”. Esses mapas auxiliam a compreensão das novas complexidades nas relações constitutivas entre comunicação, cultura e política na contemporaneidade. Esse posicionamento epistemológico / metodológico combate o “pensamento único” que não consegue reconhecer a complexidade cultural atual dos processos e os meios de comunicação, nem as transformações do público e as novas formas sociais de imaginação e criatividade resultantes das “novas maneiras de estar juntos” pelas quais se recria a cidadania.

Neste sentido, a pesquisa de campo compreensivo-participativa torna-se uma ferramenta indispensável para descrever a vida cotidiana e buscar a compreensão dos espaços de interação. De acordo com Carlos Brandão (1990), a pesquisa participante é um importante instrumento de trabalho na construção do conhecimento que tem como objetivo compreender, intervir e transformar a realidade. Neste sentido, este método oferece um repertório de experiências para superar a oposição sujeito/objeto, pesquisador/pesquisado, conhecedor/conhecido no interior dos processos de produção coletiva do saber, em busca de ações transformadoras. Este modo de pesquisa qualitativa tem como objetivo verificar a relação dinâmica entre o mundo real e o sujeito que está sendo pesquisado. Isto significa que se considera a existência de um vínculo indissociável entre o mundo objetivo concreto e a subjetividade (pensamento, ideias, valores) desse sujeito investigado que não pode ser traduzido tão somente em números e, portanto, está além da relação de causa e efeito. A coleta dos dados, a interpretação dos fenômenos e a análise da pesquisa são trabalhadas por

meio de descrições, comparações e interpretações. O ambiente natural e social é a fonte direta para coleta de dados e o pesquisador é o instrumento-chave. Nesse sentido, é mais participativa, e, portanto, interage-se com os sujeitos e suas subjetividades. Nesse tipo de pesquisa, os participantes podem direcionar o rumo da pesquisa em suas interações com o pesquisador. Os pesquisadores tendem a analisar seus dados indutivamente considerando o processo e seu significado como os focos principais dessa abordagem (Lakatos & Marconi, 2001).

Considerações finais

Por um lado, observamos que o mundo pop contemporâneo tem sido a porta de entrada – embora não a única – para muitos que se interessam pelos outros aspectos da cultura, história e sociedade japonesa moderna, contemporânea e/ou antiga, tradicional. Por outro lado, isso nos faz repensar sobre a relação entre a migração e a cultura pop japonesa no Brasil, isto é, a forma de se relacionar – objetivamente e subjetivamente com o mesmo Japão é diferente, sob perspectivas, critérios e registros distintos. Há que se repensar a expectativa sobre o que e como ensinar e aprender sobre o Japão por parte dos japoneses e seus descendentes residentes no Brasil. Claro que os brasileiros descendentes de japoneses também tiveram contato com mangá e animê ao longo de suas vidas, mas o fato de ter origem étnica e cultural japonesa, a sua relação consanguínea, biológica, psicológica, emocional e simbólica com a terra de seus ancestrais, fez com que mergulhassem num contexto focado na colônia japonesa e a sua relação com a sociedade brasileira, por bem ou por mal, tendo no horizonte a manutenção da identidade japonesa idealizada pelas primeiras gerações, com a preocupação de perpetuar o legado nipônico ou o “espírito japonês”, que inevitavelmente trouxe muitos conflitos em várias dimensões. Mas o próprio Japão mudou e a massificação da cultura pop japonesa não deixa de indicar tais transformações.

E essas mudanças, dentre outras, indicam que a(s) japonesidade(s) no Brasil, não se limita(m) mais tão somente à comunidade japonesa no Brasil, que até então acreditava ser a representante legítima da cultura japonesa no país. Como Machado (2011) discute, há múltiplas possibilidades de se abordar a(s) japonesidade(s) no Brasil. A difusão massificada da cultura pop japonesa no Brasil tem ocorrido através de outros canais como a televisão, vídeos e internet, isto é, mídia ou a comunicação em massa, junto com a tecnologia informacional, o consumo de animê, mangá, música, assim como os inúmeros produtos comercializados que veio a influenciar toda uma geração de jovens brasileiros, não necessariamente pela mediação da colônia japonesa no Brasil, embora haja, claro, áreas de intersecção e de sobreposição.

Nesse sentido, a realidade que se transforma constantemente nos convida a sair do “pensamento único” ou a forma “correta” ou estreita de se olhar. A ir além das relações dicotômicas mencionadas acima como sujeito/objeto, pesquisador/pesquisado, conhecedor/conhecido. A estarmos atentos a reconhecer o mundo como ela é. E a criar “novas maneiras de estar juntos” para conseguir apreender, ainda que em parte, as múltiplas possibilidades que a cultura japonesa apresenta e nos instiga.

Referência bibliográfica

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Pesquisa Participante. São Paulo: Brasiliense, 1990. 8ª edição.

CANCLINI, NéstorG. Culturas Híbridas, São Paulo: EDUSP, 2000.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci; TAKEUCHI, Márcia Yumi (Orgs.). Imigrantes Japoneses no Brasil – Trajetória, imaginário e memória. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

COMISSÃO para elaboração do livro comemorativo dos 100 anos de imigração japonesa no Estado do Rio de Janeiro e do ano de intercâmbio Brasil-Japão. Os Cem Anos de Imigração dos Japoneses no Rio de Janeiro. 2 volumes: versão em português e em japonês. São Paulo: Editora NippakGraphics, 2008.

GRAVETT, Paul. Mangá – Como o Japão Reinventou os Quadrinhos. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2006.

GREINER, Christine & SOUZA Marco (Orgs.). Imagens do Japão – Experiências e invenções. São Paulo: Annablume, Fundação Japão, 2012.

HALL, Stuart. A Identidade Cultural na Pós-Modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). Censo Demográfico de 2010. 2011. <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/default.shtm>(acessado dia 11/07/2013).

INOUE, Mariléia F. M. “Do Outro Lado Nasce o Sol: o trabalho dos japoneses e seus descendentes no Estado do Rio de Janeiro”. Tese de Doutorado em Sociologia, FFLCH, USP, São Paulo, 2002. 2 vols.

KAWAMURA, Lili Katsuco. Para Onde Vão os Brasileiros? Imigrantes brasileiros no Japão. Campinas, ed. da Unicamp, 1999.

LAKATOS, E. M.; MARCONI, M. A. A Metodologia do Trabalho Científico. São Paulo: Atlas, 2001.

LOURENÇO, André Luiz Correia. “Otakus: construção e representação de si entre aficionados por cultura pop nipônica”. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 2009. Disponível *online*: http://teses2.ufrj.br/Teses/PPGAS_D/AndreLuizCorreiaLourenco.pdf

LUYTEN, Sônia. Mangá: O poder dos quadrinhos japoneses. São Paulo: Hedra, 2001.

MACHADO, Igor J. R. (Org.). Japonesidades Multiplicadas – Novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil. São Carlos (SP): EdUFSCar, 2011.

MAFFESOLI, Michel. Elogio da Razão Sensível. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 1998.

MARTIN-BARBERO, Jesús. Dos Meios às Mediações. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.

MARTINS, Ismênia de Lima; INOUE, Mariléia F. M.; MIZUBUTI, Satie e PAGANELLI, TomokoIyda. “A Imigração Japonesa no Estado do Rio de Janeiro”, in TUCCI CARNEIRO, Maria Luiza e TAKEUCHI, Marcia Yumi (orgs.) – Imigrantes Japoneses no Brasil – trajetória, imaginário, memória. São Paulo: Edusp, 2010, p.149-183.

MEDEIROS, Aluizio. “Mangá, Animê, Cosplay e J-rock: Cultura pop japonesa do litoral ao sertão”, in MOTTA, Antonio (org.) – O Japão não é longe daqui. Recife: Ed. UFPE e Toquio: Japan Foundation, 2011, p.117-135.

MONTE, Sandra. A Presença do Anime na TV Brasileira. São Paulo: Editora Laços, 2010.

MORALES, LeikoMatsubara. “Cem Anos de Imigração Japonesa no Brasil: O japonês como língua estrangeira”. Tese de Doutorado em Linguística, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo (USP), 2008.

Identidad y transitoriedad en la migración entre América Latina y Japón.

Lili Kawamura,
Brasil: Unicamp.
lilikkawamura@gmail.com

Reflexiones sobre cuestiones identitarias y sus vínculos con la cuestión de transitoriedad en procesos migratorios. En qué medida la presencia o no de identificación local, cultural, social se relaciona con la vida, sueños, relaciones informales de su espacio de origen. Lo mismo ocurre cuando el propio migrante retorna a ese espacio como si no pudiera vivir efectivamente en el presente por sus condiciones precarias de vivencia. Estudios del tema en otros continentes, además de Japón y América Latina, apuntan a esa dinámica; o sea, sentirse “fuera del lugar”. En Japón, los migrantes tienen sus propios espacios sociales y culturales que influyen tanto la identidad cuanto la transitoriedad.

Segunda generación de peruanos en Japón, estudios terciarios y movilidad social

Ana Sueyoshi,
Perú: Universidad de Utsunomiya - Japón.
sueyoshi@cc.utsunomiya-u.ac.jp

El carácter transitorio de la población peruana a Japón se ha transformado a lo largo del tiempo, y hoy lo que se observa es una población residente y estable en número. A pesar de que las tasas de continuación a la secundaria superior y a la educación terciaria son mucho menores entre los peruanos de segunda generación en Japón, que entre los japoneses, se observa una mejora. A través de este documento se mostrarán indicios de movilidad social ascendente como consecuencia del cambio de estatus y regímenes laborales en la población peruana en Japón, gracias a los logros educativos.

1. Los peruanos en Japón

Ya ha transcurrido más de un cuarto de siglo desde que se inició el denominado fenómeno *dekasegi*¹ y el carácter transitorio de la migración peruana a Japón se ha transformado a lo largo del tiempo para convertirse en una población extranjera residente, que a pesar de los sucesivos efectos expulsión y absorción, que operan en Japón y Perú, respectivamente, continúa residiendo en Japón. La prolongada crisis económica japonesa desde la segunda mitad de los noventa, la crisis financiera en el hemisferio norte que desembocó en el shock Lehman a fines del año 2008 y el triple desastre (terremoto, maremoto, accidente nuclear) de marzo de 2011 en Japón constituyen parte del efecto expulsión, y las mejoras en la situación económica y estabilidad política en Perú, en el efecto absorción que opera desde el otro lado del Océano Pacífico. Sin embargo, pesar de que el número de peruanos en Japón ha disminuido de manera constante desde el año 2009, la tasa de decrecimiento está en franco descenso. En el caso de la otra población sudamericana numerosa, la brasileña empezó a disminuir desde el 2008 y en cinco años había disminuido casi en 40% (39,9%). De 2009 a 2012 la población peruana había disminuido en menos del 20% (17,5%). Según datos preliminares del Ministerio de Justicia de Japón, a junio de 2015, mientras la disminución de la población brasileña llegaba a más del 45% (45,4%) del mayor número registrado de brasileños en 2008, la peruana disminuía en 20% (20,0%), con relación al año 2009, en el que se registró la población más numerosa en toda la historia de peruanos en Japón. Como se mencionó, las tasas de decrecimiento también están disminuyendo para ambos países, en el caso de la peruana, desde el 2013 decrece en menos de 2%, llegando a ser de solo 0,37% en

¹ Esta palabra proviene del japonés *dekasegi*, donde *deka* significa salir y *kasegi* significa ganar dinero o proveerse el pan de cada día; es decir salir (lejos) de casa para poder mantenerse o mantener a la familia. Se usa este término para referirse a aquellas personas, muchas veces agricultores, que dejan sus pueblos y van a las grandes ciudades para trabajar temporalmente, en particular aquellos que realizan trabajos agrícolas, ya que por su naturaleza cíclica existen períodos en los que la demanda de fuerza de trabajo baja considerablemente. En la literatura académica de las inmigraciones y emigraciones desde y hacia Japón, se emplea este término, y desde los noventa se le asocia especialmente con los inmigrantes sudamericanos, la mayoría brasileños y peruanos *nikkei*, que dejan sus países para trabajar en Japón.

el año 2015; en cuanto a la población brasileña, desde el año 2013 decrece a un ritmo de menos de 5% (4,87%) y en 2015 llegó a 1,35%. A pesar de esta tendencia hacia el retorno a sus países, las poblaciones sudamericanas, brasileña y peruana, aun se encuentran entre los grupos más numerosos de extranjeros en Japón. Después de los chinos (656.403), coreanos (497.707) y filipinos (224.048), los brasileños (173.038) conforman la cuarta población extranjera, y después de los vietnamitas (124.820), los peruanos (47.800) constituyen el sexto grupo más populoso. Asimismo, la estructura poblacional de los peruanos en Japón difiere de la de los otros grupos extranjeros y guarda similitud con la brasileña. Casi el 40% (39,4%) de los chinos en Japón tienen entre 20 y 29 años y más del 50% (56,3%) de los vietnamitas están en ese mismo rango de edad, lo cual indica que muchos de ellos vienen a continuar estudios terciarios o a participar en los programas de entrenamiento técnico en empresas japonesas (*kenshuusei*). En este mismo rango de edad, de 20 a 29 años, la población peruana es de 13,7% y la brasileña de 16,0%. La población correspondiente a los rangos de 0 a 19 años es la más alta en términos relativos en el caso de los peruanos, 25,5%, y la de los brasileños 23,2%. Los porcentajes para los chinos, coreanos, filipinos y vietnamitas están entre el 10 y 15%. Como se puede apreciar, a diferencia de las poblaciones asiáticas en Japón, las sudamericanas muestran características diferentes a través de su composición poblacional, son poblaciones de residentes de largo plazo cuyas segundas generaciones tienen la posibilidad de jugar un papel distinto al de sus padres en Japón.

2. El rendimiento escolar de la segunda generación

Los cambios en la población peruana en Japón en las dos últimas décadas nos indican que el carácter *dekasegi* de la migración de principios de los noventa es ya parte del pasado. Desde la segunda mitad de los noventa, la población peruana ya bastante equilibrada en términos de género, continuó con los procesos de reunificación familiar a través de la migración en cadena y empezó a establecerse con sus familias nucleares y extendidas en Japón. A la denominada generación 1,5², es decir de jóvenes que culminaron la primaria en Perú y que desde aproximadamente los 12 años o más se mudaron a Japón, se une el grupo de aquellos que nacieron en el país de destino migratorio o que llegaron a esta edad preescolar y por lo tanto recibieron toda su educación en el sistema japonés, a esta última la denominaremos la segunda generación.

En la década pasada era frecuente leer en las noticias y en las publicaciones académicas (Kojima, 2006; Miyajima, 2006) sobre el pésimo desempeño escolar de los sudamericanos en Japón, sobresaliendo los brasileños y peruanos por su mayor número. Esto se evidenciaba en altas tasas de absentismo, bajas tasas de matrícula y muy bajas tasas de continuación a la

² Según Suárez-Orozco la generación 1,5 está compuesta por aquellos niños que a la edad de 12 años o más migraron a otro país con sus padres o familiares. De acuerdo con Rumbaut, la generación 1,25 considera aquellos jóvenes migrantes de 13 o más y la generación 1,75 a aquellos que migran de 1 a 9 años. En realidad en los estudios de migración infantil existen categorías más detalladas que abarcan todo el rango posible de fraccionamiento entre 1 y 2. Por ejemplo, la generación 1,9 estaría compuesta por aquellos que migran a muy temprana edad y que a pesar de haber nacido en el país cuya nacionalidad poseen, muestran características similares a la segunda generación. Para el presente documento no es necesario basarse en dicha diferenciación detallada, por lo que usaremos el término generación 1,5.

secundaria superior (*koukou*). Además casi todos ellos en diferente grado tenían la necesidad de estudiar el japonés como lengua extranjera en los colegios primarios (*shougakkou*) y secundarios básicos (*chuugakkou*). Lamentablemente las investigaciones al respecto solo abarcaban un área geográfica limitada en Japón, es decir una ciudad o una prefectura por lo que era imposible registrar un número bastante aproximado del grado de absentismo, tasas de matrícula e ingreso a la secundaria superior. A la fecha, a pesar de que el número de peruanos correspondiente a la segunda generación y generación 1,5 sigue incrementándose, aun persisten los problemas relacionados con el bajo rendimiento académico. Los únicos datos existentes a nivel nacional sobre el desempeño escolar son aquellos referidos a las deficiencias en el idioma japonés. Según el Ministerio de Educación, Cultura, Deportes, Ciencia y Tecnología de Japón (MEXT), al primero de mayo de 2014 73.289 alumnos extranjeros recibían educación primaria y secundaria básica en Japón, un incremento de 1744 alumnos con respecto al año anterior. De estos alumnos, 29.198, es decir casi el 40% (39,8%) requería clases de nivelación de idioma japonés, 2.185 alumnos más que el año anterior. Lamentablemente el detalle de la procedencia de los alumnos extranjeros no está registrado por sus lugares de origen, sino por su idioma materno. Así se tiene que el mayor número está conformado por los lusitanoparlantes, quienes pueden ser considerados en su totalidad de origen brasileño (28,6%), seguido por los alumnos cuya lengua materna es el chino mandarín (22,0%), y el filipino o tagalo (17,6%). En cuarto lugar están los hispanoparlantes (12,2%), de los cuales la mayoría, se podría decir que entre el 75% y 80%, son de origen peruano. Como se puede apreciar, estos cuatro grupos representan el 80,4% del total de alumnos extranjeros que requieren clases de nivelación del idioma japonés.

Sobre las tasas de continuación a la secundaria superior existen datos a nivel de prefectura. A manera de ejemplo citaremos el caso de la prefectura de Tochigi, en la cual un equipo de investigación de la Universidad de Utsunomiya viene realizando encuestas anuales amás de 100 graduandos de colegios secundarios básicos desde el año 2011. Los resultados en estos últimos cinco años muestran una mejora paulatina en las tasa de continuación a la secundaria superior de los alumnos extranjeros, pero esa dista aun en casi 10 puntos porcentuales de la correspondiente a la de los alumnos japoneses, que es de más del 98%. Por ejemplo, de acuerdo con la última encuesta de marzo de 2015, se recibió información de 116 alumnos extranjeros, de los cuales los brasileños representaban el 25,9% y los peruanos 19,0%, las dos poblaciones más populosas en la encuesta. La tasa de continuación a la secundaria superior del total de alumnos extranjeros en la Prefectura de Tochigi es de 88,8% a marzo del 2015, de los cuales los alumnos brasileños y peruanos todos llegaron a ingresar a la secundaria superior. Estos datos contrastan con los obtenidos el año 2012 en el mismo mes de marzo. En esa oportunidad se recibió información de 141 alumnos extranjeros, de los cuales 36 eran de origen brasileño y 34 de origen peruano, las tasas de continuación a la secundaria superior era de 58,6% y 79,5%, respectivamente, mientras que la tasa del total de la muestra fue de 83,7%.

Los datos correspondientes a las tasas de absentismo o matrícula son muy difíciles de calcular pues no se tiene un registro exacto del número de alumnos extranjeros en cada ciudad. Los extranjeros tienen la obligación de registrarse en la municipalidad de la ciudad donde residen. Sin embargo, muchos de ellos al mudarse al interior de Japón no informan a ambas municipalidades, la de residencia previa y actual.

3. Educación terciaria y segunda generación

Como hemos visto en la sección anterior se observan mejoras en el desempeño escolar de los alumnos peruanos en el sistema educativo japonés, pero también hay falta de evidencia que asegure altas tasas de matrícula y de asistencia escolar. Asimismo, a pesar de mucho de ellos haber nacido en Japón y nunca haber estudiado en Perú aun requieren en diferente grado de clases de nivelación del idioma japonés. La carencia lingüística que exhiben la segunda generación y la generación 1,5 está asociada indirectamente con sus posibilidades de ingreso a la secundaria superior y a la educación terciaria, pues los procesos de admisión general están basados en exámenes estandarizados de conocimiento que a menudo representan una valla insuperable para los jóvenes de dichas generaciones.

Actualmente en ciertas universidades privadas y públicas, así como en los institutos profesionales de educación superior (*tanki daigaku* y *senmon gakkou*) es común ver entre los estudiantes a extranjeros residentes criados y nacidos en Japón. El número es aun limitado, pero constante y concentrado en ciertas instituciones de educación que brindan un sistema de ingreso favorable para estos jóvenes peruanos residentes en Japón.

Japón, al igual que otros países del hemisferio norte, en especial los europeos occidentales, cuenta con una población en proceso acelerado de envejecimiento y con bajas tasas de fertilidad, cuya tendencia no es posible de ser revertida hasta el momento. Ello está directamente relacionado con los alumnos que entran al sistema educativo japonés. Es común leer en las noticias sobre el cierre de ciertos colegios por la falta de alumnos. Las universidades e institutos enfrentan el mismo problema. Muchas de ellas, las que gozan de menor prestigio académico, se ven obligadas a aceptar a todos los postulantes para poder iniciar el año académico. Aun las de mayor prestigio compiten por llevarse los mejores estudiantes a través de los procesos de ingreso. Es más, recientemente muchas universidades orientan sus esfuerzos a la captación de estudiantes extranjeros que vienen con recursos propios, muchos de ellos de los países vecinos del este y del sudeste asiático. Los jóvenes extranjeros residentes en Japón no son la excepción, son parte de la población universitaria potencial en Japón. Los estudiantes extranjeros que vienen desde el exterior a Japón a estudiar, por lo general ingresan por un examen que solo ellos por su condición de extranjeros no residentes están calificados para tomarlo. Los estudiantes extranjeros residentes usualmente entran por marcos especiales en donde participan con las mismas oportunidades que los estudiantes japoneses. Estos marcos especiales son denominados *ingreso a través de la oficina de admisión* (AO³ en japonés) e *ingreso por recomendación*. Cabe mencionar que ninguno de ellos constituye parte de algún sistema de acción afirmativa, pues cualquier joven en Japón independientemente de su nacionalidad, etnicidad, situación socioeconómica puede postular a través de los mismos. Ambos procesos de admisión, AO y por recomendación, se basan en la evaluación de los certificados de estudios y de notas de la secundaria superior, las actividades extracurriculares realizadas y la recomendación del director del colegio, además de presentarse a una entrevista o examen oral.

³ Abreviatura en inglés de *admission office*.

Los jóvenes peruanos en Japón, casi todos ellos hijos de *dekasegi*, consideran como factor primordial el aspecto económico al seleccionar la universidad o instituto de estudios, por lo su primera opción son las universidades públicas, sobre todo las nacionales pues además de la razón económica, tienen un buen prestigio que redundará en el proceso de búsqueda de trabajo.

A continuación se presentarán algunos ejemplos de los esfuerzos desplegados por algunas universidades para captar a esta población de jóvenes extranjeros residentes en Japón. Se mostrarán los casos de dos universidades públicas, una de ellas nacional y otra prefectural, y una privada, localizadas en las áreas de Kanto y Tokai, regiones en donde existe una concentración de la población de origen sudamericano.

3.1 Facultad de Estudios Internacionales de la Universidad de Utsunomiya

La Universidad de Utsunomiya es una de las 80 universidades nacionales que se encuentra localizada en la prefectura de Tochigi, en la ciudad del mismo nombre. Además de la Facultad de Estudios Internacionales, está compuesta por otras cuatro facultades: agronomía, ingeniería, educación y diseño regional. La Facultad de Estudios Internacionales es la que acoge al menor número de postulantes, alrededor de 110 estudiantes anualmente. Una de las características de esta facultad es que sirve no solo a una población local, sino a nivel nacional. Solo un tercio de la población estudiantil proviene de la misma prefectura. Asimismo, la facultad mediante sus dos departamentos, de estudios sociales y estudios culturales, ofrece una amplia gama de campos de estudio. Por otro lado, la facultad enfatiza la enseñanza de inglés como primera lengua extranjera y otras lenguas como segundas lenguas extranjeras, entre ellas el español, lo cual particularmente atrae a los postulantes sudamericanos que al parecer poseen ciertas ventajas lingüísticas para el aprendizaje de inglés y otras lenguas occidentales.

Hace una década el ingreso de jóvenes sudamericanos residentes en Japón era intermitente, pero desde el año 2010 se observa un ingreso continuo de los mismos. Es más en 2013 y 2014 se ha incrementado a 2 y el último año a 3 ingresantes. Todos ellos optaron por diferentes sistemas de admisión, siendo el más frecuente el de ingreso por recomendación, cuyo número de vacantes es significativo en el caso de esta facultad. Alrededor de la mitad de los más de cien ingresantes anuales, ingresan a través de esta modalidad. Asimismo, dos de ellos ingresaron por traslado universitario. Es decir, después de culminar sus estudios en un instituto profesional (*tanki daigaku o senmon gakkou*) postulan a una universidad como estudiantes de traslado, cuyo número de vacantes varía en un rango bastante amplio, pues depende del número de ingresante bajo otras modalidades. El número es reducido, pero también hay estudiantes que han ingresado por el examen general de admisión.

Desde el año 2015 la Facultad de Estudios Internacionales de la Universidad de Utsunomiya ha lanzado la convocatoria para el primer examen de admisión para estudiantes no japoneses que residan en Japón. Es el primer esfuerzo de este tipo desplegado por una universidad nacional japonesa, en lo que se refiere al establecimiento de un nuevo marco dirigido a

estudiantes no japoneses que se han graduado (o que tienen previsto graduarse) de escuelas secundarias superiores (*koukou*), escuelas secundarias (*chuutoukyouiku*) o escuelas internacionales en Japón. Cabe destacar que este no es un programa de acción afirmativa, en cuanto exige otros tipos de requisitos complementarios para el ingreso, como tener competencia lingüística en el idioma inglés.

3.2 Universidad Tokai

Esta es una megauniversidad privada con campus localizados a lo largo de todo Japón, desde el norte en Hokkaido, pasando por la zona este alrededor de Tokio y el área central del país, específicamente en Shizuoka, hasta la región de Kyushu, en Kumamoto; ofrece un amplio rango de especialidades que va desde ingeniería, medicina, ciencias políticas y económicas, leyes y humanidades, entre otras, destacando en particular en el área de ingeniería y tecnología, en especial en la industria naviera. Cuenta con aproximadamente 30 mil alumnos de pregrado y posgrado.

La Universidad Tokai reconociendo la potencialidad de los jóvenes de origen sudamericano residentes en Japón, ha implementado un programa denominado Proyecto Latino de la Universidad Tokai, el cual tiene como objetivo convertir a los jóvenes latinos (sudamericanos) en individuos bilingües efectivos, esto es, con las mismas capacidades de lectura y de expresión en ambos idiomas, japonés y español. Esto es posible gracias a un programa de tutoría enfocado al desarrollo de la capacidad de expresión escrita que ponga en contacto al estudiante con la lengua académica y literaria del idioma español. Paralelamente, se les brinda a los estudiantes la oportunidad de seguir adquiriendo conocimientos de la riqueza cultural de América Latina. Este proyecto se complementa con un programa de aprendizaje de alto nivel de la lengua inglesa y con otro de una cuarta lengua, ya sea esta europea o asiática.

En cuanto a sus modalidades de ingreso, además del examen de ingreso general, cuenta con dos tipos de exámenes por recomendación, en los cuales se requiere el resultado del examen de japonés para estudiantes extranjeros, más una entrevista en el caso del examen tipo A y dos cartas de recomendación, en el examen tipo B. Para jóvenes extranjeros residentes en Japón que no tengan fluidez en el idioma japonés, incluso tienen otra alternativa de admisión. La Universidad Tokai ofrece un curso especial de idioma japonés que dura entre medio a 1 año y medio, dependiendo de las destrezas lingüísticas del postulante. Luego de realizar el curso y aprobarlo, para lo cual se necesitan notas satisfactorias y más del 90% de asistencia, el postulante está apto para escribir una composición y tener una entrevista que determinarían su admisión. En este curso de japonés, cuyo objetivo es obtener el nivel 1 o 2 del examen de japonés (*nihongo nouryoku shiken*) también se ofrecen clases de matemáticas, física, biología, química y actualidad japonesa. Cabe mencionar que a través de estas modalidades especiales de admisión no se puede ingresar a las facultades de medicina, ingeniería naval ni investigación aeroespacial.

3.3 Universidad de Artes y Cultura de Shizuoka

Localizada en la ciudad de Hamamatsu, prefectura de Shizuoka, es una universidad recientemente fundada en el año 2000 y financiada por fondos prefecturales. En términos de población estudiantil es una universidad de pequeña escala, pues solo 300 estudiantes ingresan cada año, los cuales provienen casi en su totalidad de la misma prefectura. Asimismo, cuenta con vínculos muy estrechos con empresas de la región, las constituyen el destino laboral de sus egresados. Entre ellas se puede mencionar en la industria automotriz, Suzuki; en la de fabricación de instrumentos musicales, Kawaii y Yamaha; en la de transportes, Suzuyo; todas ellas empresas locales con amplia proyección internacional.

Es una universidad que promueve los valores, basados en el respeto al medio ambiente, a culturas diferente, a la propia y motiva la creatividad de sus estudiantes. Está conformada por dos facultades, la de Política Cultural y Administración y la de Diseño, la primera de estas está dividida en tres departamentos, de Cultura Internacional, de Política Cultural Regional y Administración y de Administración de Arte.

En cuanto a sus modalidades de admisión, además del ingreso general, cuenta con un programa de ingreso por recomendación, en japonés y en inglés, los cuales consisten en una composición escrita y una entrevista, en dichos idiomas respectivamente. El examen de ingreso por recomendación en inglés adicionalmente incluye una entrevista en idioma japonés.

El año 2006 se registró el primer ingreso de un estudiante brasileño, y después de 2 años, otros dos hicieron su ingreso. Desde el año 2011 se observa un ingreso constante de jóvenes brasileños que ha continuado ininterrumpidamente hasta el día de hoy. En el 2011 ingresaron dos, y del 2012 al 2014 cada año cuatro y el en último año 2015, dos, todos ellos a la Facultad de Política Cultural y Administración, Departamento de Cultura Internacional. A pesar de la existencia de modalidades especiales de admisión, varios de los estudiantes ingresaron a través del examen general de admisión. Los estudiantes que ingresaron en 2011, después de cuatro años de estudios se graduaron en marzo de 2015, y en la actualidad se encuentran trabajando en la compañía de fabricación de instrumentos musicales Kawaii y en la manufacturera de vehículos Suzuki. Los estudiantes que ingresaron el año 2012 y que tienen planeado graduarse en marzo de 2016 ya tienen sus respectivos de trabajo en las empresas Suzuki y la compañía de aviación comercial Emirates Airlines.

Es importante señalar que la ciudad de Hamamatsu en la prefectura de Shizuoka ofrece un ejemplo en lo que se refiere a trabajo conjunto de la comunidad y los gobiernos locales para una convivencia multicultural. La ciudad y la prefectura, dado el alto número de residentes brasileños, ha implementado diferentes planes de acción en los cuales esta población está incluida. Por ejemplo, cuenta con un colegio secundario superior donde se estudia portugués como parte del currículo escolar. Varios de los estudiantes brasileños de la Universidad de Arte y Cultura de Shizuoka son egresados de dicho colegio, pues fueron atraídos por la posibilidad de mejorar su nivel de portugués adquirido en casa. Asimismo, dicha universidad cuenta con varios programas de proyección hacia la comunidad en la que los estudiantes participan activamente y la información del proceso de admisión se puede también leer en

portugués. Esto último es único en su género en Japón.

Conclusiones

Como se ha podido apreciar, se observa un proceso de asentamiento permanente de la población peruana en Japón, muchos de los cuales están aun en edad escolar o cursando estudios terciarios. La tendencia indica que muchos de estos jóvenes nacidos y criados en Japón tienen deseos de seguir la misma ruta que los jóvenes japoneses, es decir que después de culminar la secundaria básica, continúan la secundaria superior y luego estudios terciarios. A pesar de su falta de destreza lingüística del idioma japonés, si se le compara con su par japonés, muchos de ellos logran cumplir sus sueños de ingresar a una universidad o instituto en Japón. Y ello ocurre gracias a las peculiaridades de la sociedad japonesa que fueron mencionadas, como la baja de tasa de fertilidad unida al proceso acelerado de envejecimiento de la población, que hace que las universidades ofrezcan alternativas de ingreso a estudiantes que de lo contrario no podrían ser admitidos, debido a sus carencias lingüísticas que los inhabilita para rendir el examen general de admisión. El dominio de otro idioma, como el español y el conocimiento de otra cultura, así como la facilidad para aprender el inglés, cuya sintaxis y morfología es más parecida a la del español, que a la del japonés; constituyen ventajas que exhiben los jóvenes peruanos, y como hemos observado, que son también consideradas por algunas universidades en Japón. Lamentablemente, no se tienen datos precisos del número de estudiantes peruanos que estudian en universidades e institutos japoneses, pero si se observa una tendencia positiva que nos lleva a pensar que muchos de estos jóvenes de la segunda generación o generación 1,5, a diferencia de sus padres, pueden contar con un portafolio más variado de opciones de trabajo y que este estará relacionado con la carrera estudiada. A diferencia de sus padres no tendrán que trabajar como parte de la mano de obra no calificada y de fácil deshecho ante los caprichosos vaivenes de la situación económica. Estos jóvenes serán lo que en Japón se denomina *sarari man*, es decir un empleado asalariado y con trabajo permanente, lo cual muestra indicios de movilidad social ascendente como consecuencia del cambio de estatus y regímenes laborales en la población peruana en Japón, gracias a los logros educativos.

La participación de estos jóvenes peruanos en la sociedad japonesa está alineada con los programas de desarrollo de recursos humanos globalizados, el cual es promovido activamente por el Ministerio de Educación, Cultura, Deportes, Ciencia y Tecnología de Japón a través de sus instituciones educativas y de investigación. Se desea formar recursos humanos capaces de desempeñarse en una plataforma global, en donde puedan hacer uso de sus competencias lingüísticas y comunicativas desarrolladas para una mejor comprensión intercultural; y comprometidos con la difusión de la cultura japonesa en el mundo, de tal manera que contribuyan con el intercambio cultural a nivel global.

Bibliografía

Miyajima, Takashi and Haruo Ota (2005) *Gaikokijinōikuno kadomo to Nihon no ky fushūgaku mondai to tabuōseinokakadaiky*, University of Tokio Press.

Kojima, Akira (2006) *Nyu-kama- kodomotachi to gakkoubunka – nikkeiburajirujin seito no kyouiku esunogurafii*, Keisoshobo.

Suarez-Orozco, Carola, Marcelo M. Suarez-Orozco and Irina Todorova (2008) *Learning a New Land, Immigrant Students in American Society*, Harvard University Press.

Sueyoshi, Ana (2011) “Nikkei Peruvian Children between Peru and Japan: Developing a Dual Frame of Reference,” *The International Journal of Interdisciplinary Social Sciences*, Vol. 5, Number 12, 45-59.

Tamaki, Matsuo (2013) “Tochigi ken ni okeru gaikokujin seito no shinro chousa, 5 kai me no chousa kekka houkoku,” *Journal of the Faculty of International Studies*, Utsunomiya University, No. 40, 35-42.

Tamaki, Matsuo and Sakamoto Kumiko (2012) “Tochigi ken ni okeru gaikokujin seito no chuugako sotsugyougo no shinro chousa,” *Journal of the Faculty of International Studies*, Utsunomiya University, No. 33, 63-71.

Ministerio de Justicia de Japón, Oficina de Inmigraciones, recuperado el 18 de diciembre de 2015 <http://www.immi-moj.go.jp/toukei/index.html>

Ministerio de Educación, Cultura, Deportes, Ciencia y Tecnología de Japón, recuperado el 10 de diciembre de 2015 http://www.mext.go.jp/a_menu/shotou/clarinet/003/001/1362656.htm

Simposio

ASIA Y ÁFRICA DESDE LATINOAMÉRICA, UNA PERSPECTIVA DESDE LA GEOGRAFÍA SOCIO-CULTURAL Y ECONÓMICA

Coordinadores:

Liliana Palacios de Cosiansi,

Sergio Francisco Naessens

Clara Lucía Calvo

Centro de Estudios de Asia y África, Departamento de Geografía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán, Argentina.

cosiansi@hotmail.com

licsernaes@yahoo.com.ar

claracalvop@hotmail.com.

ALADAA ARGENTINA

Tensiones geopolíticas y guerra en Siria

María Cristina Nin y Stella Maris Shmite.
Departamento e Instituto de Geografía, Facultad de Ciencias
Humanas, Universidad Nacional de La Pampa
ninmcristina@gmail.com , shmite_stella@yahoo.com.ar

Los conflictos armados constituyen una de las manifestaciones de tensiones geopolíticas, sus causas, la dispersión territorial y las consecuencias de éstos sobre la población afectada son temas de interés de las Ciencias Sociales. En esta ponencia se aborda la guerra como problemática social relevante, enmarcada en la perspectiva de la geografía social y crítica. En el contexto actual, los ciudadanos refugiados y desplazados se transforman en un nuevo tipo de ciudadanos excluidos de sus territorios, sin una vida digna y dependientes de la ayuda internacional. La Geografía como ciencia social no puede ni debe estar ajena al tratamiento de estas problemáticas contemporáneas.

Introducción

Desde la perspectiva geográfica se prioriza el análisis crítico y comprometido de la realidad social, para responder a los interrogantes sobre las problemáticas de la sociedad contemporánea. Según expresa Philo (1999), la geografía radical/marxista (con su atención puesta en la estructura social) y la geografía del comportamiento y humanística, es decir, la geografía social (con su atención puesta en la acción humana) se encuentran buceando en lo inmaterial. En este sentido, este autor sostiene la necesidad de promover

“(...) de forma activa, una geografía humana contemporánea que acompañe todo un abanico de posibilidades para tratar con lo material y lo inmaterial, lo social y lo cultural. [...] que la investigación en geografía humana incluya estudios que (extrayendo su inspiración de todo el movimiento del giro cultural) continúen abrazando lo material y lo social y, por lo tanto, resistiendo toda desmaterialización y de-socialización dogmática de la disciplina” (Philo, 1999: 97).

En el análisis de las problemáticas geográficas confluyen las dimensiones económicas, jurídicas, políticas, culturales, tecnológicas y las subjetividades de la sociedad en un tiempo y espacio determinados (Tobío, 2011). En este sentido, el conflicto que se desarrolla en Siria, el contexto regional y las consecuencias a escala global, requieren la atención del mundo académico y el compromiso de abordar sus consecuencias territoriales. En esta ponencia se desarrolla la configuración de las relaciones geopolíticas, la guerra civil desde sus inicios como movimiento social, así como las consecuencias del conflicto bélico en el territorio.

El contexto geopolítico regional y los actores globales

El abordaje del conflicto sirio en clave geopolítica posibilita el análisis de las diversas variables que entran en juego en el desarrollo de la guerra civil, en el marco de la dinámica de la región del Medio Oriente. Desde esta perspectiva, entonces, comprender a la Siria actual como un “estado fallido” puede otorgar una serie de herramientas conceptuales para interpretar la realidad. Los estados fallidos se caracterizan por las deficiencias en el cumplimiento de las funciones estatales básicas y en la provisión de servicios públicos esenciales, la pérdida del control territorial, el mayor riesgo de violencia directa sobre la población civil y la consiguiente violación a los derechos humanos, y la emergencia de *zonas grises* dentro de los límites del Estado, que escapan al ejercicio del poder estatal, entre otros aspectos (Méndez, 2011).

La interpretación de la dinámica del contexto regional es imprescindible para comprender la propagación de conflictos recientes en Medio Oriente (Siria y Yemen) y la pervivencia de conflictos históricos, como el palestino-israelí (Cassen, 2012). Las revueltas árabes¹ lograron en menos de un año el derrocamiento de tres autócratas árabes, Ben Ali en Túnez, Hosni Mubarak en Egipto y Muamar Gadafi en Libia.

La familia Al-Assad gobierna desde hace más de 40 años en Siria. Tras la muerte de Hafez Al-Assad, su hijo y actual presidente Bashar Al-Assad toma el poder con perspectivas de reformas y cambios. Lo cierto es que la resistencia del régimen continúa y se mantienen rasgos de permanencia vinculados con la limitación a la conformación de partidos políticos, la carencia de libertad de expresión y de prensa, represión y persecuciones internas (Khatib, 2012).

La grave situación actual indica que lo que se inició como una demanda de mayores derechos por parte de la población, una participación política más amplia y libertad de expresión, se transformó en una guerra civil, reconocida como tal rápidamente por la Organización de Naciones Unidas (ONU), entre las fuerzas del régimen y una diversidad de facciones opositoras, varias de ellas nucleadas en el Ejército Sirio Libre, que ha recibido el apoyo logístico y armamentístico de potencias extranjeras. La escalada llevó a que el conflicto fuera el centro de las discusiones en la reunión del G-20 desarrollada en San Petersburgo, Rusia, en septiembre de 2013. Allí, Estados Unidos, Francia y Reino Unido planteaban, como coalición internacional, un inminente ataque a Siria como el llevado a cabo contra la Libia de Gadafi, debido a las acusaciones contra el régimen de Damasco de haber utilizado armas químicas durante los enfrentamientos. Pero la oposición de Rusia y China frenó la intervención inmediata. Rusia apostó a la propuesta de un “desarme químico” del régimen, y un apoyo al gobierno sirio. Apoyo que tiene diversas explicaciones, pero el anclaje de Rusia en la base naval geoestratégica de Tartús, en la costa mediterránea siria es un elemento clave. China se alió a Rusia y de este modo postergaron la intervención directa que, en la actualidad,

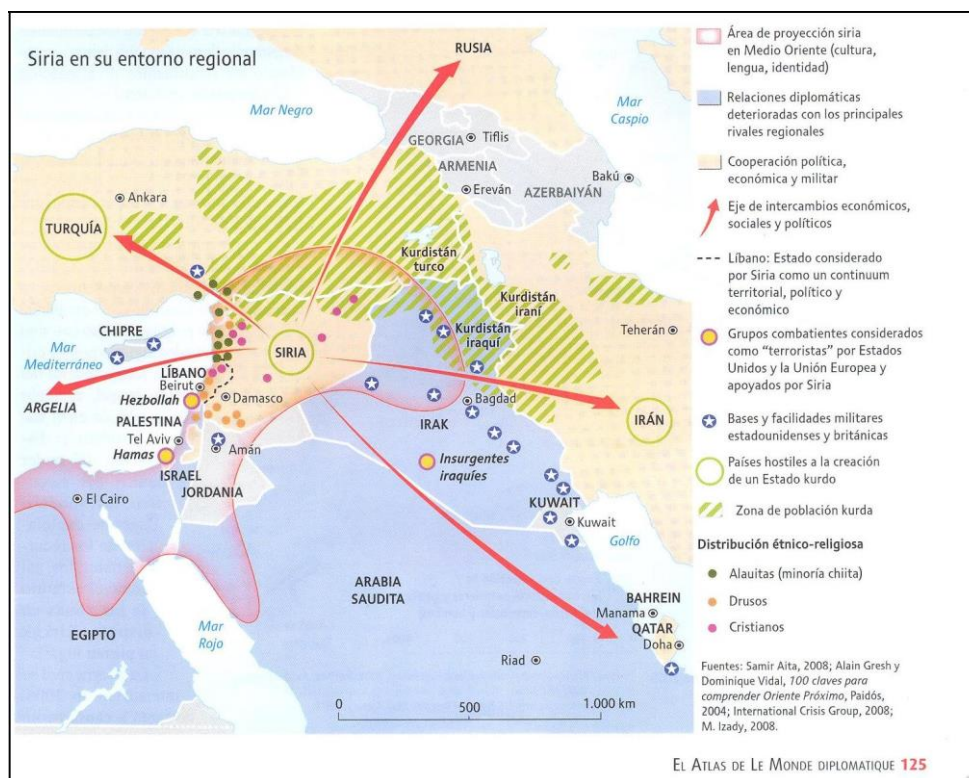
¹ “Los golpes de Estado populares del mundo árabe no son revoluciones político-ideológicas sino revoluciones ciudadanas con perspectivas políticas claras. Barrieron con los poderes arraigados desde hace varias décadas, pero también con la organización política tradicional y sus partidos, sindicatos y jefes. No podemos citar un solo nombre de un líder legítimo y carismático que pretenda tomar el liderazgo de la revuelta” (Conesa, 2012: 33).

se consolida a partir del aprovisionamiento y sostenimiento de las potencias a cada sector de acuerdo a sus intereses estratégicos.

"Un conflicto regional incontrolable, en el que la ONU se hunde como en un pantano. Era y siempre ha sido el cálculo de Asad. Su estrategia, además de la represión militar desconocida en la historia regional árabe, basada en el bombardeo de su propia población civil, actúa incentivando desde el primer día el odio interconfesional ya subyacente a la dominación del clan alauita-chiita del que era el representante, minoritario, pero que gobierna de manera despótica en Siria desde el golpe de estado perpetrado por su padre, Hafez el Asad, en 1970" (Naïr, 2013: 129).

La situación actual da cuenta de un entorno regional complejo (Figura N°1) con aliados y enemigos, una la nación kurda que impulsa la creación de un Estado, los grupos terroristas, las alianzas militares y económicas, la tensión que genera pertenencia a grupos religiosos como cristianos, drusos o musulmanes (chiíes y dentro de éstos los alauitas, grupo minoritario en Siria frente a la mayoría sunníes), entre otros aspectos, que se expresan en la cartografía regional.

Figura N° 1: Cartografía del contexto regional



Fuente: El Atlas III, Le Monde Diplomatique, 2009: 125.

A la complejidad de la guerra civil, un nuevo actor conflictivo e intolerante desarrolla acciones en este territorio y se instaló con consecuencias impredecibles en este problemático escenario. La proclamación de un califato² en los territorios del norte de Siria e Irak suma tensiones a una situación por demás enmarañada. El Estado Islámico (EI) o Estado Islámico de Irak y el Levante (ISIS según sus siglas en inglés), grupo yihadista fundamentalista, con su vertiginoso ascenso desde 2014 activa un alto riesgo para las soberanías e integridad territorial de Siria e Irak. Tanto las potencias regionales como mundiales deben diseñar ahora “(...) nuevos cálculos estratégicos, en medio de dilemas sobre cómo abordar un fenómeno complejo que trasciende los retos en el ámbito militar” (Fisas Armengol y otros, 2015: 26).

En la emergencia del EI se observan tres rasgos básicos. En primer lugar, tiene un anclaje territorial (norte de Siria y de Irak) que desdibujó las fronteras políticas preexistentes en esta región del mundo árabe, fronteras heredadas del colonialismo europeo. El segundo, es su carácter “estatal” que se expresa en su posicionamiento territorial en un contexto de colapso de los “estados fallidos” de la región. Demostró que es más que un grupo terrorista, es autárquico, organiza el territorio militarmente, desarrolla actividades comerciales, destruye y a su vez construye infraestructura de acuerdo a sus intereses. Por último, su expresión de poder a escala local, regional y global, está apoyada por modernas tecnologías de comunicación visual. Constituye una expresión de la radicalidad extrema, radicalidad que paradójicamente, atrae a jóvenes musulmanes y conversos de todo el mundo (Alba Rico, 2015).

En este escenario con múltiples actores, donde despliega sus estrategias el EI, las intervenciones militares de EE.UU. y la OTAN, por un lado, más los ataques de Turquía y Rusia sobre territorio sirio, en donde también se localizan grupos kurdos, han incrementado la violencia hasta parámetros extremos, con gravísimas consecuencias para la población.

De la “primavera árabe” a la guerra civil

Al contrario de lo que sucedió en Túnez, Libia o Egipto, en Siria la revuelta social iniciada en 2011, con el propósito de derrocar el gobierno autoritario y reclamar reformas democráticas, no ha provocado hasta el momento la destitución del presidente Bashar Al-Assad. Lo que comenzó con una revuelta pacífica, lleva cuatro años de una guerra civil que enfrenta al régimen sirio con los rebeldes, el territorio está devastado, profundamente dividido entre áreas controladas por las fuerzas leales a Al-Assad y fuerzas opositoras muy diversas y complejas. La denominada “Primavera Árabe” en Siria no condujo a un cambio político ni a una apertura democrática.

Son múltiples y al mismo tiempo complejas, las variables que impulsaron las revoluciones en los países árabes. Crisis económicas prolongadas, suba del precio de los alimentos básicos,

² “El “califato” es un tipo de gobierno islámico liderado por un califa, individuo que es considerado sucesor político y religioso del profeta Mahoma y líder de la comunidad de creyentes musulmanes” (Fisas Armengol y otros, 2015: 34).

alta tasa de desempleo, especialmente de jóvenes que ven frustradas sus oportunidades de empleo y acceso a una vivienda. A esto se suman los regimenes gobernantes que suspenden o manipulan las garantías constitucionales de libertad y dignidad de los ciudadanos. Este movimiento expresa territorialmente la emergencia de una reconfiguración del espacio político: no se trata de un golpe de Estado típico, es mucho más que eso. El derrocamiento de las dictaduras en el mundo árabe no ha tenido nada que ver con el Islam. Tal como escribió Oliver Roy (2011), la generación de jóvenes árabes no está motivada por la religión, sino por conseguir democracia. Los manifestantes en las distintas plazas y ciudades reclamaban libertad, justicia, democracia y elecciones multipartidarias.

Las demandas de los ciudadanos expresadas territorialmente a través de las masivas rebeliones populares pusieron en cuestión la configuración del modelo de Estado vigente desde hacía décadas en el norte de África y en Medio Oriente.

“Las dictaduras personalistas (militares o civiles), el parlamentarismo de partido hegemónico, las monarquías absolutas y las plutocracias hereditarias son los sistemas de gobierno predominantes en los países del arco que va del Atlántico al golfo Pérsico. El complemento de esta media luna islámica (Turquía, Líbano, Irán, Afganistán y Pakistán) son estados donde el autoritarismo (político y policial) y los poderes confesionales determinan la gobernanza” (Ramonet, 2012: 188).

En las últimas décadas del siglo XX e inicios del siglo XXI, los estallidos sociales “democratizadores” se desarrollaron en casi todos los países de la región. Si bien pasaron inadvertidos para el mundo occidental o tal vez, sólo fueron interpretados como fundamentalismos religiosos. Sin embargo, y tal como sostiene Brieger (2011: 21), “(...) esta revuelta es profundamente democrática, aunque la mayoría de los gobiernos autoritarios se sostengan gracias al respaldo de quienes dicen ser los portadores del mensaje universal de la democracia”. La permanencia de autoritarismos en el poder y la ausencia de democracias en la región resultan muy significativas. Desde Marruecos a Egipto, Siria, Qatar, Libia y Arabia Saudí, la variable que sufrió menos inflexiones en el mundo árabe, desde la independencia hasta hoy, es el carácter autocrático y autoritario de los Estados. Tanto las monarquías como las repúblicas comparten esa característica y, a pesar de las graves crisis de legitimidad, lograron estabilizar, mantener y consolidar su poder durante varias décadas (Duterte, 2011).

Los conflictos armados en Siria continúan en 2015 con una intensificación entre las diversas facciones enfrentadas. A la guerra civil se agregaron los avances del ISIS desde Irak a través de apropiación territorial, ocupación de bases militares y el control de recursos naturales como yacimientos de petróleo y gas. En los combates también se encuentran involucrados no solo los grupos vinculados al Frente Islámico, la mayor coalición de fuerzas rebeldes en Siria, sino también el Frente al-Nusra (considerado como la filial siria de al-Qaeda) enfrentado a ISIS y otras fuerzas de la oposición siria. Hacia finales del año pasado EE.UU., a la cabeza de la coalición liderada por la OTAN y con la anuencia de un grupo de países de la Liga Árabe (Bahrein, Jordania, Arabia Saudita, Qatar y Emiratos Árabes Unidos) comenzó los

bombarddeos contra posiciones de ISIS en territorio sirio, otorgando al conflicto una gran complejidad en el que se entrecruzan los diversos sistemas de alianzas (Fisas Armengol y otros, 2015: 26).

Por lo expuesto en el párrafo anterior, la guerra civil que se está desarrollando en Siria puede ser definida como un *conflicto asimétrico*. De acuerdo a lo expresado por Méndez, se definen como conflictos asimétricos

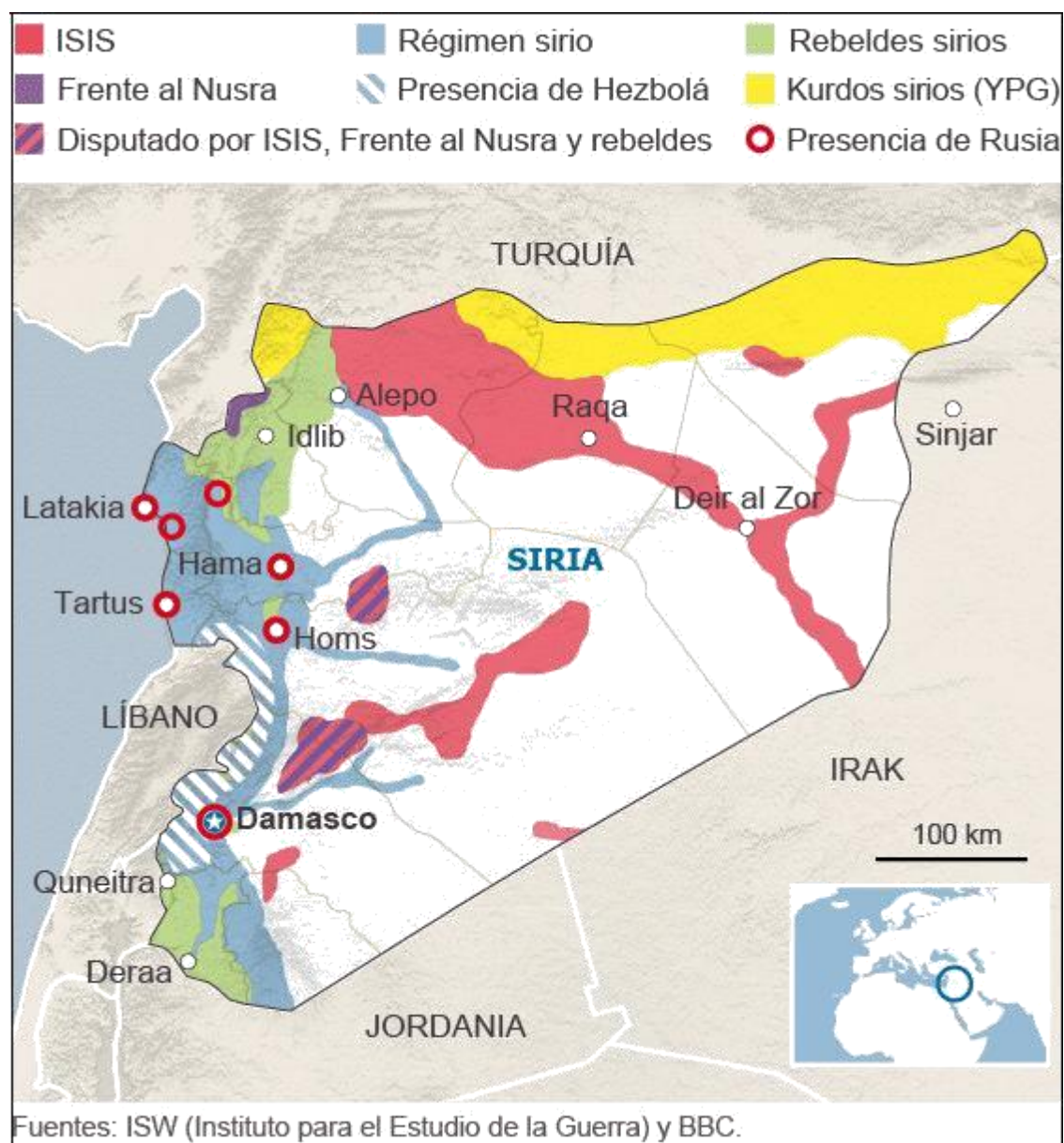
“(…) aquellos que se producen entre ejércitos regulares, a veces dotados de armamento sofisticado, y grupos armados irregulares, con armamento convencional, que en el pasado tuvieron a la guerrilla como su mejor exponente, a la que hoy se suman diversos tipos de fuerzas reclutadas y pagadas por diferentes *señores de la guerra* y los grupos terroristas” (Méndez, 2011: 258-259).

En el caso de Siria, el gobierno está representado por los grupos leales a las fuerzas militares del régimen y del partido Baath. Además, se encuentran como aliados al gobierno, Shabiha, un grupo paramilitar leal al presidente y financiado por la familia Al-Assad; el Frente Nacional Progresista, constituido por diversos partidos políticos, minorías drusa y cristina; y por último, el apoyo externo del Hezbollah libanés, y los gobiernos de Irán y Rusia (Ghotme Ghotme y otros, 2015).

La oposición al régimen de Al-Assad está constituida por la Coalición Nacional Siria, un conjunto heterogéneo de opositores sunitas, partidarios de instaurar una democracia pluralista. Esta Coalición está formada por intelectuales disidentes, agrupaciones juveniles, los Hermanos Musulmanos de Siria, el Consejo Nacional Sirio y los Comités de Coordinación Local, constituyéndose en el brazo político de la oposición que opera desde el exilio, desde Qatar, y reconocida como el representante legítimo del pueblo sirio por parte de Estados Unidos y sus aliados. El grupo armado está constituido por el Ejército Libre de Siria, que últimamente sufrió cambios importantes en su estructura (muchos militantes están refugiados en Turquía y se sumaron a la milicia sirio-kurda y lucha contra el EI, y otros se desmovilizaron). El Ejército Libre de Siria es liderado por el Consejo Supremo Militar que agrupa rebeldes armados y desertores del ejército, grupos islamistas, apoyados por Arabia Saudita, Emiratos Árabes y Kuwait, y por el Consejo Nacional Kurdo (Ghotme Ghotme y otros, 2015). Por su parte, los grupos yihadistas más importantes que operan en Siria son: el Frente al-Nusra, grupo afiliado a al-Qaeda que se creó en enero de 2012 para derrocar el régimen de Al-Assad, y su dispersión en el territorio es muy significativa dado que está presente en 11 de las 13 regiones del país; el Estado Islámico (EI) o Estado Islámico de Irak y el Levante (ISIS) que comienza a actuar en 2013; y el Frente Islámico que surge también en 2013 por la fusión de siete grupos rebeldes (Ghotme Ghotme y otros, 2015).

En la Figura N° 2 se observa una síntesis del complejo mosaico de poder expresado sobre el territorio, lo que da cuenta de la existencia de regiones en Siria controladas por distintas fuerzas militares, de la incapacidad del Estado para ejercer la soberanía y la configuración de un país fragmentado, donde la población está expuesta a un alto grado de vulnerabilidad.

Figura N° 2. Los frentes de la guerra y la fragmentación territorial (11/2015)



Dispersión territorial de la población y refugiados

Tal como se puede observar en la Figura N° 3, en el año 2011 Siria no registraba desplazamientos de población. Los datos indican que los países que se destacaban por el número de desplazados eran Colombia, Sudán, República Democrática del Congo, Somalia e Irak, entre otros. La suma total de desplazados en el año 2011 es significativamente menor

a la cantidad de sirios que a la fecha (noviembre 2012) viven fuera de su lugar de residencia³. Esto da cuenta de la gravedad de la guerra. La mitad de la población del país se desplazó de su hogar, lo que demuestra un fuerte impacto en la vida cotidiana de los habitantes y en la organización social, económica y política del país.

Figura N° 3: Desplazamientos internos en distintos países del mundo

Cuadro 1.6. Países con los mayores números de desplazados internos, 2011 (en millares)			
País	Comienzo de 2011	Final de 2011	% de cambio
Afganistán	351	448	27
Azerbaiyán	592	599	1
Colombia	3672	3888	6
Costa de Marfil	517	127	-75
Irak	1343	1332	-1
Kenia	300	300	0
Paquistán	952	452	-52
República Democrática del Congo	1721	1709	-1
Somalia	1463	1356	-7
Sudán	1526	2340	53

Fuente de los datos: UNHCR, 2012b.

Fuente: SASSEN, 2015: 72.

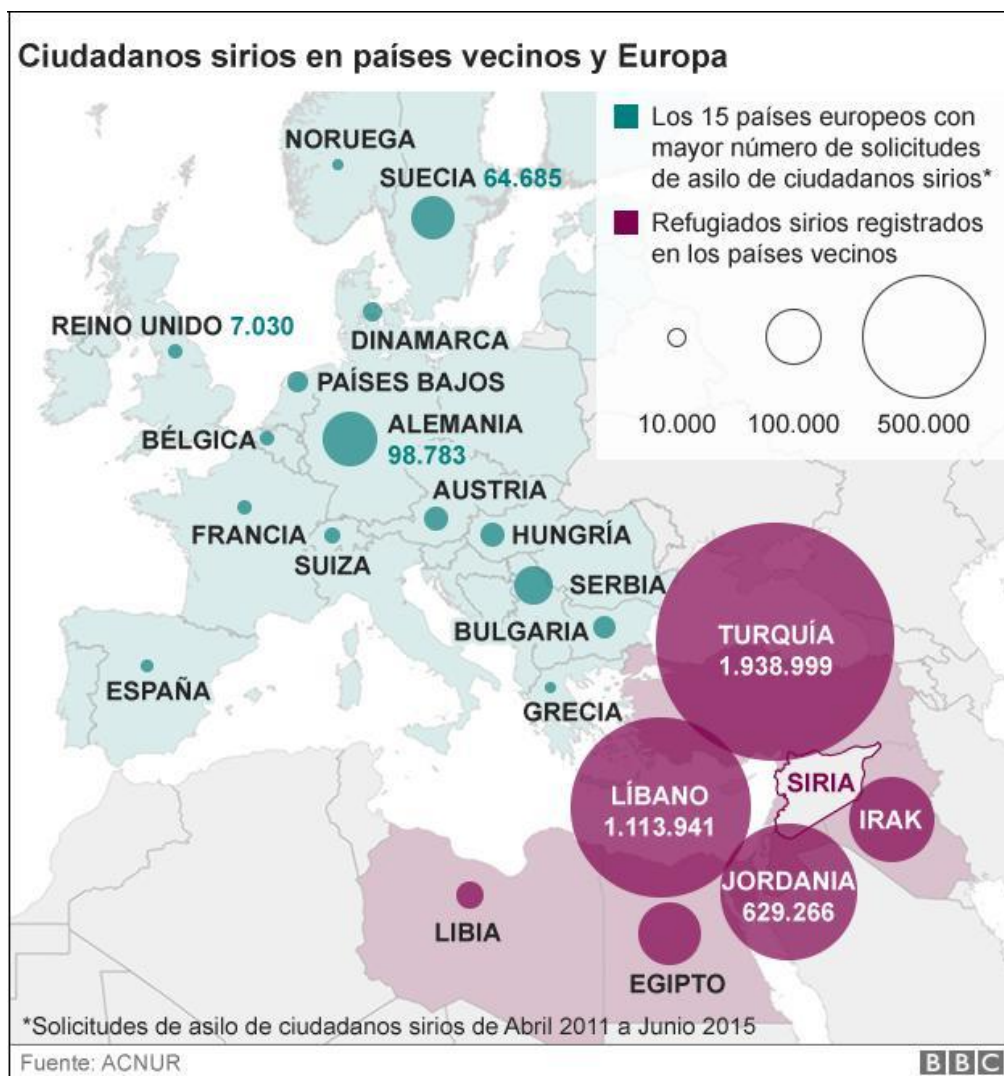
Desde que comenzó el conflicto bélico en Siria, el número de personas que abandonó sus hogares creció vertiginosamente. De acuerdo a los datos publicados por el Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), al mes de octubre de 2015 el conflicto desplazó de sus hogares a 4.180.631 personas que están localizadas en campos de refugiados en los países vecinos. Son millones de sirios registrados por el ACNUR en Egipto, Irak, Jordania, Líbano y Turquía (Figura N°4). Por otra parte, hay más de 7 millones de desplazados internos en Siria (ACNUR, 2015). Estas cifras podrían ser aún más elevadas, ya que no todos los sirios que han huido de su país están registrados por ACNUR y respecto a los desplazamientos internos, se trata de cifras estimativas porque el relevamiento de datos es muy difícil dadas condiciones de guerra que prevalecen en el territorio. Siria, con 21.987.000 habitantes (World Statistics Pocketbook 2015), es el país que más población expulsó entre 2014 y 2015. Familias enteras se transformaron en migrantes forzados, desplazados, refugiados, inmigrantes legales e ilegales en Europa, solicitantes de asilo, todas estas categorías se aplican según corresponda, para definir la situación actual de la mitad de

³ “No hay un lugar en todo el territorio sirio que no viva cotidianamente bombardeos atroces, escaramuzas despiadadas o asesinatos religiosos o políticos. Los tanques arrasan barrios enteros, los misiles caen sin control, los morteros estallan en medio de la noche y las balas de los francotiradores se cobran vidas, sin edades. Su población está exhausta. Casi no hay comida, ni agua potable, ni electricidad. La economía, que en su momento era próspera, se deshizo en pedazos” (Vittar, 2015).

la población del país.

Tal como se puede apreciar en el Figura N° 4, Turquía, Líbano, Jordania, Irak y Egipto son los países que organizaron campos de refugiados para acoger a los desplazados por la guerra, y además existen desplazados internos en el territorio Sirio. ACNUR estima que hay seis millones y medio de personas en esta condición.

Figura N° 4. Cartografía de los desplazados



Fuente: Diario BBC (10 de septiembre de 2015)

En la Figura N° 4 están identificados los países europeos con mayor número de solicitantes de asilo. En 2014, ciudadanos sirios presentaron 122.790 pedidos de asilo en países miembros de la Unión Europea (Vittar, 2015).

La crisis siria es la mayor emergencia humanitaria a la que se enfrenta ACNUR. Los más afectados por esta crisis humanitaria, considerada la mayor de este siglo, son los niños y los ancianos (ACNUR, 2015). Esta agencia de ONU ofrece refugio, ayuda y asistencia a los sirios que necesitan protección. Los refugiados según la categoría definida por ACNUR, son aquellas personas que huyen para salvar sus vidas o preservar su libertad. La diferencia con los migrantes por razones económicas radica en que los refugiados tienen derecho a pedir asilo cuando puedan demostrar que proviene de un país en guerra o sufren persecuciones por motivos políticos, religiosos, de nacionalidad, entre otros, según lo prevé el Estatuto del Refugiado de la ONU de 1951 y sus modificaciones de 1967. Las personas desplazadas por la guerra se convierten en refugiados tras una serie de etapas, las cuales se pueden sintetizar del siguiente modo:

- ü Abandono del hogar: los combates y amenazas son los principales motivos por los que una familia siria decide dejar su casa. Cuando las familias tienen niños pequeños, ese abandono se puede producir antes de que lleguen los combates, para proteger a los menores de los bombardeos y evitar que pasen miedo.
- ü Desplazamiento interno: los sirios suelen desplazarse unas siete veces antes de decidirse a abandonar el país, así lo afirman los responsables de Acción Contra el Hambre. En un principio, los movimientos se producen dentro de la propia ciudad, luego, hacia regiones seguras.
- ü Salida del país: los refugiados suelen desplazarse por carretera. Los países que más sirios acogen son los que comparten fronteras. En muchas ocasiones, los varones vuelven varias veces al país para comprobar el estado de sus propiedades o para luchar.
- ü Instalación en campos de refugiados: los sirios suelen instalarse en campamentos gestionados por las autoridades locales y las agencias humanitarias o bien se aglutinan en asentamientos informales, pero también alquilan casas en ciudades y pueblos. Suelen agruparse por afinidad de religión, filiación familiar o incluso por pertenencia a la misma ciudad de la que partieron a causa de la guerra.
- ü Registro en el ACNUR: este organismo se encarga de registrar a los refugiados. Los desplazados en calidad de refugiados deben presentarse personalmente ante los funcionarios de la ONU, quienes hacen una entrevista antes de tramitar los papeles que les acreditan como refugiado.
- ü Asistencia humanitaria: una vez se obtienen los papeles que acreditan su condición de refugiados, las personas son susceptibles de recibir ayuda tanto de la ONU como de las ONG asentadas en la zona. Refugio, comida y saneamiento son las necesidades que suelen cubrirse.
- ü Integración: la integración con la población autóctona es uno de los retos a los que se enfrentan tanto las agencias de la ONU y las ONG, así como las autoridades locales.

La crisis humanitaria tuvo su punto más traumático en la primera semana de septiembre, es considerada una crisis de refugiados, en la que se manifiesta la ausencia de la dignidad y el incumplimiento del respeto por los derechos humanos. El derecho internacional contempla responsabilidades de los Estados ante los refugiados, por ello la ONU a través de ACNUR insta a los países a responder a la presente crisis de manera integrada, especialmente a los miembros de la Unión Europea. “El único modo de solucionar este problema es que la Unión Europea y todos sus Estados miembros pongan en marcha una estrategia común, basada en

la responsabilidad, la solidaridad y la confianza” (ACNUR, 2015).

En palabras de Sassen, la Agencia ACNUR “define la situación de refugio prolongado como una en que 25.000 o más refugiados del mismo país han estado en exilio por cinco años o más. (...) Estos son los expulsados que probablemente nunca volverán a una vida normal” (Sassen, 2015:71). La autora sostiene que el impacto económico que la población refugiada tiene sobre los países es mayor en el sur global que en el norte. Afirma que “el impacto de los refugiados en la economía de Alemania fue mínimo, con 15 refugiados por cada dólar de su PIB per cápita. Evidentemente es posible que el impacto económico sea mínimo al tiempo que el impacto social es alto” (Sassen, 2015:75).

En este sentido, Kenneth afirma que “la crisis de refugiados no es tal” si se tiene en cuenta la cantidad de refugiados y la economía de los países europeos...

“La población de la Unión Europea es de aproximadamente 500 millones. La última estimación de la cantidad de personas que utilizan medios irregulares para entrar en Europa este año a través del Mediterráneo o los Balcanes es de aproximadamente 340.000. En otras palabras, el flujo de este año sólo supone 0.068 por ciento de la población de la UE. Teniendo en cuenta la riqueza de la UE y su avanzada economía, es difícil argumentar que Europa carece de los medios para absorber estos recién llegados” (Kenneth, 2015).

Del análisis precedente se puede sostener que la crisis no es económica sino social. El impacto visual, psicológico, político que produce la llegada de tanta cantidad de personas desestabiliza la tranquilidad europea. Mientras los que huyen de la guerra permanecen en campamentos de refugiados de los países limítrofes a la zona de conflicto el problema de los refugiados esta territorializado. La crisis se produce cuando estas personas arriban a territorio europeo y es ahí cuando el problema se desterritorializa y se reterritorializa. De este modo, “Los inmigrantes y los refugiados plantean la tensión entre la protección de los derechos humanos y la protección de la soberanía del estado. Esta tensión es particularmente aguda en el caso de inmigrantes indocumentados, porque su mera existencia significa una erosión de la soberanía” (Sassen, 2001: 73).

Reflexiones finales

Las revoluciones populares iniciadas en marzo de 2011 en Siria no provocaron la transformación esperada. No consiguieron un cambio político, por el contrario, se intensificó el autoritarismo ejercido por el régimen sirio, dado que desde un primer momento el presidente Bashar Al-Assad apostó a la acción militar para conservar el poder y mantener su

posición en el gobierno. Si bien durante el año 2011 se aprobaron algunas medidas que mostraban un incipiente inicio de reformas democráticas, finalmente los acontecimientos demostraron que el régimen autoritario vigente es incapaz de reformarse a sí mismo, y no tiene el propósito de iniciar una transformación hacia la democracia.

Por otra parte, en los cuatro años de duración, la crisis siria ha modificado su carácter, dado que pasó de una revuelta ciudadana antiautoritaria a una guerra interna con una activa intervención de potencias y actores regionales. El hecho de que el control estatal esté en manos del grupo minoritario alauí fue utilizado por los grupos salafistas y yihadistas para definir una guerra sectaria. El Estado Islámico encontró la oportunidad para desplegar sus acciones terroristas en un Estado sirio “fallido”, con amplias regiones que escapan al control del gobierno de Bashar Al-Assad. Irán y Arabia Saudita, dos potencias regionales, se involucraron activamente en la guerra y convirtieron a Siria en el tablero geoestratégico donde se desarrollan las tácticas por el control de Medio Oriente. Por su parte, la comunidad internacional y los organismos internacionales competentes, son también responsables de la envergadura que alcanzó la guerra de Siria, en tanto permitieron y observaron los acontecimientos desde la distancia.

En síntesis, cuatro son las razones que explican la crisis humanitaria en que derivó esta guerra civil y originan el desplazamiento forzado de la mitad de la población del Estado sirio. En primer lugar, la crisis política y los reclamos de los ciudadanos a partir de la revolución antiautoritaria gestada durante las Revoluciones Árabes. Segundo, la represión militar emprendida por el propio Estado contra la población civil y las respuestas que se generaron expresadas en organizaciones paramilitares que desafían el poder estatal. Tercero, las acciones del Estado Islámico que no da tregua y aumentó su poder de acción a expensas del caos y debilidad del Estado sirio. Estado Islámico que ejerce el terrorismo y obliga a los sirios a convertirse al islam sunita, de no aceptar, tienen como opciones pagar un alto costo económico (multas, expropiaciones), irse del territorio o morir asesinados. Por último, las acciones de los países de la región, como el caso de Turquía que en varias ocasiones cerró sus fronteras al paso de los desplazados sirios, o Israel que no interviene pero tampoco recibe población siria. Y la comunidad internacional que no genera respuestas oportunas ante una situación humanitaria tan grave.

La guerra de Siria derivó en una crisis humanitaria que se trasladó fuera de las fronteras del Estado, incluso excede la región de Medio Oriente. Con el desplazamiento de miles de refugiados hacia Europa, hoy la problemática territorial de Siria se instaló en el corazón de la Unión Europea. El impacto mediático que produjo la imagen del niño muerto en playa de Turquía hizo despertar las conciencias de los ciudadanos del mundo y con este despertar surgió la presión sobre las políticas migratorias de la Unión Europea. Esta unión que ante la problemática suscitada demuestra fragmentación debido a que la tendencia de los últimos años ha sido la renacionalización de las políticas migratorias.

Europa convertida en fortaleza infranqueable con la presencia de barreras visibles e invisibles requiere repensar sus políticas migratorias orientando su estrategia de gestión a considerar la solidaridad y políticas de largo plazo para la cuestión inmigratoria. Según Sami Naïr, esto podría “(...) llegar a ser una fuente de relegitimación del proyecto europeo” (Naïr, 2015).

Esta problemática revela la existencia de un conflicto transversal que expone de manera horrorosa ante los ojos del mundo los intereses, las contradicciones, las racionalidades y las manifestaciones del poder sobre un territorio, en una geografía regional que se consolida cada vez con mayor fragmentación. En este conflicto se pueden apreciar las expresiones de poder locales, regionales y globales sobre el territorio de Siria, así como las identidades étnicas y religiosas en tensión, que conducen a la desterritorialización de la población local junto con sus redes de articulación social y productiva, y a una nueva territorialización en los países vecinos (refugiados) y en Europa (migrantes solicitantes de asilo).

Las escenas que han protagonizado tanto los ciudadanos europeos como los sirios no son nuevas. La Primera Guerra Mundial, la Guerra Civil Española, la Segunda Guerra Mundial o la Guerra en Yugoslavia, provocaron desplazamientos y refugiados. Estos episodios traumáticos con gran peso simbólico para muchos, no lograron construir una memoria social colectiva que reivindique el respeto por los Derechos Humanos a escala global.

Referencias Bibliograficas

ACNUR (octubre de 2015). Emergencia en Siria. Recuperado de: <http://www.acnur.org/t3/que-hace/respuesta-a-emergencias/emergencia-en-siria/>

Alba Rico, S. (2015). La explosión de ESTADO ISLAMICO. En El Atlas de la globalización. Le Monde Diplomatique, 148-151. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Brieger, P. (2011). Diez claves para comprender las revueltas. Le Monde diplomatique N°143. 20-21. Mayo 2011, Buenos Aires: Capital Intelectual.

Cassen, B. (2012). Panorama geopolítico antes de las insurrecciones árabes. En Naïr, S. y otros. Las revoluciones árabes. Causas, consecuencias e impacto en América Latina. 11-21. Le Monde Diplomatique, Buenos Aires: Capital Intelectual.

Conesa, P. (2012). Un siglo de revueltas árabes. En Naïr, S. y otros. Las revoluciones árabes. Causas, consecuencias e impacto en América Latina. 22-34. Le Monde Diplomatique, Buenos Aires: Capital Intelectual.

Diario BBC (10 de septiembre de 2015). Los países que verdaderamente cargan con el peso de la migración siria. Recuperado de http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/09/150909_internacional_vecinos_siria_numeros_conflicto_interno_amv

Dutermé, B. (2011) Contestación frente a la represión en el mundo árabe. Centre Tricontinental (CETRI). Recuperado de <http://www.cetri.be/Contestacion-frente-a-represion-en?lang=fr>

El Atlas III, Le Monde Diplomatique, 2009. El retorno de Siria a la escena en Medio Oriente. 124-125. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Fisas Armengol, V., Royo Aspa, J. M., Urgell García, J., Urrutia Arestizábal, P., Villellas Ariño, A. y Villellas Ariño, M. (2015). Escola De Cultura De Pau. Alerta 2015! Informe sobre conflictos, derechos humanos y construcción de paz. Barcelona: Icaria. Recuperado de <http://escolapau.uab.es/img/programas/alerta/alerta/15/alerta15e.pdf>

Ghotme Ghotme, R.A.; Garzón Garzón, I.V. y Cifuentes Ortiz, P.A. (2015). Las relaciones internacionales de la guerra civil siria a partir de un enfoque regional: hegemonía y equilibrio en Medio Oriente. Revista Estudios Políticos N° 46, 13-32. Universidad de Antioquía, Medellín, Colombia. Recuperado de: <https://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/estudiospoliticos/article/viewFile/18771/17923>

Kenneth, R. (4 de septiembre de 2015). La crisis de los refugiados que no es tal. The Huffington Post. Recuperado de http://www.huffingtonpost.es/kenneth-roth/la-crisis-de-refugiados-q_b_8086350.html

Khatib, D. (2012) El despertar de los árabes. En Naïr, Sami y otros. Las revoluciones árabes. Causas, consecuencias e impacto en América Latina. Le Monde Diplomatique, Buenos Aires: Capital Intelectual.

Méndez, R. (2011). El nuevo mapa geopolítico del mundo. Valencia, España: Tirant Lo Blanch.

Naïr, S. (2013). ¿Por qué se rebelan? Revoluciones y contrarrevoluciones en el mundo árabe. Madrid: Capital Intelectual.

Naïr, S. (3 de septiembre de 2015). ¿Guerra contra la inmigración? Diario El País. España. Recuperado de http://elpais.com/elpais/2015/09/03/opinion/1440591701_435098.html

Philo, C. (1999). Más palabras, más mundos: reflexiones en torno al “giro cultural” y a la “geografía social. Documents d’Anàlisi Geogràfica N° 34, 81-99. Universidad Autónoma de Barcelona, Universitat d Girona, España. Recuperado de <http://www.raco.cat/index.php/DocumentsAnalisi/article/viewFile/31683/31517>

Ramonet, I. (2012). ¿Hacia qué nuevo “sistema mundo”? En Naïr, S. Las revoluciones árabes. Causas, consecuencias e impacto en América Latina. 176-193. Le Monde Diplomatique, Buenos Aires: Capital Intelectual.

Roy, O. (5 de febrero de 2011). ¿Dónde han ido a parar los islamistas? Diario El País, España. Recuperado de: http://elpais.com/diario/2011/02/05/internacional/1296860407_850215.html

Sancha, N. (28 de noviembre de 2015). El respaldo militar ruso a Siria da oxígeno a Bachar el Asad. Diario El País, España. Recuperado de http://internacional.elpais.com/internacional/2015/11/28/actualidad/1448741655_065928.html

Sassen, S. (2001). ¿Perdiendo el control? La soberanía en la era de la globalización. Barcelona: Bellaterra.

Sassen, S. (2015). Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global. Buenos Aires: Katz.

Tobío, O. (2011). Territorios de Incertidumbre. Apuntes para una geografía social. San Martín: Universidad Nacional de San Martín.

Vittar, D. (28 de agosto de 2015). Siria, el país en guerra que más población expulsa. Recuperado de http://www.clarin.com/mundo/Refugiados-Inmigrantes-Europa-Siria-tragedia_humanitaria_0_1420658359.html

World Statistics Pocketbook 2015. Nueva York: Naciones Unidas. Recuperado de http://unstats.un.org/unsd/pocketbook/World_Statistics_Pocketbook_2015_edition.pdf

Otra guerra civil más en el África Subsahariana

Sergio Francisco Naessens,
Centro de Estudios de Asia y África,
Universidad Nacional de Tucumán (Argentina)
licsemaes@yahoo.com.ar

La presente ponencia se refiere a la guerra civil desatada en Sudán del Sur. Los conflictos tribales de este nuevo país africano se suceden desde hace décadas entre tribus nómadas. Las luchas a causa de la escasez de recursos de primera necesidad son habituales en el área, debido a su clima semiárido. Los actos paliativos del gobierno de Sudán en su momento, acusando la crisis económica global, fueron insuficientes y aislados, lo que desencadenó la independencia de Sudán del Sur en 2011. Al menos siete grupos armados se encuentran en guerra en la actualidad en este joven país africano.

Introducción

Los términos África Negra y África Subsahariana hacen referencia a aquellos países del continente africano que no limitan con el mar Mediterráneo. También se conoce como aquella zona geográfica ubicada al Sur del desierto del Sahara. El término se refiere a aquellas partes del continente africano habitadas mayoritariamente por personas de raza negra, que comprenden aproximadamente el 85 por ciento de su superficie total del continente.

La Real Academia Española define al África Subsahariana como aquella parte del África situada al Sur del desierto del Sahara.

El término África Subsahariana o África Negra es utilizado para describir a los países africanos que no forman parte del África Árabe o África del Norte.

La región del África Subsahariana es, en la actualidad, una de las regiones más deprimidas del mundo y presenta muchos desafíos: el subdesarrollo, los conflictos, el impacto del cambio climático y las migraciones; es decir una región caracterizada por su gran pobreza económica ~~a pesar de sus grandes riquezas naturales~~. ~~En África Subsahariana, como en el resto del mundo, la pobreza es un problema grave.~~

Azcárate Luxán, Azcárate Luxán y Sánchez Sánchez (2009) hacen referencia al Sahel como la zona de contacto entre medios nómadas y campesinos, al Sur del desierto del Sahara, de alto riesgo ecológico, con importantes determinantes físicos negativos como las largas sequías. Sumado a ello, la continua tala de árboles para conseguir madera como energía primaria, llevan al incremento de la desertificación.

Esta área del continente africano, también conocida como el Cuerno de África, evoca hambrunas, guerras, anarquía e inseguridad.

Dentro de la región, en Sudán, las reivindicaciones de la minoría cristiana y animista del Sur frente a la hegemonía del Norte árabe-musulmán dieron origen a un conflicto muy cruento que, desde 1983, enfrentó al Ejército Popular de Liberación de Sudán (APLS) con el gobierno

de Jartum (Achcar, Gresh, Radvanyi, Rekacewicz, y Vidal, 2003, pág.191).

Sudán del Sur se enfrenta a su tercera guerra civil en 50 años

Entre el 9 y el 15 de enero de 2011 el pueblo de Sudán del Sur votó entre permanecer como parte de Sudán y a favor de la independencia. El 30 de enero de 2011 un 98,83 por ciento de la población había votado a favor de la independencia.

A medianoche del 9 de julio de 2011, Sudán del Sur se convirtió en un país independiente con el nombre de República de Sudán del Sur. El 14 de julio Sudán del Sur se convirtió en el país 193 que pasaba a formar parte de las Naciones Unidas (Bulard, Gresh, Rekacewicz, Samary, y Zajec, 2012, pág. 132).

Actualmente en Sudán del Sur se encuentran en guerra al menos siete grupos armados. Según las Naciones Unidas la guerra todavía afecta a nueve de los diez estados de Sudán del Sur, con decenas de miles de refugiados. Se ha acusado al gobierno de querer permanecer indefinidamente en el poder, sin representar ni respaldar con justicia a todos los grupos étnicos, al tiempo que descuida el desarrollo en las zonas rurales.

En un intento de desarmar a los grupos rebeldes shilluk y murle, muchas aldeas han sido arrasadas, cientos de mujeres y niñas violadas, y un número sin determinar de civiles han sido asesinados. Los civiles afirman que se les ha torturado arrancándoles las uñas, los niños han sido utilizados como rehenes para que sus padres entreguen las armas y los campesinos han sido quemados en sus chozas si se sospecha que han dado cobijo a los rebeldes.

La independencia del país más joven del mundo ha despertado rencillas étnicas dejadas de lado pero jamás olvidadas.

“En Sudán del Sur no hay pueblos. Los tukuls (las chozas familiares), se levantan lo más distanciados posibles entre ellos, a menudo hay más de una hora a pie entre un vecino y otro”, comenta una funcionaria de la Unión Europea que trabaja en Yuba, la capital del país. “Durante la última guerra civil, vivir en comunidad significaba ser atacado una y otra vez por los grupos armados así que la gente decidió vivir lo más alejada posible para sobrevivir”. La guerra civil que asoló Sudán del Sur entre 1983 y 2005 -fue la segunda puesto que hubo una inicial de 1955 a 1972- ha marcado la vida cotidiana del país más joven de la comunidad internacional (Mier-Lavin, Iliana, 27 de diciembre de 2013).

Sudán del Sur obtuvo la independencia de Sudán entre la euforia de sus ocho millones de habitantes agotados tras 22 años de conflicto, dos millones de muertos y casi un millón de refugiados y desplazados. La nueva nación es rica en petróleo y tiene alguna de las tierras más fértiles de África pero es tan subdesarrollada que cuenta apenas con 60 kilómetros de carreteras asfaltadas y no tiene red eléctrica. Más del 70 por ciento de sus ciudadanos tiene menos de 30 años lo que significa que solo han conocido la guerra y menos de una cuarta parte de la población sabe leer y escribir. Un caldo de cultivo peligroso para comenzar una nueva nación que en escasamente cuatro años se ha topado con un antiguo bache: la falta de

visión conjunta de las más de 60 etnias que viven en su territorio y el recurso a la violencia como primera opción.

La guerra civil de los años ochenta y noventa del siglo XX, a menudo erróneamente simplificada como una lucha entre Norte y Sur, fue una carnicería entre los múltiples grupos étnicos de la región -dinka, nuer, murle, shilluk y las docenas de tribus de la región ecuatorial- que luchaban por obtener sus cuotas de poder político y social en el futuro estado. Las luchas internas causaron más muertos y destrucción que el conflicto contra Jartum en sí. Es más, fue únicamente la existencia del enemigo común, Sudán, lo que consiguió que temporalmente dejaran sus diferencias y acudieran juntos a las negociaciones de paz que desembocaron en un referéndum de secesión.

Las rencillas entre tribus se barrieron debajo de la alfombra y las tentativas de reconciliación nacional nunca fructificaron. Los líderes militares durante la guerra pasaron sin transición a ser las figuras políticas del nuevo país. Hombres como Kiir y Machar, que ya en los noventa fueron responsables de las sangrientas escisiones internas en el movimiento rebelde contra Sudán, se encontraron de nuevo en el Ejecutivo y el parlamento administrando un país. Cada decisión, desde el reparto de ministerios hasta la elección de dónde se construía un hospital rural, se percibía a través del prisma étnico intensificando sentimientos de agravio y de marginación. Si un candidato de la etnia murle no obtenía un escaño en unas elecciones, lo achacaba a una conspiración política contra su tribu y rápidamente lograba apoyos para iniciar una rebelión. Una disputa por pastos para el ganado a nivel local se convertía rápidamente en una disputa nacional. Lo que es un país con estructuras más sólidas se podría resolver por la vía judicial, en Sudán del Sur se resuelve a través de las armas.

La mayoría de las etnias han visto que los dinka, el grupo mayoritario, ha ido acaparando poco a poco todo el poder. El presidente Salva Kiir, un dinka, confirmaba estos temores dando pasos cada vez menos disimulados para eliminar cualquier futura competencia política, incluso dentro de su propio partido. La gota que colmó el vaso fue la expulsión del Gobierno en junio de 2013 del segundo hombre fuerte del país, el vicepresidente Riek Machar (de la etnia nuer) que había comunicado públicamente sus intenciones de ser candidato presidencial en 2015. Kiir, que llevaba meses saboteando cualquier iniciativa de Machar dentro del Ejecutivo, lo camufló como una reorganización de su gabinete que nadie se creyó. Pocos esperaban, dados los antecedentes de Sudán del Sur, que Machar esperara dos años para reivindicarse en las urnas.

Para Biel, un abogado local que trabaja en temas de derechos humanos en Yuba, “en el momento en que el sentimiento de marginación política de un grupo toque techo y tome las armas, va a provocar un efecto dominó. Todas las demás etnias se van a volver a reagrupar y preparase para lo peor”.

La aparición televisada del presidente acusando a Machar de promover un golpe de estado fue ese detonante. En cuestión de pocos días las mismas dinámicas de la guerra civil se activaron de nuevo y las facciones armadas -no solo los nuer, también los murle y los shilluk en las riberas del Nilo- volvieron a alinearse de acuerdo con su identidad étnica, dispuestas a retomar el “todos contra todos” previo a los acuerdos de paz de 2005. Los muertos superan ya el millar y crecen los rumores de matanzas étnicas. La voluntad de negociar de Kiir llegó

tarde y no consiguió aplacar a sus rivales que ya han visto de primera mano que en época de paz, el presidente se comportó como durante la guerra: sin ceder un ápice de poder (Mier-Lavin, Iliana, 27 de diciembre de 2013).

La hambruna en Sudán del Sur es una amenaza real para casi 250.000 niños menores de cinco años, que sufren una situación de inseguridad alimentaria grave en medio del conflicto en el que está inmerso este joven país. Casi 1 de cada 3 niños de las zonas más castigadas por los combates tiene desnutrición.

Por otra parte, hay más de 2 millones de desplazados internos y refugiados en los países vecinos (Etiopía, Kenia, Sudán y Uganda), cerca de 13.000 reclutados por grupos armados de ambas partes y unos 200.000 niños fuera de la escuela. Además, los ataques se han intensificado y decenas de niños han sido asesinados, víctimas de violaciones o secuestrados (González, Eduardo, 03 de julio de 2015).

Guerra Civil en Sudán del Sur

Los conflictos tribales de Sudán del Sur se suceden desde 2009 entre tribus nómadas. Las luchas tribales a causa de la escasez de recursos de primera necesidad -agua potable, tierra fértil y ganado- son habituales en la región, debido a su clima semiárido.

En Sudán del Sur, región que fue declarada en 2010, cuando aún formaba parte de Sudán, como el *lugar con más hambruna del planeta*, las guerras tribales se superponen con varios años de malas cosechas y escasez de lluvias y semillas, lo que provoca la escasez de recursos. Los actos paliativos del gobierno de Sudán en su momento, en parte acusando la crisis económica global, fueron insuficientes y aislados.

A comienzos del año 2009 las luchas entre tribus nómadas sudanesas se cobraron miles de vidas, la mayoría mujeres y niños, en el Sur de Sudán. El 26 de mayo de aquel año cerca de 2.000 hombres de la tribu rizeigat, montados en caballos y en unos 35 vehículos motorizados, atacaron un poblado de etnia messiria. Las fuerzas del orden sudanesas intentaron evitar nuevos enfrentamientos mediante la creación de una zona intermedia protegida por ellos. Sin embargo, fueron atacados por unos 3.000 rizeigats. Otras batallas se sucedieron a partir de entonces. En el estado de Warrap, en enero de 2010, por ejemplo, murieron 140 personas a causa de un ataque nuer a ganaderos de la etnia dinka.

Los enfrentamientos no quedaron sofocados tras la independencia de Sudán del Sur de Sudán. Poco después de esta, se sucedieron nuevos ataques en Sudán del Sur, que impidieron además la llegada de la ayuda humanitaria de Naciones Unidas. Lise Grande, coordinadora de la ONU para el país, explicó entonces que la violencia étnica era cíclica en la región, intensificada durante la estación lluviosa, especialmente en las áreas más pobres, que padecen hambrunas. Tan sólo en el año 2011, Naciones Unidas cifró en 1.100 las muertes y en 63.000 los desplazados a causa de las confrontaciones. El gobierno tuvo que enviar a la ciudad de Pibor 1.200 soldados y 800 policías para normalizar la situación, desalojar a los nuer y

proteger a la gente que había huido a bosques cercanos (Wikipedia, 14 de abril de 2010).

En verano de 2011, Riek Machar fue vicepresidente del único partido e hizo de vicepresidente del país.

Los conflictos continúan hasta hoy. El 5 de enero de 2012 el presidente de Sudán del Sur declaró el estado de Junqali en crisis humanitaria. Esa declaración llegó después de que la primera semana de 2012 murieran en Junqali a causa de la violencia entre las tribus nuer y murle 2.200 mujeres y niños y 959 hombres.

En julio de 2013, Machar, junto con todo el gabinete, fue destituido de su cargo por Kiir. Machar afirmó que el movimiento de Kiir se encaminaba hacia convertirse en una dictadura y que iba a desafiar a Kiir a la presidencia. Posteriormente Kiir también disolvió algunas instituciones claves del partido, suspendió a Amum, Secretario General del Movimiento de Liberación del Pueblo de Sudán (SPLM, brazo político del Ejército de Liberación del Pueblo de Sudán) y emitió un decreto que le impedía salir de Juba o hablar con los medios de comunicación.

Al mismo tiempo, EE.UU. y la UE temían la agitación política. El grupo disidente se dice que incluye a Rebecca Garang, viuda del líder del SPLM John Garang.

Además, Machar y Kiir, que pertenecen al Movimiento de Liberación de Sudán del Sur, pertenecen a diferentes clanes o grupos socio-culturales. Kiir es un dinka, mientras que Machar es un nuer.

La guerra civil sursudanesa o conflicto militar de Sudán del Sur comenzó el 14 de diciembre de 2013, cuando una facción del Ejército de Liberación del Pueblo de Sudán intentó efectuar un golpe de Estado en Sudán del Sur. El presidente del país, salva Kiir, afirmó que el intento fue sofocado el día siguiente, pero el día 16 se retomó la lucha y el conflicto prosigue en la actualidad.

Tras extenderse la violencia por todo el país, el 23 de diciembre el Secretario General de la ONU, Ban Ki Moon, solicitó reforzar la presencia de la organización internacional, lo que se tradujo en la aprobación por unanimidad del Consejo de Seguridad de la ONU el 24 de diciembre de una resolución redactada por Estados Unidos, añadiendo 5.500 efectivos adicionales a la Misión de Asistencia de las Naciones Unidas de la República de Sudán del Sur (UNMISS), compuesta hasta entonces por 7.000 efectivos.

El 26 de diciembre de 2013 el presidente Kiir anunció que se había producido un intento de golpe de Estado orquestado por su ex vicepresidente Machar y que la situación estaba bajo control, pese a lo que se instauró un toque de queda, produciéndose también la detención de políticos próximos a Machar.

Malakal, capital de la principal región petrolera del país, el Alto Nilo, cayó en manos de los rebeldes el 26 de diciembre, desarrollándose también combates militares importantes por el control de Bor, la capital del estado oriental de Jonglei, en la frontera con Kenia.

Después de la independencia de Sudán del Sur, el ministro de cultura Madut enunció algunos de los desafíos que se le presentaban al nuevo país: nuestro país, como se sostiene hoy, es un animal cuadrúpedo pero sus patas están quebradas. La primera pata de cualquier gobierno es una fuerza militar disciplinada. Tenemos problemas con la manera en que nuestro ejército funciona hoy en día. Esa es una pata rota. Tenemos una sociedad civil, que ahora mismo es muy débil. La tercera pata es la prestación de servicios. Es difícil ofrecer seguridad... La cuarta pata es la unidad política. Tuvimos la unidad política en los días previos al referéndum (que condujo a la independencia). Desde el referéndum, hemos estado teniendo dificultades uniendo nuestras filas. Así que ahora mismo el animal está de pie sobre cuatro patas torcidas. Si no arreglamos estas patas, el futuro será muy, muy difícil (Aranda, Jesús, 10 de enero de 2014).

A principios de enero de 2014 delegaciones del Gobierno de Sudán del Sur y de los rebeldes comenzaron a mantener entrevistas con mediadores internacionales de cara a establecer conversaciones de paz, que se iniciaron en Addis Abeba (Etiopía) el 6 de enero.

Tras el inicio del conflicto y la iniciativa de presidente de Kenia y el primer ministro de Etiopía, algunos líderes del África Oriental se organizaron frente al mismo a través de la Autoridad Intergubernamental de Desarrollo (IGAD) creada al efecto, y dieron el 27 de diciembre a las facciones guerrilleras del Sur cuatro días para el establecimiento de un alto el fuego, advirtiendo que tomarían acción para detener el conflicto militar en caso de un fallido armisticio.

El presidente estadounidense Barack Obama advirtió que debido a la persistente amenaza de guerra civil que viven los sursudaneses, luego de que cuatro soldados estadounidenses fuesen heridos, su gobierno podría intervenir en Sudán del Sur.

La constitución de Sudán del Sur también contiene amplias facultades reservadas al presidente, incluyendo el despido de gobernadores y nombramiento de diputados. En febrero de 2014, el presidente Salva Kiir pidió a más de 100 generales del ejército retirarse a fin de organizar el ejército, pero esto fue visto como problemático por otros. Kiir también había sugerido que sus rivales estaban tratando de revivir las desavenencias que habían provocado las luchas internas en la década de 1990.

El trabajo de UNICEF para evitar una catástrofe humanitaria

Unicef trabaja en Sudán del Sur desde 1989, actualmente con un equipo de más de 150 profesionales en las distintas áreas de trabajo. A lo largo del 2015 se han conseguido los siguientes resultados para atender las necesidades urgentes de los niños y sus familias en Sudán del Sur:

- ü Nutrición: más de 43.000 niños menores de cinco años tratados contra la desnutrición aguda grave.
- ü Agua, higiene y saneamiento: unas 270.000 personas tienen acceso a agua potable y

unas 134.000 con instalaciones de saneamiento adecuadas.

- ü Protección: unos 145.000 niños han recibido apoyo psicosocial y 1.225 niños han sido reunificados con sus familias. A finales de enero del 2015, UNICEF y sus aliados han logrado la liberación de unos 3.000 niños de un grupo armado, siendo ésta una de las más grandes desmovilizaciones de niños soldados.
- ü Educación: más de 82.000 niños y adolescentes reciben educación en emergencias (Unicef).

Conclusiones

El acceso a la independencia de Sudán del Sur, el 9 de julio de 2011, marca el nacimiento de dos Estados. Aceptada con una aparente calma por parte del Norte, como consecuencia del acuerdo de Nairobi de 2005, constituye en realidad un trauma y un desafío la creación del nuevo país africano (Bulard, Gresh, Rekacewicz, Samary, y Zajec, 2012, pág. 152).

Los conflictos tribales de este nuevo país africano se suceden desde hace décadas entre tribus nómadas. Las luchas a causa de la escasez de recursos de primera necesidad son habituales en el área, debido a su clima semiárido.

La vida en los pueblos de Sudán del Sur, asumen la tragedia de la guerra como algo natural. El país tiene pobreza y petróleo en grandes cantidades (Caparros, 21 de enero de 2014).

Al menos siete grupos armados se encuentran en guerra en la actualidad en este joven país del África Subsahariana. Según las Naciones Unidas la guerra afecta a decenas de miles de refugiados. El gobierno está acusado de querer permanecer indefinidamente en el poder, sin representar ni respaldar con justicia a todos los grupos étnicos que integran a Sudán del Sur. El país comparte con el África Subsahariana el incremento de personas en extrema pobreza, además de la reducción del promedio de ingresos de la población debido a la guerra, al impacto del cambio climático con las constantes sequías y hambrunas que provocan las migraciones de su población a sus países vecinos.

Sin embargo, la estabilidad política, al igual que en toda la región constituye un factor fundamental para tratar de alcanzar un mayor desarrollo y la independencia económica. La inestabilidad de los regímenes políticos, no sólo por la falta de tradición democrática, sino también motivada por la constitución de Estados como Sudán del Sur, donde no se tienen en cuenta los determinantes sociales, históricos o culturales que conforman el espacio, surgiendo importantes enfrentamientos étnicos que llevaron a la partición de Sudán en dos naciones entre musulmanes/islámicos y cristianos/animistas, debido a la dualidad interna, con áreas de un alto grado de subdesarrollo y una gran dependencia económica del exterior (Azcárate Luxán, Azcárate Luxán y Sánchez Sánchez 2009, pág. 353).

Bibliografía

Achcar, Gilbert, Gresh, Alain, Radvanyi, Jean, Rekacewicz, Philippe, y Vidal, Dominique (Directores) (2003). La indiferencia ante los múltiples conflictos. *El Atlas de Le Monde diplomatique*. Buenos Aires, Argentina. Edición Cono Sur, pág. 190-191.

Aranda, Jesús (10 de enero 2014). Situación en la República del Sur Sudán. *Karibu*. Recuperado de: <https://karibucomboni.wordpress.com/2014/01/10/situacion-en-la-republica-del-sur-sudan>

Azcárate Luxán, Blanca, Azcárate Luxán, Victoria, y Sánchez Sánchez, José (2009). *Grandes espacios geográficos: Subdesarrollo y países emergentes*. Madrid, España. UNED.

Bulard, Martine, Gresh, Alain, Rekacewicz, Philippe, Samary, Catherine, y Zajec, Olivier (Directores) (2012). *El Atlas IV de Le Monde diplomatique, mundos emergentes*. Buenos Aires, Argentina. Edición Cono Sur. Capital Intelectual.

Cabezas, Joan Manuel (Enero, 2008). La invención de los Subsaharianos, crítica de un concepto racista. *Revista de Ciudadanía Migraciones y Cooperación de la FAIB (Federación de Asociaciones de Inmigrantes en Baleares)*, nº 5, pág. 4-6.

Caparros, Martín (21 enero 2014). Sudán del Sur, las vueltas de la guerra. *El País*. Recuperado de: http://elpais.com/elpais/2014/01/17/eps/1389962162_457954.html

González, Eduardo (03 de julio de 2015). Sudán del Sur: petróleo, hambre y muerte en el Estado más joven del mundo. *Sabemos Digital*. Recuperado de: <http://sabemosdigital.com/hoy/1725-sudan-del-sur-petroleo-hambre-y-muerte-en-el-estado-mas-joven-del-mundo>

Mier-Lavin, Iliana (27 de diciembre de 2013). Sudán del Sur se enfrenta a su tercera guerra civil en 50 años. *El País Internacional*. Recuperado de: http://internacional.elpais.com/internacional/2013/12/27/actualidad/1388163693_667940.html

Unicef. Sudán del Sur y región: más de 2 millones de niños en peligro. Recuperado de: <http://www.unicef.es/sudan-del-sur>

Wikipedia (14 de abril de 2010). Conflictos tribales sudaneses. Recuperado de: http://es.wikipedia.org/wiki/Conflictos_tribales_sudaneses

Genocidios en África. Una mirada desde la Geografía en clave de Derechos Humanos

María Cristina Nin y Stella Maris Shmite
Instituto de Geografía, Facultad de Ciencias Humanas,
Universidad Nacional de La Pampa, Argentina
ninmcristina@gmail.com, shmite_stella@yahoo.com.ar

Instalar en las aulas la reflexión acerca de la memoria tiene estrecho vínculo con pensar la enseñanza en clave de derechos humanos. Los conflictos y tensiones que caracterizan la realidad social forman parte de la experiencia de vida de los sujetos. En este sentido, la memoria forma parte de una construcción cultural que es compartida porque trasciende los límites de la vida privada y se incorpora a la vida pública. El propósito es brindar claves que permitan interpretar los genocidios de Ruanda y Darfur, para pensar su enseñanza y comprender la importancia de instalar la pedagogía de la memoria en la formación de profesores e investigadores.

Introducción

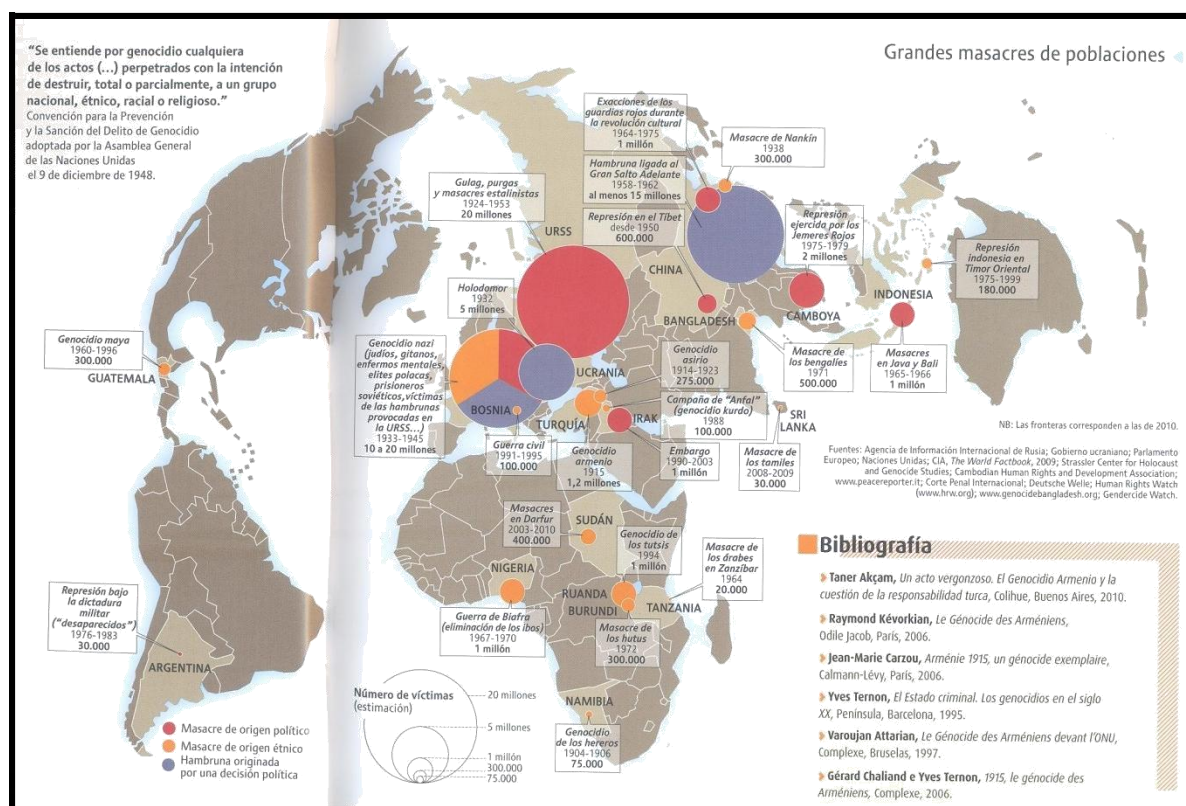
Instalar en las aulas la reflexión acerca de la memoria tiene estrecho vínculo con pensar la enseñanza en clave de derechos humanos. El siglo XX se caracterizó por ser uno de los más crueles de la historia de la humanidad, dado que está marcado por dos Guerras Mundiales y genocidios desarrollados en distintos territorios. Por otra parte, también se destaca por una fructífera producción científica. Esta dicotomía es la que nos compromete, como docentes a instalar el debate en torno a la tensión que se produce en relación a los avances de la ciencia y la producción intelectual vs la destrucción de la vida humana.

Los conflictos y tensiones que caracterizan la realidad social forman parte de la experiencia de vida de los sujetos. En este sentido, la memoria forma parte de una construcción cultural que es compartida porque trasciende los límites de la vida privada y se incorpora a la vida pública. Tal como expresa Makowsky (2002: 145), “(...) extendiendo los hilos de sus narrativas en los que se anudan recuperaciones, revisiones, y también invenciones sobre el pasado”. Las acciones humanas son las que activan el pasado, recuperan los recuerdos de los acontecimientos traumáticos y promueven el debate, la revisión y la construcción de la memoria. “La memoria, entonces, se produce en tanto hay sujetos que comparten una cultura, en tanto hay agentes sociales que intentan “materializar” estos sentidos del pasado en diversos productos culturales que son concebidos como, o que se convierten en vehículos de la memoria, tales como libros, museos, monumentos, películas o libros de historia” (Jelin, 2002: 37).

La escuela y el aula son espacios de construcción de la ciudadanía, y es responsabilidad de quienes elaboran el curriculum, de quienes planifican y desarrollan la enseñanza, estimular el análisis de la sociedad desde la perspectiva de los derechos humanos. Esta tarea implica poner en juego múltiples escalas para abordar problemáticas locales, nacionales y/o

internacionales. De este modo, se instala en las aulas la reflexión de hechos traumáticos que suceden en la misma escuela, en el entorno familiar, en la ciudad, en el país que habitan y en otros territorios (Figura N° 1). Lo expuesto facilita la construcción de la memoria colectiva, y por esta razón “(...) tal vez sea necesario reconocer que no es posible pensar la educación y la cultura al margen del espíritu trágico de nuestra época” (Falchini, 2009:19).

Figura N° 1: Genocidios en el mundo



Fuente: El Atlas Histórico Le Monde Diplomatique, 2011: 14-15.

En este trabajo se piensa en clave pedagógica los aportes que la enseñanza de la geografía realiza o puede realizar, a la comprensión de procesos traumáticos que forman parte de la memoria histórica de diferentes sociedades. Procesos sociales que han transformado territorios, eliminando poblaciones, han provocado el desplazamiento forzoso de otras, en síntesis han contribuido a reconfigurar organizaciones espaciales y por ello, importan a los estudios geográficos. En esta ponencia se desarrollan la articulación teórica entre los conceptos de genocidio, geografía y memoria; la dimensión territorial del genocidio en Ruanda y por último, se proponen algunas claves pedagógicas para el abordaje de los genocidios en África.

Genocidio, geografía y memoria

El aula se convierte en el lugar adecuado para construir, y reconstruir el contexto histórico, social, político, económico, cultural de tiempos trágicos del siglo XX, es decir para comprender la noción de memoria colectiva. “Las huellas en la memoria escapan a nuestra voluntad y, generalmente, aluden a marcas que otros dejaron en nosotros. El compromiso, en cambio, es siempre una respuesta electiva y voluntaria. En este caso, pasar de la mera huella que nos marca a la revisión de las marcas que nuestra enseñanza dejará en otros es, en sí mismo, un proceso de subjetivación y apropiación política de nuestros actos” (Siede, 2007: 138). En este sentido, la escuela es un lugar de memoria, porque es en ella donde se articulan el pasado y el presente.

La memoria fue y es un contenido relevante en la educación de los jóvenes. Enseñar la memoria posibilita comprender el pasado, proyectarse como ciudadanos hacia el futuro, es decir, establecer contacto entre las generaciones. El eje clave de la transmisión de la memoria es el dolor humano transformado en trauma histórico. Dussel expresa que esta transmisión “(...) comparte los dilemas de toda transmisión cultural y de toda acción pedagógica, sus paradojas éticas y sus encrucijadas políticas (...)” (Dussel: 2001, 67).

Pensar la enseñanza con el propósito de facilitar el encuentro de nuestros alumnos con el pasado contribuye a “(...) hacernos cargo de la responsabilidad que tenemos, como parte de la sociedad en que vivimos, de transformar los dolores del pasado en esperanzas sobre el futuro” (Dussel, 2001: 96). Se entiende por memoria “(...) al conjunto de representaciones del pasado que un grupo produce, conserva, elabora y transmite a través de la interacción entre sus miembros. (...) la memoria colectiva no es algo dado y fijo, sino que es un lugar de tensión, de luchas continuas, que contiene una dimensión conflictiva inherente en sus procesos de construcción” (Rosemberg y Kovacic, 2010: 11).

Desde la perspectiva geográfica, el trabajo docente puede aportar claves para formar ciudadanos críticos, reflexivos y comprometidos con los derechos humanos. Adorno decía que la principal exigencia de la educación es que no se repita Auschwitz. “La educación en general carecería absolutamente de sentido si no fuese educación para una autorreflexión crítica” (Adorno, 1966: 2).

Los procesos genocidas están marcados por violencia y exterminio con la intención de destruir un grupo social. El genocidio involucra, tal como Lemkin¹ reconoció desde sus más tempranas formulaciones, “(...) baterías de poderes coercitivos: legales, administrativos, políticos, ideológicos y económicos tanto como armados, violentos y militares” (Shaw, 2013: 61-62). Además de violencia física, el objetivo es destruir la trama social y cultural de un determinado grupo.

“Una postura común es considerar al genocidio como una forma extrema de conflicto entre

¹ Raphael Lemkin, jurista polaco, creó en 1944 el término genocidio. Se trata de un palabra compuesta por el prefijo griego *genos* (raza, tribu) y sufijo latino *cidio* (aniquilamiento). Su trayectoria está marcada por su trabajo para que este delito sea reconocido por el derecho internacional.

grupos sociales, particularmente grupos étnicos. Por tanto Vahakn Dadrian argumentó que primero y principal, el genocidio presupone conflicto intergrupar con una historia de crecimiento y escalada (...y) funciona como un dispositivo radical para resolver ese conflicto: en ese sentido, el genocidio es funcional” (Shaw, 2013: 179).

Los genocidios destruyen la trama territorial de un grupo social y por lo tanto, los desplaza de su lugar de pertenencia, es decir de su patria. Si pensamos en la enseñanza de una geografía social y crítica se apela a lo que Brisa Varela postula en su libro “Geografías de la Memoria” en el cual expresa, “Los procesos de construcción de la memoria colectiva nos interpelan como ciudadanos y cientistas sociales en el tiempo presente. Como pocos temas, este se nos revela a los argentinos relacionado con la experiencia política del pasado reciente cuyas implicancias nos comprometen y trascienden a quienes nos sentimos parte de una generación” (Varela, 2009: 23).

La dimensión territorial del genocidio en Ruanda

Uno de los rasgos distintivos de los genocidios es la expulsión de las poblaciones de sus territorios (Figura N° 2), por lo tanto el genocidio siempre implica el desplazamiento territorial. Tanto el exterminio como el desplazamiento son armas de destrucción del grupo y de su poder social. “Los genocidas generalmente apuntan tanto a destruir el poder de los grupos meta dentro de un territorio dado como a expulsar o quitarlos de ese territorio, ya sea simultánea o secuencialmente” (Shaw, 2013: 105). Según este mismo autor, la Convención de Genocidio² no se refería a la expulsión como componente del genocidio, si especificó los medios del genocidio en términos de destrucción física y biológica. No obstante esto, la expulsión de la población de sus propios territorios, “(...) había sido un preludio y un medio de destrucción física en los dos genocidios arquetípicos de principios del siglo XX, el Holocausto y Armenia” (Shaw, 2013:104).

² La Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio, aprobado por Naciones Unidas en la Asamblea General celebrada en 1948.

Figura N° 2: Desplazados Ruandeses, 1994³



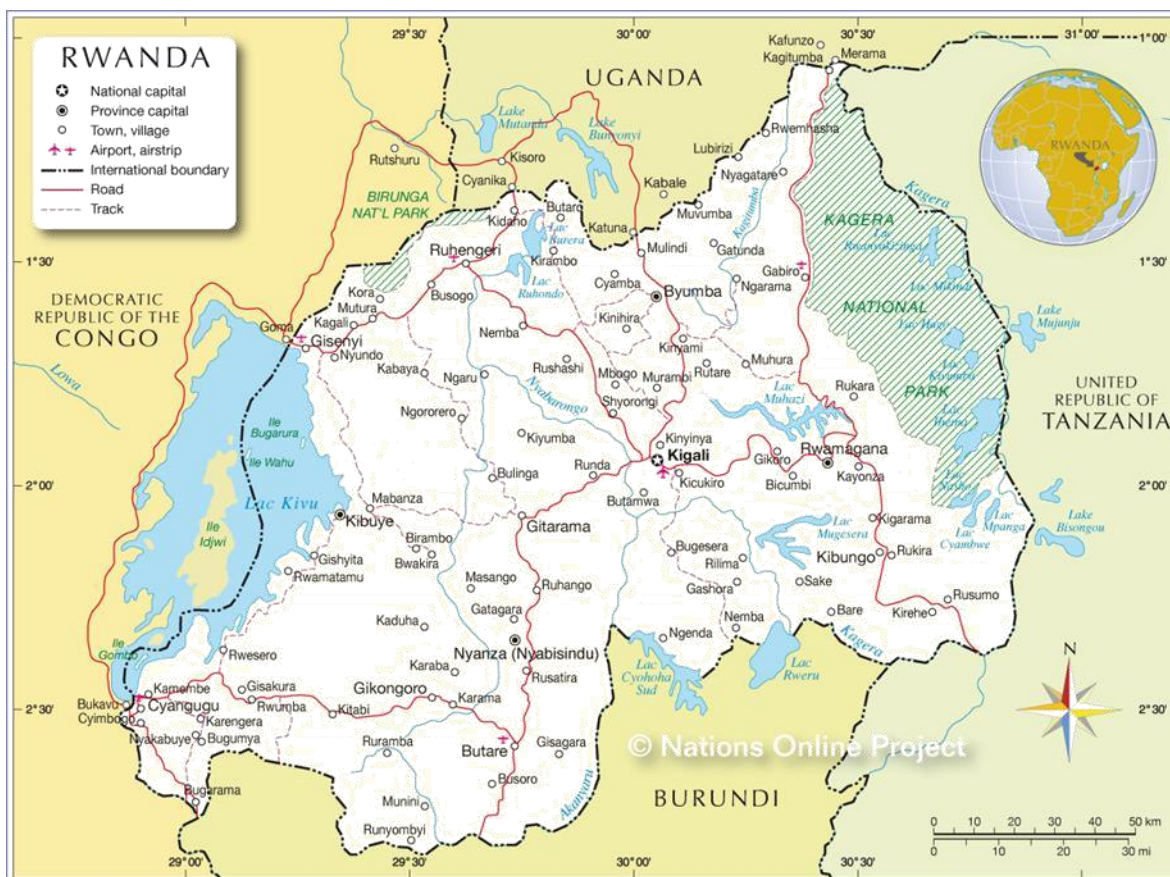
Fuente: Sánchez (6 de abril de 2014).

El genocidio de Ruanda comprende las matanzas a los Tutsis pero también hubo asesinatos políticos de los Hutus. Estos son los dos grupos étnicos que pertenecen a este país. Las causas de las violaciones de los derechos Humanos en Ruanda fueron: económicas, sociales, políticas y/o culturales. El rechazo a la alternancia política, la incitación al odio, la violencia y la impunidad provocaron el desmembramiento del país entero. Los acontecimientos fueron de carácter más bien político, de conquista del poder, con la intención de sostener en el poder a representantes de un grupo étnico. Este rechazo llevó a la ausencia de un estado de Derecho que garantizaba la alternancia política y ambos constituyen requisitos elementales de la democracia pluralista.

En Ruanda la etnicidad constituía una notable división preexistente en dos agrupaciones principales, la hutu y la tutsi. Hablaban el mismo idioma y practicaban la misma religión. Antes del genocidio se casaban entre sí.

³ “En apenas 48 horas, las ciudades fronterizas zaireñas de Goma y Bukavu [Figura N° 3] vieron llegar a 1,2 millones de refugiados ruandeses, que vivían en miserables condiciones, lo que pronto causó que se registrasen brotes de cólera, disentería, meningitis y otras enfermedades. En la imagen, miles de ruandeses esperando recibir alguna ayuda de los organismos internacionales en los campos para refugiados de la zaireña ciudad de Goma, 29 de junio de 1994” (Sánchez, 2014).

Figura N° 3: Ruanda



Fuente: <http://www.lahistoriaconmapas.com/atlas/mapa-comunidades/Ruanda-mapa-comunidades.htm>

La experiencia colonial radicalizó y endureció las identidades que antes eran más fluidas y complejas. Los colonialistas favorecieron a los Tutsis por creer que eran una raza superior. El sistema colonial favoreció a los Tutsis y se creó y desarrolló un discurso racial para apoyar al poder Tutsi. Con la independencia esta situación cambió, las contraelites Hutus argumentaron que al ser mayoría (85%) debían gobernar. Los belgas respaldaron esa posición. La revolución Hutu, en la que los Tutsis fueron violentamente desplazados del poder, abolió la monarquía y los Hutus dominaron la Ruanda Independiente (Straus, 2013). De acuerdo a lo expresado por Périès y Servenay no todos los estados dictatoriales cometen genocidios,

“La transformación de un estado en una máquina de matar no puede explicarse sin la aparición de un proyecto político específico definido por operadores políticos y militares que no ven ninguna otra salida para escapar de una crisis más que la destrucción absoluta de aquellos a los que designan como enemigos a la vez políticos y militares. El genocidio se convierte entonces en una salida funcional a la supervivencia de un régimen” (Périès y Servenay, 2011: 433).

Los medios de comunicación locales tuvieron un rol significativo en el proceso de exterminio. La Radio Nacional Ruandesa bajo control de la presidencia y la Radio televisión

Libre instaron la idea de exterminio de los Tutsis. Fue un órgano de propaganda de los extremistas hutus. La responsabilidad de los órganos del Estado Ruandés, particularmente de los altos mandos políticos a nivel nacional, ministros, integrantes de las fuerzas de seguridad gubernamentales como la guardia presidencial, fuerzas armadas ruandesas, gendarmería, personas particulares como milicianos e integrantes de partidos políticos extremistas. Así mismo, algunos Estados extranjeros tuvieron injerencia en la vida política de Ruanda, los que se sostuvieron en Silencio, los que proveían armas, los que fomentaron la disputa entre los grupos étnicos (ONU, 1994).

Fue una violencia de Estado sobre un grupo étnico particular (tutsis) a lo largo de todo el país en un período corto de tiempo. Los que llevaron a cabo las acciones genocidas atacaron y asesinaron a políticos de la oposición y a hutus que se negaban a participar del genocidio. Fue una violencia intraétnica. La destrucción de hogares fue selectiva, no de aldeas enteras ya que ambos grupos convivían. Hubo gran número de civiles que colaboró con las matanzas. En este caso los que organizaron las matanzas lo hicieron de forma efectiva, “(...) su maquinaria asesina distribuyó eficazmente el poder de asesinar hasta el nivel de cada ciudadano, y les delegó a los hombres, a las mujeres y a veces también a los niños el cuidado de cumplir con su “trabajo”...” (Périès y Servénay, 2011: 434-435).

Cabe preguntarse, ¿cuál fue el accionar de la comunidad internacional mientras estaban sucediendo estos crímenes? Las Naciones Unidas crearon una oficina para la Situación de Emergencia de Ruanda (UNREO) y una Misión de Asistencia a Ruanda (UNAMIR). También participaron el Programa de Naciones Unidas para el desarrollo (PNUD) y El Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), así también diversas ONG, entre ellas el Comité Internacional de la Cruz Roja.

La ONU envió (1994) un relator especial para informar a la Comisión de Derechos Humanos la situación de Ruanda. La ONU exigió a las partes en conflicto que cesen la guerra pero no hubo políticas concretas para frenar las matanzas. EEUU habló de actos de genocidio pero no de genocidio, no tenía intenciones de intervenir (un año antes soldados norteamericanos habían sido asesinados y arrastrados por las calles de Mogadishio).

La comunidad internacional no frenó el genocidio, la ONU no resolvió la situación. Las ex metrópolis coloniales tampoco fijaron posición y fueron en parte responsables del odio generado durante décadas. A veintiún años del genocidio en Ruanda aún la historia está escribiéndose, la única certeza es que fue una matanza atroz efectivizada en el corto período de cien días.

Los genocidios africanos en clave pedagógica

Rosemberg y Kovacic (2010) sugieren algunos recursos para la enseñanza enmarcada en la pedagogía de la memoria. Entre ellos el trabajo con fuentes tales como objetos materiales, construcciones, documentos, películas, diarios, imágenes, testimonios orales y escritos. Es oportuno recordar que “(...) la memoria colectiva es una práctica social que requiere de soportes materiales para su existencia: artefactos públicos, ceremonias, monumentos, libros, películas. La memoria también requiere de actores, de instituciones y de recursos” (Vezzetti, 2002 en Makowski, 2002: 147). En este contexto de múltiples fuentes que materializan la

memoria colectiva, el abordaje desde la perspectiva geográfica brinda la posibilidad de aplicar en el aula diversas estrategias pedagógicas.

El trabajo con narraciones escritas tiene especial atención debido a que los textos literarios representan el contexto social, el clima de la época y sugieren como la sociedad piensa sus conflictos. Las narraciones permiten visibilizar el pasado y de este modo, construir una trama de lo ocurrido. Los testimonios escritos u orales otorgan humanidad a las tragedias de la historia. Las experiencias de dolor vividas por sujetos reales, constituyen a través de la palabra el complemento necesario a los datos, hechos y análisis críticos acerca de los eventos traumáticos que dieron lugar al genocidio⁴.

“Hablar, contar, narrar con palabras entrena la posibilidad de completar desde lo vivido aquello que la historia evacua; de absorber y elaborar lo traumático para seguir viviendo; de emplazar el acontecimiento en su contexto sin sacralizarlo; de saber y hacer conocer para que aquellos que ya murieron no mueran por segunda vez; y de construir y preservar identidades” (Makowski, 2002: 149).

Por su parte, las imágenes permiten comunicar la realidad, al tiempo que no excluyen otras formas de comunicación, sino que por el contrario, las complementan. Las imágenes, las palabras, el diálogo requieren de la interacción, se necesitan y conforman una relación trialéctica. En tal sentido Hollman y Lois (2015) expresan que en “(...) la práctica pedagógica, esa interacción es todavía más fluida: no se aprende solo con palabras ni solo con imágenes. Por un lado, porque la imagen “pura” (sin nada de texto) no existe como tal. Por otro, porque necesitamos de las palabras para interpretar esas imágenes, para intercambiar opiniones, para enseñar a mirar, para cuestionar” (Hollman y Lois, 2015: 25). En este sentido, las perspectivas actuales de enseñanza promueven el uso e integración de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) como herramientas e instrumentos innovadores y dinámicos que coadyuvan a la comprensión de una realidad cambiante y compleja. La oportunidad que hoy nos brindan Internet, los recursos tecnológicos y digitales presentes en nuestros colegios (netbooks y notebooks), los softwares y programas que nos posibilitan el acceso a estos recursos fílmicos (youtube, entre otros) y las posibilidades de editar o seleccionar escenas (Movie Maker, por ejemplo), nos abre un abanico de oportunidades para su implementación en el aula con el fin de enriquecer los procesos y trayectorias escolares, complementando el texto escrito y contribuyendo a una aprehensión e interpretación más acabada de los contenidos (Acosta, Nin y Pérez, 2014).

⁴ El testimonio de una sobreviviente del Genocidio Ruandés se constituye en un documento imprescindible para contextualizar y comprender desde las vivencias en primera persona. En su libro “Sobrevivir para contarlo Cómo descubrí Dios en medio del Holocausto en Ruanda”. Rosario: Logos, publicado en 2011, la protagonista nos acerca al horror vivido por millones de personas en este sector de África. “Immaculée Ilibagiza, nativa de Ruanda, tenía 22 años y se fue a su casa a pasar la Semana Santa con su devota familia católica, cuando la muerte del presidente Hutu de Ruanda, dio inicio a una matanza que duró tres meses y en donde fueron asesinados casi un millón de personas pertenecientes a la tribu de los Tutsis. Ella logró sobrevivir escondiéndose en un minúsculo baño con otras siete mujeres, en donde padecieron hambre y estuvieron confinadas durante 91 terribles días. Este recuento estremecedor relatado directamente de la experiencia de la señorita Ilibagiza, contiene dos aspectos: su descripción de la maldad que estaba siendo perpetuada, incluyendo los asesinatos brutales de los miembros de su familia, es devastadora y paraliza el alma, sin embargo, la historia de su fe inquebrantable y de su conexión con Dios a través de su dura experiencia, nos eleva e inspira” (Contratapa del libro).

El cine como estrategia de abordaje de problemáticas espaciales por parte de la ciencia geográfica constituye una sustancial herramienta didáctica y metodológica⁵. Es decir, el cine ya no como mero entretenimiento, sino como un análisis profundo de una realidad que es presentada con matices e intencionalidades, pero que con la ayuda del docente se convierte en una herramienta educativa indispensable en los procesos actuales de enseñanza. Estimular el aprendizaje geográfico a través de imágenes móviles posibilita plantearse interrogantes, establecer vínculos con el conocimiento y despertar diferentes percepciones y sentimientos. “Resignificar la tradición visual de la geografía escolar implica también, abrirnos al universo de las percepciones y a su análisis porque el conocimiento no se construye exclusivamente desde la visión” (Hollman, 2013: 78).

Las imágenes móviles que nos otorga el cine posibilitan su lectura como un texto más y “(...) su ya larga trayectoria convierte al cine en un documento no solo geográfico sino también histórico-territorial y nos permite reconstruir en la memoria paisajes que ya no existen, por haber sido alterados por avances socio-económicos o bélicos” (Gámir Orueta y Valdés, 2007: 160). El cine a través de su potencialidad, habilita una doble lectura, suma lentes para mirar la realidad, amplía el registro de textos para poder interpretar algo. “(...) considerar al cine en la escuela es necesariamente considerar un artificio dentro de otro, una forma de mirar dentro de la otra, una mirada que a su vez es mirada por otra, un orden simbólico leído desde otro orden” (Serra, 2006: 146). Tal como sostiene Mariana Bernal, el cine “(...) es a la vez tecnología, forma de transmisión de la cultura, trama simbólica, lenguaje, producto cultural y discurso social. Los grandes debates políticos, filosóficos e históricos han tenido desde tímidas insinuaciones hasta protagonismo evidente en el séptimo arte” (Bernal, 2003: 121).

Los sitios de la memoria se constituyen en marcas territoriales que tienen un peso simbólico significativo y reivindicatorio. “(...) esta memoria social de los lugares pueden vincularse con distintas situaciones de la vida de los sujetos históricos, adquiere especial relevancia cuando el colectivo social lo resignifica en el contexto de episodios traumáticos” (Varela, 2009: 158). Al respecto, Pierre Nora sostiene que la memoria es esta época contemporánea es archivística, se apoya en los registros, las imágenes y las huellas materiales (Nora 1996 en Jelín, 2002). Como estrategia didáctica la observación directa a través de la salida a campo es valiosa desde la perspectiva geográfica. Redescubrir y otorgar sentido a sitios de la memoria locales es el inicio de un camino metodológico que se podrá complejizar con el análisis de otros sitios, a partir de la observación indirecta, como fotografías, videos, museos interactivos con acceso on line, entre otros.

Consideraciones finales: un camino a continuar

Es importante fortalecer la función del docente de geografía en el aula, dado que su función es “(...) ayudar a recordar, a apuntalar una narración coherente de lo sucedido y recuperar lo silenciado. Para incluirlo en la trama de significados, también puede ayudar a cargar de

⁵ A modo de ejemplo, se propone trabajar con el film “Hotel Ruanda” así como diversos documentales que abordan la problemática del genocidio en Ruanda.

nuevos sentidos a la historia” (Varela, 2009: 69).

El desafío es entonces, construir abordajes interdisciplinarios que permitan la comprensión de la sociedad actual en proyección al futuro, sin olvidar el pasado reciente con el propósito de formar ciudadanos responsables, críticos y comprometidos con la democracia y el respeto por los Derechos Humanos. De este modo, nuestras prácticas de enseñanza, orientadas por una pedagogía de la memoria, transmiten culturas y otorgan nuevos sentidos para su comprensión. El análisis expuesto en esta ponencia permitió mostrar que desde la perspectiva geográfica, es posible aportar herramientas teóricas y metodológicas para comprender el contexto territorial en el que se desarrolló el genocidio en Ruanda, y habilita la posibilidad de realizar una transferencia didáctica para abordar otros genocidios del siglo XX.

Referencias Bibliográficas

Acosta, M.; Nin, M. C. y Pérez, G. G. (2014). Enseñar geografía a partir de un conflicto actual. El estudio de Irlanda desde el cine. *Revista Huellas* N° 18, 145-162. Santa Rosa: EdUNLPam.

Adorno, T. (1966). La educación después de Auschwitz. Conferencia propalada por la Radio de Hesse el 18 de abril de 1966. Buenos Aires: Amorrortu.

Bernal, M. (2003). La educación fuera de foco. Una mirada sobre la educación pública desde el cine de ficción argentino entre 1960 y 1999. En Carli, Sandra *Estudios sobre comunicación, educación y cultura. Una mirada a las transformaciones recientes de la argentina*. Buenos Aires: La Crujía.

Dussel, I. (2001). La Trasmisión de la historia reciente. Reflexiones pedagógicas sobre el arte de la memoria. En Guelerman, S. (comp) *Memorias en Presente. Identidad y Transmisión en la Argentina posgenocidio*. Buenos Aires: Editorial Norma.

El Atlas Histórico de Le Monde Diplomatique (2011). Genocidio armenio, crimen y negación del crimen. 14-15. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Falchini, A (2009). El pasado reciente en la escuela. Criterios disciplinares y didácticos. En Alonso, L.y Falchini, A. (editores) *Memoria e Historia del pasado reciente. Problemas didácticos y disciplinares*. 15-50. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral.

Gámir Orueta, A. y Valdés, C. (2007). Cine y Geografía: el espacio geográfico, paisaje y territorio en las producciones cinematográficas. *Boletín de la A.G.E.* N° 45, 157-190. Madrid, España. Recuperado de: <http://age.ieg.csic.es/boletin/45/07-cine.pdf>

Hollman, V. (2013). Enseñar a mirar lo (in)visible a los ojos: la introducción visual en la geografía escolar argentina (1880-2006). En Lois, C. y Hollman, V. (Coord.) *Geografía y cultura visual. Los usos de las imágenes en las reflexiones sobre el espacio*. 55-78. Rosario: Prohistoria.

Hollman, V.y Lois, C. (2015). *Geo-grafías. Imágenes e instrucción visual en la geografía escolar*. Paidós. Buenos Aires.

Ilibagiza, I. (2011). *Sobrevivir para contarlo. Cómo descubría Dios en medio del Holocausto en Ruanda*. Rosario: Logos.

Jelin, E (2002). *Los trabajos de la Memoria*. Madrid: Siglo XXI.

Makowski, S. (2002). Entre la bruma de la memoria. Trauma, sujeto y narración. En *Revista Perfiles Latinoamericanos* N° 21. 143-158. México: FLACSO. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/115/11502108.pdf>

Mapa de Ruanda. Recuperado de: <http://www.lahistoriaconmapas.com/atlas/mapa-comunidades/Ruanda-mapa-comunidades.htm>

Périès, G. y Servenay, D (2011). *Una guerra negra. Investigación sobre los orígenes del genocidio ruandés (1959-1994)*. Buenos Aires: Prometeo.

Rosemberg, J. y Kovacic, V. (2010). *Educación, Memoria y derechos Humanos: orientaciones pedagógicas y recomendaciones para su enseñanza*. Buenos Aires: Ministerio de Educación de la Nación.

Sánchez, G. (6 de abril de 2014). El genocidio de Ruanda. Recuperado de http://internacional.elpais.com/internacional/2014/04/06/album/1396787965_073319.html#1396787965_073319_1396791178.

Serra, M. S. (2006). El cine en la escuela. ¿Política o Pedagogía de la mirada? En Dussel, I. y Gutiérrez, D. *Educación la mirada: políticas y pedagogías de la imagen*. 145-154. Buenos Aires: Manantial.

Shaw, M. (2013). *¿Qué es el genocidio?* Buenos Aires: Prometeo.

Siede, I. (2007) *La Educación Política. Ensayos sobre ética y ciudadanía en la escuela*.

Buenos Aires: Paidós.

Straus, S. (2009). Ruanda y Darfur: un análisis comparativo. *Revista de Estudios sobre Genocidios* N° 3. 7-23. Recuperado de: <http://revistagenocidio.com.ar/wp-content/uploads/2013/05/7-23.pdf>.

Varela, B. (2009). *Geografías de la Memoria. Lugares, Desarraigos y reconstitución Identitaria en Situación de Genocidio*. La Plata: Editorial de la Universidad de La Plata.

Reflexividad en el trabajo de campo. Aportes desde una investigación sobre polizones africanos en Argentina.

Pablo Blanco,
Universidad Nacional de la Patagonia, Argentina,
pabloblanco72@yahoo.com.ar

El presente trabajo está orientado a comprender, a partir de algunas reflexiones resultantes del trabajo de campo, las vivencias que debe experimentar un extranjero, que además es africano, en la sociedad que debería funcionar como receptora, enmarcado todo esto en la tesis de maestría *Cuerpo, subjetividad y cultura. Polizones africanos en Argentina*. Esto se trabajó a partir del recorrido por las diferentes oficinas mientras se realizaba la investigación. Se concluye que la metodología empleada invita a un funcionamiento complejo de las estructuras, estimulando un diálogo de saberes, descolonizando el conocimiento, como así también las instituciones productoras de ese conocimiento

“La alteridad implica considerar al ser humano como miembro de una sociedad, como portador de una cultura, como heredero de una tradición, como representante de una colectividad, como nudo de una estructura comunicativa de larga duración, como iniciado en un universo simbólico, como introducido a una forma de vida diferente de otras, (en definitiva) como resultado y creador partícipe de un proceso histórico específico, único e irrepetible.” (KROTZ, 2004, p.20.)

Texto inicial

El presente trabajo es para intentar comprender, a partir de algunas reflexiones resultantes del trabajo de campo, las vivencias que debe experimentar un extranjero, que además es africano, en la sociedad que debería funcionar como receptora. La decisión de incluir esta sección en la tesis de Maestría, surgió a partir del recorrido por las diferentes oficinas mientras se realizaba la investigación, pero está sustentada con aportes teóricos clásicos sobre la importancia de la reflexividad en el trabajo de campo.

En abril de 2004, los medios masivos de comunicación argentinos mostraron, de manera muy superficial, un problema que se venía manifestando desde hace algunos años atrás: los polizones africanos. “Fuera de África”; “Vinieron escondidos en un barco durante 16 días”; “Dos murieron en el viaje”, eran algunos de los títulos y subtítulos. Varias preguntas me surgieron: ¿Cómo abordar esta problemática? ¿Ha sido estudiada desde el punto de vista académico? Y más profunda aún: ¿Cómo es que estos jóvenes deciden huir sin saber adónde están yendo? A partir de aquí comencé a dedicar mis esfuerzos a investigar este tema.

Desde el punto de vista metodológico, el estudio ha sido abordado a partir de la investigación

cualitativa¹. Se han realizado entrevistas, con el objeto de dilucidar historias de vida, comprender proyectos personales, y recoger referencias biográficas de los migrantes². Las mismas se llevaron a cabo en diferentes lugares frecuentados por los africanos que residen en Buenos Aires: bares, organizaciones no gubernamentales, plazas, e instituciones que trabajan con refugiados, durante los años 2004 y 2005, años en que se manifestó el incremento de arribos en esas condiciones de viaje.

Comienzan a manifestarse en todo el mundo, especialmente en Asia y África, desplazamientos masivos de seres humanos, quienes deciden emprender la huida de un paisaje desgarrador plagado de guerras, miseria, persecución, desarraigo e incertidumbre. Algunos de los que huyen adquieren dicha figura, otros no. Se configuran subjetividades marcadas por experiencias traumáticas y caóticas. ¿Cómo establecer el contacto con una persona que posee marcos dereferencia socioculturales totalmente diferentes a los de la sociedad receptora en donde se halla el investigador? Adoptamos aquí una perspectiva fenomenológica en el sentido que (...) para el fenomenólogo, la conducta humana, lo que la gente dice y hace, es producto del modo en que define su mundo. La tarea del fenomenólogo y (de los) estudiosos de la metodología cualitativa, es aprehender este proceso de interpretación. Como lo hemos subrayado, el fenomenólogo intenta ver las cosas desde el punto de vista de otras personas (Taylor, S y Bogdan, R, 1987).

Mis cortas estadías en el campo de investigación, aunque con ciertas dificultades, sirvieron. (El campo) no provee datos sino información que es confundida con datos. Cuando se dice que se recolectan datos en verdad, se releva información sobre los hechos que, recién en los procesos de recolección se transforman en datos. Estos son ya una elaboración, siquiera mínima, del investigador, sobre lo real. Los datos son en parte la transformación de esa información en material significativo para la investigación (Guber, 2004, p.85).

Los diferentes viajes hacia Buenos Aires (desde Trelew) me permitieron reorganizar el entramado de relaciones que se tejen en estas problemáticas, entre los diversos actores vinculados a la misma, la organización de la vida cotidiana en campo, el acceso y la relación entablada con los informantes, la apertura y el tipo de canales para obtener información cada vez más extensa y sistemática sobre aspectos previstos e inesperados (...) Para que estas instancias sirvan al conocimiento y no resulten en meras traspolaciones es necesario encarar un control permanente por el cual el investigador reconozca y explicita el origen de los supuestos, de las inferencias y de los datos. Este control se funda en el concepto de TC como la instancia privilegiada del conocimiento social en la investigación empírica (Guber, 2004,

¹ Varias definiciones hallamos sobre qué implica la Investigación cualitativa, pero adhiero aquí a la expresada por Taylor y Bogdan, para quienes los principales aspectos de la misma son: La investigación cualitativa es inductiva; En la metodología cualitativa el investigador ve al escenario y a las personas en una perspectiva holística; las personas, los escenarios o los grupos no son reducidos a variables, sino considerados como un todo; Los investigadores cualitativos son sensibles a los efectos que ellos mismos causan sobre las personas que son objeto de su estudio; Los investigadores cualitativos tratan de comprender a las personas dentro del marco de referencia de ellas mismas; El investigador cualitativo suspende o aparta sus propias creencias, perspectivas y predisposiciones; Para el investigador cualitativo, todas las perspectivas son valiosas; Los métodos cualitativos son humanistas; Los investigadores cualitativos dan énfasis a la validez en su investigación; Para el investigador cualitativo, todos los escenarios y personas son dignos de estudio; La investigación cualitativa es un arte. Taylor, S y Bogdan, R. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Paidós. Barcelona. 1987. (Versión digital)

² Los polizones entrevistados en este caso, son hombres. No se han registrado, hasta ahora, arribo alguno de mujeres en esas condiciones

p.90).

La teoría que intenté construir fue puesta en juego siempre en las entrevistas con los informantes, con los sujetos que experimentaron las condiciones de viaje a las que hacemos referencia.

Entonces, pudimos establecer contactos con instituciones que se vinculan directa o indirectamente a la problemática, como así también con algunos polizones, aunque concretamente, se llegó a entrevistar a uno, de nacionalidad liberiana, al que en el presente trabajo denominaremos Michael. Aquí se presentó otro inconveniente: no quería hablar y, algunos que sí estaban dispuestos, eran menores de edad; con las dificultades que ello acarrea.

La reflexividad en el trabajo de campo: oficinas, recorridos y obstáculos.

Este apartado se construyó a partir de las notas de campo, en tanto estas: constituyen la necesaria bisagra entre el campo empírico y el procesamiento teórico no sólo porque indican una transición secuencial, sino también porque en ellas tiene lugar el *diálogo de la perplejidad* del investigador ante la dificultad de dar cuenta de su objeto de conocimiento. Esta dificultad y suma de perplejidades se revelan en las vicisitudes que afronta el etnógrafo a la hora de inscribir, transcribir y describir el campo, que es también, en un giro reflexivo, inscribir, transcribir y describirse a sí mismo (Grupo-taller de trabajo de campo etnográfico del Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES), 2001, p.66).

Ese diálogo de perplejidad da cuenta de un proceso de descubrimiento que sucede mientras se realiza en la investigación y no solamente en la etapa de redacción final.

En la primavera del año 1993, mientras disfrutaba un asado con obreros que realizaban arreglos en alguna calle de Buenos Aires, vi por primera vez, en persona, a un africano. Se encontraba perdido y en un castellano muy precario, nos preguntó sobre la Avenida Alvear. Éramos seis y uno balbuceó alguna respuesta, sin mucho esfuerzo para ser entendido. Yo no hablé en ningún momento; estaba, sí, sorprendido: era la primera vez que veía a un africano en persona y me parecía raro. El resto comenzó a hablarle, todos al mismo tiempo, preguntando sobre el lugar de origen, sobre que hacía en Argentina, en donde trabajaba y un largo e incómodo etcétera. Las risas fueron creciendo, las miradas cómplices se multiplicaron. Ninguno de los que habló había percibido que se trataba de un ser humano; o por lo menos eso parecía. Le insistían con que baile algo, le preguntaban si había televisión en Camerún, dónde había conseguido la ropa, en fin: tenían algo exótico enfrente y querían aprovechar la ocasión. “Cada vez son más”, “No sé cómo hacen para llegar”, “¿Que comerá?”, “¿De qué vivirá?”, fueron algunos de los comentarios que se desprendieron del “contacto intercultural” que mis ojos acababan de apreciar. De más está decir que el africano se fue más confundido que cuando apareció entre nosotros. Era nigeriano.

En algún día del año 1997, en un suplemento dominical del diario Clarín, quedé atónito ante una fotografía realmente desgarradora: mis intereses por la situación de los refugiados, en especial los africanos, se profundizaron a partir de ella, tomada en un campo de refugiados de Sudán, donde un niño desnutrido se arrastraba hacia el sitio donde repartían alimentos. La

imagen se completaba con la expectante mirada de un buitre acechando al niño. La foto ganó el premio Pulitzer y al año de recibir el mismo, su autor se suicidó. Más allá de los interrogantes que se cruzaron por mi mente en ese momento (aún hasta el día de hoy), “¿Cómo se tomó la imagen?” “¿Por qué?” “¿Por qué no ayudó al niño?” “¿Qué fue del niño?” “¿Se puede escribir algo después de esa imagen?”, el impacto más impresionante en mi subjetividad, fue la de comenzar a interesarme por la situación de algunos países africanos, por qué estaban como estaban, por qué pasaba lo que pasaba. Me fijé como objetivo conocer África.

Tuve la oportunidad (ni suerte ni desgracia) de hacerlo en el año 2000. La experiencia fue extraña. Por un lado, el año anterior había estado recorriendo América latina, entrevistando a gente, observando diversas problemáticas, intentando conocer cada rincón olvidado del continente; todo ello implica un desgaste del cuerpo, del alma y de la mente. Recién después estuve en África, especialmente Marruecos, Mauritania, Senegal y Malí (en este como ilegal). Países cuya lengua oficial eran el francés o el árabe, además de lenguas locales; yo hablaba inglés. Resultado: poco diálogo, solo la observación como canal de conocimiento de una cultura tan diferente. Pero esa observación alcanzó en cierto modo, para notar la gran cantidad de seres humanos que se dirigían hacia Europa, algunos parando en los mismos hoteles de mala muerte que yo. Los países mencionados no estaban sumidos en una guerra feroz como sucedía en otros casos, pero existían tensiones que implicaban la presencia de insoportables controles policiales en las rutas y en las ciudades principales. Todo esto sumado a la miseria, el hambre y la notable desigualdad que se hacen presentes a cada instante. Los migrantes de diversas regiones del continente eran parte del paisaje desgarrador que tenía frente a mí; había nigerianos, liberianos, sierraleoneses, congoleños, cameruneses, angoleños... Con algunos podía hablar; todos huían. La idea final del viaje por África (mi viaje), era cruzar todo el continente, desde Marruecos hasta Sudáfrica, pero el cansancio del cuerpo, del alma y de la mente, además de las guerras en algunos países, hizo que abandone el plan.

En abril de 2004, los medios de comunicación mostraron, de manera muy superficial, un problema que se venía manifestando desde hace algunos años atrás: los polizones africanos. “Fuera de África”; “Vinieron escondidos en un barco durante 16 días”; “Dos murieron en el viaje”, eran algunos de los títulos y subtítulos. Finalmente decidí investigar sobre esta temática. Mi recorrido por esas instituciones u organismos que trabajan con refugiados dejó en claro varias cosas: no hay un trabajo mancomunado entre las mismas para abordar el problema; no hay datos concretos sobre la cantidad de seres humanos que arriban en esas condiciones; y existe, aún hoy y en esos lugares donde supuestamente se ayuda al inmigrante, mucha discriminación. “Viste como son”; “No les gusta trabajar”; “Vienen de un lugar donde son todas tribus”; “Siempre están en guerra”. El asco. La ira. La náusea sartreana en Fanon. La siguiente situación se vivió en una de las oficinas que trabajan con refugiados de diversas nacionalidades, el tres de noviembre de 2004, donde, hasta tres meses antes, en la puerta, un cartel decía “Por cuestiones de seguridad, a los refugiados se los atiende afuera” (un afuera, que en Julio o Agosto, resulta un tanto frío para seres humanos que provienen de países tropicales). Esta es la situación: mientras esperaba ser atendido para una entrevista ya pactada, que finalmente no se concretó ese día, un refugiado liberiano se encontraba en la misma oficina que yo. El resto de su familia recién había arribado a nuestro país y la alegría para todos era inmensa. Los empleados del lugar estaban satisfechos con la tarea cumplida, mientras acariciaban el pelo de los niños africanos que estaban presentes; hasta ahí nada raro: el africano es exótico. Cuando se va a retirar de la oficina, el liberiano comienza a saludar y

agradecer a todos los que estaban allí; le toca el turno de despedirse del policía encargado de la seguridad de la institución y en un español muy precario, le dice: “Pero la próxima vez dejame entrar”. Nunca jamás había escuchado un español tan precario que sonara tan claro. Todo esto me dio mucho asco: para ser tratado un poco mejor, para ser escuchado, para que lo dejen entrar, había que ser refugiado.

El inmigrante africano negro, en nuestro país, ha sido, es y, probablemente, será, pobre y marginado. Siempre. Deberá sortear diversos obstáculos vinculados a lo socio-cultural, a lo político y a lo económico. Siempre. El hombre negro “es víctima de la estructura capitalista de la sociedad metropolitana: además de un obrero explotado, es un *negro*. Y bajo el prejuicio de su color se le sojuzga” (Mondejar, 1972, p.17) Mas allá si tiene trabajo, el inmigrante llega sin nada, a un lugar que le es totalmente diferente y hostil (sobre todo los africanos). Insisto, siempre. Hoy en día, en el imaginario social, el negro es portador de silencio, distancia y extrañeza.

Avanzado el siglo XX, se podía vislumbrar en la literatura argentina que los afroargentinos eran “idiotizados”, infantilizados, animalizados y subestimados. Sus prácticas culturales eran vistas como salvajes y fuera de lugar; a los músicos negros les costaba entrar en orquesta de blancos; algunos médicos afroargentinos denunciaban que ciertos pacientes se negaban a creer que ellos fueran doctores; les costaba conseguir trabajo como vendedores, salvo si vendían baratijas; los negros eran considerados vagos y faltos de disciplina³.

Ya en el último tercio del mismo siglo, existe, en el imaginario, una ausencia total de registro del africano negro; comienza a relacionárselo con lo exótico porque ya no cuentan con un grupo social de referencia social, con lo que carecen de peligrosidad y posibilidad de ser explotada a un nivel grupal; lo exótico, no es, necesariamente, rechazado.

Respecto a la última oleada de africanos que están arribando a nuestro país (aquí se incluyen nuestros polizones), Solomianski afirma que, si bien son bastante menos que aquéllos primeros inmigrantes, estos son más visibles; y se da porque su ámbito espacial se reduce a la Capital Federal y porque conservan un aspecto de “extranjería”, que los anteriores no poseían. Prácticamente no existen materiales académicos que den cuenta de ésta problemática. Al respecto Miriam Gomes, Presidente de la comunidad caboverdiana en nuestro país, dice: “¿Cuando se habla de África hoy en día? Cuando suceden grandes catástrofes, muchos muertos en guerras, el SIDA...Se habla de África y surge la palabra ‘tribu’ como si fuera una palabra que explique algo ¿Que es la tribu? Se mira a África como un continente sin historia. El continente nunca interesó, nunca desde nuestro país se intentó algún tipo de contactos (...) Existe una negación sistemática del africano (...) Y cuando aquí sucede algo malo, lo comparan con África: desnutrición infantil en Tucumán, ‘parecemos África’. Sirve como marco de referencia sobre cómo no se debe ser”⁴ ¿Una necesidad imperiosa de la existencia de África? Agrega: “En cierta medida, hay continuidad respecto a la época de la esclavitud: el negro ocupa espacios subalternos, los trabajos se reducen a lo más precario...No importa si tienen estudios”⁵

³ Al respecto ver: Andrews, George Reid. *Los afroargentinos de Buenos Aires*. (1989) Ediciones de La Flor. Buenos Aires.

⁴ Entrevista con Miriam Gomes, realizada por el autor el día 1 de noviembre de 2004, en Buenos Aires.

⁵ Entrevista con Miriam Gomes, realizada por el autor el día 12 de julio de 2005, en Buenos Aires.

En la actualidad existe en la Argentina una minoría negra calculada en alrededor de dos millones de personas. Esta cifra surge de informantes provenientes de la misma Comunidad Negra y de diversos estudios realizados por organismos privados, nacionales y extranjeros, como la Universidad de Oxford, la Fundación Gaviria, entre otros, que sugieren hasta un 6% de la población total del país. Exámenes genéticos a partir del grupo sanguíneo, llevados a cabo en dos hospitales públicos, uno en la ciudad de Rosario y el otro, en la ciudad de Buenos Aires, el Hospital Fernández, establecen una cifra semejante (Gomes, 2004).

De los caboverdeanos, la mayoría se halla instalada en zonas ribereñas y portuarias como Dock Sud, Ensenada, Necochea, San Nicolás, San Fernando, Mar del Plata, Punta Alta, en la provincia de Buenos Aires; y Rosario y otros puertos del interior y sur argentinos: esto se manifiesta por el carácter esencialmente marino del pueblo caboverdeano.

Los inmigrantes africanos, en Argentina, resultan simpáticos. Lo exótico llama la atención y todavía no es peligroso...siempre en cuando “no robe los trabajos de los residentes locales, etcétera, etcétera, etcétera”. Vemos a un Negro y exclamamos: “¡Que bonito!” o “¡Pobrecitos!”. Sí, el africano se convierte en centro de atención porque no le queda otra. Es Negro, de piel oscura. Todavía no entra en el mercado laboral. En las revistas, en los televisores, es una cosa. Said mismo decía que “los medios de comunicación están mejor preparados para la caricatura y el sensacionalismo que para la comprensión de procesos mas lentos de la cultura y la sociedad” (Said, sf, p.81). Pero en la vida cotidiana, los estereotipos raciales y culturales se acentúan. Crear estereotipos es, en cierta medida, segregar. El fanoniano “Mira, un Negro... ¡Mamá mira al Negro! El Negro quiere comerme. Me asusto”, toma otros matices: “Mirá, Mamá, un Negro. Decile que baile o que cante” “Mirá, un Negro... ¿Puedo tocarle el pelo?” Esta situación genera asco. “El Negro es simpático en la foto. Con el de carne y hueso que compra en el mismo mercado que todos, no pasa lo mismo. No se lo asume como parte de la sociedad. El ‘¿De donde sos?’ es constante y cansador. Te miran como diciendo ‘¿Qué hacés acá?’ (...) La discriminación se da igual. Como no lo podés negar al que compra en el mismo lugar que vos, lo volvéis exótico. A mi me ha pasado, cuando era chiquita, que me tocaban el pelo...Una cosa rara...Me veía obligada a hacer payasadas o bailar siempre (...) En los medios televisivos siempre los ponen haciendo cualquier cosa que de gracia, hablando mal o semidesnudos”⁶

En la vida real, en el marco institucional, en lo cotidiano, la simpatía se hace a un lado. ¿Habrà querido comerse a alguien la señora María Magdalena Lamadrid, argentina, descendientes de africanos, detenida bajo el cargo de documentación falsa en agosto de 2002 en Ezeiza? Clara demostración de “que la imperecedera invisibilidad de la negritud argentina es una pauta racista interiorizada en la perceptividad nacional y ejecutada hasta la ilegalidad por los espacios institucionales (migraciones, policía federal argentina)” (Solomianski, 2003, p.37).

Irene Ortiz, de la Casa de África en Argentina, es hija de africanos. Sabe perfectamente lo complicado que resulta convivir en nuestra sociedad. Ella fue por siempre exótica y simpática. Pero como negra, seguramente ha generado temor en quienes la miraban. Al sierraleonés Steve no le sucede lo mismo: “Se que por mi piel me discriminan, es muy

⁶ Entrevista con Miriam Gomes, realizada por el autor los días 1 de noviembre de 2004 y 12 de julio de 2005, en Buenos Aires.

complicado entablar un diálogo con alguien (...) Nos juntamos algunos africanos en diversos restaurantes, por identificación (...) Si me va bien, ya la gente desconfía”⁷ Cuando en Prefectura Naval Argentina, en Ensenada, y luego de haberme negado una entrevista pactada con un mes de anterioridad, me dijeron “Viste como son (los negros). Son todas tribus, se pelean entre ellos, siempre están en guerra”, sentí ira. Cuando visité el Hospital Horacio Cestino de Ensenada y ante la aclaración que me estaban dando información sin validez legal y que solo tiene validez si la reclama una institución oficial, la enfermera Marisa A. Monteiro, descendiente de caboverdianos, me dijo “no ha venido nadie...A nadie le importa los negros”, también sentí náusea.

Para Said, el mundo que vivimos es un mundo, no solo compuesto de materialidad, sino de representaciones. Y cómo circulan, se producen e interpretan hacen de las mismas el auténtico elemento de la cultura. El autor reflexiona: “Están incrustadas primero en la lengua y después en la cultura, las instituciones y el ambiente político del que las hace. (Por ello) Está comprometida, entrelazada, incrustada y entretejida con muchas otras realidades” (Said, 1990, p 322). Cuando se dice “Negro de m...”, ¿Por qué se dice Negro? ¿Qué operaciones entran en juego en la expresión y en quien las expresa? Encima, se aclara: “Pero son negros de mente” o “Son negros de alma”.

Dar cuenta de la experiencia migratoria de africanos que viajaron como polizones y arribaron a nuestro país, es, en primer lugar, abordar el objeto de estudio sabiendo que la historia resultante es una “historia desvalorizada o desoída”⁸, en tanto corresponde a personas que no tienen poder, que se hallan en otro contexto sociocultural totalmente diferente y que, además, son potenciales chivos expiatorios ante diferentes problemas que puedan surgir en la sociedad receptora. De hecho, no existen en la Argentina textos que remitan a nuestro objeto de estudio.

Sin dudas, se debe tener en cuenta la cuestión de la subjetividad, pero no solo del individuo entrevistado sino del investigador, donde la distancia analítica y la objetividad científica obligan a explorar el objeto de estudio desde diferentes puntos de vista, en vez de partir de una postura unificadora. Las migraciones y las consecuencias que acarrea la experiencia implican abordar la problemática de esa manera. Renato Rosaldo cita pertinentemente a Geertz para dar cuenta que el investigador debe ver a la sociedad como un objeto y experimentarla como sujeto, en donde se fusionan dos orientaciones hacia la realidad, lo comprometido y lo analítico. Pero, el trabajo de campo como una forma de conducta comprende una tensión entre el entendimiento científico y la percepción moral, entre una forma disciplinada de investigación y las actividades prácticas de la vida diaria (...) Se conjunta no solo lo comprometido y lo analítico, sino también a los amigos y a los informantes, vivir y pensar, lo personal y lo profesional, y percibir los valores culturales como objetos y asirlos como sujeto (Rosaldo, 1991, p. 161).

El conocimiento que se desprende, por lo tanto, “es reflejo y reproducción de lo real en la subjetividad” (Guber, 2004, p.55); el punto de vista crea el objeto.

⁷ Entrevista con Steve, realizada por el autor, el día 2 de noviembre de 2004, en Buenos Aires

⁸ La idea de “historia desvalorizada o desoída”, la tomo de Gabriela Otero, “Memorias sociales e identidades culturales; un abordaje antropológico posible”, en *Epistemología de las Ciencias Sociales. Cuaderno Nro.3. Ser antropólogo. Dilemas y desafíos*. UBA. Fac. de Filosofía y Letras. Dto. De Ciencias Antropológicas. 1993.

Ahora bien, los sujetos entrevistados también manifiestan puntos de vista, donde su identidad, como elemento clave de la realidad subjetiva, se moldea en una constante relación con el mundo que lo rodea. La experiencia migratoria permite el diálogo del individuo que huye de su país con ese mundo, y en esa relación, el ser humano interviene manteniendo, modificando o reformando la realidad; pero no de manera única y homogeneizante: habrá tantas modificaciones o reformaciones como actores involucrados en el hecho social estudiado.

El sujeto elige la acción a llevar a cabo; pero esa elección “no es el surgimiento de la preferencia a partir de la indiferencia. Es el surgimiento de una preferencia unificada a partir de preferencias antagónicas” (Schutz, 2003, p.94). El inmigrante o refugiado antes de huir, sabe lo que está viviendo, lo sufre...Debe partir. Huye de un sitio (su lugar) porque ya no se resiste la forma de vida que se lleva a cabo, porque padece miseria, persecución, desarraigo, violencia, indiferencia.

Luego, en el tránsito que implica la experiencia migratoria, el sujeto se halla en una situación de constante subordinación al sistema dominante: en la sociedad receptora, es el que robará los empleos de los residentes locales, es el que delinquirá en perjuicio de la propia sociedad; en fin, en él se depositan las características propias de un paria. Más allá de que no se han realizado trabajos en relación al objeto de estudio que aquí se aborda, resulta importante la investigación en tanto son voces subalternas de un problema que se manifiesta a nivel mundial: el problema de los que huyen sin saber cómo ni adonde se desplazarán.

Ahora bien, ¿Qué sucede cuando el sujeto ha vivido una experiencia migratoria catastrófica, donde su situación se ha ido agravando por las condiciones en las que emprende su huida, poniendo en juego estrategias a las que un ser humano recurre de una manera no necesariamente consciente? ¿Cómo opera el olvido? ¿No permite en muchos casos evitar conflictos entre los recuerdos?

Intentamos reconstruir una historia de vida del polizón entrevistado, con lo que debemos introducirnos necesariamente en la cuestión de la delimitación temporal del objeto. Sea recuerdo u olvido lo que se quiera recoger en las historias de vida, necesariamente se debe resaltar “la dimensión temporal, ya que ésta constituye el primer principio de inteligibilidad de una biografía” (Coninck F; Godard, F, 1998, p.252).; la causalidad juega un papel muy importante en esa dimensión, pero no desde el determinismo (si se cumplen ciertas condiciones, ciertas consecuencias se desprenden de allí necesariamente), sino a partir de diferentes modelos dinámicos que relacionan el tiempo con acontecimientos diversos que se manifiesten en la vida del individuo analizado. Según Corninck y Godard, existen tres de esos modelos:

1. El modelo arqueológico: que se centra en un punto inicial pertinente a partir del cual se originan otros acontecimientos esenciales. Ejemplo en el presente trabajo: la Guerra civil liberiana o la muerte de algún familiar cercano en la misma.
2. El modelo de trayectorias: donde se estudia el proceso en sí mismo, sus formas y los elementos causales que intervienen, enlazando los acontecimientos que se van desarrollando y cuyo sentido y eficacia evolucionan a lo largo del proceso. Ejemplo:

entrevistar al sujeto a partir de los recuerdos de la situación sociopolítica de su país hasta el momento mismo de la realización de la entrevista.

3. El modelo estructural: interesado en las temporalidades que se desprenden de una biografía particular y en relacionar esta biografía con esas temporalidades Ejemplo: Dividir la investigación en tres temporalidades diferentes: su vida en Liberia; el tránsito en barco en condiciones inhumanas; y su inserción sociocultural en Buenos Aires.

Cualquiera de los tres modelos podrían ser aplicables al presente trabajo de investigación, pero considero oportuno tomar como principal el modelo de trayectorias, ya que, para los mismo autores, “es a través de la puesta en forma del proceso estudiado, a través de la construcción de la lógica del desarrollo o del enlace de acontecimientos, que se concretarán las conexiones causales” (p.265); además “la figura témporo-causal (...) es la del proceso y, por ende, de una causalidad dinámica” (p. 273). Aunque siempre surgieron en la pesquisa elementos de los otros modelos, por un lado, y se presentaron dificultades al momento de realizar las entrevistas.

Para nuestro caso específico, las entrevistas han sido realizadas con un ciudadano liberiano (al que se lo identificó como Michael) que en aquél entonces vivía en Buenos Aires, en un hotel de la calle Paraguay. También se ha interrogado a un ciudadano sierraleonés, al que se denominó Steve, que conoce a personas que han experimentado el caos del viaje en barco. Pero previamente se ha entrevistado a personas que trabajan en instituciones vinculadas directa o indirectamente a la problemática, para poder ubicar a los inmigrantes que puedan brindar una mayor información. Por ello, es necesario aclarar aquí que existieron un modelo de entrevistas exclusivas para los propios inmigrantes y otro para los informantes de las diferentes instituciones.

Las entrevistas se llevaron a cabo a partir del trabajo de campo antropológico, definido por Guber como “la presencia directa individual y prolongada, del investigador en el lugar donde se encuentran los actores/miembros de la unidad sociocultural que desea estudiar” (Guber, 2004, p.83). Quizás uno de los principales obstáculos en ésta investigación fue que la presencia del investigador no fue lo suficientemente prolongada, por las razones esbozadas anteriormente. Pero resulta pertinente tener en cuenta que el trabajo de campo es una etapa que no se caracteriza solo por las actividades que en él se desarrollan (obtención de información de primera mano, conversar con la gente involucrada directa o indirectamente con la problemática, administrar encuestas y/o entrevistas), sino principalmente por como abarca los distintos canales y formas de la elaboración intelectual del conocimiento social. Prácticas teóricas, de campo y del sentido común se reúnen en un término que define el trabajo de campo: la reflexividad, definida como “la capacidad de los individuos de llevar a cabo su comportamiento según expectativas, motivos, propósitos, esto es, como agentes o sujetos de su acción” (Guber, 2004, p.85). Para Wolf (sf), la reflexividad es una práctica cotidiana, “en tanto que el uso cotidiano, normal, del lenguaje, representa, inevitablemente, y al mismo tiempo, tanto una descripción de las escenas de interacción social como un elemento de estas mismas escenas que aquél consigue ordenar” (p.12).

Como se he mencionado en párrafos anteriores, se ha trabajado partiendo de la entrevista

como principal herramienta para la obtención de registros de historias de vida y trayectos personales (mentales y físicos) del inmigrante liberiano, con lo que se irá configurando la subjetividad del mismo ante la problemática que debe afrontar desde su partida (sin saber hacia donde se dirige), continuando con la travesía en condiciones deplorables por el mar, hasta su arribo e inserción socio-cultural en la ciudad de Buenos Aires. Además se ha entrevistado a personalidades de instituciones que estén vinculadas de manera directa o indirectamente con la problemática a la que hacemos referencia, como por ejemplo:

- La Casa de África en Argentina (Irene Ortiz y Román Delmas)
- Fundación Comisión Católica Argentina de Migraciones (Lic. Silvia Constanzi)
- Organización Internacional de Migraciones
- Comunidad Caboverdiana en Argentina (Prof. Miriam Gomes)
- Cátedra “Historia de África y Asia”, Facultad de Filosofía y Letras de la UBA
- Cátedra “Problemáticas del Mundo Actual I”, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad de la Patagonia San Juan Bosco.
- Hospital de Ensenada (Bs. As.) (Enfermera Marisa Monteiro) Aquí son enviados luego de arribar en muy malas condiciones físicas.
- Prefectura Argentina (Ensenada, Bs. As. y Tigre, Bs. As) (Prefecto Antonio Falco) Ellos son los que los reciben de los barcos que provienen de diferentes partes del mundo.
- El bar “The Limit” (San Telmo). Donde muchos africanos concurren a entretenerse

En cuanto a las entrevistas realizadas, he aquí el principal obstáculo que se ha presentado. En primer lugar, con los inmigrantes liberianos, el obstáculo radica en el hecho de hablar *abiertamente* un tema bastante sensible y cualquier error en la utilización de términos puede arruinar la investigación, sobre todo teniendo en cuenta que los entrevistados hablan un español muy precario, aunque el idioma inglés sirvió como nexo. Pero no solo eso: el hecho de hablar abiertamente sobre una situación marcada por la ilegalidad, la inseguridad, el stress y el desarraigo, hace que los temores en el entrevistado se acrecienten; como me dijo Miriam Gomes al respecto, tomando el lugar de un refugiado: “¿Y yo que sé quien sos vos? ¿Yo qué sé si me vas a denunciar o no?”⁹ De esta manera, si no vemos a nuestros entrevistados como portadores de una cultura, con su propia visión del pasado, infundiremos nuestra propia visión del pasado en esta entrevista.

Por último, al realizar entrevistas en instituciones oficiales, y como ya ha sucedido en casi todas las instancias, en algunas de ellas resultó complicado extraer datos concretos sobre el tema a investigar ya que se han manifestado distintos conflictos de intereses entre las mismas.

⁹ Entrevista a Miriam Gomes, miembro de la Comunidad Caboverdiana, realizada por el autor, el día 12 de julio de 2005, en Buenos Aires.

Texto final

De todo lo anteriormente expuesto surge una urgencia aclaratoria, que tiene que ver con la representatividad de las fuentes obtenidas. ¿Una persona es suficiente para dar cuenta del problema? Sí, las evidencias podrían ser escasas, pero igualmente podemos construir una explicación o una interpretación del problema que intentamos abordar aquí. No se vislumbra en la investigación una profundidad apropiada ni deseada por quien escribe, en las entrevistas a Michael. Michael no se ve. Sin embargo, lo que se desprende en primer término es una negación de la sociedad en la que vivimos, hacia estos problemas y una consecuente invisibilidad, más simbólica que real, de los africanos en dicha sociedad, sensaciones que percibí a partir de mis recorridos por diversas oficinas intentando indagar sobre la problemática, tarea que en más de una oportunidad resultó imposible, y en otras me causó mucha ira.

Para este caso específico, las entrevistas han sido realizadas con un ciudadano liberiano (al que se lo identificó como Michael) que en aquél entonces vivía en Buenos Aires, en un hotel de la calle Paraguay. También se ha interrogado a un ciudadano sierraleonés, al que se denominó Steve, que conoce a personas que han experimentado el caos del viaje en barco. Pero previamente se ha entrevistado a personas que trabajan en instituciones vinculadas directa o indirectamente a la problemática, para poder ubicar a los inmigrantes que puedan brindar una mayor información.

Arribo a ciertas conclusiones desde los indicios, que surgen del carácter empírico de mis recorridos por los diferentes ámbitos vinculados al problema planteado ¿A cuántos polizones debí entrevistar, o debí observar? Los números, el dato. Lo que se pone en juego son dos cosas: 1) si la sola presencia de un polizón como sujeto de estudio es representativa de dicho problema; y más aún 2) si la escasa presencia de ese mismo polizón en mi relato da cuenta de lo que experimenta un ser humano desplazándose en esas condiciones inhumanas de supervivencia.

También debemos atender dos cuestiones relevantes: por un lado, si podríamos considerar este tema como hecho histórico y la arbitrariedad del recorte que se ha manifestado, que es relevante para poder abordar de manera apropiada un problema como el que he planteado (y hacer frente a las críticas vinculadas al escaso aporte de dicho problema a la Historia). Por otro, si ese recorte funciona como “método” de objetivación y qué función cumple la narración histórica en este tipo de abordaje, el cual me sirve para dar cuenta de cómo escribir experiencias de investigación que presentan las dificultades que he mencionado anteriormente o que no responden a los cánones hegemónicos propios de algunos ámbitos académicos.

Empleo una frase de la obra de Gilly, A., Marcos, Subcom. y Guinzburg, C., *Discusión sobre la Historia* (1995): “Clasificar es necesario como instrumento para pensar la realidad. Pero puede derivar en instrumento para ubicar y dominar a los seres humanos (...) parte de una disputa sobre el saber, que es, finalmente, una lucha entre dominados y dominadores” (p.42), para hacer referencia a que de acuerdo a “la ortodoxia del dato”, “el numero” clasifica y si

no hay números ni siquiera entra en la clasificación: la experiencia de Michael, cuyo cuerpo ya se ha convertido en problema en la sociedad receptora, no es un problema de investigación, no es un objeto de estudio, porque no alcanza la categoría de hecho. Prima el dato cuantitativo por sobre el pequeño relato.

Sin embargo, su recorrido, desde que huyó de Liberia, se subió a un barco en Guinea, atravesó el Océano Atlántico sin saber adónde llegaba, hasta su inserción sociocultural plagada de trabas burocráticas y raciales, implica pensar en el tiempo y en la Historia. Porque este tránsito está signado por un contexto concreto de guerra, hambre, pobreza, marginalidad, en su país de origen y de nuevas configuraciones de subjetividades en la sociedad a la que arriba, desplazamientos, discursos, representaciones, bajo la categoría de “Negro”, “Migrante”, “Refugiado”, en un contexto, en donde cada vez se hacen más presentes sujetos que podrían ser encasillados en dichas categorías.

Intenté dar cuenta de lo que Clifford Geertz (1994) denomina “experiencia próxima” que “es aquella que permite que un informante cualquiera (siempre vinculado al problema) pueda definir lo que él o sus prójimos ven, sienten, piensan, imaginan” (p.75). Podré ser acusado de “sobre interpretación”, de inferir algunas conclusiones sin ningún respaldo documental, pero “cuando las causas no son reproducibles, sólo cabe inferirlas de los efectos” (Ginzburg, 1986, p.18). Esta frase, pequeña y sencilla, es relevante a los fines de mi propuesta de escritura. ¿O acaso no puedo inferir catástrofe, caos, trauma, luego de leer el diagnóstico de polizones que arribaron desnutridos y deshidratados, brindado por la enfermera Marisa Monteiro en el Hospital Horacio Cestino de Ensenada? ¿O acaso no puedo inferir exclusión, intolerancia, discriminación luego de ser testigo de una situación denigrante que se vivió en una de las oficinas que trabajan con refugiados de diversas nacionalidades, el tres de noviembre de 2004, donde, hasta tres meses antes, en la puerta, un cartel decía “Por cuestiones de seguridad, a los refugiados se los atiende afuera” (un afuera, que en Julio o Agosto, resulta un tanto frío para seres humanos que provienen de países tropicales)? ¿O acaso no puedo inferir temor a verse muerto en su propia experiencia de viaje, por parte de Michael, cuando su silencio se convirtió en la constante de nuestros encuentros? ¿O cuando balbuceaba entre sollozos algún relato de su propio tránsito o el de sus compañeros que murieron ante sus ojos? Las preguntas serían interminables. Está claro que adherir a la inferencia implica perder cierta rigurosidad, pero cito nuevamente a Ginzburg (1986):

Con todo, nos asalta la duda de si *este tipo* de rigor no será, no solamente inalcanzable, sino también indeseable para las formas del saber más estrechamente unidas a la experiencia cotidiana o, con más precisión, a todas las situaciones en las que la unicidad de los datos y la imposibilidad de su sustitución son, a ojos de las personas involucradas, decisivos (p.18) Es aquí, en las formas del saber más estrechamente unidas a la experiencia cotidiana, donde cobra gran relevancia la idea de experiencia próxima.

Es en el cuerpo donde se inscriben las diferencias sociales; es en el cuerpo donde se manifiesta interacción social. Al cuerpo del hombre negro se le limita la participación económica, se restringen sus derechos y libertades, se controlan sus relaciones sociales. Se encuentra con fronteras materiales y simbólicas que lo confinan a ciertos espacios sociales. La discriminación se hace exclusión. Lo anteriormente mencionado sirvió a los fines de reducir el misterio que implica ver las cosas desde el punto de vista de alguien con patrones culturales tan disímiles. Aporta indicios y contribuye a la construcción de lo que se denomina

hecho histórico. Por ello, continúo con Gilly *et al*:

(El paradigma indiciario se transforma en) un instrumento para disolver las cortinas de humo que oscurecen cada vez más una estructura social compleja como la del capitalismo maduro. Si las pretensiones de conocimiento sistemático parecen cada más veleidosas, no por ello la idea de totalidad debe ser abandonada. Por el contrario: la existencia de una conexión profunda que explica los fenómenos superficiales es reafirmada en el momento mismo en que se sostiene que un conocimiento directo de tal conexión no es posible. Si la realidad es opaca, existen zonas privilegiadas –señales, indicios- que permiten descifrarla (p. 53).

¿Cómo romper con estas limitaciones? ¿Cómo abordar un problema de investigación cuando no hay nada escrito sobre ello y cuando las fuentes “no son representativas”? En el caso de los polizones africanos decidí abrazar la transdisciplinariedad y el pensamiento complejo, o lo que Catherine Walsh (2007), denomina *perspectiva de la pluri-versalidad epistemológica*, como modelos emergentes desde los cuales podríamos empezar a tender puentes.

Las disciplinas suelen ser ámbitos que agrupan diversos tipos de conocimiento experto y como tal las disciplinas materializan la idea de que la realidad debe ser dividida en fragmentos y de que la certeza del conocimiento se alcanza en la medida en que nos concentremos en el análisis. ¿Por qué fragmentar la realidad? ¿Por qué fragmentar sus abordajes? Considero central la pregunta de Revel: ¿Por qué hacer las cosas tan simples si podemos complicarlas? Lo anteriormente discutido invita a un funcionamiento complejo de las estructuras, estimulando un diálogo de saberes, descolonizando el conocimiento, como así también las instituciones productoras o administradoras de ese conocimiento.

Referencias Bibliográficas

Adepoju, Aderanti: *Las relaciones entre las migraciones internas y las migraciones internacionales: el caso de África* <http://www.unesco.org/issj/rics157/adepojuspa.html>

Andrews, George Reid (1989). *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Ediciones de La Flor. Buenos Aires.

Bhabha, Homi. (2002) *El lugar de la cultura*. Manantial. Buenos Aires.

Burgos, Bartolomé: *África: Conflictos y Refugiados*.
<http://www3.planalfa.es/cidaf/noticias/news%20159.htm>

Cangabo Kagabo, Massimango (1996) “Colonización y descolonización en África” en J. Daniel Toledo Beltrán (Coordinador): *Asia y África en la historia*, Universidad Autónoma Metropolitana, México

Entralgo, Armando. (2001) “Conflictos militares y armamentistas: el caso África”, en *Conflictos Mundiales en la actualidad*. Imprenta Universitaria de Venezuela

Coninck, Frederic de y Godard, Francis. (1998) “El enfoque biográfico a prueba de interpretaciones. Formas temporales de causalidad” en Lulle, Thierry; Vargas, Pilar y Zamudio, Lucero. (Coords) *Los usos de la historia de vida en las Ciencias Sociales*. Anthropos. Barcelona.

Fanon, Frantz. (1974) *Piel negra, máscaras blancas*. Shapire Editor. Buenos Aires.

Frederic, Sabina. (2000) “De reunión en reunión: la observación participante en el conocimiento etnográfico de procesos políticos urbanos”, *Horizontes Antropológicos*, 6(13):195-216.

García de Castro, Reyes Y N'Demba M'Baye: *El desarrollo de Europa a costa de la miseria de África*, <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=44151>

Geertz, Clifford. (1994) *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós. Barcelona.

Geertz, Clifford (2005) *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.

Gilly, A., Marcos, Subcom. y Guinzburg, C. (1995) *Discusión sobre la Historia*, Taurus, México.

Gomes Lima, Miriam. (2004) “Las comunidades africanas y de afrodescendientes de la República Argentina. Sus formas organizacionales”. Seminario: “Apartheid-10 años después” INADI (Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo) y Embajada de Sudáfrica en Argentina. Centro Cultural de la Cooperación.

Guber, Rosana. (2004) *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en*

el trabajo de campo. Buenos Aires. Paidós.

Guinzburg, Carlo. (1986) en *Mitos, emblemas e indicios*, Gedisa, Barcelona GRUPO-TALLER DE TRABAJO DE CAMPO ETNOGRÁFICO DEL INSTITUTO DE DESARROLLO ECONÓMICO Y SOCIAL (IDES) (2001) “De las notas de campo a la teoría. Descubrimiento y redefinición de nagual en los registros chiapanecos de Esther Hermitte”, en Revista *Alteridades Cuerpos, culturas y vida cotidiana*. Año 11, Nro. 21. Krotz, Esteban. (2004) “Alteridad y pregunta antropológica”, en Boivin, Rosatto, Arribas.

Constructores de la otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural. EA Antropología. Buenos Aires.

Lewcowicz, Ignacio. (2004) *Pensar sin estado. La subjetividad en la era de la fluidez*. Paidós. Bs. As.

Mondejar, Publio (1972) *Poesía de la negritud*. Editorial Fundamentos. Madrid.

Otero, Gabriela. (1993) “Memorias sociales e identidades culturales; un abordaje antropológico posible”, en *Epistemología de las Ciencias Sociales. Cuaderno Nro.3. Ser antropólogo. Dilemas y desafíos*. UBA. Fac. de Filosofía y Letras. Dto. De Ciencias Antropológicas.

Rosaldo, Renato. (1991) *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. Grijalbo. México.

Said, Edward. (1990) *Orientalismo*. Libertarias. Madrid.

Said, Edward. (sf) *Cultura e Imperialismo*. Anagrama. Barcelona.

Schutz, Alfred. (2003) *El problema de la realidad social* Amorrurtu. Bs As

Solomianski. Alejandro. (2003) *Identidades secretas: la negritud argentina*. Beatriz Viterbo Editora. Rosario.

Taylor, S y Bogdan, R. (1987) *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Paidós. Barcelona.

Walsh, Catherine. (2007) “¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales” *Nomadas*. (26): 102-113.

Wolf, M. (sf) *Sociología de la Vida Cotidiana*. Ediciones Cátedra. Madrid.

Las perspectivas globales del fórum brics en el contexto de las relaciones internacionales del siglo XXI

Silvestre Eustáquio Rossi Pacheco,
Universidade Estácio de Sá (Centro Universitário Estácio de Sá
de Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil).
rossi_diritto@yahoo.it

El presente artículo se propone estudiar la iniciativa estratégica internacional del Fórum BRICS para la redefinición del paradigma global del siglo XXI, analizando la cooperación, como mecanismo de articulación del mundo en desarrollo, visando una acción global, el rediseño del diálogo global con los postulados, los proyectos regionales y los mecanismos de cooperación inter-regional, una inserción internacional del mundo en desarrollo y la consolidación del Fórum como un actor global, interlocutor del mundo en desarrollo, en el panorama global de su importancia y el rol del Fórum BRICS para verificar las posibilidades y las limitaciones de su desarrollo institucional.

Introducción

Un mundo globalizado se hace presente durante las últimas décadas y ahora cada vez más internacionales actores, ambos del estado y los Estados, no han sido parte de las relaciones internacionales, siendo necesario abordar temas regionales y globales que significan la redefinición del sistema internacional. (STIGLITZ, 2003).

La llamada globalización, que debiera significar un estadio de progreso para la humanidad, se halla secuestrada en beneficio de grupos reducidos, en vez de ser un signo alentador de universalidad y bienestar para el género humano. (OLEA, FLORES, 2000, PG. 11).

La globalización, derechos humanos, seguridad colectiva, la cooperación global, cambio climático, comercio internacional y otros temas han sido los principales elementos para el diálogo internacional, significando una nueva estructura para una agenda internacional y la acción de los actores internacionales. (HIRST, THOMPSON, 1999)

La consecuencia de la inercia predominante en la posguerra fría es que hay poco espacio para definir el papel político internacional de aquellos países que no pertenecen al núcleo duro de la alianza ganadora. (SENNES, 2006, P. 51, traducción nuestra)¹

Así, como se puede abordar un cambio importante en las relaciones internacionales del siglo XXI, es imprescindible comprender el papel del mundo emergente, que podría ser un gran impacto para el *status quo* global, sobre las demandas regionales y mundiales, sobre una mayor participación para las decisiones políticas y económicas, sobre un cambio global necesario para que se pueda crear un orden mundial más democrática.

¹ The consequence of the inertia predominant in the post-Cold War period is that there is little room left for defining the international political role of those countries not belonging to the hard core of the winning alliance.

Según Ernesto Ottone, sobre una perspectiva de gobernar la globalización y las paradojas de la globalización,

La igualdad en los tiempos de la globalización, más allá de las diversas aproximaciones, parece acrecentarse claramente en la distribución primaria de los ingresos, pero la brecha tiende a profundizarse. Esta brecha tiene más impacto porque se acompaña de crecientes dificultades para el Estado del bienestar, allí donde este existe, y en general para las redes de protección social llamadas a morigerar tales brechas a través de la acción pública distributiva. Las nuevas condiciones de competitividad, las crisis económicas y las nuevas realidades demográficas han debilitado la capacidad de intervención del Estado para aminorar las brechas en el ámbito de los ingresos nominales. (OTTONE, 2011, P. 64).

La comprensión del nuevo orden internacional en formación, en redefinición, resulta imprescindible para analizar el mundo emergente, la dinámica del poder, las relaciones globales y regionales, el capitalismo global, los principios del neoliberalismo y la globalización excluyente.

El proceso de mundialización modifica las relaciones económicas de base nacional y genera la necesidad de nuevas estructuras, que se basan en la producción inmaterial, sobre todo de conocimiento y de información. (REQUENA, 2007, P.350)

El paradigma de las relaciones internacionales, todavía, puede definirse acerca del desarrollo de la lógica capitalista, del logro económico de la comunidad internacional, de los países emergentes económicos, de las relaciones de poder desiguales entre los actores globales, debido a cambios en el orden internacional, cuyos elementos importantes están aún por determinarse, significando una nueva epistemología del sur para el contexto de las relaciones internacionales del siglo XXI.

El objetivo de las reformas económicas recientes, realizadas en varios países alrededor del mundo, es organizar una economía racional que asigna los recursos y en el cual el estado es financieramente solvente. Estas son las reformas orientadas al mercado.

(PRZEWORSKI, 1995, P. 136, traducción nuestra)²

El sistema internacional, todavía en transición, también enfrenta la emergencia de nuevos actores internacionales, provenientes principalmente de la división epistemológica del mundo (El Sur Global), considerando la perspectiva del Foro de BRIC en 2009 y la adhesión de Sudáfrica en 2011, convirtiéndose en el foro de BRICS.

El desarrollo de distintos proyectos de cooperación inter-regional, según las Declaraciones

² The goal of recent economic reforms, undertaken in several countries around the globe, is to organize an economy that rationally allocates resources and in which the state is financially solvent. These are market-oriented reforms.

de las Cúpulas, se propone a contribuir para el cambio de escenario internacional, considerando que los países considerados economías BRICS han comenzado a alcanzar una importancia internacional durante los últimos años.

Por lo tanto, debe analizarse el rol global del Foro BRICS sobre los distintos temas globales: el multilateralismo, la cooperación mundial para el desarrollo y la gobernanza global. Así como, su proceso de desarrollo institucional, para lograr sus objetivos políticos, culturales, económicos y sociales, según lo determinado en sus tratados internacionales, debe formalizar este proyecto de cooperación.

Como también, el globalismo, como un proyecto político y económico ha sido desplazado por un nuevo imperialismo como ajustes de la humanidad a las realidades de un momento unipolar y de violenta reafirmación de una competición geopolítica (HELD, MCGREW, 2008, P. 06)³

Además, es necesario, para la nueva arquitectura económica y comercial global, considerar la racionalidad instrumental de la globalización, la falibilidad del discurso del neoliberalismo, especialmente sobre la liberalización económica de los mercados, sobre la construcción de una supuesta aldea global y sobre la volatilidad de la economía global, sobre la ausencia de reglamentación para la economía internacional, significando el papel del Foro BRICS para el paradigma de las relaciones internacionales del siglo XXI, con el objetivo de superar el elemento básico del neoliberalismo, es decir, la lógica de la razón instrumental y la transferencia de más globalizado valor.

Puesta en términos de rigidez que excluye alternativa e inculca determinismo y fatalidad, privando la sociedad de la esfera donde ella ejercita la autodeterminación, el libre arbitrio y la soberanía, la globalización es absolutamente falsa. (BONAVIDES, 2004, P. 15, traducción nuestra)⁴

Es importante abordar otros temas globales, como la cooperación internacional, la seguridad internacional, la redefinición del sistema de comercio internacional de la OMC, la cooperación Sur-Sur y la regionalización, considerando que el papel del mundo en desarrollo también es importante para la comunidad internacional, para lograr realizar los objetivos mayores de revisión de la estructura global actual.

Así, con los nuevos desafíos para la comunidad internacional, el papel del mundo emergente parece ser claramente importante para superar la irracionalidad de la globalización neoliberal, una interdependencia global sin compartir los beneficios económicos globales, según el consenso de Washington.

La llamada globalización, que debiera significar un estadio de progreso para la humanidad, se halla secuestrada en beneficio de grupos reducidos, en vez de ser un signo alentador de universalidad y bienestar para el género humano. (OLEA, FLORES, 2000, PG. 11).

³ “Furthermore, globalism as a political and economic Project has been replaced by a new imperialism as humanity adjusts to the realities of the unipolar moment and violent reassertion of geopolitical competition”.

⁴ Posta em termos de rigidez que exclui alternativas e inculca determinismo e fatalidade, privando a sociedade da esfera onde ela exercita a autodeterminação, o livre arbítrio e a soberania, a globalização é absolutamente falsa.

Es necesario analizar y comprender el papel del Foro de BRICS, no sólo como un proyecto de cooperación internacional con sus principios, objetivos, estructura orgánica, política y económica articulación, limitaciones y posibilidades, mas también sus miembros fundadores, individualmente con su propia agenda política y económica, con los objetivos globales y regionales y con problemas que podrían influir en la consolidación del foro como un importante representante mundial del mundo emergente.

El relanzamiento del capitalismo utilizando como vanguardia ideológica el neoliberalismo, hace pensar que entramos en una nueva era donde llegamos al fin de las grandes confrontaciones comerciales e ideológicas: el mundo es uno solo, una Gran Aldea Global. (ROJAS, 2006, P. 78-79).

De una perspectiva, hay centros de poder en las sociedades cosmopolitas, características del mundo desarrollado, que determinan los principios políticos y económicos, orientadores de la racionalidad instrumental de la globalización hegemónica. De otra perspectiva, hay el universo social del otro lado de la línea epistemológica de la división internacional, con las sociedades de los países en desarrollo como territorios coloniales.

El creciente cooperación Sur-Sur entre países emergentes e en las suyas propias regiones indica la búsqueda por nuevas formas de multilateralismo y cambios en la hierarquia internacional de los Estados. (GRATIUS, 2010, P. 81, traducción nuestra)⁵

En este sentido, este Sur Global, pautado por la colonialidad, como su elemento constitutivo y definidor de la lógica mundial del capitalismo como forma de categorización de la población mundial, también se define con la negación de su naturaleza como ser humano, con la división entre le humano y el sub-humano de la globalización y, principalmente, del discurso de la integración de los mercados económicos del Norte Global.

La polarización que caracteriza a la mundialización capitalista revistió formas asociadas a las características principales de las fases de la expansión capitalista, que se expresan en formas apropiadas de la ley del valor mundializada. (AMIN, 2001, P. 17)

Esta delimitación de la realidad internacional, según ya mencionado, se fundamenta en el presupuesto de la negación de la humanidad, para la realización de la pretensa alegación de universalidad de aldea global, que se caracteriza por las relaciones desiguales de poder y del intercambio entre los dos lados del universo social, considerando que estos territorios de base colonial son los ejemplos de exclusión social, cuya negación se realiza por principios y prácticas hegemónicas.

Según Noam Chomsky, con la perspectiva de las relaciones internacionales, de la composición del sistema internacional actual, en transformación, hacia una nueva

⁵ A crescente cooperação Sul-Sul entre países emergentes e em suas próprias regiões indica a busca por novas formas de multilateralismo e mudanças na hierarquia internacional de Estados.

configuración de su estructura institucional,

La declaración de la estrategia global fue correctamente interpretada como un paso siniestro en el concierto mundial. No basta, sin embargo, con que una gran potencia declare una política oficial. Debe pasar a establecer esa política como una nueva orden de derecho internacional mediante la realización de acciones ejemplarizantes. (CHOMSKY, 2004, P. 29)

Es posible así señalar que los elementos de las relaciones internacionales se definen segundo la exclusión de la comunidad internacional, de la marginalización de determinados actores internacionales, que aún se encuentran excluidos de las dinámicas globales y de los procesos de las decisiones internacionales, pero son considerados destinatarios de las mismas normas internacionales.

Se coincide en la globalización como característica de los intercambios económicos internacionales, pero hay variadas interpretaciones acerca de su impacto en el sistema internacional y conciencia bastante generalizada en los déficits de gobernabilidad. (NEUMANN, 2009, P.16)

Igualmente importante es considerar, en el contexto del nuevo comercio y estructura económica global, la racionalidad de la globalización, la falibilidad del discurso neoliberalismo, para que sea posible entender el rol del Foro BRICS.

Según Olea, Flores,

De hecho, la idea de la globalización del nuevo liberalismo, en que se mezclan la idea de la democracia liberal y la economía de mercado, que se postulan como el arquetipo y fin de la nueva condición para la pertenencia al mundo avanzado, son ideológicas en el sentido de que sirven para y se utilizan con el fin de presionar a los países que no cumplen esas condiciones, buscando abrirlas a la indiscriminada inversión de fuera, a conveniencia de los inversionistas de los países más avanzados, que una vez más confirmarían por esta vía su condición de dominadores y de países centrales. (OLEA, FLORES, 2000, P. 183).

Es imperativo considerar que las nuevas dinámicas globales presentes en el contemporáneo paradigma de las relaciones internacionales pueden ser consideradas como el resultado de la redefinición de la globalización, del surgimiento de nuevos actores internacionales (AMSDEN, 2009), como los países miembros del BRICS con creciente capacidad de desarrollo y de acción internacional para la redefinición del sistema global de poder, aun con limitaciones internas y externas, mas también deben tenerse en cuenta, principalmente, las potencialidades de esta cooperación inter-regional como un actor internacional relevante y interlocutor del mundo en desarrollo a partir de los procesos de construcción y de consolidación de este organismo político de cooperación para el desarrollo del Sur Global.

Para Walden Bello (2008), hay una crisis global de la legitimidad de la democracia liberal, considerando la captura del proceso democrático por parte de la elite, la subversión externa de la democracia, lo que plantea un desafío para la comunidad internacional.

La división epistemológica de la comunidad internacional debe ser superada por los procesos de construcción y de consolidación del Foro BRICS, considerando los postulados del Multilateralismo y de la Cooperación para el Desarrollo del Sur, ya que la posibilidad de un proyecto de contra-globalización, como esta iniciativa trilateral estratégica, se ubica en la capacidad del Fórum BRICS y igualmente de sus países miembros para concretizar la redefinición del paradigma de las relaciones internacionales, según los principios norteadores de su acción global y regional.

Según Boaventura de Souza Santos, en la perspectiva de las líneas generales a uma ecologia de saberes, para allá del carater abisal del pensamiento occidental, pautado por un sistema de divisiones visibles e invisibles del universo social,

Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidade social en dos universos distintos: el universo “de este lado de la línea” y el universo “del otro lado de la línea”. La división es tal que “el otro lado de la línea” desaparece cuanto realidad, se torna inexistente y e mismo producido como inexistente. Inexistencia significa no existir de cualquier forma de ser relevante o comprensible. (SANTOS, 2009, P. 23, traducción nuestra).⁶

En conclusión, la comprensión del escenario internacional es necesario para que el el Foro BRICS pueda realizar sus principios y postulados, principalmente, considerando su objetivo de ser un interlocutor del mundo emergente, teniendo en cuenta su acción constructiva global hacia un nuevo paradigma en las relaciones internacionales basado en el multilateralismo y la cooperación para el siglo XXI.

Para Alan Winters e Shahid Yusuf (2007), el rol de los países asiáticos (China e India) es imperativo para las relaciones econômicas e financeiras internacionales, considerando temas importantes como crecimiento, comercio, integración financeira internacional.

Con la análisis de los tratados institucionales y los documentos normativos que componen la estructura jurídica de los proyectos de acción global, se propone a estudiar los principios de la cooperación, del multilateralismo econômico, de la cooperación Sur-Sur, visando concretizar la redefinición del paradigma de las relaciones internacionales del siglo XXI y la consolidación de las iniciativas de cooperación como un actor global importante.

En este contexto, se propone estudiar este panorama global en el cual se señala la importancia

⁶ As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo “deste lado da linha” e o universo “do outro lado da linha”. A divisão é tal que “outro lado da linha” desaparece quanto realidade, torna-se inexistente e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir de qualquer forma de ser relevante ou compreensível.

del mundo en desarrollo. En contrapartida, hay de comprender los desafíos institucionales e internacionales que se presentan para el Foro BRICS.

*Existe, por lo tanto, una cartografía moderna dual: la cartografía jurídica e la cartografía epistemológica. (SANTOS, 2009. P. 30, traducción nuestra)*⁷

También se hace necesario entender el rol de América Latina para las relaciones internacionales, principalmente, la emergencia de Brasil como representante regional, par igualmente comprender la eficacia y las posibilidades del Foro BRICS, como también se hace necesario comprender que este nuevo orden internacional en formación, en la redefinición resulta imprescindible para analizar la subida mundial emergente en cuanto a la dinámica del poder y las relaciones globales y regionales, abordar el capitalismo global, los principios del neoliberalismo, la globalización excluyente.

“El surgimiento de China como potencia mundial comercial suscita temores entres as potencias económicas ya establecidas, por la constante generación de superávits en las balanzas comerciales y en cuenta corriente con el exterior del gigante asiático.” (ROCH, 2008, P. 83)

En conclusión, se hace necesario entender los proyectos internacionales del mundo en desarrollo para que se pueda verificar las posibilidades y las limitaciones de su desarrollo institucional del Foro BRICS.

1. Desarrollo institucional del Forum BRICS.

El presente paradigma internacional que se presente en los primeros años del siglo XXI puede ser caracterizado por un momento de la transformación, de la redefinición de sus elementos informadores que determinan las dinámicas políticas, económicas, como igualmente los factores sociales, culturales de las relaciones de poder aún presentes en la sociedad internacional, lo que representa el imperativo de comprensión de esta nueva realidad internacional, de esta nueva arquitectura global que se desarrolla en las relaciones internacionales, especialmente sobre el rol del mundo en desarrollo para la reconstrucción del paradigma global.

Sin embargo, en el siglo XXI estamos asistiendo, en forma muy reciente, a una rápida transferencia de las actividades innovadoras que están en la base del progreso moderno, antes monopolizadas por la región del Atlántico Norte. (HOBSBAWN, 2008, P. 33)

Mismo con a perspectiva de considerar el proceso de globalización como una nueva utopía del mundo contemporáneo, una globalización idealista, como una fábula de la realidad internacional (SANTOS, 2006).

Esta lógica de poder global fundamenta sus principales principios, sus imperativos categóricos en la mercantilización de la vida social, sin el reconocimiento de la diversidad

⁷ Existe, portanto, uma cartografia moderna dual: a cartografia jurídica e a cartografia epistemológica.

cultural de la comunidad internacional, la intensificación técnica del discurso político y la concretización de las interacciones globales sin equidad y sin igualdad de oportunidades de los actores internacionales.

Es imperativo considerar la existencia de divisiones de la esfera social de las relaciones internacionales que colaboran con la necesidad de cooperación para el desarrollo del Sur y de una nueva epistemología del Sur, según se postula en el desarrollo de los trabajos del Fórum BRICS

La capacidad de reconocer las marcas de un nuevo tiempo nos permite ser contemporáneos de nuestro presente y captar el movimiento real que articula las condiciones objetivas y la construcción de un nuevo sujeto histórico. (SADER, 2001, P. 87)⁸

La comprensión del sistema internacional en transformación se hace importante para que se pueda concretizar la inserción del mundo en desarrollo, considerando, principalmente, las dinámicas internacionales y de las relaciones de poder, la estructura del capitalismo global, con la exclusión del Sur Global de las decisiones políticas y económicas internacionales.

Para Robert Ross e Shu Feng (2008), la ascensión de China a partir de las relaciones de poder, seguridad y el futuro de la política internacional involucra factores internos e externos para el proceso de transición del poder global y de la estructura de las relaciones internacionales. El foro de BRICS podría definirse como un instrumento de cooperación internacional, considerando que sus propias económicas y políticas influyen tanto internacionalmente y regionalmente, y igualmente que podrían ser actores globales importantes para las relaciones internacionales del siglo XXI.

El proceso de la constitución de las coalizaciones internacionales han ocupado el papel central en la dinámica de las negociaciones multilaterales y regionales del comercio, particularmente en el que se refiere a las perspectivas de reequilibrio de las fuerzas centro-periferia el en sistema internacional. (OLIVEIRA, ONUKI, DE OLIVEIRA, 2004, P. 157, traducción nuestra)⁹

Así, es necesario comprender los antecedentes históricos del BRICS, como instrumento de una definición económica de un proyecto global, considerando las implicaciones para la gobernanza global, las políticas y económicas, para lograr las reivindicaciones mundiales emergentes, para finalmente entender las limitaciones internas y externas y las posibilidades internacionales.

El derrumbe del comunismo en efecto significó el derrumbe del liberalismo al quitar la única justificación ideológica detrás de la hegemonía estadounidense, una justificación respaldada tácitamente por el oponente ideológico ostensible del liberalismo. (WALLERSTEIN, 2005,

⁸ “La capacidad de reconocer las marcas de un nuevo tiempo nos permite ser contemporáneos de nuestro presente y captar el movimiento real que articula las condiciones objetivas y la construcción de un nuevo sujeto histórico.”

⁹ O processo de constituição de coalizões internacionais tem ocupado papel central na dinâmica das negociações multilaterais e regionais de comércio, particularmente no que tange às perspectivas de reequilíbrio de forças centro-periferia no sistema internacional.

Para tanto, é necessário considerar su desarrollo histórico que se realiza desde su creación institucional en 2009 hasta el momento presente, tiendo como uno de los puntos principales del processo de institucionalización la creación del Banco BRICS con aportes financieros importantes de cada un de los países involucrados en esta parceria estratégica de cooperación internacional. Así, se pueden enumerar los eventos institucionales que fueron importantes para el processo de construcción y de consolidación de la cooperación inter-regional: V Cúpula del BRICS / 5th BRICS Summit, en Durban, 27 de Marzo de 2013, IV Cúpula del BRICS / 4th BRICS Summit, en Nova Delhi, entre los días 28 e 29 de Marzo de 2012, III Cúpula del BRICS - Declaração de Sanya, en Sanya, en la fecha de 14 de abril de 2011, II Cúpula del BRIC con la Declaración de Brasília, 15 de abril de 2010 y Comunicado de la I Cúpula BRIC en Ecaterimburgo, en Rusia, en la fecha de 16 de junio de 2009, IV Cúpula: Nova Délhi, en Índia, en Marzo de 2012, V Cúpula de Durban, en África de Sur, en Marzo de 2013 y VI Cúpula de Fortaleza, en Brasil, en Julio de 2014 .

Como también, se hace necessário considerar otros eventos institucionales que se realizan de manera concomitante con las Cúpulas del Foro BRICS, con el objetivo de promoción de otros tópicos importantes para el desarrollo de la cooperación internacional y el multilateralismo sur-sur, considerando que estos eventos cuentan con la presencia y la participación de distintos sectores de los gobiernos de los respectivos miembros involucrados del proyecto de cooperación inter-regional que se fundamenta el Forum BRICS.

Para Paulo Rafael Boeira Oliveira, sobre el rol de los países del BRIC,

“Las frecuentes analyses sobre las economias emergenes, soprattutto, las de Brasil. Rusia, India y China (BRIC) deben-se a las elevadas tajas de crecimiento apresentadas por esas economías a partir de los medios de la década de 90, que impulsionaran la economia mundial. Nunca antes en la história económica, países de fuera del bloco hegemónico, denominado desarrollado, fueron protagonistas del crecimiento económico mundial.”(OLIVEIRA, 2009, P.11, traducción nuestra)¹⁰

En este contexto, es imperativo considerar igualmente que el Forum BRICS puede se convertirse como instrumento de diálogo y cooperación entre países que se complementan en términos de población e que realizan la coordinación de esfuerzos para la promoción de la paz, seguridad y desarrollo en un mundo multipolar, cada vez más complejo e interdependiente y globalizado.

Según Emílio Martínez Navarro, en la perspectiva de definición de esta ética para el desarrollo de los pueblos, en que se traduce la necesidad de la cooperación internacional de forma a garantir el desarrollo económico de los países emergentes,

¹⁰ “As freqüentes análises sobre as economias emergentes, sobretudo sobre as de Brasil, Rússia, Índia e China (BRIC), devem-se as elevadas taxas de crescimento apresentadas por essas economias a partir de meados da década de 90, que impulsionaram a economia mundial. Nunca antes, na história econômica, países fora do bloco hegemônico, denominado desenvolvido, foram protagonistas do crescimento econômico mundial.”

“Desde esta perspectiva, la Ética para el Desarrollo podría ser definida como aquella parte de la reflexión ética encargada de orientar los procesos de desarrollo de los pueblos, subrayando ya desde el propio nombre la meta del desarrollo como desiderátum ético que se propone como fin específico que ha de orientar los esfuerzos de las personas y las instituciones, así como las relaciones de los pueblos entre sí.” (NAVARRO, 2000, P. 23)

La realización de las Cúpulas del Forum BRICS se traduce como instrumento de reafirmación del compromiso de los miembros involucrados con la promoción del Derecho Internacional, del Multilateralismo y del Papel Central de la Organización de las Naciones Unidas, buscando también la concretización de los esfuerzos de la cooperación y de la creciente solidaridad de los países miembros, con el objetivo común de contribución para la paz, estabilidad, desarrollo y cooperación global en distintos tópicos de importancia para la comunidad internacional, considerando que el Foro BRICS puede tener un rol igualmente importante para el sistema internacional y para las relaciones internacionales de siglo XXI.

El Foro BRICS se presenta al actual paradigma internacional como una iniciativa de cooperación estratégica entre los países que podrían ser considerados potencias regionales, en busca de un reconocimiento de liderazgo político, como ha señalado por sus propios imperativos políticos y dinámica regional, para determinar la toma de decisiones que involucren a sus propias políticas externas, emergentes estrategias de inserción internacional, así como, su participación en la construcción y en la consolidación de este compromiso internacional hacia el multilateralismo y la cooperación internacional.

Los documentos institucionales del Forum BRICS presentan diversos postulados tanto políticos cuanto económicos que traducen los objetivos comunes a sus países miembros. Dentre estos principios de cooperación inter-regional, hay que considerar algunos puntos importantes y los acuerdos que se realizaron a largo del proceso de construcción y de consolidación, como por ejemplo: 30 áreas de actividades conjuntas, los proyectos económicos relativos a los acuerdos constitutivos del Nuevo Banco de Desarrollo para financiamiento de programas públicos de infraestructura, de desarrollo sustentable en economías emergentes y en países en desarrollo, del Arranjo Contingente de Reversas para conceder apoyo mutuo a los países miembros del BRICS en situaciones de dificultades en la balance de pagos, y por fin, la coordinación política entre los miembros sin confrontaciones con los actores internacionales, abierta a la cooperación en el tratamiento de temas actuales de la comunidad internacional.

Hay de considerar también los demás proyectos construidos en el contexto de la cooperación inter-regional del Forum BRICS, como por ejemplo, el Consejo de *Think Tanks*, el Foro Académico del BRICS, el Memorando de Entendimiento para la Cooperación Técnica entre las Agencias de Crédito y Garantías a las Exportaciones del BRICS y el acuerdo entre los bancos nacionales del desarrollo de los BRICS para la cooperación en innovación.

Con la nueva estructura internacional que surge a principios del siglo XXI cuya definición

de elementos de la dinámica política y económica está aún por determinar, es imprescindible considerar el papel de estos nuevos actores internacionales que empezó a tener la capacidad de influencia global, así como papel del Foro BRICS, considerando sus miembros individualmente, con respecto a sus propios objetivos, para comprender las implicaciones para las dinámicas internacionales, especialmente para la formación del sistema internacional multilateral.

Como se indica el análisis de este organismo de cooperación política y de su estructura institucional, de principios y de políticas del Foro BRICS, se incluyen distintas problemáticas internacionales, afirmando la necesidad de redefinir las relaciones internacionales sobre las dinámicas económicas, políticas, sociales, comerciales, así como sobre este compromiso internacional importante y imprescindible del diálogo entre los países, tanto desarrollados como emergentes para formalizar un nuevo paradigma internacional para el siglo XXI.

La comprensión del Foro BRICS, como una iniciativa estratégica internacional y como nuevo actor internacional, permite considerar igualmente la perspectiva individual de sus miembros, con respecto a su propia participación internacional, sus propios problemas internos, sus propios imperativos regionales, sus propias metas internacionales que abordan el diálogo internacional, para formalizar un nuevo paradigma global de las relaciones internacionales de XXI.

Por consiguiente, hay las potencialidades y las limitaciones para la realización de los objetivos de sus países miembros de la iniciativa considerando el contexto actual de las relaciones internacionales, para construir y consolidar el Foro BRICS, como se ha señalado en sus documentos oficiales que conforman su marco jurídico e institucional, y postulados.

En consecuencia, es necesario pensar sobre las potencialidades y limitaciones que pueden hacer estos procesos de construcción y consolidación del Foro BRICS, considerando su meta de convertirse en un instrumento de armonización de sus respectivos países, como también en su rol de actor global relevante nominaciones internacionales y países emergentes del proyecto interlocutor del mundo en desarrollo, en la medida en que convergen en esta cooperación interregional, con diferentes niveles de desarrollo, mientras que los prismas culturales, sociales, políticos y económicos, así como las diferentes estrategias de inserción internacional, los diferentes objetivos de sus políticas externas específicas y, finalmente, los imperativos regionales privados que determinan su proyección global y su reconocimiento de la dirección regional para el papel internacional de relevancia.

Según Otfried Höffe, en la perspectiva de la construcción de una ética más direccionada a la promoción de los derechos humanos, a una ética más antropológica como el fundamento de la construcción de una comunidad global,

El intercambio transcendental tiene lugar, con mayor exactitud, de tres maneras. En el caso de un intercambio negativo, se intercambian renunciaciones que conducen a derechos de libertad negativos, cuando el intercambio es positivo se intercambian acciones que fundamentan los derechos de libertad positivos o bien los derechos sociales

y culturales, finalmente, el intercambio de autorización política se manifiesta en los derechos de cooperación democráticos. (HÖFFE, 2007, P. 181)

Los antecedentes históricos del Foro BRICS serán importantes para entender sus objetivos, su estructura orgánica, sus principios, sus normas institucionales para convertirse en un importante actor mundial y la voz del mundo emergente sobre el diálogo político, económico, en los foros internacionales importantes.

Hay también de considerar que el objetivo del Forum BRICS se centra en la construcción y en la concretización de la parceria estratégica de la cooperación inter-regional como un mecanismo de coordinación de largo plazo, para actuación en los principales instituciones globales, considerando distintas cuestiones importantes para la política mundial y economía internacionales.

Es importante considerar que hay una transformación de la arquitectura internacional, sobre la política y las relaciones económicas globales, significando que el Foro BRICS se propone a explorar nuevos modelos de desarrollo equitativo y de crecimiento global inclusivo, considerando las suyas respectivas bases económicas.

La perspectiva del peso económico del Foro BRICS se caracteriza por temas de la globalización y la interdependencia económica en comparación con el mundo desarrollado, sin embargo, es una distinción entre las proyecciones económicas y su aplicación en la realidad internacional, así que puede considerar su participación efectiva en la dinámica económica global.

El impacto de la economía BRICS que foro internacional dinámica puede considerarse en términos de crecimiento del comercio internacional, el desarrollo del flujo de capital en la que estos países están acumulando grandes reservas de capital internacional, con especial atención a China, sino también en términos de demanda de energía para la sostenibilidad del desarrollo económico de los países BRICS.

El significado conceitual de esta conjuntura de la transición reside en la clara redefinición de las reglas del juego internacional y en la transformación de la própria naturaleza del sistema internacional con consecuencias diretas para los actores que del participan. (OLIVEIRA, 2006, P. 01)¹¹

Así, el foro sostiene la necesidad de la creación de un sistema monetario internacional, que es guiado por su estabilidad, previsibilidad y su diversificación, junto a la reforma de la arquitectura económica y financiera global de la aplicación de los principios de toma de decisiones y aplicación proceso democrático y transparente organizaciones financieras internacionales, la construcción de la compatibilidad de una marco legal sólido, de estándar internacional establecer órganos y fortalecimiento de la gestión del riesgo y las prácticas de supervisión y las actividades de las instituciones reguladoras nacionales eficaces.

¹¹ O significado conceitual desta conjuntura de transição reside na clara redefinição das regras do jogo internacional e na transformação da própria natureza do sistema internacional, com conseqüências diretas para os atores que dele participam.

El relanzamiento del capitalismo utilizando como vanguardia ideológica el neoliberalismo, hace pensar que entramos en una nueva era donde llegamos al fin de las grandes confrontaciones comerciales e ideológicas: el mundo es uno solo, una Gran Aldea Global. (ROJAS, 2006, P. 78-79).

En conclusión, el foro de BRICS debe convertirse en un instrumento fundamental para lograr el multilateralismo y la cooperación hacia el desarrollo global, a través de su consolidación no sólo como una iniciativa estratégica, sino también como la voz del mundo emergente, con respecto a sus propios roles globales y regionales, especialmente, en el actual momento de redefinir el paradigma internacional, en el cual la acción emergente del mundo en desarrollo debe considerar el desarrollo del diálogo internacional político y económico para formalizar un nuevo epistemología global, con una globalización más nueva y más inclusiva hacia el desarrollo social y económico de la comunidad internacional.

2. Conclusión

Sus postulados presentes en los documentos oficiales denotan las perspectivas de la comunidad internacional, relativos a los imperativos categóricos de la redefinición de la legitimidad y de la representatividad del sistema internacional contemporáneo frente a la necesidades y de las demandas del mundo en desarrollo, de modo a posibilitar la concretización de un nuevo paradigma global en el cual se pueda lograr el multilateralismo y la cooperación para el desarrollo del Sur Global, para allá de la retórica del diálogo internacional y de las promesas de desarrollo articuladas en el marco del discurso del neoliberalismo y de la racionalidad instrumental de la globalización.

En esta perspectiva de redefinición del sistema internacional contemporáneo que se encuentra en transformación, el rol del Fórum BRICS se hace más efectivamente necesario en lo que se refiere a la concretización de sus postulados sobre el Multilateralismo y de la Cooperación Sur-Sur, en la medida en que se presenta como un proyecto de globalización contra-hegemónica, procurando inserirse en el contexto de las dinámicas internacionales del poder, de forma a articular el rediseño de esta paradigma global, aun fundamentado por las dialécticas de la negación del otro, por la división epistemológica de la comunidad internacional y por la marginalización del mundo en desarrollo del dialogo político y económico global, aun que se pueda señalar algunos cambios globales en este sentido.

Igualmente, se hace necesario, en la perspectiva da la nueva arquitectura internacional, en términos comerciales y económicos, ponderar acerca de la racionalidad instrumental de la globalización, en la medida en que se pude observar la falibilidad del discurso del neoliberalismo, especialmente, en lo que se refiere a la lógica de la transferencia de la más valía, los principios de liberalización de los mercados económicos, de la construcción de una comunidad económica global sin regulaciones normativas, implicando considerar el rol del Fórum BRICS en el paradigma de las relaciones internacionales del siglo XXI.

Consecuentemente, hay de ponderarse acerca de las potencialidades y de las limitaciones que pueden condicionar estos procesos de construcción y de consolidación del Fórum BRICS en su objetivo de ser un instrumento de aproximación de sus respectivos países miembros, como

igualmente en las postulaciones internacionales de actor global relevante y de interlocutor del mundo en desarrollo, en la medida en que se convergen a este proyecto de cooperación inter-regional países emergentes, con distintos prismas de desarrollo, considerando los prismas culturales, sociales, políticos y económicos, como también distintas estrategias de inserción internacional, distintos objetivos en las específicas políticas externas y, finalmente, particulares imperativos regionales que condicionan la inserción global y el respectivo reconocimiento del liderazgo regional en vista al rol internacional de relevancia.

De una perspectiva, hay centros de poder en las sociedades cosmopolitas, características del mundo desarrollado, en el cual se determinan los principios políticos y económicos, orientadores de la racionalidad instrumental de la globalización hegemónica. De otra perspectiva, hay el universo social del otro lado de la línea epistemológica de la división internacional, en el cual las sociedades de los países en desarrollo considerados como territorios coloniales, aún considerados como estado hobbesiano de la naturaleza, vinculados a la dialéctica de la apropiación de sus recursos y de la violencia de sus espacios de miseria, lo que corresponden a elementos impensables, en una pretensa universalidad del discurso moderno.

En conclusión, el Fórum BRICS se torna un fundamental instrumento para la concretización del Multilateralismo y de la Cooperación para el Desarrollo del Sur, a través de los procesos de construcción y de consolidación de la iniciativa estratégica trilateral en el desempeño del rol global y regional, principalmente, en el momento actual de la redefinición del paradigma internacional, considerando que la participación del mundo en desarrollo en el diálogo político y económico internacional se hace extremadamente necesaria para que haya la concretización de una nueva epistemología del Sur y la construcción de otra globalización más inclusiva, equitativa, y fundamentada en el desarrollo socio-económico de la comunidad internacional.

Referencias Bibliográficas

AMIN, Samir. **Capitalismo, Imperialismo, Mundialización**. P. 15 a 29. IN: SEOANE, José. TADDEI, Emílio (compiladores). **Resistencias mundiales. De Seattle a Porto Alegre**. Clacso. Buenos Aires. 2001.

AMSDEN, Alice A. **A ascensão do resto. Os desafios ao Ocidente de economias com industrialização tardia**. Tradução de Roger Maioli dos Santos. Editora Unesp. São Paulo. 2009.

BECK, Ulrich. **La Sociedad de Riesgo Mundial. En busca de la seguridad perdida**. Traducción de Rosa S. Carbó. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona. 2008.

BELLO, Walden. **La crisis global de la legitimidad de la democracia liberal**. P. 139 a 152. IN: LECHINI, Gladys (compiladora). **La globalización y el Consenso de Washington. Sus influencias sobre la democracia y el desarrollo en el Sur**. 1^a Edición. Buenos Aires. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Clasco. 2008.

BONAVIDES, Paulo. **Do país constitucional ao país neocolonial. A derrubada da Constituição e a recolonização pelo golpe de Estado Institucional**. 3 ed. Editora Malheiros. São Paulo. 2004.

CASTELLS, Manuel (ed) **La sociedad red: una visión global**. Traducción de Francisco Muñoz de Bustillo. Alianza Editorial. Madrid. 2006.

CHOMSKY, Noam. **Hegemonia o supervivência. El dominio mundial de EEUU**. Traducción de Carlos José Restrepo. Grupo Editorial Norma. Santiago de Chile. 2004.

HELD, David. MCGREW, Anthony. **Globalization/Antiglobalization. Beyond the Great Divide**. Polity Press. Second Edition. Cambridge. 2008.

HIRST, Paul. THOMPSON, Grahame. **Globalization in question. The International Economy and the Possibilities of Governance**. 2 ed. fully revised, updated and expanded. Polity Press. MPG Books, Bodmin, Cornwall. Great Britain. 1999.

HOBBSBAWN, Eric. **Después del siglo XX: un mundo en transición**. P. 29 a 50. IN: LAGOS, Ricardo (compilador). **América Latina: ¿Integración o fragmentación?** 1 Ed. Editora Edhasa. Buenos Aires. 2008.

HÖFFE, Otfried. **Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo. Ética política en la era de la globalización**. Traducción de Carlos Díaz Rocca. 1 Ed. Editora Katz. Buenos Aires. 2007.

GRATIUS, Susanne. **O Brasil nas Américas: Potência regional pacificadora?** Fundación para las Relaciones Internacionales y el Diálogo Exterior (FRIDE). Abril de 2007. P. 1 a 40. Disponível no site:

http://www.forumibsa.org/publicacoes/WP35_BraAmer_ENG_abr07.pdf.

Data de acesso em 10 de Janeiro de 2010.

LEYS, Colin. **A política a serviço do mercado**. Tradução de Maria Beatriz de Medina. Editora Record. Rio de Janeiro. 2004.

KOFMAN, Eleonore. YOUNGS, Gillian. **Globalizacion: theory and practice**. London. Biddles Limited, Guildford and King's Lynn. 1996.

NEUMANN, Raúl Allard. **La globalización por dentro. El Estado-Nación y los actores transnacionales**. Editorial Catalonia. Santiago de Chile. 2009.

OLEA, Víctor Flores. FLORES, Aberlado Mariña. **Crítica de la globalidad. Dominación y liberación en nuestro tiempo**. Fondo de Cultura Económica. México. 2000.

OLIVEIRA, Henrique Altemani de. **O Brasil e Ásia**. P. 169 a 210. IN: OLIVEIRA, Henrique Altemani de. LESSA, Antônio Carlos. (orgs). **Relações Internacionais do Brasil: temas e agendas**. Editora Saraiva. São Paulo. Volume I. 2006.

OLIVEIRA, Amâncio Jorge Nunes de. ONUKI, Janina. OLIVEIRA, Emmanuel de. **Coalizões Sul-Sul e multilateralismo: países intermediários e o caso IBAS**. P. 157 a 206. IN: LIMA, Maria Regina Soares de. HIRST, Monica. (orgs). **Brasil, Índia e África do Sul. Desafios e oportunidades para novas parcerias**. Editora Paz e Terra. São Paulo. 2009.

OLIVEIRA, Paulo Rafael Boeira. **Crescimento, Progresso Técnico e Convergência Nos BRIC: 1963-03**. 2009. 72f. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Administração, Contabilidade e Economia. Programa De Pós-Graduação Em Economia. Mestrado Em Economia Do Desenvolvimento. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.

O'NEIL, Jim. **Building Better Global Economic BRICs**. Global Economics Paper No: 66. P. 1-16. Disponível no site: <http://www2.goldmansachs.com/ideas/brics/index.html>.
Data de acesso em 06 de Janeiro de 2010.

OTTONE, Ernesto. **Gobernar la globalización**. Ediciones Universidad Diego Portales. Santiago de Chile. 2011.

NAVARRO, Emilio Martínez. **Ética para el desarrollo de los pueblos**. Editorial Trotta. Simancas Ediciones S. A. Madrid. 2000.

PRZEWORSKI, Adam. **Democracy and the market. Political and economic reforms in Eastern Europe and Latin America**. Cambridge University Press. Cambridge. 1995.

- REQUENA, Jordi Vilaseca i. **El nuevo capitalismo**. P. 349 a 368. IN: PEINADO, Javier Martínez. TABARES, Ramón Sanchez (eds). **El futuro imposible del capitalismo**. Icaria Editorial S.A. Barcelona. 2007.
- ROCH, Eugenio Anguiano. **China como potencia mundial: presente y futuro**. P. 19 a 120. IN: CORNEJO, Romer (coordinador). **China. Radiografía de una potencia en ascenso. 1 ed.** El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África. México. 2008.
- ROJAS, Pedro Rodrigues. **Pensar América Latina: História, identidade y posmodernidad en la globalización. Outra década perdida**. Dirección de Cultura de la UCLA. Ministerio de la Cultura. Fundación Francisco Tamayo Editores. Barquisimeto. 2006.
- ROSS, Robert S. FENG, Zhu. **The rise of Chin: theoretical and policy perspectives**. P. 293 a 316. IN: ROSS, Robert S. FENG, Zhu. **China's Ascent: Power, Security and the future of international politics**. Cornell University Press. Ithaca and London. 2008.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para Além do Pensamento Abissal: Das linhas gerais globais a uma ecológica de saberes**. P. 23 a 71. IN: SANTOS, Boaventura de Sousa.
- MENESES, Maria Paula (orgs). **Epistemologias do Sul**. Edições Almedina S.A. Coimbra. 2009.
- SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização. Do pensamento único à consciência universal**. Editora Record. 13 ed. Rio de Janeiro. 2006.
- SADER, Emir. **Hegemonía y contrahegemonía: Para otro mundo posible**. P. 87 a 101. IN: SEOANE, José. TADDEI, Emílio (compiladores). **Resistencias mundiales. De Seattle a Porto Alegre**. Clacso. Buenos Aires. 2001.
- SENNES, Ricardo Ubiraci. **Brazil, India and South Africa: convergences and divergences in Intermediate Countries' International Strategies**. P. 49 a 67. IN: VAZ, Alcides Costa (editor). **Intermediate States, Regional Leadership and Security: India, Brazil and South Africa**. Editora Universidade de Brasília. Brasília. 2006.
- SHARMA, Shalendra D. **China and India in the age of globalization**. Cambridge University Press. New York. 2009.
- STIGLITZ, Joseph E. **Globalization and its discontents**. W. W. Norton & Company. New York. 2003.
- WALLERSTEIN, Immanuel. **La decadencia del poder estadounidense. Estados Unidos en un mundo caótico**. Traducción de Antonio Saborit. Ediciones Era. México. 2005.
- WINTERS, L. Alan. YUSUF, Shahid. **Introduction: Dancing with Giants**. P. 01 a 34. IN: WINTERS, L. Alan. YUSUF, Shahid. **Dancing with Giants: China, India and the global economy**. The World Bank. Institute of Policy Studies. Washington. 2007.

La emergencia económica de China y su vinculación comercial con Argentina

Clara Lucía Calvo y Adriana Younes,
Departamento de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional de Tucumán, Argentina.
claracalvo@hotmail.com, adrianayunes@hotmail.com

Con un ritmo de crecimiento económico explosivo, China ya se posicionó como la segunda economía más grande del mundo; desde 1970 hasta el 2013 multiplicó su PIB por 130, con crecimiento medio anual cercano al 10 por ciento. China demanda alimentos, energía, minerales, etc., por lo que ha extendido sus vinculaciones económicas con el mundo. Argentina se ha convertido en un importante socio comercial, firmando tratados y convenios en los últimos años.

Es propósito de este trabajo realizar un análisis de las principales características del crecimiento económico de China y de los lazos comerciales que tiene con Argentina.

El Surgimiento de China como potencia económica

A comienzos del siglo XXI y en el contexto de un nuevo orden económico internacional marcado por la lógica del capitalismo global, emerge China como una gran potencia económica consolidada ya en el mercado internacional. De tal manera que ya ocupa el segundo lugar entre las economías más grande del planeta, desplazando a Japón a un tercer lugar.

El ritmo de crecimiento de las últimas décadas del siglo XX fue explosivo, entre finales de la década de 1970 y el año 2013 el PBI chino se multiplicó por 130, con un crecimiento medio anual cercano al 10 por ciento, una tasa sin precedente histórico y sostenida a lo largo de casi 30 años. (Figura 1)

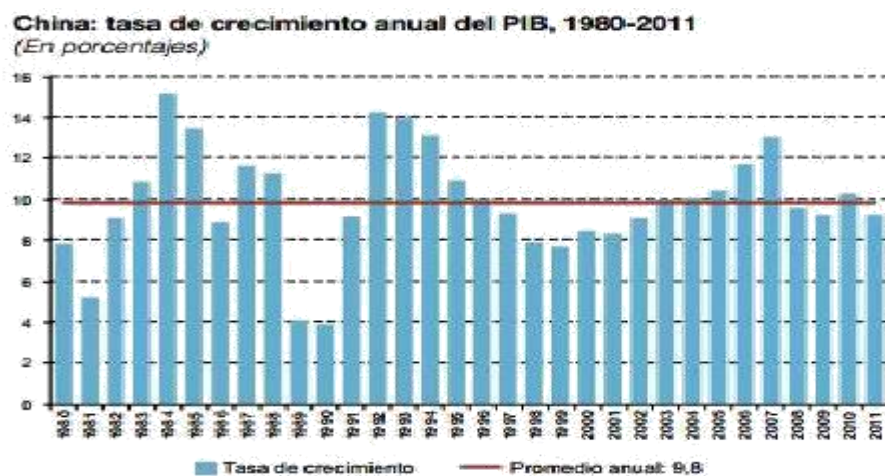
Para dimensionar la envergadura de este crecimiento basta considerar que la tasas de crecimiento de la economía mundial a lo largo de los últimos años 30 años fue del 3 por ciento y la de los países de ingreso alto fue del 2,5 por ciento.

Según estimaciones del Fondo Monetario Internacional (FMI) en su Informe “Perspectivas de la economía mundial” de Enero de 2014, el crecimiento de la economía del mundo aumentará de 3% en 2013 a 3,7% en 2014 y 3,9% en 2015, el de Estados Unidos rondará en torno al 2,8% para el 2014, el de Japón prevé un crecimiento, sin demasiadas variaciones en torno al 1,7%, la Euro zona alrededor del 2,8%; el de los países con Economías Emergentes y en desarrollo en torno al 5,1% en 2014 y 5,4% en el 2015, en este grupo está China, cuyas estimaciones están alrededor del 7,5% para el período 2014-2015. (Figura 2)

De acuerdo a Luciano Bolinaga y dada la creciente importancia que cobra China en la economía mundial, el comercio internacional se ha reconfigurado, lo que ha determinado un

incremento en el nivel de precios de los commodities, dada la demanda de la modernización en China. (Bolinaga, L., 2014)

Figura 1



Fuente: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), sobre la base de datos de la Oficina Nacional de Estadísticas de China.

Figura 2



Fuente: Estimaciones del personal técnico del FMI.

El país asiático representa más del 40 por ciento del consumo mundial de zinc, aluminio, cobre, carbón y carne de cerdo. Es el principal consumidor mundial de trigo, soja, arroz y carne. En este contexto, las potencias tradicionales debieron ceder espacios frente a la influencia china que emergía en diferentes partes de la periferia.

China y su vinculación con América Latina

Desde 2004 China está presente de diferentes maneras en la región, ya sea porque ha sido reconocida como una “economía de mercado” por diferentes países de la región impulsando asociaciones estratégicas; logró una reducción en el reconocimiento hacia el gobierno de Taiwán; Beijing integró la misión de paz en Haití; ha negociado bilateralmente tratados de libre comercio, entre otros ejemplos. El discurso chino promulga un mundo multipolar y un sistema comercial multilateral donde los países se relacionen en igualdad de condiciones, no obstante se adoptó una política que profundiza el uso de la negociación bilateral, donde la asimetría de poder juega a su favor.

El comercio de China con América Latina reflota el tradicional modelo de intercambio entre países centrales y periféricos, lo cual se constata en dos factores: a) la composición sectorial de las exportaciones hacia China y b) la concentración de las mismas en escasos rubros, sin duda vinculados con los productos primarios. Según la CEPAL las exportaciones de América Latina hacia China pasaron de 0,7 por ciento en 1990 al 9 por ciento en 2011, tendencia que se mantiene. La región se convirtió en el principal proveedor de China en lo que atañe a la soja, mineral de hierro, cobre, níquel, harina de pescado y otros productos primarios. (Figura 3)

De acuerdo al cuadro la composición sectorial de las exportaciones de algunos países de América Latina para el año 2012 hacia China en los últimos años: Argentina concentró el 75 por ciento en el complejo oleaginoso; Colombia el 90 por ciento en aceites crudos de petróleo o mineral bituminoso; Perú y Chile en cobre, hierro y sus derivados; Brasil se convirtió en el primer proveedor de granos de soja; el 87 por ciento de las venezolanas refirieron a petróleo y sus derivados; las ventas de Bolivia concentraron el 88 por ciento en minerales y sus derivados.

De acuerdo a datos suministrados por la CEPAL, en el período 2005-2011 las tasas de crecimiento de las exportaciones de China hacia América Latina y el Caribe y de sus importaciones desde la región excedieron significativamente a las de sus exportaciones e importaciones totales. Así, la participación de América Latina y el Caribe ha crecido hasta representar en 2011 el 6 por ciento de las exportaciones chinas y el 7 por ciento de sus importaciones. Es decir, la relación comercial es cada vez más destacada, y muestra un superávit comercial creciente en materias primas y manufacturas basadas en recursos naturales, el cual se genera específicamente en algunos países de América del Sur.

Figura 3

América Latina y el Caribe: 5 productos principales de exportación a China, por país, 2011

(En porcentajes del total)

País	Suma de 5 productos	Primero	Segundo	Tercero	Cuarto	Quinto
Argentina	87,8	Semillas y frutos oleaginosos, 69,3	Aceites vegetales fijos, 8,3	Petróleo, crudo, 5,1	Cuero, 3,2	Tabaco, sin elaborar, 1,9
Bolivia (Estado Plurinacional de)	91,3	Mineral de metales comunes, 39,2	Estaño, 23,4	Mineral de metales preciosos, 20,4	Madera, trabajada simplemente, 5,0	Cuero, 3,2
Brasil	86,9	Mineral de hierro, 49,1	Semillas y frutos oleaginosos, 22,5	Petróleo, crudo, 9,3	Pasta y desperdicios de papel, 3,5	Azúcares, melaza y miel, 2,4
Chile	94,0	Cobre, 60,7	Mineral de cobre, 18,3	Mineral de hierro, 7,8	Pasta y desperdicios de papel, 4,9	Frutas y nueces, 2,1
Colombia	98,2	Petróleo, crudo, 66,2	Ferroealeaciones, 14,6	Chatarra de metales comunes, 8,9	Hulla, sin aglomerar, 6,5	Cuero, 1,9
Costa Rica	99,1	Micro conjuntos electrónicos, 96,5	Otras máquinas y aparatos eléctricos, 1,4	Aparatos para circuitos eléctricos, 0,8	Cuero, 0,2	Frutas, en conserva o preparadas, 0,2
Cuba	99,7	Mineral de níquel, 61,3	Azúcares, melaza y miel, 33,4	Mineral de metales comunes, 4,5	Chatarra de metales comunes, 0,2	Níquel, 0,2
República Dominicana	95,1	Mineral de cobre, 35,2	Ferroealeaciones, 34,9	Chatarra de metales comunes, 14,0	Otros aparatos de medicina, 8,7	Pasta y desperdicios de papel, 2,1
Ecuador	90,8	Petróleo, crudo, 63,6	Chatarra de metales comunes, 7,9	Invertebrados acuáticos, 6,6	Otras manufacturas de madera, 6,4	Pienso para animales, 6,2
El Salvador	93,4	Otras máquinas y aparatos eléctricos, 74,0	Desechos de plásticos, 10,7	Ropa masculina, de punto, 3,6	Otras prendas de vestir, 2,9	Chatarra ferrosa, 2,2
Guatemala	78,1	Desechos de plásticos, 27,7	Chatarra de metales comunes, 23,8	Madera, en bruto, 10,1	Mineral de metales comunes, 9,1	Café y sucedáneos, 7,3
Honduras	94,6	Mineral de hierro, 66,2	Chatarra de metales comunes, 14,4	Mineral de metales comunes, 10,9	Otros equipos para distribución de electricidad, 1,6	Otras prendas de vestir, 1,3
México	54,5	Mineral de cobre, 14,0	Petróleo, crudo, 12,4	Micro conjuntos electrónicos, 11,7	Vehículos para personas, 10,0	Mineral de hierro, 6,3
Nicaragua	92,2	Madera, en bruto, 46,9	Desechos de plásticos, 16,0	Aceites vegetales fijos, 14,3	Madera, trabajada simplemente, 9,9	Chatarra de metales comunes, 4,9
Panamá	93,1	Madera, en bruto, 57,2	Chatarra de metales comunes, 21,2	Cuero, 5,6	Pienso para animales, 4,5	Chatarra ferrosa, 4,4
Paraguay	97,2	Cuero, 54,7	Chatarra de metales comunes, 26,2	Madera, trabajada simplemente, 11,6	Desechos de plásticos, 3,0	Algodón, 1,5
Perú	89,3	Mineral de cobre, 31,4	Mineral de hierro, 18,6	Mineral de metales comunes, 16,4	Pienso para animales, 13,5	Cobre, 9,1
Uruguay	89,5	Semillas y frutos oleaginosos, 57,1	Pasta y desperdicios de papel, 18,9	Lana, 7,9	Animales vivos, 3,1	Cueros y pieles, sin curtir, 2,4
Venezuela (República Bolivariana de)	99,8	Petróleo, crudo, 62,2	Petróleo, derivados, 27,5	Mineral de hierro, 8,1	Ferroealeaciones, 1,6	Chatarra de metales comunes, 0,4
Comunidad del Caribe (CARICOM)	90,8	Gas natural, 55,6	Petróleo, derivados, 13,7	Ferroealeaciones, 7,5	Alcoholes y sus derivados halogenados, 7,0	Madera, en bruto, 6,9

Fuente: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), sobre la base de Naciones Unidas, Base de datos estadísticos sobre el comercio de mercancías (COMTRADE).

Nota: Estudio realizado a cuatro dígitos de la Clasificación Uniforme para el Comercio Internacional, revisión 3. Los nombres de los productos han sido adaptados por necesidades de espacio.

Por el contrario, la región como un todo exhibe un creciente déficit con China en el comercio de las demás manufacturas. Esta asimetría es fuente de preocupación en la región y deberá ser abordada en la definición de las respectivas estrategias comerciales nacionales y subregionales.

Son muy pocos los países latinoamericanos que mantienen una balanza comercial positiva en relación a China y son Venezuela, Brasil, Chile y Perú

China ha pasado de ocupar posiciones secundarias como socio comercial de los países latinoamericanos al inicio de la década de los años 2000, a transformarse hoy en un socio de enorme importancia. Este es un cambio estructural muy relevante en la matriz del comercio exterior regional como destino de las exportaciones. (Calvo, C y Verón, A. 2014)

De acuerdo a la CEPAL en 2011 China fue el principal destino de las exportaciones de Brasil, Chile y Perú, segundo principal para Argentina, Cuba, Uruguay y Venezuela y el tercero para Méjico.

Como orígenes de las importaciones, el avance de China es aún más marcado, en 2011 se

ubicó entre los tres principales proveedores de casi todos los países de la región

Sólo cuatro países de la región, todos ellos sudamericanos, obtienen superávits en su comercio con China: Brasil, Chile, Venezuela y Perú. En todos los casos, estos superávits se generan gracias a las ventas de un número reducido de productos primarios (véase figura 3). En el otro extremo se ubica el déficit comercial de México con China, el cual es a gran distancia el principal mantenido con ese país por cualquier país de la región.

Esto refleja el hecho de que, mientras menos del 2% de las exportaciones mexicanas en 2011 se dirigió a China, un 15% de sus importaciones en ese mismo año provino de dicho país. Cabe notar que el déficit comercial de México con China es equivalente al que registra América Latina y el Caribe en su conjunto. En otras palabras, si se excluye a México, la región muestra un saldo comercial prácticamente en equilibrio con China.

Relaciones Comerciales entre Argentina y China. Acuerdos y tratados firmados

Con el inicio del nuevo siglo irrumpieron varios actores en el contexto internacional, entre ellos se destaca el reposicionamiento de China como potencia económica mundial. A partir de esta realidad se observa entonces, una modificación en la realidad internacional y concomitante a ello, un cambio de las relaciones internacionales entre los países del mundo. En este contexto se encuadra un mayor nivel de acercamiento entre la Argentina y China, mediante el establecimiento de acuerdos bilaterales.

Los actuales lazos comerciales se fundamentan en unas relaciones diplomáticas, cada vez más estrechas entre ambos países en las últimas décadas, especialmente a partir del retorno a la democracia a la Argentina en 1983. (Sevares, J., 2014). El interés del gobierno chino en fortalecer las relaciones económicas con Argentina se encuadra en la misma política que el país asiático tiene con toda América Latina: la búsqueda de abastecimiento de materias primas y de mercados para sus productos.

La República Argentina a través del tiempo fue ampliando los vínculos políticos y económicos con China, en la década de los años '90, con la visita del Presidente Yang Shangkun, se advierte un acercamiento con Beijing, en esos momentos los acuerdos básicamente se orientaron para facilitar el otorgamiento de visas diplomáticas y oficiales a funcionarios destinados en representaciones diplomáticas y consulares, además de promover la formación de empresas binacionales y, la firma de una carta de intención entre la Corporación Nacional China para la importación y exportación de cereales, aceites y comestibles y la Junta Nacional de Granos de la República Argentina, entre otros acuerdos de promociones culturales.

En Julio de 2014 el presidente chino Xi Jinping visitó la Argentina y ambos gobiernos firmaron un acuerdo de “Asociación Estratégica Integral” y firmaron el Convenio Marco de Cooperación en Materia Económica y de Inversiones y otros acuerdos específicos por un monto cercano a los 7.500 millones de dólares. (Sevares, J. 2015)

El comercio de Argentina con China comprende una amplia gama de productos entre las que se destacan principalmente los recursos alimenticios y energéticos, entre los más importantes.

El intercambio comercial fue promocionado por una sucesión de acuerdos comerciales en el marco de un incremento de las relaciones bilaterales, especialmente a partir del 2000. En este proceso también se incluyeron acuerdos de cooperación en áreas tecnológicas. (Sevares, J. 2015).

En efecto los vínculos se profundizaron desde el año 2004 en la Presidencia de Néstor Kirchner, con las visitas presidenciales y acuerdos y memorando firmados por ambos países entre los que se pueden destacar el memorandum de entendimiento sobre inversiones entre el Ministerio de Economía y Producción de la República Argentina y el Ministerio de Comercio de la República Popular China, facilitación de viajes de grupos de ciudadanos chinos a la república argentina 2004, memorándum de entendimiento cooperación en materia de comercio e inversiones 2004.

Posteriormente, durante el gobierno de la Presidente Cristina Fernández se ampliaron los acuerdos en materia comercial y de inversiones para la cooperación en agricultura, minería, pesca, entre otros. Asimismo el Gobierno Nacional durante el año 2014 firmó un tratado por más de 4.800 millones de dólares, junto a acuerdos en inversiones en el sector ferroviario incluye obras en el sector energético, el sector naviero y proyectos de infraestructura, entre otros campos

Se observa entonces que desde el 2008 la Argentina intensificó y profundizó los vínculos con China, los convenios englobaron diversos temas asociado a lo económico, financiero, infraestructura, nuclear y cultural. De modo que el gobierno Kirchnerista y sobre todo en el último período del mandato presidencial de Cristina Fernández promovió los lazos con el país asiático, ello resulta plasmado en el discurso de la Presidente al sostener que “Culminan en esta etapa de lo que fue la primera etapa de asociación estratégica para iniciar el establecimiento de una nueva etapa que es la de asociación estratégica integral, esto es una jerarquización, una cualificación de la relación económica, que política, cultural y que va más allá de la bilateralidad” (Cristina Fernández, 2014, convenios, párr. 2).

De este modo le confiere una mención destacada a la República Popular China en cuanto a los vínculos bilaterales con el país. En efecto, al establecer una diferenciación entre asociación estratégica a asociación integral implica a un mayor nivel de financiamiento en materia de infraestructuras (Bolinaga, 2015).

En este marco de acuerdos incluye el financiamiento por 4700 millones de dólares destinados a la construcción del complejo de represas hidroeléctricas en la provincia de Santa Cruz, un contrato para la provisión de inversiones, servicios e insumos para la construcción de una cuarta central nuclear de Argentina, una central tradicional de agua pesada y uranio natural. Igualmente los convenios acordados están destinados a la modernización ferroviaria, además de la exportación de peras y manzanas, construcción de acueductos en la provincia de Entre Ríos, acceso a banda ancha nacional, entre otros acuerdos. (Cristina Fernández, 2014, convenios, párr. 3).

Cabe destacar que los dos últimos años de la presidencia de Cristina Fernández se firmaron la mayor cantidad de convenios, acuerdos y memorandum con la República Popular de China.

No obstante, este acercamiento de la Argentina con China implicó para el país continuar situado en la periferia del sistema internacional, ello se manifiesta en la relación comercial sino-argentina. Del cuadro 1 se desprende un aumento del porcentaje exportado de la Argentina desde el año 2001, de igual modo la posición que ocupa Beijing en las exportaciones argentina, que lo ubicó de forma paulatina, en el segundo socio comercial del país. Ahora bien, lo notorio de la relación está dada por la participación de sus importaciones, iniciando la Argentina con un superávit comercial para el año 2001 para luego revertir su balanza en un déficit comercial para el año 2014.

Si se analiza las exportaciones de la Argentina se advierte la composición de los productos destinados al mercado chino, basados principalmente en productos primarios con escaso valor agregado. Para el período 2010-2014 la tendencia de las exportaciones de los tres productos (poroto de soja, petróleo crudo y aceite de soja) concentran hasta alcanzar el 93% de las exportaciones.

Argentina vende también, aunque en montos reducidos productos como leche maternizada, tabaco, suero lácteo, aceite de maní, carne de pollo (garras y alitas), cebada, lana, vino en botella, calamares, algodón, aceites de girasol, crustáceos, aceite esencial de limón, jugo de uva y mosto, maderas en bruto y alimentos para mascotas.

De acuerdo a Sevares y teniendo en cuenta a una investigación de mercado realizada, la participación argentina en el mercado de alimentos de China para el período 2003-2012 era sólo del 0,9 por ciento en relación al 30 que concentraban otros países del hemisferio sur como Chile, Uruguay, Sudáfrica, Nueva Zelanda y Australia, es decir un 6 por ciento promedio cada uno.

Esta escasa participación argentina, considerando que es un país productor y exportador de alimentos, se debe en parte a dificultades y deficiencias de los exportadores y de las políticas públicas en la materia. Pero asimismo en la demora del gobierno chino en firmar los protocolos sanitarios y fitosanitarios acordados en 2000. Los protocolos se cumplen a partir de 2002 para carne aviar y lácteos, quedando pendientes los vinculados a carnes vacunas y frutas. (Sevares J., 2015).

Las exportaciones hacia China están, también, muy concentradas por empresas, debido al gran tamaño de las procesadoras y exportadoras del poroto soja y sus derivados. Sólo 9 empresas exportan el 95 por ciento por un monto estimado en 2.150 millones de dólares, equivalentes al 44 por ciento del total de las exportaciones a China en el año 2012 (Sevares, J., 2015)

En cuanto al origen de las importaciones argentina, China ocupa el segundo lugar después de Brasil y antes que los Estados Unidos. Las importaciones chinas se concentran en bienes intermedios y bienes de capital, para el año 2013 los teléfonos, rubros vinculados con el armado de productos industriales en Argentina y material de transportes ocuparon los primeros lugares. Del mismo modo, a esta relación deficitaria habría que incorporarle los swap³ firmados por 11.000 millones de dólares lo cual lo torna al país más dependiente de Beijing.

Asimismo el destino de las inversiones China se orientaron en la Argentina a campos estratégicos como los hidrocarburos, mediante la adquisición de empresas petroleras

radicadas en el país como la British Petroleum en el 2010, como así también el traspaso de la minera Adean y su yacimiento Cerro Negro (Oviedo, 2012)

Entonces conforme a la configuración de relacionamiento económico planteada por China hacia América Latina en general (con la excepción de Brasil) y la Argentina en particular se advierte un modelo de relacionamiento Norte-Sur, siguiendo lo planteado por Oviedo (2012), “la posición de China y Argentina en la estructura internacional definen una relación asimétrica de poder, caracterizada como ‘modelo Norte-Sur’” p. 134. Esta asimetría está dada por las diferencias en cuanto a la balanza comercial como a la composición de los productos de intercambio, una exportación basada en bienes primarios y una importación de bienes intermedios y bienes de capital.

Cuadro 1
Comercio sino-argentino, 2001-2014

Año	Exportaciones a China (en miles de dólares)	Porcentaje del total exportado	Posición	Importaciones de China (en miles de dólares)	Porcentaje del total importado	Posición	Saldo (en miles de dólares)
2001	1.122.612	4,22	4	1.066.327	5,25	3	56.285
2002	1.092.354	4,25	5	330.240	3,67	6	762.114
2003	2.478.423	8,28	4	720.755	5,20	4	1.757.668
2004	2.630.447	7,61	4	1.400.969	6,24	3	1.229.478
2005	3.154.289	7,86	4	1.528.620	5,33	3	1.625.669
2006	3.475.853	7,47	5	3.121.708	9,14	3	354.145
2007	5.166.609	9,26	2	5.092.954	11,39	2	73.655
2008	6.354.957	9,08	2	7.103.891	12,36	2	-748.934
2009	3.666.461	6,59	3	4.822.599	12,43	3	-1.156.138
2010	5.798.690	8,50	2	7.649.152	13,47	2	-1.850.462
2011	6.232.117	7,41	2	10.572.987	14,23	3	-4.340.870
2012	5.021.348	6,20	3	9.951.820	14,53	2	-4.930.472
2013	5.510.627	7,19	2	11.312.453	15,36	2	-5.801.826
2014	4.650.042	7,13	2	10.761.477	15	2	-6.111.434

Fuente: elaboración del autor sobre la base de información de Trade Map.

Fuente: Luciano Damián Bolinaga

Cuadro 2

Principales exportaciones argentinas a China, periodos seleccionados

	2001/2004 (en miles de dólares)	%	2005-2009 (en miles de dólares)	%	2010-2014 (en miles de dólares)	%
Poroto de soja	3.713.468	50	9.420.765	43	19.162.355	71
Petróleo crudo	180.835	2	2.185.195	10	3.114.951	12
Aceite de soja	1.880.112	26	4.311.509	20	2.704.457	10
Total tres productos	5.774.415	78	15.917.469	73	24.981.763	93
Total productos restantes	1.549.000	22	5.901.000	27	2.042.638	7
Total general	7.323.836	100	21.818.169	100	27.024.401	100

Fuente: elaboración del autor con información de Trade Map.

Fuente: Luciano Damián Bolinaga

Resulta evidente las ventajas a corto plazo para la Argentina en su relación con China en cuanto que sus estructuras económicas son complementarias, sin embargo el dilema emergerá en la medida en que el país tienda a desprimarizarse mediante la incorporación de valor agregados a los productos⁴ de hecho se advirtió ciertos desacuerdos en algunos sectores de la economía los cuales no están vinculados a las materias primas.

En la última década China se convirtió en uno de los principales mercados de Argentina: es el segundo destino de las exportaciones. Por otra parte, las exportaciones hacia el país asiático se incrementaron por el aumento de la demanda china y de los precios de los commodities exportados por Argentina.

Consideraciones Finales

Sin lugar a dudas la República Popular China es un gran mercado en continua expansión, un inmenso territorio con más de 1300 millones de comparadores y con ingresos crecientes y por eso es el “nicho comercial” más apetecible en el comercio internacional.

El país asiático se ha transformado en una gran “oportunidad” para las exportaciones tradicionales y no tradicionales, como así también para todos los bienes y servicios.

Si bien Argentina aumentó en forma sostenida su intercambio comercial con China a partir de la década del 2000, gracias a la firma de una gran cantidad de acuerdos comerciales y de cooperación en diferentes áreas, el resultado final es de un saldo comercial deficitario para Argentina que se acentúa si se considera que lo que Argentina le vende a China está concentrado en productos primarios. La asimetría en el intercambio comercial entre ambos países queda plasmada en el hecho de que el comercio chino-argentino es el que tiene el perfil más “primarizado” del total del intercambio argentino. (Sevares, J. 2015)

China como todo país que está en un exitoso proceso de crecimiento económico desde hace

ya más de 30 años y cada vez más con mayor presencia en el escenario internacional, convertida sin dudas en una gran potencia, se convierte en un gran desafío para las políticas económicas y comerciales que deba desarrollar la Argentina con el gigante asiático. Este desafío debe considerar entre otras cosas, en cómo hacer frente a la creciente penetración de productos “made in China”, de modo de resguardar la industria nacional a diversificar y sumarle valor agregado a la oferta exportadora para estar en condiciones de lograr asociaciones ventajosas con las empresas que quieran invertir en el país.

Diferentes opiniones de especialistas coinciden en que enfrentar éste escenario tan complejo y de rápida transformación, necesita que el sector privado y el sector estatal diseñen, articulen y ejecuten políticas estratégicas y sostenidas en el mediano y largo plazo, de tal modo de superar tradicionales políticas de imprevisión y cortoplacistas llevadas a cabo por Argentina.

La clave va a estar en definir una estrategia compartida entre lo público y lo privado, en éste caso comercial, tendiente a favorecer un crecimiento económico que lleve a la Argentina a una inserción internacional más dinámica y socialmente más retributiva con criterios de sustentabilidad social y ambiental.

Bibliografía

Balderrama Santander, R. y Martínez, Selene (2010) “China, América latina y el Caribe: el doble filo de una relación positiva”. Universidad Tecnológica de Monterrey, México.

Bolinaga, Luciano D., (2014) “China y el epicentro económico mundial del Pacífico Norte.”, Colección UAI-Investigación, Teseo, Buenos Aires.

Bolinaga, Luciano Damián. Política China en el Río de la Plata. *Nueva Sociedad*.

Democracia y política en América Latina. Recuperado de <http://nuso.org/articulo/politica-china-en-el-rio-de-la-plata/?page=2>

Bustelo Gómez, Pablo, (2009) “El ascenso económico de China. Implicancias estratégicas para la seguridad global”, en “China en el sistema de seguridad global del siglo XXI”, Editores Ministerio de Defensa, Instituto Español de Estudios Estratégicos, Colecciones del CESEDEN, 108.

Calvo, Clara y Verón, Alejandro, (2014) “Vinculaciones Comerciales entre las provincias del NOA y China”, en “Congreso Argentino de ALADAA, Buenos Aires. Recuperado de <http://www.aladaa.com.ar/coleccionaladaa/CONGRESO-NACIONAL-ALADAA-ARGENTINA2014.pdf>

CEPAL, (2012) “La República Popular China y América Latina y el Caribe. Diálogo y cooperación ante los nuevos desafíos de la economía global”. Naciones Unidas, Santiago de Chile.

CEPAL, (2013) “Promoción del Comercio y la Inversión con China. Desafíos y Oportunidades en la Experiencia de las Cámaras Empresariales Latinoamericanas”, Naciones Unidas, Santiago de Chile.

Dirección Nacional de Estadísticas del Sector Externo (DNESE). (2013) “Comercio exterior argentino 2012”. Buenos Aires: INDEC.

Durán Lima, José y Pellandra, Andrea. (2013) “El efecto de la emergencia de China sobre la producción y el comercio en América Latina y el Caribe. En: Enrique Dussel Peters (coordinador), *América Latina y el Caribe-China. Economía, Comercio e Inversiones*. México: Unión de Universidades de América latina y el Caribe.

Fernández de Kirchner, Cristina. Recuperado de <http://www.cfkargentina.com/convenios-firmados-con-la-republica-popular-de-china/>

Fondo Monetario Internacional (FMI) (2014) Informe “Perspectivas de la economía mundial”. Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto de la República Argentina. Recuperado <http://tratados.mrecic.gov.ar/busqueda.php?consulta=si&modo=c&pg=4>

Napoleoni, Loretta. (2013) “La política china de ventajas mutuas”. En: Enrique Dussel Peters

(coordinador), *América Latina y el Caribe-China. Economía, Comercio e Inversiones*. México: Unión de Universidades de América latina y el Caribe.

Oviedo, Eduardo (2012). “Puja de modernizaciones y relaciones económicas chino-latinoamericanas en un mundo en crisis”. En Bernal Meza, Raúl y Quintar Silvia Victoria. *Regionalismo, orden mundial: Suramérica, Europa, China* (115-151). Buenos Aires, Argentina. Nuevo hacer, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

Retana Yarto, Jorge. (2013) China y América Latina, un subsistema internacional con mirada estratégica por el desarrollo en el siglo XXI. En: Enrique Dussel Peters (coordinador), *América Latina y el Caribe-China. Economía, Comercio e Inversiones*. México: Unión de Universidades de América latina y el Caribe.

Sevares, Julio (2015), China. Un socio imperial para Argentina y América Latina. Edhasa, Buenos Aires.

Subsecretaría de Programación Económica (SPE). “Complejos Exportadores Provinciales. Informes anuales 2010 y 2011”. Buenos Aires: Ministerio de Economía y Finanzas Públicas de la Nación, 2011 y 2012.

Notas:

¹ Acuerdos publicados por el Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto de la República Argentina MEMORANDO DE ENTENDIMIENTO EN MATERIA DE COOPERACIÓN AGRÍCOLA

MEMORANDUM DE ENTENDIMIENTO SOBRE LA COOPERACIÓN EN MATERIA MINERA.

COOPERACIÓN EN MATERIA DE LOS RECURSOS FORESTALES Y LA PROTECCIÓN ECOLÓGICA DEL AMBIENTE.

ACUERDO DE COOPERACIÓN PARA LA CONSTRUCCIÓN DE INFRAESTRUCTURA EN MATERIA DE COMUNICACIONES.

ACUERDO DE COOPERACIÓN SOBRE PESCA.

MEMORÁNDUM DE ENTENDIMIENTO ENTRE EL GOBIERNO DE LA REPÚBLICA ARGENTINA Y EL GOBIERNO DE LA REPÚBLICA POPULAR CHINA PARA EXPANDIR Y DIVERSIFICAR SU RELACIÓN EN MATERIA DE COMERCIO E INVERSIONES 2010.

PROTOCOLO DE REQUISITOS FITOSANITARIOS PARA LA EXPORTACIÓN DE BAMBÚ DE LA SUERTE DESDE CHINA A ARGENTINA

ACTA FINAL DE LA XVIII REUNIÓN DE LA COMISIÓN MIXTA DE COOPERACIÓN ECONÓMICA COMERCIAL ENTRE LOS GOBIERNOS DE LA REPÚBLICA ARGENTINA Y LA REPÚBLICA POPULAR CHINA 2011.

MEMORANDO DE ENTENDIMIENTO SOBRE LA COOPERACIÓN ADMINISTRATIVA PARA LA IMPORTACIÓN Y EXPORTACIÓN DE VINOS. ACUERDO DE COOPERACIÓN PARA LA CONSTRUCCIÓN DE INFRAESTRUCTURA EN MATERIA DE COMUNICACIONES ENTRE EL GOBIERNO DE LA REPÚBLICA ARGENTINA Y EL GOBIERNO DE LA REPÚBLICA POPULAR CHINA.

MEMORANDO DE ENTENDIMIENTO SOBRE COOPERACIÓN EN MATERIA DE SEMILLAS. PLAN DE ACCIÓN CONJUNTA PARA LA PROFUNDIZACIÓN GLOBAL DE LA COOPERACIÓN AGRÍCOLA. MEMORÁNDUM DE ENTENDIMIENTO PARA LA COOPERACIÓN EN EL COMERCIO DE PRODUCTOS AGRÍCOLAS A GRANEL

MEMORÁNDUM DE ENTENDIMIENTO PARA EL ESTABLECIMIENTO DE UN MECANISMO DE DIÁLOGO ESTRATÉGICO PARA LA COOPERACIÓN Y LA COORDINACIÓN ECONÓMICA. PROTOCOLO DE REQUISITOS FITOSANITARIOS PARA LA EXPORTACIÓN DE MANZANAS Y PERAS DESDE LA REPÚBLICA ARGENTINA A LA REPÚBLICA POPULAR CHINA 2014.

MEMORÁNDUM DE ENTENDIMIENTO PARA LA CREACIÓN DEL FORO DE NEGOCIOS ARGENTINA-CHINA ENTRE EL MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES Y CULTO DE LA REPÚBLICA ARGENTINA Y LA COMISIÓN NACIONAL DE DESARROLLO Y REFORMA DE LA REPÚBLICA POPULAR CHINA 2015.

ACUERDO ENTRE EL GOBIERNO DE LA REPÚBLICA ARGENTINA Y EL GOBIERNO DE LA REPÚBLICA POPULAR CHINA SOBRE LA COOPERACIÓN EN EL PROYECTO DE CONSTRUCCIÓN DE UN REACTOR DE AGUA PRESURIZADA EN ARGENTINA

ACUERDO ENTRE LA COMISIÓN NACIONAL DE ENERGÍA ATÓMICA DE LA REPÚBLICA ARGENTINA Y LA AUTORIDAD CHINA DE ENERGÍA ATÓMICA DE LA REPÚBLICA POPULAR CHINA PARA LA COOPERACIÓN EN LOS USOS PACÍFICOS DE LA TECNOLOGÍA NUCLEAR.

* Infobae, viernes 18 de julio de 2014

2 Un *swap* (o “intercambio”, en español) es un mecanismo por el cual dos agentes (gobiernos, bancos, empresas) se comprometen a cambiar divisas o dinero en ciertas fechas. La operación no se realiza de forma inmediata sino que se efectúa en “cuotas”, es decir montos y fechas previstas a lo largo de un período acordado. En octubre de 2014, la Argentina negoció un crédito por un total de yuanes (moneda china) equivalente a US\$ 11 mil millones. Esto no significa que dicho monto haya ingresado de forma instantánea en la economía local, sino que el BCRA incorporó en forma progresiva dichas divisas según la necesidad doméstica. Una vez finalizado el intercambio financiero, el Central deberá devolver la cantidad de yuanes utilizados y, a su vez, China deberá reintegrar el total de pesos recibidos. La utilidad de este mecanismo es que la Argentina puede pagar las importaciones de este país con esos yuanes, sin recurrir a los dólares. Fuente: <http://www.lavoz.com.ar/negocios/para-que-sirve-el-swap-con-china>.

3El sector manufacturero de Argentina investigó 31 casos de antidumping durante el período 1995-2004, relacionados a los sectores chinos del transporte y de productos mecánicos, lo que constituiría el mayor número iniciado por Argentina contra cualquier país. (América Latina en la ecuación. Ganancias y pérdidas, Francisco E. González).

La Vulnerabilidad al cambio climático y la transición energética de China, India y Rusia.

Valentina Prudnikov Romeiko,
Universidad del Mar,
Campus Huatulco, México
vprudnikov@yahoo.com.mx

Al inicio del siglo XXI los tres estados más grandes de Eurasia - Rusia, China e India se caracterizan por una gran expansión del sector energético donde las energías fósiles juegan papel clave en la estructura de consumo y producción de energía y les convierten en los países principales emisores de CO₂ a nivel mundial. En el presente trabajo se analizan la transición energética de estos países, sus prioridades externas e internas ante calentamiento global.

Introducción

El proceso de la formación histórica de los países más grandes de Eurasia - Rusia, India y China fue bastante diferente: India y China, dos de las más antiguas civilizaciones, perdieron su estatus de superpotencias en el siglo XVIII y lo recuperaron a finales del siglo XX. Por su parte Rusia, el país más extenso del planeta, adquirió su posición de superpotencia sólo al inicio del siglo XX y volvió a esta posición a mitades de la Guerra Fría.¹

A raíz de tantos cambios históricos en su evolución, Rusia (la heredera de la Unión Soviética - URSS), India y China ingresaron al escenario internacional del siglo XXI como un triángulo con un enorme potencial de territorio, de recursos y de población con indicadores macroeconómicos relativamente equiparables, así como crecientes mercados con marcada atracción para inversiones y en cuyas economías el Estado desempeña un gran papel regulador.²

A pesar de la existencia de muchas diferencias entre Rusia, India y China, éstas forman un poder político-económico con un peso energético único en el siglo XXI. Como estos países emergentes están atravesando procesos de reestructuración de sus economías, donde el sector de la energía sigue siendo el consumidor de combustibles fósiles dominante (se trata del consumo excesivo de carbón), la energía hidroeléctrica y nuclear juegan también un papel sumamente importante en la estructura de la producción y consumo de electricidad. Empero, estas potencias, grandes productores de gases del efecto invernadero (GEI, en especial, dióxido de carbono), hoy enfrentan un reto global de la necesidad de uso de otro tipo energías

¹ Aquí nos referimos al periodo 1910 – 1913, caracterizado por la evolución en el desarrollo de la economía rusa y al periodo alrededor de 1980, cuando en apogeo de la Guerra Fría la URSS tenía más tropas y armas nucleares que cualquier otro país.

² Sin embargo, no es de olvidar que entre estos no hay una base común de carácter cultural, religioso o civilizacional, la que sí existe, por ejemplo, en la Organización del Tratado Atlántico Norte (OTAN) o en la Unión Europea (UE). Asimismo, hoy en día los sistemas políticos de este triángulo son bastante distintos: desde un régimen comunista en China, una “democracia soberana” del partido “Rusia Unida” y hasta un pluralismo político en la India. A parte, los modelos económicos de China y Rusia con el poder centralizado poco coinciden con el multipartidista de India, lo que los mismos hindúes definen como “progreso a pesar del estado”.

limpias y tener un mayor nivel de eficiencia en el sector de la energía para ayudar a mitigar las emisiones del sector energético.³

Se trata entonces, de un escenario en dónde las políticas energéticas deben contemplar una gran variedad de elementos complejos que se cruzan, además, con problemas ambientales de carácter global como son la contaminación en sus diversas dimensiones, el cambio climático y la urgente necesidad de la reducción de GEI de origen antropogénico. Hoy es indudable que, el cambio climático se ha convertido en un tema importante dentro de la geografía económica y de agenda internacional, dado que requiere responsabilidad política y el equilibrio ambiental de desarrollo económico; además, afecta a todos los Estados sin importar su nivel de desarrollo, ya que de no hacer frente a esta problemática se incrementarían los conflictos entre Estados por los recursos naturales, se alterará la producción agrícola, aumentarán los riesgos de crisis alimentarias y se continuará con la degradación de los ecosistemas y la pérdida de biodiversidad.

En otras palabras, en la segunda década del siglo XXI la transformación del sector energético a favor del uso de recursos renovables se presentó como el objetivo de cada país y como un problema global porque se trata de la seguridad ambiental planetaria.

Sin embargo, en lo previsto hasta el año 2035, en las áreas geográficas con mayor crecimiento económico, especialmente en Asia, no parece que se vayan a dar condiciones favorables para la reducción de las emisiones de gases de efecto invernadero.⁴

Lo que nos interesa es poner en evidencia que, a diferencia del uso de carbón, petróleo o gas (fósiles), detrás de las energías renovables hay un futuro incuestionable ya que son energías naturales que no tienen volatilidad en los precios (una vez realizada la inversión), ni declive, ni emisiones y, aparte, muestran en prospectiva un progreso significativo. Estas energías renovables que se expanden en todas las regiones tienen, sin embargo, una geografía de expansión diferente. Por ejemplo, en los Estados Unidos y la Unión Europea la producción de energía alternativa se originó en gran medida a costo del envejecimiento de la capacidad de combustible fósil que se elimina parcialmente, pero también como política energética dirigida al crecimiento de energía limpia y reducción de GEI. En China, India y muchos otros países en desarrollo, la ampliación de la capacidad de uso de energías limpias va de la mano con el desarrollo de innovaciones y transformación de la economía, lo que no solo requiere de las grandes inversiones en las nuevas tecnologías e instalaciones, sino, también contar con los factores geopolíticos, geoeconómicos y geoestratégicos porque hasta hoy la energía y su suministro son temas de crecimiento económico y de seguridad nacional de suma importancia en China, India y Rusia.

³ Según los datos de Word Outlook, 2015, el sector de la energía sigue siendo el consumidor de combustibles fósiles dominante en el mundo y la fuente de las emisiones de CO₂ relacionadas con la energía, que representan el 42 % de la energía total del sector en 2013, con una disminución justo por debajo del 40% en 2030. Word Outlook, 2015, p. 39.

⁴ La energía en España 2013, Ministerio de industria, energía y turismo, Madrid, 2013, p.15. Disponible en : http://www.minetur.gob.es/energia/balances/Balances/LibrosEnergia/Energia_en_espana_2013.pdf

Aspectos geopolíticos del panorama energético mundial

Al tratar de generar una perspectiva del panorama energético mundial y, en particular, la posición de India, China y Rusia ante este escenario, hay que contemplar que éste está caracterizado por la acentuación de sus contradicciones y una rápida transformación.⁵

El concepto geoestratégico y geopolítico sobre la formación del BRIC⁶ marcado por el estudio de *Goldman Sachs* (2003) y defendido en el *Dreaming with BRICs: The Path to 2050*, subrayó que Brasil, Rusia, India y China han cambiado sus sistemas políticos para formar parte de capitalismo global, y que China e India serán los proveedores mundiales de tecnología y de servicios, mientras que Brasil y Rusia serán principalmente proveedores energéticos y de materias primas en general. Sin embargo, vamos a precisar que, ni en planes de desarrollo de Rusia, tampoco y de Brasil, está la estrategia de servir a la economía mundial como proveedores de materia prima.⁷ Además la tesis BRIC demuestra la aparición de una gran alternativa para el desarrollo económico mundial al formar un bloque de cooperación económica con el alcance mayor del G-7 gracias a su enorme potencial, las viabilidades incomparables en la mano de obra, las materias primas, el trabajo, la tecnología y la riqueza agro-alimenticia.⁸

Otro elemento geopolítico y estratégico del escenario euroasiático es el factor de cierto fortalecimiento temporal de relaciones bilaterales entre EE.UU-China y EE.UU-India. Lo cual no satisface a Rusia, quien al inicio del siglo XXI enfrenta fricciones constantes con el bloque occidental por la creciente presencia estadounidense en la cercanía de sus fronteras y el acercamiento de la OTAN a su territorio⁹, así como las sanciones occidentales ante la anexión e invasión rusa de Crimea (2014) y de la parte oriental de Ucrania. El liderazgo político-militar que pretende jugar Rusia y el liderazgo real económico de China¹⁰, junto con

⁵ Cuando en 1998 E. Primakov, el entonces primer ministro de gobierno de Boris Yeltsin de la Federación Rusa (FR), manifestó una firmeza de carácter político-estratégico de parte de gobierno ruso para instaurar un contrapeso al mundo unipolar que en ese momento tenía el dominio estadounidense sin precedentes, por la primer vez se cuestionó la necesidad y la posibilidad de crear una alianza entre los tres países como un Foro Trilateral para detener el avance de la OTAN y de la UE en la periferia inmediata de Rusia (repúblicas ex soviéticas). Esta propuesta rusa significaba también un hecho que “por primera vez en la historia del siglo XX, la política exterior de la FR cambió su rumbo del “atlantismo” al “euroasianismo”. La idea de formación de este contrapeso al Occidente fue también fortalecida posteriormente detrás de aparición del acrónimo “BRIC”, es decir, conjunto de países Brasil, Rusia, India y China (BRIC), en el primer estudio realizado por la correduría neoyorquina *Goldman Sachs* en 2001, donde se anunció que estas economías emergentes superarán con su PIB a los países desarrollados en el año 2040.

Valentina Prudnikov Romeiko, El triángulo de crecimiento geopolítico y económico en Eurasia: China, India y Rusia. Citado en: Daniel Añorve, Ileana Cid Capetillo y Ana Teresa Gutiérrez del Cid (coeditores), Los BRICS entre la multipolaridad y la unipolaridad en el siglo XXI, FCPyS, UNAM/Universidad de Guanajuato, México, 2012, 231pp.

⁶ Valentina Prudnikov Romeiko, ¿Continuidad o cambios en la política exterior de Rusia? *Revista de Relaciones Internacionales de la UNAM*, México, núm. 103, enero-abril de 2009, pp.86-87.

⁷ La valoración sobre el desarrollo de Rusia, por ejemplo, indica: ...“Pese a que Rusia sigue siendo una economía de materias primas, su desarrollo presenta ciertos avances..., se destaca últimamente la actitud abierta a proyectos de innovación y el fuerte apoyo del Estado a las infraestructuras para crear innovaciones y ámbitos de investigación como la física, la química y otras ciencias.” Véase a: Pedro Bernal Gutiérrez et al. La crisis energética y su repercusión en la economía. Seguridad y Defensa Nacional. Centro Superior De Estudios De La Defensa nacional. Madrid, Junio de 2008. Disponible en: http://www.ceseden.es/centro_documentacion/documentos/18.pdf

⁸ Goldman Sachs. *Dreaming with BRICs: The Path to 2050*, 2003. Disponible en: <http://www2.goldmansachs.com/ceoconfidential/CEO-2003-12.pdf>

⁹ Valentina Prudnikov Romeiko ¿Continuidad o cambios en la política exterior de Rusia? *Op.cit.* p.93.

¹⁰ La República Popular de China (RPCh), quien actualmente compite con EE.UU. por el liderazgo en consumo de energía, comercio exterior, las reservas nacionales (con más de 3 billones de dólares de reservas de divisas) y el volumen de mercado,

el crecimiento significativo de India en el escenario mundial, multiplicados por la interdependencia asimétrica en caso de importaciones de energéticos rusos a ambos países, los obligan a una colaboración y coordinación en los asuntos regionales (sea OSC, APEC, ASEAN o TPP), sobre todo, en materia de la seguridad energética.¹¹

Finalmente, por un lado se trata de la coincidencia y cercanía de sus intereses en la materia energética, y por otro, en la construcción del mundo multipolar y en la estabilidad del continente eurasiático en un mundo *policéntrico*. De esta manera, Rusia, India y China, al pretender formar su propio centro, tienen retos y oportunidades comunes, un papel independiente y pragmático en los procesos económicos y políticos globales y, a final de cuentas, hoy en día tienen grandes premisas para formar en el futuro próximo un *megaespcio* euroasiático único.¹²

De modo sumario, se puede concluir que al inicio del siglo XXI, en el espacio euroasiático aparecieron nuevos actores no sólo en el liderazgo político regional, sino un *megaespcio* geoestratégico con la búsqueda de extender su influencia a nivel global y la coordinación de su política energética.

Del panorama general a la transición energética ante al cambio climático

El hecho histórico, de que a partir de mediados de 2014 la producción de petróleo excede cada vez más la demanda, se ve compensado por el rápido crecimiento en el consumo de energía para satisfacer las necesidades de la economía y de la población, sobre todo, en la región de Asia-Pacífico y, particularmente, en China e India.

Por otro lado, es importante considerar que la caída de los precios de hidrocarburos, a partir de finales del 2014, al parecer representa una oportunidad para realizar las reformas

está siguiendo una política exterior firme que se basa más en la promoción de las relaciones bilaterales con los poderes establecidos (EE.UU. y UE) y emergentes (América Latina, mismas India y Rusia).

¹¹Versión taquigráfica de la intervención del Ministro de Asuntos Exteriores de Rusia, S. Lavrov y sus respuestas a las preguntas de los mass media en la rueda de prensa conjunta dedicada a los resultados de la reunión ministerial de RIC, Wuhan, 15 de noviembre de 2010. Disponible en:

http://www.ln.mid.ru/bdomp/brp_4.nsf/0bfc8450684c217243256999005bcb6/c3257038003b6dacc32577dd005ed612!OpenDocument

¹² Para ser precisos podemos señalar, que la posición geográfica de estos países permite la formación de los importantes corredores de transporte, de energía y energéticos no solo para bienestar de la economía de los RIC, sino también a través de sus territorios facilita el transito comercial entre cuatro océanos: Atlántico, Indico, Ártico y Pacífico. En definitiva este beneficio geoestratégico ampliara también las rutas de Asia Central hacia el comercio mundial y división de trabajo internacional. Con todo, no es de olvidar que Rusia goza de un gran factor geoestratégico y político-económico el de ser país europeo y asiático y de tener salidas al Ártico, Atlántico y Pacífico; India – posición geoestratégica del océano Índico, donde, “a juicio del almirante Alfred Thayer Mahan (padre de la marina estadounidense y su dominio global, como sucesora de Gran Bretaña), se definiría el destino del planeta y en el cual se proyectan grandes intereses de Rusia y China. Por otro lado, Rusia no solo representa un puente geográfico entre UE y Asia Este, entre Siberia y EE.UU. por el polo Norte, además es un gran proveedor de materia prima, sobre todo de los hidrocarburos, tan solicitados en India y China. El territorio chino de pertenecer también a la Cuenca del Pacífico colinda y forma parte de la región más dinámica en desarrollo en las últimas dos décadas: Asia Oriental.

Alfredo Jaime Jalife. “Efecto BRIC”: el oso ruso y el elefante indio danzan tango”. *Jornada*, México, 9 diciembre 2010. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2010/12/29/index.php?section=opinion&article=010o1pol>

energéticas hacia la diversificación de sus fuentes, las mejoras en su eficiencia y la reducción de efectos medioambientales negativos para países exportadores de petróleo (como México o Venezuela, por ejemplo).

Como ya lo comentamos, hoy la economía mundial enfrenta diferentes procesos de integración, formación de nuevas estrategias, búsqueda acelerada de fuentes alternativas a los hidrocarburos y el suministro de energía procedente de fuentes renovables. Asimismo, cada vez más se discuten las consecuencias del calentamiento global y las probables confrontaciones entre diferentes Estados por los recursos energéticos. Además, hay que tener presente que la capacidad del mercado tradicional de hidrocarburos se determina por los principales consumidores de energéticos, es decir, por los países desarrollados, pero, sobre todo, por las nuevas potencias emergentes con crecimiento acelerado, principalmente China e India.

El siglo XXI aportó la creciente evidencia de los problemas de cambio climático por el calentamiento global del planeta, provocado, en parte, por la industria energética basada en hidrocarburos, la cual, según el informe de la COP XIX, genera aproximadamente el 66% de las emisiones de gases efecto invernadero.

Si bien no debe subestimarse la importancia de estos sucesos en las dinámicas que presenta el panorama energético internacional, ya que al analizar las estimaciones que la IEA hace sobre las tendencias presentes en el mercado energético (2013- 2015) se pueden detectar algunas que conviene destacar por su carácter novedoso.¹³

Lo primero que llama la atención es que, por primera vez en la historia, se contempla que la demanda de energía mundial crece más lento que la economía misma¹⁴. En el escenario global de hidrocarburos, el crecimiento de la demanda disminuyó más de un 2% anual desde el 2010 y continuará hasta un 1% anual después de 2025; esta proyección tiene su explicación tanto en las políticas energéticas como en los cambios estructurales de la economía mundial, encaminados hacia el ahorro de energía, el desarrollo prioritario de los servicios y los sectores industriales de innovación y de alta tecnología.

En segundo lugar, según los datos de *World Energy Outlook, 2014* se puede deducir que definitivamente cambia la geografía de la distribución mundial de la demanda de energía, mientras que el consumo se mantiene estable en gran parte de Europa, Japón, Corea y Norteamérica (EE.UU.); y en el resto de Asia (el 60% del total mundial), África, Oriente Medio y América Latina continúa incrementando.¹⁵

Por último, hay una cierta tendencia al aumento y a la expansión de las energías renovables a nivel mundial, la que se sostiene tanto a corto como a mediano y largo plazo.¹⁶ Asimismo,

¹³ Este apartado se basa en los estudios que sobre las tendencias en los mercados energéticos ha realizado la IEA en los años 2013-2015.

¹⁴ Así, la demanda mundial de petróleo se estanca a nivel de 100 mil barriles al día (mb/d) a finales de 2018 y tiene una tendencia evidente a reducción de consumo y producción hacia 2050. como se observa en el Reporte sobre energías renovables en el mercado de medio plazo, 2013, IEA, antes de 2020, el mercado fósil llegará a desacelerarse. Se trata de una contracción entre la demanda, el consumo en combinación con la alta producción y precios bajos del petróleo, sumados a las consecuencias de avances de energía no convencional y a las preocupaciones medioambientales.

¹⁵ World Energy Outlook 2014.

¹⁶ Para efecto de este trabajo las estimaciones se distinguen en tres prospectivas temporales: a corto (hasta el periodo de los

según el reporte de la IEA (2013) sobre energías renovables en el mercado a mediano plazo, se estima que la creación general de energía renovable, estimulada específicamente por el rápido crecimiento de la generación de tipo eólica y fotovoltaica, aumentará hasta representar el 25% de la generación bruta de electricidad en 2018, frente al 20% en 2011 y 19% en 2006.¹⁷ De otra manera, entre 2011-2018 el progreso en la producción y la perspectiva a corto plazo en la capacidad de bioenergía y energía eólica se duplicarán, mientras que la de la energía fotovoltaica aumentará al menos cuatro veces.¹⁸ Lo más importante, según estimaciones de IEA, en el 2014 las energías renovables representarán casi la mitad del incremento de la generación eléctrica mundial hasta 2040, mientras que el uso de biocombustibles será más del triple que el actual, y el uso de renovables para calefacción, más del doble.

En efecto, en los últimos años se han testimoniado cambios significativos en los sistemas energéticos de un gran número de países, tanto por la modificación de los patrones de producción y consumo de hidrocarburos, como por la diversificación de las fuentes de energía, con tendencia a incorporar tecnología más limpia que promueva el mejor uso y el ahorro de la energía. El número de países con políticas y objetivos de energías renovables incrementaron en el 2014, para el inicio del 2015 al menos 164 países tenían a éstas como objetivos, y aproximadamente 145 países ya aplicaban políticas de energías renovables.¹⁹ Resulta evidente que, la seguridad energética no solo se refiere a la preocupación por garantizar la seguridad del suministro energético, sino que a ello se le suma la inquietud por reducir los impactos sobre el medio ambiente, la necesidad de mejorar las condiciones de adaptación al cambio climático y la competitividad de los servicios energéticos. Hoy al parecer, como secuela, el dilema de la diversificación de las fuentes de energía se cruza con el llamado “cenit del petróleo”, porque estaría entrando próximamente en una fase declinante en el uso del petróleo y el carbón.

Finalmente, se puede opinar que los escenarios energéticos actuales están conformados por tres grandes ejes –seguridad, sostenibilidad y competitividad, pero también por la urgente necesidad de activar una nueva fase de transición energética hacia un mayor uso de energías renovables.

La llamada “transición energética” (*energiewende*, en alemán) según algunos expertos, se define como “un conjunto significativo de cambios en los patrones de uso de la energía en una sociedad, afectando los recursos, los portadores, los equipos y los servicios energéticos”.²⁰ Esta transición se caracteriza, principalmente, por un cambio en el sector energético a favor de las energías renovables y como primordial fuente energética, reduciendo gradualmente la producción y consumo de combustibles fósiles tradicionales. Según la Agencia Internacional de Energía (IEA, 2013), para el año 2035, el mundo consumirá un tercio más de la energía de lo que consume actualmente, además la demanda eléctrica aumentará en dos terceras partes. El mayor consumo energético pasará a los países como China, India y Brasil, acumulando en conjunto más del 90% del crecimiento de la demanda

años 2018-2020), mediano (2030-2035) y largo plazo (2040-2050); *Energy (R)evolution, A Sustainable World Energy Outlook*, 2015, Greenpeace, GWEC, EREC, p. 39.

¹⁷ Reporte sobre energías renovables en el mercado de medio plazo, La producción y la perspectiva a corto plazo de capacidad de energías renovables. 2013, IEA, p.3.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Renewables 2015 Global Status Report*, 2015, REN21, p.7.

²⁰ Peter A. O'Connor, *Energy Transitions*, Boston University, THE PARDEE PAPERS / No. 12/ November, 2010, p.2.

para este periodo. En contraste, este pronóstico de la IEA afirma que para 2030 más de dos mil setecientos millones de habitantes, principalmente en Asia y África Subsahariana, no tendrán acceso a fuentes de energía limpias.²¹

Ante este escenario de transición energética, podemos señalar, que según estimaciones de IEA, 2014, la proporción de las renovables en la generación eléctrica crecerá más en los países de la OCDE alcanzando el 37%, y su crecimiento será equivalente a todo el aumento neto del suministro eléctrico en este grupo de países para 2040. Sin embargo, la generación de fuentes renovables crecerá aún más del doble en los países no pertenecientes a la OCDE, como China, India, América Latina y África.

El estudio de la perspectiva, realizado por el organismo *Global Commission on the Economy and Climate* (Comisión Global sobre la Economía y Clima), se conformó con el objetivo de examinar la viabilidad de alcanzar un crecimiento económico sostenible, al tiempo que se le hace frente a los riesgos del cambio climático. Según sus expertos, los próximos 15 años serán críticos a medida que la economía global atraviesa una profunda transformación estructural.

Las previsiones de que las emisiones de CO₂ del sector se incrementarán en un 20% para el 2035, elevando la temperatura media en 3.5°C a largo plazo (no cumpliendo con el objetivo de los 2°C que se habían acordado a nivel internacional), movieron la comunidad internacional a aprobar histórico acuerdo contra el cambio climático en la cumbre de París COP 21 en diciembre 2015 para tomar acciones más contundentes. El texto final de este acuerdo entre 195 países contiene elementos revolucionarios en el tema de energéticos y calentamiento global, ya que ponía a los "productores de petróleo en el lado de los equivocados de la historia" y responsabiliza a los países a fijar cada cinco años sus objetivos nacionales para reducir la emisión de GEI para no permitir el aumento de la temperatura global y tenerla por debajo de los dos grados centígrados a finales del siglo XXI.

Es evidente que, los países que asuman la responsabilidad de anticipar adecuadamente los cambios necesarios en su política energética a favor de energía limpia, podrán tener ventajas históricas para su desarrollo, mientras que otros corren el riesgo de seguir contaminando el planeta. Las previsiones de IAE muestran que las emisiones de CO₂ del sector se incrementarán en un 20% para el 2035, elevando la temperatura media en 3.5°C a largo plazo no cumpliendo con el objetivo de los 2°C que se habían acordado a nivel internacional, por lo que se deberán tomar acciones más contundentes. Además, la Agencia Internacional de Energía, en su último reporte "*World Energy Outlook 2015*" (WEO 2015)²², destaca que las variaciones regionales del precio de la energía afectarán a la competitividad industrial, incidiendo en las decisiones de inversión y las estrategias empresariales, ya que el petróleo ligero de formaciones fósiles se agotará en los próximos 10 años, dejando un problema a resolver a largo plazo. Sin embargo, los países pueden amortiguar el impacto de los elevados precios promoviendo mercados energéticos más eficientes, competitivos e interconectados.

²¹ IEA, *World Energy Outlook* ,2013; Yergin, D., & et al. (Enero de 2013). *Energy transitions: Past and Future*. Ginebra, Suiza: World Economic Forum. Recuperado el 10 de octubre de 2015, de http://www3.weforum.org/docs/WEF_EN_EnergyVision_Report_2013.pdf

²² Reporte "*World Energy Outlook 2015*", La Agencia Internacional de Energía, (WEO 2015); Gerardo Bazán Navarrete y Gilberto Ortiz Muñiz. La mayor demanda de energía se está trasladando cada vez con mayor fuerza a las economías emergentes. Disponible en: <http://energiaadebate.com/perspectiva-energetica-mundial/>

Mientras tanto, en China, India y Rusia, todavía siguen existiendo grandes debates sobre el futuro de las energías fósiles y renovables. Los grandes recursos de carbono que poseen estos países y el uso de energía termoeléctrica dominan todavía en la estructura de consumo y producción de energía en un 60% aproximadamente. Aún se planean inversiones millonarias en el financiamiento de tecnologías y reformas hacia el desarrollo de energías tradicionales/fósiles. Al parecer, la evidencia de que el planeta no tiene otra alternativa más que dar prioridad al paradigma esencial dirigido a la conservación y preservación de ambiente, la emergencia de reducción de GEI y de contaminación, es atropellada por intereses políticos y económicos.

Ahora bien, valoramos el escenario energético de la transición de cada país ante el objetivo de la presente investigación. Actualmente ante nuevos retos del siglo el gobierno de **China** tiene una serie de políticas de cambio climático y uso de energía limpia, con la meta de reducir la intensidad del carbón en el uso de su economía (disminución del 40% a 45% en 2020, relativo al 2005), limitar el uso del carbón en la producción de energía al menos del 6% del total de la demanda de la energía primaria en 2020, introducir estándares de reducción de las emisiones de CO₂ en el sector económico de los transportes. Sin embargo, aún falta implementar acciones los cuales darán resultados a largo plazo.²³

En el escenario de la transición energética de China está previsto:²⁴

- El crecimiento de las emisiones de CO₂ relacionadas con la energía mostrarán mayores signos de desaceleración para el 2020 y para el 2030 alcanzarán la estabilización. Parte de este cambio resultará por la restructuración de la economía china dejando el crecimiento de la inversión hacia el consumo a menores tasas.
- La relación entre el desarrollo económico y el crecimiento de las emisiones en China es notablemente débil. China está emitiendo 8.7 Gt de CO₂ con un PIB per cápita de 12, 000 USD en 2013. El pico de las emisiones se encontrará en 10.1 Gt con un PIB per cápita cerca de 30,000 USD para el año 2030. El pico de las emisiones llega a un nivel más bajo del PIB per cápita que en los EE.UU., pero a un nivel similar que en Japón y la Unión Europea. A pesar de esto fenómeno, se proyecta que las emisiones totales de CO₂ relacionadas con la energía serán cerca de 2,5 veces del nivel del segundo más grande emisor en 2030 después de EE.UU. Así China será el primer consumidor y productor mundial de carbón para el 2030 (dado que las emisiones de CO₂ provendrán mayoritariamente del carbón - más del 80% del total) y la demanda de carbón de China crecerá lentamente a muy bajos niveles en el año 2020, pero no mostrará notables signos de disminución para el año 2030.
- La demanda de petróleo de China crecerá 44%, es decir, a 14.6 millones de barriles diarios en 2030, superando a EE.UU. como el primer consumidor de petróleo. Sin embargo, el consumo de petróleo per cápita en China permanecerá relativamente bajo (87% del

²³ Incrementar el uso de energías no fósiles en un 20% para el 2030 fue parte de las metas declaradas de como parte del *Joint Annoucement on Climate cHange and Clean Energy Cooperation* en 2014 en las que traza una serie de acciones post 2020 sobre cambio climático. Reporte “World Energy Outlook 2015”, La Agencia Internacional de Energía, (WEO 2015).

²⁴ Reporte “World Energy Outlook 2015”, La Agencia Internacional de Energía, (WEO 2015), pp.51-54.

porcentaje mundial en 2030) y el total de emisiones de CO₂ provenientes del uso del petróleo será cerca de un sexto. Por otro lado, el uso del gas natural incrementará rápidamente en China, particularmente en la generación de energía, la industria y la construcción, ayudando a mitigar el crecimiento de las emisiones de las energías fósiles.

- Se proyecta que la demanda de la electricidad de China incrementará en 75% en 2030, siendo dos veces más el nivel de la demanda de electricidad de EE.UU.
- El 95% de la capacidad de la infraestructura de la producción del carbón estará en operación para el 2030. En general, el poder mundial de las plantas de carbón en China incrementará 50% para el 2030, lo cual traerá emisiones de CO₂, de las 3/4 de las plantas existentes.
- Para el 2030 China tendrá el 65% del crecimiento global en su capacidad nuclear, superando a EE.UU. como el país más grande en generación de energía nuclear.

Sin embargo, las energías renovables crecerán rápidamente para el 2030, siendo la principal la energía hidráulica, eólica y solar en el sector energético. Asimismo, la capacidad de generación de energía eólica incrementará 220 GW para el 2030 y la energía solar 155 GW, la mayor expansión de niveles existentes para ambas tecnologías. Es probable que el tradicional uso de biomasa en el sector residencial disminuya 2% para el 2030. Resulta, la demanda del total de energía primaria no fósil incrementará de 10% en 2013 y cerca de 20% en 2030. En efecto se espera que el crecimiento del sector energético de China sea bajo en comparación con las tendencias poblacionales y económicas, pero el total de inversión en el suministro de energía se proyecta que será de 265 billones de USD por año del 2015 al 2030.²⁵ En cuanto al sector energético de la **India**, hay que contemplar su gran expansión en el en las últimas décadas lo que corresponde al incremento de su economía a partir de los años 1990. El resultado de esta explosión fue muy notable ya que sector energético de este país ha traído electricidad a miles de personas que antes no tenían suministro de energía. Las energías fósiles, particularmente el carbón, están jugando un rol importante en el desarrollo económico de la energía de la India, haciendo de este país el cuarto emisor de CO₂ a nivel mundial. La creciente población de India tiene bajos pero crecientes niveles de consumo de energía per cápita y la proyección de un alto nivel de crecimiento económico son las fuertes tendencias de este país que, en la ausencia de la acción adecuada, podrían convertir a la India en un país altamente desarrollado en sector energético, pero basado en carbón.

En su escenario de la transición energético la India ha indicado que el incremento de las energías renovables y los mejoramientos en la eficiencia energética son importantes prioridades energéticas nacionales. En el caso de las energías renovables, el gobierno de India anuncio en 2014 un objetivo de 175 GW de capacidad de energía basada en fuentes renovables para el año 2022 (excluyendo la energía hidráulica) lo cual representa un incremento relativo que el nivel actual. De este total, 100GW provendrá de la energía solar, 60 GW de energía eólica, 10 GW de energía basada en biomasa y 5 GW de pequeños proyectos de energía hidráulica.

²⁵ La inversión en la capacidad de generación de energía será de 90 billones por año con 60% en energías renovables (principalmente solar e hidroeléctrica), 19% en carbón y 18% en energía nuclear. Ibid.

Otros elementos que forman las emisiones de CO₂ en el sector energético de India incluyen la reducción de la intensidad del carbón de 20% a 25% más bajo que los niveles del 2005 para el 2020. India ha tomado medidas que reforman los subsidios para las energías fósiles (los subsidios de diesel fueron abolidos, pero continúan los subsidios para el gas LP y el queroseno) y han aumentado los impuestos para las importaciones domésticas de carbón (cerca de 3.2 USD por tonelada). Las ganancias de estas acciones se destinarán a financiar proyectos de energías renovables. Sin embargo, existen plantas nucleares que expanden la generación de electricidad de cerca de 3% actualmente al 5% en 2020, 12% en 2030 y 25% en 2050.

En el escenario de la transición energética de la India está pronosticado:²⁶

- Fomentar el uso de energías renovables lo cual ayuda a India en su diversificación de suministro de energía. Sin embargo, el alto crecimiento de la demanda no significa eliminar las energías fósiles de la mezcla de energía.
- El carbón formará todavía el 40% en la estructura de la energía de la India para el 2022 (en 2013 forma un 44%) y las energías fósiles proveerán tres cuartas partes del total de la demanda de energía (el tradicional uso de la bioenergía será el segundo grande componente). Resulta las emisiones de CO₂ relacionadas con la energía serán cerca de 30% más altas en 2022 que en 2013, alcanzando 2.4Gt, aumentando 3Gt en 2030. El consumo de electricidad será más del doble para el 2030, alcanzado cerca de 2 000 TWh.
- La capacidad de generación de energías renovables será más de la del triple del objetivo del gobierno de 175 GW para el 2022. Sin embargo, llegando al 2022 habrá desafíos. Para que la India alcance el objetivo de producción de energía solar tendrá que aumentar la capacidad anual a cerca de 12GW. Esto implicará la movilización de inversiones de capital a gran escala.
- A pesar del aumento del uso de energías renovables, el uso de carbón para la producción de electricidad la cual $\frac{3}{4}$ partes incrementa del un 70% para el 2030. De esta manera las crecimiento en el consumo de energía final del 2030 estará compuesto por energías fósiles.
- Las importaciones netas de petróleo serán más del doble de lo que actualmente son para el año 2030 (6.2 millones de barriles diarios) cerca de 270 billones de USD.
- El consumo total de energía crecerá 3.2% en promedio por año de 2013 a 2030, mientras la economía crecerá 6.5%.²⁷

Desafortunadamente hoy por hoy el gobierno de la India no tiene una política clara de energías renovables a largo plazo por lo que la baja calidad y el dominio del carbón en sector energético traen consigo problemas de una fuerte contaminación y consecuencias negativas para la salud y el desarrollo económico.

Finalmente, en términos generales, la economía de India se mueve hacia la disminución del

²⁶ Reporte "World Energy Outlook 2015", La Agencia Internacional de Energía, (WEO 2015), Ibid.

²⁷ Se proyecta que la inversión en energías renovables alcanzará los 28 billones en 2022. Ibid.

uso del carbón, incrementando la energía hidráulica, nuclear y el gas natural a largo plazo. Por otra parte, la inversión en el carbón no cesará y aun podría incrementar sin una política de suministro de energía de bajo CO₂ si no se implementa antes del 2022.

La situación con la transición energética en **Rusia** está afectada y se encuentra en incertidumbre por diferentes factores de índole político-económica y cierto conservadurismo en uso de energías fósiles en la estructura de la producción de energía rusa. En comparación con China e India, Rusia es un gran país exportador de recursos fósiles, ya que posea más de 6% de reservas mundiales de petróleo, 31% de gas natural y casi tercera reserva de carbón. La Federación Rusa ha propuesto que si limita sus emisiones de CO₂ en 2030 a un 75% de un 70% en 1991 ya que podría usar la capacidad de absorción de sus bosques, la cual juega un rol muy importante en las emisiones en general. El gobierno de Rusia incluso cita que existen instrumentos para limitar las emisiones de GEI a no más del 75% para el 2020 y que las emisiones de CO₂ disminuyen lentamente del 2013 al 2030. Asimismo, la demanda primaria de energía crecerá sólo 0.1% en promedio anual y la demanda de carbón alcanza su mayor punto en 2025 y la de petróleo en 2020.

Su escenario de transición energética tiene pronosticado:²⁸

- La disminución de intensidad del uso del carbón en la economía de Rusia para el 2030, aunque se mantiene más alta que en ningún otro país. Continúa el uso dominante de energías fósiles en la estructura de producción y uso de energía (liderada por el gas natural).
- La generación de energía hidroeléctrica incrementará significativamente para el 2030 a la par de la energía nuclear, lo cual ayudará a disminuir las emisiones de CO₂. Además se espera que las medidas de eficiencia en el sector doméstico ayudará a limitar el incremento del consumo de energía cerca de 9% para el 2030.

Más allá del tema de las emisiones de CO₂, Rusia sigue como mayor productor de gas y petróleo del mundo y tendrá en aumento las emisiones de metano provenientes del sector de fósiles, pro, también por el deshielo de permafrost por el calentamiento global en Siberia y Lejano Oriente.²⁹

Conclusiones

Hoy en día, los problemas de cambio climático y de seguridad energética mundial se han agudizado con la incertidumbre de los precios de los hidrocarburos y su suministro, se agravaron con las consecuencias del deterioro ambiental, ecológico, masivo calentamiento global. En este escenario el tema de políticas energéticas y ambientales hacia la reducción de GEI no es solo el objetivo de cada país, sino se convierte en un reto para voluntad política de naciones y problema ambiental integral.

²⁸ Reporte “World Energy Outlook 2015”, La Agencia Internacional de Energía, (WEO 2015).

²⁹ Valentina Prudnikov Romeiko, Política energética y responsabilidad ambiental de Rusia, Trabajo presentado y publicado en Memorias del II Congreso Internacional de Cambio Climáticos de la VIII Convención Internacional sobre Medio Ambiente y Desarrollo, realizada en La Habana, Cuba, del 4 al 8 de julio de 2011.

Al inicio del siglo XXI los tres estados más grandes de Eurasia - Rusia, China e India se caracterizan por una gran expansión del sector energético donde las energías fósiles juegan papel clave en la estructura de consumo y producción de energía y les convierten en los países principales emisores de CO₂ a nivel mundial. El cambio climático y la política energética están sumamente ligados a la economía y la política, sobre todo, cuando estamos hablando de los países de tal magnitud como la República Popular de China, La India y la Federación de Rusia.

En la transición energética de estos países, sus prioridades externas e internas ante el calentamiento global son diferentes. Entre tres mega países con el dominio de uso de energías fósiles, el líder en aplicación de las políticas hacia energías limpias es China. India y Rusia con sus enormes potenciales de energía alternativa son países que siguen teniendo su peso clave en el uso de energías fósiles, ocupando así el tercer y octavo puesto, respectivamente, entre las naciones con mayor impacto ambiental por sus aportaciones de emisiones de gases de efecto invernadero, lo que los convierte en un enorme territorio eurasiático con el reto de cambios urgentes en sus políticas hacia la energía renovable.

Referencias Bibliográficas

Bazán Navarrete, Gerardo y Gilberto Ortiz Muñíz. La mayor demanda de energía se está trasladando cada vez con mayor fuerza a las economías emergentes. Página de Internet: <http://energiaadebate.com/perspectiva-energetica-mundial/>

IEA, World Energy Outlook ,2013; Yergin, D., & et al. (Enero de 2013). Energy transitions: Past and Future. Ginebra, Suiza: World Economic Forum. Página de Internet: http://www3.weforum.org/docs/WEF_EN_EnergyVision_Report_2013.pdf

IEA, World Energy Outlook 2015”, La Agencia Internacional de Energía, (WEO 2015). Ginebra, Suiza: World Economic Forum. Página de Internet: http://www3.weforum.org/docs/WEF_EN_EnergyVision_Report_2015.pdf

Goldman Sachs. Dreaming with BRICs: The Path to 2050, 2003. Página de Internet: <http://www2.goldmansachs.com/ceoconfidential/CEO-2003-12.pdf>

Gutiérrez, Pedro Bernal et al. La crisis energética y su repercusión en la economía. Seguridad y Defensa Nacional. Centro Superior De Estudios De La Defensa nacional. Madrid, Junio de 2008. Página de Internet: http://www.ceseden.es/centro_documentacion/documentos/18.pdf

La energía en España 2013, Ministerio de industria, energía y turismo, Madrid, 2013, p.15. Página de Internet: http://www.minetur.gob.es/energia/balances/Balances/LibrosEnergia/Energia_en_espana_2013.pdf

Prudnikov Romeiko, Valentina. Política energética y responsabilidad ambiental de Rusia, publicado en Memorias del II Congreso Internacional de Cambio Climáticos de la VIII Convención Internacional sobre Medio Ambiente y Desarrollo, La Habana, Cuba, 4-8 de julio de 2011.

Prudnikov, Romeiko, Valentina. El triángulo de crecimiento geopolítico y económico en Eurasia: China, India y Rusia. Citado en: Daniel Añorve, Ileana Cid Capetillo y Ana Teresa Gutiérrez del Cid (coeditores), Los BRICS entre la multipolaridad y la unipolaridad en el siglo XXI, FCPyS, UNAM/Universidad de Guanajuato, México, 2012, 231pp.

Prudnikov Romeiko, Valentina. ¿Continuidad o cambios en la política exterior de Rusia? Revista de Relaciones Internacionales de la UNAM, México, núm. 103, enero-abril de 2009, pp.86-87.

Versión taquigráfica de la intervención del Ministro de Asuntos Exteriores de Rusia, S. Lavrov y sus respuestas a las preguntas de los mass media en la rueda de prensa conjunta dedicada a los resultados de la reunión ministerial de RIC, Wuhan, 15 de noviembre de 2010. Página de Internet: http://www.ln.mid.ru/bdomp/brp_4.nsf/0bfc8450684c217243256999005bcbb6/c3257038003b6dacc32577dd005ed612!OpenDocument

Inversiones mineras chinas en el Perú: comparación con inversionistas occidentales en cuanto al cumplimiento de la normatividad ambiental y relaciones comunitarias.

Esteban Poole Fuller,
Bachiller en Derecho por la
Pontificia Universidad Católica del Perú
a20070842@pucp.edu.pe

China es desde el 2013 el principal inversor extranjero y socio comercial en Perú. Sus inversiones se han concentrado en la minería (representan el 60% de exportaciones peruanas) y si bien han contribuido a un significativo crecimiento de la economía peruana, han sido cuestionadas por sus impactos negativos medioambientales y conflictos con poblaciones aledañas. Se afirma que tendrían peores prácticas que sus pares occidentales. Esta ponencia, comparando los casos de tres compañías mineras chinas inversoras en Perú busca evaluar en qué medida sus prácticas respecto del cumplimiento de normas ambientales o relaciones comunitarias se distingue de las compañías mineras peruanas o extranjeras occidentales.

Introducción

En años recientes ha habido un significativo incremento de la inversión extranjera directa de origen chino en países latinoamericanos. La mayor parte de dichas inversiones, procedentes de empresas estatales chinas, se han orientado a las industrias extractivas (Sanborn 2009, 2014, Irwin y Gallagher 2012; Ray, R., Gallagher, K. P., López, A., & Sanborn, C. (2015).

En el caso específico del Perú, el flujo de capitales chinos se ha concentrado en actividades mineras. Pese a que dichas inversiones han sido bienvenidas por el gobierno, grandes empresarios y principales medios de comunicación, en muchas de ellas han estallado conflictos socio-ambientales de relieve. Asimismo, algunos críticos han argumentado que las empresas mineras chinas evidenciarían un menor respeto por el Estado de Derecho que sus contrapartes occidentales. Se ha cuestionado particularmente el record de dichas compañías con respecto a la normatividad ambiental, laboral, de seguridad y de salud en el trabajo (Kotschwar, B., Moran, T., & Muir, J 2011).

La presente ponencia se propone revisar, a través de algunos casos emblemáticos, el desempeño de las mineras chinas en el Perú. Se describirá y contrastará la experiencia de las siguientes 3 empresas de capitales chinos: Compañía de Hierro Shougang (Shougang), Xiamen Zijin Tongguan Investment Development Corporation (ZIJIN) y Mining and Minerals Group (MMG)¹.

A través de la exposición de los tres casos de empresas mineras chinas pretendemos evaluar

¹ Por razones de espacio no trataré el caso de la *Aluminum Corporation of China Limited* (CHINALCO), que desde 2014 explota la mina Toromocho, el segundo yacimiento minero en ser explotado por capitales chinos en el Perú.

en qué medida las preocupaciones sobre el desempeño de los inversionistas del país asiático se han visto confirmadas por la realidad. Paralelamente compararemos el record de las empresas mineras chinas con las de otros países a fin de determinar si existen diferencias significativas según nacionalidad. Finalmente nos preguntamos en qué medida el contexto social y legal del Perú determina la conducta de las empresas mineras.

Inversiones chinas en el Perú

Las inversiones directas de compañías chinas en el Perú se iniciaron en 1992, cuando la Empresa Minera Shougang compró la mina de hierro Marcona, realizando la primera inversión china significativa en América Latina (y siendo la primera mina latinoamericana en manos de capitales chinos en explotación hasta tiempos recientes). No obstante, la mayoría de inversiones chinas han llegado al Perú desde el 2007. Entre 2012 y 2015 las inversiones chinas en el Perú se expandieron de \$800 a 14,000 millones². La Asociación de Empresas Chinas en el Perú, creció de 43 empresas al fundarse en 2011, a más de 170 en la actualidad.

Dichas inversiones, se han concentrado en el sector minero. Las empresas mineras chinas son actualmente los principales inversionistas en dicho sector, con un portafolio de cerca de \$20,000 millones de inversiones proyectado hasta el 2020. Ello representa más del 33% de la inversión en el sector. Los principales yacimientos mineros controlados por capitales chinos son el proyecto Toromocho, adquirido en 2007 y que ha implicado inversiones de cerca de \$5000 millones, y el proyecto Las Bambas, adquirido en 2014 a la empresa anglosuiza Glencore por \$7000 millones, y con \$ 5.200 millones adicionales de inversiones proyectadas en la explotación del yacimiento, que hacen de esta última la mayor inversión minera en la historia peruana.

La compañía minera Shougang y la mina Marcona: ¿sentando un mal precedente?

La Compañía Minera Shougang, una rama del Grupo Shougang, es una de las principales empresas estatales productoras de acero en China, fue la primera empresa china en invertir en el Perú. Compró en octubre de 1992 la mina Marcona, adquiriendo los activos de la empresa pública Hierro Perú. Se trató de una de las primeras privatizaciones importantes realizadas en el Perú durante la década de 1990, que condujeron a la casi completa desaparición de la actividad empresarial del Estado en sectores como el minero.

Shougang explota el yacimiento de Marcona, la mayor mina de hierro del país, ubicada en la región Ica, 400 km al sur de Lima. La empresa ha sido blanco de frecuentes críticas respecto a sus pobres relaciones laborales. Durante sus cerca de 25 años de presencia ha afrontado el mayor número de huelgas contra empresas mineras que han tenido lugar en el Perú.

² Según afirmaciones del gobierno del Perú, el mismo sería el segundo país receptor de inversión china en AL. *El Peruano*. 24/11/2015. <http://www.elperuano.pe/noticia-peru-es-segundo-receptor-inversion-china-al-35801.aspx>

Los conflictos laborales se remontan a 1991, cuando, al igual que otras empresas estatales en proceso de privatizarse, Hierro Perú fue reestructurada a fin de saldar un déficit anual de \$30 millones despidió a la mitad de sus trabajadores. No obstante, al momento de privatizarse la mina, los ex trabajadores seguían viviendo en los complejos de vivienda, y Shougang tuvo que hacerse cargo de su desalojo. Ello deterioró rápidamente las relaciones de la empresa con el conjunto de su personal. Las tensiones se profundizaron debido a que, en un primer momento, Shougang trajo operarios desde China, lo cual enardecía a los empleados locales y provocó disturbios en los que se incendiaron los arcos chinos que la empresa había instalado en la entrada del complejo. A raíz de estos incidentes, los obreros chinos regresaron a su país de origen y en adelante, tanto Shougang como el resto de empresas chinas mineras en el Perú, solo ha empleado a trabajadores peruanos en las actividades de exploración y explotación de los yacimientos.

Junto con los primeros conflictos descritos, la llegada de Shougang a Marcona generó expectativas entre los trabajadores y el conjunto de la población del área que quedaron insatisfechas. Tales expectativas surgieron, en primer término, porque Shougang pagó una suma mucho mayor que el precio de base para la adquisición del complejo minero, en tanto ésta última ascendía a \$ 22 millones y Shougang desembolsó \$ 118 millones. Además de pagar una cifra generosa por la adquisición de Hierro Perú, Shougang se comprometió a realizar en los años subsiguientes inversiones por valor de \$ 150 millones. Las expectativas de los obreros y de la población de Marcona se acrecentaron debido a que los servicios públicos de electricidad y saneamiento del pueblo fueron transferidos a Shougang. De este modo, en un primer momento muchas personas, particularmente los ex trabajadores que seguían residiendo en la localidad, asumieron que las inversiones prometidas por Shougang generarían mayor oferta de empleo y mejoras en los servicios públicos y equipamientos de la ciudad, mejorando la calidad de vida de sus residentes. No obstante, nada de esto ocurrió. Para 1995 Shougang solo había invertido \$38 millones y destinado todo el dinero invertido a mejoras en la productividad de la mina que no incrementaron la oferta de empleo. Posteriormente, Shougang dejó de ejecutar las inversiones ofrecidas, siéndole impuesta una penalidad de \$12 millones por el Ministerio de Energía y Minas del Perú. Shougang acordó con el gobierno peruano nuevas metas de inversión para 1999, que la empresa volvió a incumplir, imponiéndosele una nueva penalidad. En años más recientes, no se han destinado inversiones significativas a incrementar la productividad de la mina, pese a que los incrementos en los precios del hierro durante la década de 2000 habría hecho de estas inversiones más rentables.

Sin embargo, el aspecto que más ha ensombrecido el record de Shougang ha sido sus más que tirantes relaciones con el sindicato de trabajadores de la mina de Marcona. Si bien durante sus primeros años, entre 1993 y 1995, Shougang celebró convenios colectivos con el sindicato reconociendo todos los puntos de sus pliegos anuales. Sin embargo, a partir de 1996, la empresa cortó toda negociación con el sindicato y ya no suscribió más convenios con el mismo. Antes de llevar a cabo dicha acción, en octubre de 1995 Shougang había consultado el tema con estudios de abogados locales. Los informes elaborados para la empresa determinaron que el costo de no cumplir con numerosas normas laborales y de desconocer el derecho a la negociación colectiva así como otros aspectos de la libertad sindical, resultaría menor que su incumplimiento. Todo ello en un contexto político de hegemonía neoliberal - bajo el régimen autoritario de Alberto Fujimori- que propiciaba el debilitamiento del sindicalismo, cuyas reivindicaciones eran percibidas como contrarias al modelo económico.

La negativa de Shougang a seguir realizando negociaciones colectivas llevó a que, en 1996, el sindicato de Marcona iniciase una huelga. En respuesta, Shougang despidió a 4 dirigentes sindicales y recurrió a la policía para reprimir la protesta, lo que ocasionó la muerte de un manifestante. Desde entonces, Shougang enfrenta, todos los años, huelgas de su personal que producen pérdidas millonarias. Además, de tiempo en tiempo se producen sucesos violentos, entre los cuales destaca uno acontecido en 2007, cuando un grupo de hombres encapuchados asaltó y quemó las oficinas de la empresa en Marcona.

En general, puede afirmarse que Shougang presenta el peor record de relaciones laborales entre las grandes empresas mineras en el Perú. Un estudio reciente (Irwin 2014)³ concluye que Shougang tiene los indicadores más negativos en aspectos tales como cantidad de horas-hombre perdidas por huelgas, y seguridad y salud en el trabajo, habiendo presentado por varios años las mayores tasas de accidentes no fatales del sector minero. La mayor inseguridad del complejo minero Marcona podría atribuirse a la negativa de los directivos de Marcona a realizar inversiones en mejorar las instalaciones, así como a la carencia de una fiscalización adecuada de seguridad en el trabajo por las entidades del Estado peruano⁴.

Como se trata de la primera empresa china en realizar inversiones significativas en América Latina y, hasta el 2014, la única compañía de dicho país en operar un yacimiento minero en el Perú, muchos consideran su mal manejo de las relaciones laborales y comunitarias como un precedente de los posibles males que las inversiones chinas traerían al Perú y América Latina.

Los críticos de Shougang han atribuido el record negativo de relaciones laborales de la empresa a rasgos inherentes a la cultura china que llevarían a que la gerencia se encuentre más inclinada a tener relaciones conflictivas con sus trabajadores. No obstante, dichas críticas parecen perder de vista que un aspecto fundamental de la cultura china como el aporte de las doctrinas confucianas. Las mismas, si bien generalmente propugnan una visión jerárquica de las relaciones sociales, conforme a las cuales una fuerza laboral sumisa será más deseable, también enfatizan la idea de armonía social y el deber que conlleva ésta para quienes detentan el poder de prevenir conflictos. El rápido deterioro de las relaciones de Shougang con los trabajadores de las minas de Marcona parece alejado de estos ideales chinos tradicionales, y evoca más bien los conflictos de clase del siglo XIX durante la industrialización en Europa y los Estados Unidos. Por tanto, explicaciones esencialistas que enfatizen la diferencia cultural parecerían más bien inadecuadas para explicar las prácticas de la empresa en el caso descrito.

En contraste con las explicaciones de signo culturalista, el estudio mencionado de Irwin, atribuye la conducta empresarial de Shougang, y particularmente su giro en 1996, a los severos problemas financieros y legales que la empresa matriz experimentaba en China a mediados de la década de 1990, cuando la misma estuvo sumida en un escándalo de

³ Pese a lo señalado, el mismo estudio (Irwin 2014) ha evidenciado que Shougang presenta indicadores de contaminación y cumplimiento de normatividad ambiental iguales o mejores que 4 de las mayores empresas mineras del país, Antamina, Buenaventura, Southern Perú y Volcán, ninguna de las cuales cuenta con capitales chinos.

⁴ Las críticas a la actuación de Shougang han llegado a tener eco en la prensa norteamericana. “Tensions over chinese mining venture in Peru”. *New York Times*. 14/08/2010. www.times.com/2010/08/15/world/americas/15chinaperu.html

corrupción que incluyó denuncias de que los directivos de la empresa habrían recibido sobornos de funcionarios peruanos para pagar una suma más alta para adquirir la mina, a fin de legitimar mediáticamente el proceso privatizador. El escándalo llevó a la destitución del gerente general de Shougang en China y la imposición de una pena de muerte suspendida a su hijo, también directivo de la empresa. La situación descrita llevó a que la empresa matriz careciese de recursos para financiar las operaciones de la filial peruana, y ayudaría a explicar las prácticas de reducción de costos, tales como incumplir compromisos de inversión y desoír las demandas de los trabajadores.

Zijin y el proyecto Río Blanco: la herencia de la conflictividad social

El proyecto minero Río Blanco, antes llamado Majaz, de titularidad de la empresa china Zijin Mining Corp Ltd es uno de los varios yacimientos en el Perú adquiridos por empresas del país asiático que sigue sin entrar en funcionamiento. El yacimiento, que cuenta principalmente con reservas de cobre y molibdeno, se encuentra ubicado en las altiplanicies de la región Piura, a 50 km de la frontera del Perú con el Ecuador.

Zijin adquirió los derechos sobre el proyecto minero, entonces denominado Majaz, hace casi una década, en 2007, a la empresa británica Monterrico Metals. Se estimó que las actividades de exploración y explotación para que el yacimiento entrase en funcionamiento demandarían inversiones por valor de \$1500 millones. Monterrico Metals había adquirido la concesión del yacimiento en 2002 y presentaba uno de los peores historiales de relaciones comunitarias entre las empresas mineras peruanas, enfrentando denuncias por hostigamiento y violaciones a los DDHH en contra de los opositores al proyecto minero.

Entre las denuncias contra Monterrico Metals, la más sonada se produjo cuando, en agosto de 2005, agentes de operaciones especiales de la policía peruana y agentes de seguridad privada de la empresa secuestraron a 32 campesinos y a un periodista que habían participado en una protesta contra el proyecto minero. Varios de los detenidos fueron torturados y uno de ellos murió a consecuencia de los maltratos. Los sucesos ocasionaron un escándalo mediático y, posteriormente, en 2009, Monterrico Metals fue demandada por las víctimas ante las cortes británicas. A raíz de la demanda, la Corte Superior de Londres ordenó como medida cautelar el congelamiento de activos de la empresa por valor de \$10 millones, como garantía por la posible responsabilidad civil. Enfrentada a la perspectiva de un fallo adverso, Monterrico Metals acordó una transacción extrajudicial con los demandantes en julio de 2011, compensando a las víctimas y a sus familiares. Cabe señalar que el gerente de operaciones de la minera al momento de los sucesos en agosto de 2005, el ciudadano australiano Andrew Bristow, ha sido denunciado periodísticamente por ordenar el secuestro de los campesinos, si bien no fue procesado penalmente⁵. Tras el traspaso del proyecto minero a Zijin, Bristow permaneció como miembro del directorio de la filial peruana hasta el 2011.

Como puede apreciarse, al momento en que Zijin adquirió el proyecto minero Majaz, al que rebautizó como Río Blanco, éste arrastraba una fuerte conflictividad social y los nuevos

⁵ “Bristow se niega a responder por supuesta orden que dio para torturar a comuneros.” *Coordinadora Nacional de Radio*. 14/01/2009. <http://www.cnr.org.pe/noticia.php?id=24703>

inversionistas no fueron bienvenidos por las comunidades aledañas. En septiembre de 2007, a los pocos meses del cambio de titular del yacimiento, los pobladores de las mismas llevaron a cabo un referendun no vinculante sobre su aprobación del proyecto minero. 60% de la población participó en la consulta y el 95% de los votos emitidos fueron en contra. En los años subsiguientes, las protestas contra Río Blanco han continuado, siendo frecuentemente apoyadas por las autoridades locales y regionales, así como por sacerdotes católicos presentes en el área⁶.

Por otra parte, Zijin ha sido acusada de continuar muchas de las prácticas de Monterrico en relación con los opositores al proyecto Río Blanco, tales como recurrir a los medios de comunicación locales para difamar a dirigentes comunales; promover acciones de hostigamiento contra los mismos, que han incluido presentar denuncias por terrorismo contra activistas anti-mineros; e incluso contratar matones para agredirlos y desestabilizar sus congregaciones. Tales actos atribuidos a Zijin, así como los antecedentes de conflictividad social, han llevado a que periódicamente hayan estallado hechos de violencia que reflejan las tensiones entre la empresa y las comunidades. El más grave se produjo en noviembre de 2009, cuando un grupo de desconocidos atacó el campamento de la empresa minera y mató a tres trabajadores. La identidad de los atacantes nunca ha sido revelada, pero la mayoría de medios de comunicación, así como el gobierno central atribuyeron el delito a los opositores al proyecto minero. Se declaró el Estado de Emergencia y efectivos de la policía y del ejército fueron enviados a enfrentar las protestas. A raíz de dicha intervención, 4 pobladores fueron detenidos arbitrariamente y torturados por agentes de la policía, en tanto que otros 2 perdieron la vida por impactos de bala durante una intervención policial en una de las aldeas de la zona. Tras el ataque al campamento minero y los sucesos subsecuentes Zijin suspendió sus inversiones así como las actividades de exploración del yacimiento.

En 2013, la empresa anunció su intención de relanzar el proyecto Río Blanco e iniciar las actividades de explotación para el 2015, para lo cual presentó al Ministerio de Energía y Minas su Estudio de Impacto Ambiental -cuya aprobación es necesaria para obtener derechos de explotación- e intentó entablar negociaciones con las autoridades locales y regionales. En respuesta, la población de las comunidades adyacentes a Río Blanco realizó una marcha de protesta en la ciudad de Piura, capital de la región.

En julio de 2015 se produjo el último incidente del historial de tensiones del proyecto Río Blanco, cuando 4 trabajadores de Zijin desaparecieron en el curso de una expedición al área del yacimiento minero. De los 4 desaparecidos solo uno de ellos reapareció. A raíz de dichos hechos, varios medios de comunicación insinuaron que los pobladores serían responsables de la desaparición de los trabajadores, mientras que aquellos señalaron que estarían siendo difamados y que Zijin habría intentado efectuar labores de exploración para iniciar la explotación del yacimiento pese a la oposición generalizada de las comunidades aledañas.

Después de más de una década de presencia de empresas mineras en el área de Majaz, primero de la británica Monterrico Metals y después de la china Zijin, la viabilidad del proyecto Río Blanco es incierta, en vista del intenso rechazo que suscita entre la población del área circundante. Finalmente, el descenso en los precios de cobre a partir de 2013 disminuiría la

⁶ Para un recuento cronológico del caso hasta el 2009, ver Ardito 2009.

rentabilidad de la inversión, e incentivaría a la empresa a postergar el inicio de la explotación de la mina hasta que se produzca una nueva alza en los precios de dicho mineral.

Debe precisarse, no obstante, que más allá de efectivamente exista un historial de maltrato a la población de las comunidades aledañas al proyecto Río Blanco, y de que exista una preocupación medioambiental legítima en torno a la contaminación de las cuencas de ríos y la pérdida de tierra agrícola en el área, se ha señalado que muchos pobladores contrarios al proyecto minero, incluyendo los propios dirigentes de las protestas, estarían implicados en actividades de minería ilegal, que resultan altamente contaminantes, y que la motivación subyacente de su oposición al proyecto minero sería el temor a perder su fuente de ingresos con la explotación formal del yacimiento minero.

Más allá de la especulación en torno a las reales motivaciones de los opositores al proyecto Río Blanco, cabe afirmar que Zijin no se ha esforzado en mejorar las relaciones con la comunidad, deterioradas por los malos manejos de sus antecesores británicos. En tal sentido, el apoyo recibido desde las instancias más altas del gobierno peruano, que por años tomaron partido por los inversionistas ante las protestas de los pobladores, habría llevado a que la empresa no encuentre presiones institucionales para modificar sustancialmente sus prácticas. Y por otra parte, si bien Zijin no es del todo responsable por los cuestionamientos a la inversión minera en Majaz, debe notarse que la empresa presenta un record muy negativo en China en relación a contaminación ambiental y a medidas para garantizar la seguridad y salud de sus operarios.

Pese a ello, debería tomarse en cuenta que la responsabilidad de Zijin en los conflictos socio-ambientales que han llevado a la suspensión de sus inversiones en Perú resulta compartida con sus predecesores británicos. Pese a que la compañía china es estatal mientras su contraparte británica es privada, sus patrones de conducta en el Perú han sido muy similares. En vista de ello, podría afirmarse que las condiciones de la institucionalidad local, reflejada en aspectos como la dinámica de la comunidad de negocios y las relaciones con el Estado peruano en sus diversas instancias, serían aspectos clave al momento de explicar la conducta de las dos empresas al momento de intentar sacar adelante sus inversiones.

Pese a ello, una diferencia salta a la vista en la actuación de las dos empresas involucradas en el proyecto Río Blanco: mientras que Monterrico Metals abandonó relativamente pronto el proyecto minero al exacerbarse los conflictos con las comunidades circundantes, Zijin ha permanecido durante casi una década pese a que ni siquiera pudo siquiera completar las actividades de exploración del yacimiento.

Esta diferencia en cuanto al grado de persistencia podría deberse a condiciones específicamente chinas. Ello en tanto, como empresa pública, Zijin cuenta con acceso a crédito por parte de bancos estatales chinos los cuales, debido a sus amplios excedentes de capitales, tienden a realizar fácilmente préstamos con bajos intereses a empresas públicas del mismo país (González Vicente 2012) La mayor facilidad de acceso a financiamiento por parte de Zijin, así como de otras empresas mineras estatales chinas, las pondría en una posición ventajosa frente a sus contrapartes occidentales que les permitiría, entre otras cosas, posponer a mediano plazo inversiones que enfrentan una serie de obstáculos, hasta encontrar condiciones más favorables para llevarlas a cabo.

Pese a tratarse de una cuestión que excede los alcances de esta ponencia, el acceso a crédito estatal por parte de los inversionistas chinos parecería ser un factor con mucha incidencia sobre el desempeño de los mismos en sectores como el minero, ameritando mayores investigaciones sobre la materia en el contexto peruano y latinoamericano.

El grupo MMG y el proyecto Las Bambas: de modelo de inversión responsable a conflicto social paradigmático

La mina Las Bambas se encuentra a 4000 m de altura, en la región sur-andina de Apurímac, zona que concentra 30% de las concesiones mineras en territorio peruano. La mina contiene cobre, molibdeno, zinc y cantidades comercialmente explotables de plata y oro, siendo el cobre el principal recurso, con reservas ascendentes a unas 7 millones de toneladas métricas. Se trata de uno de los mayores yacimientos cupríferos en el mundo y los más de \$10000 millones destinados a la exploración y explotación de Las Bambas hacen de dicho proyecto la mayor inversión minera en la historia del Perú. Se estima que, tras entrar en operaciones, el complejo minero producirá 400 mil toneladas métricas anuales de cobre, contribuyendo significativamente a un incremento de 66% de la producción de cobre peruana en 2016.

Ahora bien el proyecto Las Bambas ha pasado de forma sucesiva por manos de varias empresas. En 2004 la empresa suiza Xstrata AG obtuvo la concesión de exploración del yacimiento minero. En 2013, Xstrata se fusionó con la compañía anglo-suiza Glencore. La fusión, que llevó a la formación de Glencore Xstrata, el cuarto mayor conglomerado minero del mundo, tuvo que ser aprobada por organismos reguladores de Reino Unido, Sudáfrica, la Unión Europea y China. Los reguladores chinos exigieron para aprobar la fusión, que Xstrata vendiese sus derechos sobre el proyecto minero Las Bambas, en tanto consideraron que ello evitaría distorsiones en el mercado del cobre. Para cumplir con este requisito, en abril de 2014, Glencore Xstrata vendió sus activos sobre el proyecto Las Bambas a la empresa sino-australiana Mineral and Metals Grup (62.5%), y, con una participación minoritaria, a las empresas chinas Guoxin (22.5%) y Citic (15%).

Actualmente la empresa MMG es una subsidiaria en Australia de la empresa estatal china China Minmetals, MMG tiene su sede en Melbourne, Australia; su gerente general y mayoría de altos ejecutivos son australianos, y se haya regida por las leyes de dicho país. Dicha precisión distinguiría a MMG de compañías como Shougang y Zijin, que realizan sus inversiones directamente y no a través de filiales en terceros países.

Hasta hace poco los medios de comunicación peruanos, además de resaltar los beneficios económicos del proyecto Las Bambas, presentaban al mismo como un ejemplo de responsabilidad social empresarial, cumplimiento de la normatividad ambiental y buenas relaciones con las comunidades aledañas. Parecía existir consenso respecto a que se trataba de un paradigma de proyecto minero exitoso en términos sociales. No obstante, en septiembre de 2015 estalló un movimiento de protesta de los pobladores de las comunidades aledañas a la mina.

El 25 de septiembre de 2015 se congregaron en el pueblo de Chalhuahuacho unos 15000 campesinos de 30 comunidades adyacentes a la mina Las Bambas a fin de realizar acciones

de protesta. El 29 de septiembre se produjeron enfrentamientos con policías en zonas adyacentes al campamento minero, que ocasionaron la muerte de 4 manifestantes. En respuesta a tales incidentes, el gobierno peruano declaró el Estado de Emergencia en 4 de las 7 provincias de la región Apurímac y 1500 efectivos policiales y 150 soldados fueron enviados para hacer frente a las protestas.

El principal motivo al que se atribuyó el inicio de las protestas contra el proyecto Las Bambas fueron cambios realizados al Estudio de Impacto Ambiental del proyecto minero tras la transferencia de la concesión a MMG sobre los cuales la población no había sido previamente consultada. Entre los cambios cuestionados destacan los siguientes:

- Se cambió la ubicación de una planta de molibdeno y de una planta de filtrado de metales. La población teme los potenciales impactos ambientales estas instalaciones
- Se canceló la construcción de un mineroducto para transportar el mineral y se decidió que la producción se movilizaría en camiones. Se teme que dicho medio de transporte emita polvos contaminantes

Respecto a tales críticas, los voceros de MMG señalaron que las modificaciones al Estudio de Impacto Ambiental fueron presentadas en Julio de 2013 al Ministerio de Energía y Minas y fueron aprobadas en septiembre de 2013⁷. Los voceros de MMG anotaron asimismo que la aprobación de informes técnicos sustentatorios para la modificación de estudios de impacto ambiental no exige consultar a la población afectada, sino únicamente realizar talleres informativos.

Al lado de la legítima preocupación por el impacto ambiental del proyecto, las demandas de los manifestantes responden a otra preocupación: la redistribución de los recursos generados por el complejo Las Bambas. En tal sentido los comuneros exigieron una mayor oferta de empleo no calificado para la población aledaña a la mina en actividades tales como la construcción de las instalaciones y el transporte de minerales e insumos, así como que se ampliase el ámbito geográfico de las comunidades dentro del área de influencia de la mina, a fin de que éstas se beneficiasen con la oferta de empleo y mecanismos de redistribución de ingresos. En relación a este último punto, el ex ministro del medio ambiente peruano Ricardo Giesecke llegó a afirmar que, más allá de las preocupaciones ambientales, otra de las causas del conflicto sería la reducción de la demanda de mano de obra no calificada local que generaría la finalización de la construcción de la mina (de 18000 a 3500 empleos calificados y no calificados), frente a lo cual ciertos dirigentes locales buscarían asegurar rentas permanentes exigiendo la redistribución forzosa de parte de los ingresos de la mina⁸.

Pese a las protestas, el proyecto Las Bambas no fue suspendido. Tras los enfrentamientos se

⁷ “MEM sobre Las Bambas: Reubicación de plantas no generará impactos ambientales significativos”. Semana Económica. 29/09/2015.

<http://semanaeconomica.com/article/extractivos/mineria/170636-mem-sobre-las-bambas-reubicacion-de-plantas-no-genera-impactos-ambientales-significativos/>

⁸ “Ricardo Giesecke: Caso Las Bambas estalla por cambio de empresa y modificación del EIA.” *Ideele Radio*. 30/09/2015. <http://www.ideeleradio.org.pe/web/wNoti.php?idN=13593&tip=principal>

formó, a instancias del gobierno peruano, una mesa de diálogo entre representantes de MMG y de las comunidades aledañas a la mina. Portavoces de MMG y del gobierno peruano han anunciado que las actividades de explotación de la mina Las Bambas se estarían iniciando en febrero de 2016.

Más allá del desenlace de las protestas y del trasfondo de las mismas, en relación al proyecto Las Bambas se puede observar que la prensa peruana, particularmente aquella que ha respaldado las protestas contra el mismo, ha tendido a resaltar el origen chino de los actuales inversionistas. El discurso al respecto sería que Las Bambas fue un modelo de inversión minera socialmente responsable hasta que la concesión sobre el yacimiento pasó a MMG, y que desde que dicha empresa asumió el proyecto, se habrían originado modificaciones en materia medioambiental y de relaciones con las poblaciones aledañas inspiradas en las malas prácticas de las empresas mineras chinas, lo que habría originado el conflicto social descrito (Godoy 2015).

Dicha crítica pierde de vista una serie de aspectos, tales como que, si bien MMG es una empresa controlada por capitales chinos, su sede y gerencia son australianas; o que los cambios al estudio de impacto ambiental del proyecto minero fueron introducidos en 2013, antes del traspaso a dicha empresa. Por tanto las modificaciones que suscitaron los conflictos no responderían cambios en el manejo del proyecto al ser asumido por una empresa de capitales chinos. En suma, los aspectos críticos de Las Bambas no diferirían sustancialmente de los de muchas otras inversiones mineras de empresas mineras extranjeras en el Perú, con un record medioambiental problemático y relaciones conflictivas con las poblaciones aledañas.

Con lo afirmado no se pretende desconocer la existencia de elementos cuestionables en el accionar de la empresa. Particularmente criticable resulta en tal sentido la decisión de cambiar el transporte de los minerales a través de un mineroducto por el empleo de camiones, considerando los riesgos que dicha opción –sin duda más económica para los inversionistas– implica respecto a la dispersión de sustancias contaminantes a la atmósfera.

Sin embargo, no debería descartarse la hipótesis de que el conflicto analizado se habría originado debido al hecho de que la inminente entrada de operaciones de la mina reduciría drásticamente la demanda de mano de obra no calificada procedente de las comunidades campesinas aledañas, al concluir la fase de construcción del complejo y que, más allá de los argumentos ambientales, el verdadero móvil de las protestas fuese mantener o incrementar los niveles de redistribución de recursos de la mina a las comunidades (Vergara 2012).

En suma, podría apreciarse que el caso de Las Bambas no diferiría de otros de los principales conflictos socio-ambientales experimentados en el país en los años recientes. En tal sentido, la presencia de capitales chinos en la empresa inversionista sería más bien anecdótica y habría sido resaltada en exceso en los medios de comunicación por una mezcla de prejuicios xenófobos hacia China, en parte motivados por el mal precedente sentado por el desempeño de Shougang, y un análisis insuficiente del trasfondo del caso.

Conclusiones

La comparación realizada en la presente ponencia sobre el desempeño de 3 empresas mineras chinas con inversiones en el Perú revela variaciones importantes. Más allá de los prejuicios que puedan existir en torno a la inversión china, el análisis comparativo del record de Shougang, Zijin y MMG parecería contrario a realizar generalizaciones sobre su origen nacional. Cada una de dichas empresas ha enfrentado circunstancias únicas y ha actuado de formas diversas, al igual que el resto de compañías mineras tanto nacionales como extranjeras con inversiones en el país.

En el caso de Shougang y la mina de Marcona se aprecia un manejo muy pobre de las relaciones laborales, que se explica parcialmente debido a las dificultades financieras que la empresa matriz atravesó en China a mediados de la década de 1990, así como debido al agudo relajamiento de las normas laborales y la protección de la libertad sindical en el Perú durante dicho período. Las acciones de Shougang, que han dañado por años la imagen de la inversión minera china en el Perú y otros países serían atribuibles, más que al país de origen de la compañía, a una combinación de dificultades financieras con un contexto local peruano de instituciones débiles y escasamente protectoras de los derechos laborales, que facilitaron las cuestionables medidas adoptadas por la compañía para reducir sus costos.

En el caso de Zijin, este proyecto ha heredado un historial altamente negativo de relaciones con las comunidades del área de la mina, provocado por las acciones de Monterrico Metals, la compañía británica que fue inicialmente titular de la concesión, y parece haber mantenido algunas de las pautas negativas de conducta de sus predecesores en cuanto a las relaciones comunitarias.

En contraste con Monterrico Metals Zijin cuenta con un acceso a recursos financieros, -atribuible a las políticas crediticias de los bancos estatales chinos, particularmente generosas a partir de 2008- que le ha permitido mantenerse por cerca de una década como titular de un yacimiento minero cuya explotación no ha podido iniciar, a la espera de un contexto propicio

Comparando el desempeño de ambas empresas, no parecen encontrarse diferencias significativas en su manejo de las relaciones comunitarias –lo que parecería indicar que lo determinante sería el contexto institucional y social local sería el factor clave en sus conductas. Por tanto, si existen diferencias importantes entre las prácticas de las empresas mineras estatales chinas y las empresas privadas occidentales o peruanas, ello se debería al diferente grado de acceso a capitales.

El caso más reciente de MMG los medios de comunicación han atribuido los cambios en el proyecto que habrían gatillado el conflicto a los nuevos inversionistas. Dicha caracterización resulta tendenciosa, en cuanto pierde de vista que si bien MMG es controlada por capitales chinos, la gerencia de la compañía es australiana, y los cambios cuestionados al proyecto minero se produjeron en 2013, antecediendo al cambio de titulares. En el caso de Las Bambas se habría producido una dinámica de conflictos socio-ambientales semejante a otras inversiones mineras en el país en donde se mezclan preocupaciones ambientales con reivindicaciones de mayor acceso de las poblaciones aledañas a la riqueza generada por la minería.

Lo que reflejarían los casos de Shougang, Zijin y MMG respecto a las inversiones mineras de origen chino en el Perú, es que el contexto social, político y legal local juega un rol preponderante en el desempeño de las empresas del sector. Mejores regulaciones, una supervisión y fiscalización más intensa de la actividad minera y un posicionamiento relativamente equilibrado de la sociedad civil y las poblaciones locales en sus relaciones con las empresas mineras serían factores determinantes en un comportamiento socialmente más responsable del comportamiento de las empresas mineras.

Lo afirmado no implica negar que existirán ciertas diferencias estructurales relevantes entre las empresas mineras chinas y las occidentales. Las principales de ellas serían que las compañías chinas tienen un acceso más fácil a financiamiento; que su propiedad es pública y no privada; y que, en vez de buscar colocar su producción en los mercados más rentables, sus actividades se encuentran supeditadas a políticas del Estado chino de asegurar el suministro de materias primas en favor del desarrollo nacional.

Finalmente, la presente ponencia no ha pretendido hacer una defensa de las actividades mineras en el Perú ni una idealización de la actuación de las empresas chinas. Pese a los beneficios económicos que ha generado a corto plazo la expansión de la producción minera debido a la mayor demanda de China durante la última década, se trata de una actividad que presenta múltiples aspectos críticos en el país en el plano ambiental y social.

Más allá de dichas cuestiones, las alarmas que desde ciertos sectores han presentado las crecientes inversiones chinas en minería se deberían en mayor medida a prejuicios negativos sobre el país asiático que a datos de la realidad. A la larga, si se carece de instituciones sólidas, regulaciones adecuadas y una sociedad civil bien posicionada la inversión minera de origen suizo, británico o chino tendrá prácticas e impactos negativos similares. Por tanto, los países receptores de dichos capitales deberían buscar optimizar los beneficios de la minería y minimizar sus pasivos, como sucede en Canadá o Australia, sin caer en el mito, alguna vez promovido por el Consenso de Washington, de que debe atraerse a la inversión a cualquier precio.

Bibliografía

Gonzalez-Vicente, R. (2012). Mapping Chinese mining investment in Latin America: politics or market? *The China Quarterly*, 209, 35-58.

Irwin, I. (2014). El caso de Shougang: comparando la minería china y occidental en el Perú. *Apuntes: Revista de Ciencias Sociales*, 40(73), 103-142.

Irwin, A., & Gallagher, K. P. (2012). Chinese investment in Peru: A comparative analysis. Kotschwar, B., Moran, T., & Muir, J. (2011). Do chinese mining companies exploit more? *Americas Quarterly*, 5(4).

Ray, R., Gallagher, K. P., Lopez, A., & Sanborn, C. (2015). China in Latin America: lessons for South-South cooperation and sustainable development. *Boston, Global Economic Governance Initiative, Boston University*.

Sanborn, C. (2009) “La economía china y las industrias extractivas: desafíos para el Perú. Lima Universidad del Pacífico.

Sanborn, C, Chong, V. (2014) Making way for mines: chinese investment. *Harvard review of Latin America*, 13 (2)

Vergara, F. E. “Conflictos mineros y transformaciones territoriales: Acerca del proyecto minero Las Bambas, Apurímac, Perú. Documento de Trabajo del Grupo de trabajo No 5, Desarrollo rural, globalización y crisis, Universidad Nacional Mayor e San Marcos, Lima

Referencias de internet

Ardito, W. (2009). Cronología del caso Majaz/Río Blanco. *Reflexiones peruanas* (blog) 18/12/2009.

<https://reflexionesperuanas.lamula.pe/2009/12/18/cronologia-del-caso-majazrio-blanco/reflexionesperuanas/>

“Bristow se niega a responder por supuesta orden que dio para torturar a comuneros.” *Coordinadora Nacional de Radio*, 14 de enero 2009

<http://www.cnr.org.pe/noticia.php?id=24703>

Diario El Peruano. 24/11/2015. Perú-es-segundo-receptor-inversion-china

<http://www.elperuano.pe/noticia-peru-es-segundo-receptor-inversion-china-al-35801.aspx>

Godoy, J.C. (2009) Las Bambas: de proyecto modelo a conflicto social. *Desde el tercer piso* (blog) 30/09/2015. <http://www.desdeeltercerpiso.com/2015/09/las-bambas-de-proyecto-modelo-a-conflicto-social/>

“MEM sobre Las Bambas: Reubicación de plantas no generará impactos ambientales significativos.” *Semana Económica*. 29/09/2015.

<http://semanaeconomica.com/article/extractivos/mineria/170636-mem-sobre-las-bambas-reubicacion-de-plantas-no-genera-impactos-ambientales-significativos/>

“Ricardo Giesecke: Caso Las Bambas estalla por cambio de empresa y modificación del EIA.” *Ideele Radio*. 30/09/2015.

<http://www.ideeleradio.org.pe/web/wNoti.php?idN=13593&tip=principal>

Minería y mano de obra china, coreana y japonesa en el noroeste argentino

Liliana Palacios de Cosiansi,
Centro de Estudios de Asia y África,
Universidad Nacional de Tucumán (Argentina)
cosiansi@hotmail.com

La minería en el Noroeste Argentino concita el interés de empresas multinacionales de capitales extranjeros. Recientemente, se establecieron empresas de origen chino en provincias del sur del país que generan polémicas con la población local. Asimismo, se registra una creciente participación de empleados, operarios y técnicos coreanos y japoneses, sobre todo en Jujuy, atraídos por la riqueza de litio y de otros minerales. El objetivo de este trabajo es visibilizar sus inversiones y las condiciones de explotación. Asimismo, investigar acerca de la permanencia de los trabajadores orientales y sus vínculos con las comunidades japonesas y coreanas asentadas con anterioridad en el NOA.

Identidades y prácticas económicas: empresarios e instituciones financieras de origen sirio y judío en Argentina (siglo XX e inicios del XXI)

Susana Brauner y Cecilia Úrsula Galdabini,
Universidad Nacional Tres de Febrero (Argentina),
sbrauner@untref.edu.ar, cgaldabini@untref.edu.ar

En esta ponencia se analizarán las lógicas empresariales, económicas, políticas y culturales de los judíos de origen sirio, articulando sus diferentes ámbitos de acción. Se considerará la influencia de sus redes, creencias y tradiciones étnicas así como las presiones y vaivenes del contexto socio-económico y político. Esto permitirá examinar el peso de sus lazos familiares y sus vínculos sociales y políticos para explicar los modos en que fueron asegurando el fortalecimiento, expansión y/o declive de sus negocios. Se abordarán las trayectorias de sus empresas familiares y de los Bancos cooperativos que fundaron, analizando el recorrido de los Hermanos Teubal, el Grupo Sutton y el Banco Mayo Cooperativo.

Migraciones internacionales en Tucumán (Argentina). Abordaje educativo.

Ruth Norma Durango y Liliana Palacios de Cosiansi,
Centro de Estudios de Asia y África,
Universidad Nacional de Tucumán (Argentina)
ruthdurango@hotmail.com, cosiansi@hotmail.com

El aporte inmigratorio de diferentes pueblos y culturas ha moldeado en la provincia de Tucumán una sociedad en la que la diversidad y el multiculturalismo están presentes hasta nuestros días. El objetivo de este trabajo es identificar las oleadas de inmigrantes que arribaron y que han dejado su impronta lingüística, religiosa, social y cultural plasmada en asociaciones, instituciones, templos religiosos, centros culturales, fiestas nacionales, etc. Asimismo, posicionados en el marco teórico del multiculturalismo, nos proponemos generar estrategias de enseñanza que propendan a lograr cambios sociales positivos en los alumnos de los distintos niveles educativos basados en la aceptación de los inmigrantes.

Introducción

La provincia de Tucumán, al igual que la República Argentina toda, presenta una conformación poblacional amalgamada desde la heterogeneidad debido a los flujos migratorios que llegaron, especialmente desde el siglo XIX. El aporte de diferentes pueblos y culturas ha moldeado una sociedad en la que la diversidad y el multiculturalismo están presentes hasta nuestros días.

El objetivo del trabajo es identificar las oleadas de inmigrantes que arribaron a través del tiempo a nuestro suelo y que enriquecieron la composición étnica de la población tucumana. El recorte espacial es la provincia de Tucumán, aun entendiendo que sus manifestaciones abarcan a todo el norte argentino.

En el proceso inmigratorio a la provincia, escogimos hacer un recorte temporal en el período comprendido entre 1869 y 2010, habida cuenta de que entre esos años se efectuaron los Censos nacionales generales de población y vivienda en Argentina (1869, 1895, 1914, 1947, 1960, 1970, 1980, 1991, 2000 y 2010). Aclaramos que migraciones internacionales hubo antes de este período en la provincia y regiones que son motivo de estudios complementarios.

Destacaremos la evolución de los migrantes recientes de Asia y África a nuestra provincia y su impacto, especialmente en la ciudad capital (período 1980 a 2016). Se mencionará la relación de la inmigración con los procesos productivos más representativos en la provincia y su impacto espacial hasta la actualidad.

Desde la dimensión epistemológica revisaremos las principales miradas conceptuales de las migraciones internacionales atentas a los nuevos paradigmas en la evolución del concepto y nos posicionaremos en la mirada del multiculturalismo en un ensamble con el paradigma

humanista.

Esta comunicación forma parte del proyecto de investigación “Entramado socio-cultural, político y económico entre Tucumán y el espacio afro-asiático. Realidades y proyecciones” del cual formamos parte, así como de las cátedras Geografía de los Espacios Mundiales, Geografía de América y Taller de Integración desde la Investigación Geográfica.

Como profesores y guías de jóvenes alumnos advertimos la importancia de generar actitudes inclusivas de todos los grupos sociales en un verdadero proceso de democratización en Tucumán, Argentina y el mundo. Por ello se reflexionará acerca del papel de la educación en lograr cambios sociales positivos en los alumnos de los distintos niveles educativos y aceptación de los inmigrantes, sobre todo de los más recientes, como portadores de hábitos y costumbres diferentes y enriquecedoras de la sociedad.

Marco conceptual

Este trabajo considera en primer plano la temática de las migraciones internacionales y en virtud de encarar un amplio espacio temporal -desde fines del siglo XIX a principios del siglo XXI-, la evolución conceptual de este fenómeno ha sido fenomenal, acorde con su complejidad, con el desarrollo y esparcimiento de la economía capitalista de mercado y con la creciente interrelación económica, cultural, social, comunicacional, etc. entre los estados. Tradicionalmente, se ha definido la migración como aquel movimiento de población que implica un cambio en el lugar de residencia habitual, a través de un traslado realizado a una distancia mínima “razonable” (Bertoncello, 1995: 81). Esta definición tiene sus raíces en los grandes movimientos de población transoceánicos, sobre todo de Europa y el oeste de Asia hacia América -de fines del siglo XIX y principios del XX- que se lanzaron a poblar y valorizar las nuevas tierras, colonizando espacios vírgenes. En cierta medida, estas migraciones tenían el carácter de definitivas. Miles de familias que dejaban su terruño para no regresar jamás.

Complementamos esta conceptualización con la de Courgeau (1988), citado por Ortiz de D’Arterio (2004, 13) que interpreta las migraciones como cambios relacionados con las dimensiones de residencia, empleo y relaciones sociales, es decir, el cambio en el espacio de vida del migrante que incluye lugares frecuentados en su vida cotidiana, trabajo, aprovisionamiento, relaciones familiares sociales.

Con el devenir del tiempo, el proceso de globalización y la creciente interrelación entre las economías y las sociedades de los diferentes estados, van marcando nuevas pautas. Obligan a revisar los conceptos estáticos de migración e incorporar categorías como las de movilidad, circulación, flujos y redes, entre otras.

Las nuevas formas de circulación han producido un aumento general de la capacidad técnica de desplazamiento y conllevan un acrecentamiento de la capacidad de movilización. El espacio geográfico, merced a las nuevas técnicas de transporte y comunicaciones se hace más fluido (Sánchez 1992 en Bertoncello 1995, 86). En este contexto global aparecen nuevas articulaciones espaciales, a partir de las nuevas formas de aprovechamiento de los factores y de su movilidad. Así, por ejemplo, el trabajo, que había sido el factor productivo móvil por

excelencia, parecería estar perdiendo movilidad relativa frente a otros factores.

Hoy la transferencia de tecnología, de capital o de mercancías es posible y más simple que el desplazamiento de recursos humanos en el mercado mundial.

Siguiendo a Bertonecello (1995: 87) podemos decir entonces que, frente a la clásica forma de migración: flujos de gran volumen y carácter definitivo de población más o menos homogénea hacia áreas de colonización o hacia los grandes centros industriales, surge ahora un panorama muy distinto: al tiempo que estos grandes desplazamientos disminuyen o aumentan más lentamente, crece una infinidad de pequeños movimientos de volumen menor y características muy específicas, que encuentran facilidad para desplazarse, y en los que el carácter de definitivos parece desaparecer.

Hoy asistimos a crecientes flujos espaciales que interconectan las áreas emisoras de los migrantes y las receptoras en una suerte de constante interacción.

Glick Schiller, Basch y Szatón- Blanc hablan de transnacionalismo, que definen como un proceso social donde los migrantes operan en campos sociales que traspasan fronteras geográficas, políticas y culturales (Glick Schiller, Basch y Szatón- Blanc, 1999, en Dillon, 2009). Numerosos estudios se orientan a analizar las interconexiones que mantienen los migrantes con sus países de origen a la vez que tejen nuevas relaciones en el ámbito de acogida. Sin embargo, la aplicación de esta teoría no deja de ser limitada puesto que sólo integra la relación bipolar del origen y destino. De esta manera se comienza a reconocer que las prácticas y relaciones superan el binomio territorial para involucrar asimismo una perspectiva geográfica más amplia que incluye, además de las relaciones binacionales, aquellas que se tienen con otros migrantes de múltiples destinos y con toda otra serie de prácticas que se desarrollan en el mundo globalizado (Dillon 2009 en Nin y Shmite, 2013). En consonancia con lo mencionado, Canales y Zolniski (2001: 417) hablan del surgimiento de nuevos espacios plurilocales.

Habida cuenta de que la República Argentina en general y la provincia de Tucumán en particular han recibido importantes flujos migratorios que llegaron, especialmente desde el siglo XIX hasta nuestros días, el aporte de diferentes pueblos y culturas ha moldeado una sociedad en la que la diversidad y el multiculturalismo están presentes hasta nuestros días.

El multiculturalismo es un modo de contar las cosas y un modo de desearlas. Como escribe Anna Elisabetta Galeotti, la expresión *multiculturalismo* se emplea “a veces descriptivamente, otras normativamente, para entender ya sea el pluralismo de las culturas y de los grupos que de hecho caracterizan a las democracias contemporáneas, o bien a un ideal de convivencia de la sociedad pluralista alternativo al del *melting pot*, ideal en el sentido de que promueve el sueño de una convivencia signada y enriquecida por las diferencias de cada grupo” (Galeotti 1999, 17 en Rigotti, 2006, 31).

Adherimos a la postura teórica del multiculturalismo por cuanto promueve y defiende el respeto por la diversidad de culturas, de religiones, de prácticas sociales. La diferencia con las teorías de *adecuación* radica en que esta última parte del supuesto de una renuncia por parte de los inmigrantes a sus tradiciones culturales y asuman la cultura y valores de los grupos mayoritarios nativos (Palmer 1989, 258 en Ortiz de D’Arerio, 2004, 30). Por otro lado, la teoría del *melting pot* o *crisol de razas* encarada por Gino Germani sostiene que la

fusión biológica de la población nativa con la inmigrante y de sus culturas dio lugar a un nuevo grupo humano y a una cultura nueva. Este enfoque que fue aplicado a Argentina y se denominó Modelo del “crisol de razas” sostiene que en el país se produjo un proceso de rápida y efectiva asimilación de la población inmigrante (Ortiz de D’Arerio, 2004, 30).

El debate acerca del proceso de asimilación e integración de los inmigrantes a la sociedad nativa, sigue abierto y se nutre con las teorías de la *adecuación*, del *melting pot* o *crisol de razas* y del *multiculturalismo*. Sin embargo, de acuerdo a nuestro punto de vista, estas posturas teóricas no son necesariamente contradictorias, sino complementarias.

Migraciones internacionales a Tucumán

Las migraciones impactan de múltiples maneras en la sociedad de origen. Ante todo implican una redistribución de la población y producen modificaciones en las estructuras demográficas, sociales, económicas y culturales.

Tucumán es la provincia del Noroeste Argentino más favorecida por la inmigración tanto de origen europeo como asiático, pese a los escasos esfuerzos realizados por los gobiernos provinciales para atraer a las masas de los recién llegados al país.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX importantes contingentes inmigratorios llegaron masivamente al país y parte de ellos se trasladaron a la provincia de Tucumán. Diversas causas, básicamente económicas y sociales, generaron un fuerte éxodo de población de Europa, parte de la cual eligió a Argentina como destino de migración, todo esto facilitado por las mejoras del transporte transoceánico.

Estas migraciones internacionales -a las que se sumaron otras desde el mundo turco-árabe-hebreo, desde el oriente asiático y desde países limítrofes a Argentina-, afectaron especialmente los modelos de distribución y composición de la población y contribuyeron al crecimiento total y natural de la población. Fue ésta una inmigración de fuerza de trabajo y que precedida o acompañada de capitales, ofreció mano de obra no calificada y calificada, con importantes aportes al crecimiento de los sectores agropecuario, industrial y terciario (Ortiz de D’Arerio, 2004, 13-14).

Siguiendo a la misma autora, Tucumán se ubica en el sexto lugar entre las provincias argentinas que han recibido inmigración de ultramar. El número de extranjeros que ingresaron a la provincia no superó el 2 % de aquellos arribados a Argentina. Tampoco el impacto del volumen inmigratorio en relación a la población nativa fue importante: en Tucumán diez de cada cien personas censadas en 1914 eran extranjeros, en cambio en Argentina la relación fue de treinta extranjeros cada cien personas censadas. Sin embargo, Ortiz resalta la distancia que separa a Tucumán de los puertos y su mayor capacidad de retención migratoria con respecto al país.

A partir del análisis de los Censos Nacionales que se vinieron realizando sistemáticamente en nuestro país desde 1869 hasta 2010, la composición por origen de los inmigrantes extranjeros en Tucumán, ha sufrido importantes modificaciones. En este tópico tomaremos como base el estudio realizado por Ortiz de D’Arerio (2004, 39). En el primer censo, el de

1869, la cantidad de extranjeros provenientes de Europa mediterránea (españoles, franceses e italianos) era similar a la de los limítrofes (bolivianos, chilenos, uruguayos); mientras que en el censo siguiente, el de 1895, mermó significativamente el número de los limítrofes, a favor de la inmigración de ultramar.

En 1914, los cambios fueron más significativos. Si bien los europeos permanecieron como grupo predominante, decreció aún más la proporción de americanos y se incrementó considerablemente el peso relativo de los asiáticos, específicamente de aquellos que habían estado bajo el dominio Otomano (turcos, sirios, libaneses) y en menor medida inmigraron chinos, japoneses e indios. Del Imperio Otomano emigraban mayormente las minorías cristianas (maronitas, ortodoxos) por persecución religiosa.

En 1914, los asiáticos (4.250 personas) representaban el 13 % de los extranjeros radicados en Tucumán, ubicándose la colectividad “otomana”, por el número de sus representantes, en tercer lugar después de españoles e italianos (Caillou y Ortiz 1994, 169).

Por otra parte, en el censo de 1914 se modificó la estructura por nacionalidad en el interior del grupo europeo: los españoles e italianos continuaron siendo la mayoría, al mismo tiempo que disminuyó el número de franceses y creció el de rusos.

Después de la Primera Guerra Mundial, se alteró la procedencia de los inmigrantes: prevalecieron los oriundos de los nuevos estados de Europa central y oriental (polacos, checoslovacos, yugoslavos, rumanos, rusos, ucranianos), que interrumpieron sus flujos en 1930. Asimismo, se restablecieron las corrientes inmigratorias provenientes del Asia Menor.

De tal manera que en el censo de 1947 aumentó la proporción de inmigrantes asiáticos y también de americanos.

Después de la Segunda Guerra Mundial, si bien se recuperó el ingreso de europeos, fue la inmigración de los países vecinos (bolivianos y chilenos) la que prevaleció desde entonces (representaron el 12 % por ciento del total de extranjeros en la provincia en el censo de 1960. A partir de entonces, siguieron prevaleciendo los extranjeros limítrofes, y si bien desde 1960 a 1980 el aporte de los chilenos fue similar al de los bolivianos, en la décadas de 1980 a 1990, la inmigración boliviana fue sensiblemente superior.

A partir de 1980 se reactivan los flujos limítrofes y se registran modestos aportes inmigratorios no tradicionales, como el de los coreanos, por ejemplo. Las primeras familias llegaron a la capital de Tucumán procedentes de un emprendimiento agrícola frustrado en la localidad santiagueña de Isca Yacu. A través de las cadenas migratorias llegaron más familias que se dedicaron a la actividad comercial, generando entre los miembros de la colectividad lazos de solidaridad endogrupal e interrelación laboral. Se organizó un circuito productivo entre Buenos Aires –donde funcionaban los grandes talleres textiles- y las ciudades del interior, cuyos negocios coreanos se proveían de la ciudad capital del país. A medida que se fueron integrando laboralmente a la sociedad de acogida, la colectividad fue creando instituciones de alto valor socio-cultural para la colectividad por ejemplo: la Asociación Coreana de Tucumán, la Iglesia Cristiana Protestante Presbiteriana coreana, el Colegio Coreano (1994) y el Templo Budista Han Ma Um Soen.

La migración en Tucumán creció casi un 10% en los últimos años. El mismo fenómeno se

vio en todo el país. Y gracias a la permanente llegada de extranjeros se notó un rejuvenecimiento de la pirámide poblacional, según reveló el censo 2010. De acuerdo con los datos difundidos por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC), la llegada de personas en edad productiva, de niños y jóvenes y la feminización de la migración fronteriza fueron una de las notas destacadas del censo. En la actualidad, los foráneos constituyen el 4,5% de la población y el 77,7% de ellos proviene de países de la región, sobre todo de Bolivia, y les siguen los peruanos. Bastante más lejos aparecen los chilenos, paraguayos y uruguayos. Mientras mayor es el movimiento en Latinoamérica, cada vez son menos los que llegan desde otros continentes. El último censo demostró que hay grupos que se achican: coreanos, japoneses, libaneses, sirios y taiwaneses. También hay menos españoles, franceses, italianos y belgas. El número de alemanes se mantiene.

Por primera vez en la historia estadística de nuestro país, un Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas, el Censo del Bicentenario, realizado en el año 2010, releva a la población afrodescendiente, con un registro de 18 africanos para Tucumán. A partir del año 2006 comenzó a arribar a la provincia esta nueva inmigración procedente de África Occidental que se visibilizó en las calles de la ciudad a partir de sus rasgos físicos y de la actividad comercial que practicaban: venta ambulante de *bijouterie*, relojes, accesorios y baratijas en puestos precarios que levantan en zonas comerciales (Palacios de Cosiansi 2013, 2.724). Oriundos en su mayoría de Senegal, también de Guinea, Ghana y de otros países vecinos, estos inmigrantes han ido progresivamente abandonando los itinerarios tradicionales desde sus países natales hacia Estados Unidos de América y Europa, en favor de nuevos destinos en el hemisferio sur del planeta, como Brasil y Argentina, entre otros países latinoamericanos.

El último censo confirma una tendencia: la migración se está modificando cada vez más. A principios del siglo XX era netamente masculina y provenía principalmente de Europa. Ese movimiento fue masivo y se frenó en los 50. A partir de los años 70 -y ahora- es más que nada una migración limítrofe de personas de entre 20 y 35 años y hay muchas mujeres.

El proceso inmigratorio a la provincia dejó marcas indelebles en la organización del espacio tucumano e incidió fuertemente en aspectos económicos, sociales, religiosos, arquitectónicos, culturales, etc. Cada colectividad plasmó su acervo cultural en asociaciones de todo tipo y favoreció en la sociedad tucumana el multiculturalismo al que nos referimos en esta presentación.

Visibilidad socio-cultural de las colectividades

Una tendencia compartida por las múltiples colectividades de inmigrantes en nuestro país y provincia, fue la de constituir asociaciones con el objetivo primordial de “afrontar un mismo problema: la conciencia de inseguridad en un medio diferente al de procedencia y las diversas consecuencias derivadas de ello” (Llorden Miñambres 1994, 598).

“Hablar de asociativismo son cuestiones relativas a la forma cómo los inmigrantes vivenciaron y enfrentaron los desafíos impuestos por la necesidad de lidiar con nuevas referencias culturales” (De Luca 1995, 191). El inmigrante se había radicado en tierra extraña, donde la lengua, los valores y los códigos de comportamiento eran otros.

Era común organizar actividades sociales como fiestas, bailes, tómbolas, etc. Estas asociaciones también promovían cursos, charlas, conferencias. Especial atención fue dedicada al aprendizaje del idioma patrio. Esa enseñanza cumplía una doble función: preservar y también difundir entre los hijos de los socios la lengua materna, elemento primordial para la cohesión del grupo (De Luca 1995, 199).

Un sentimiento que siempre estaba presente en las reuniones era el recuerdo y amor por su tierra patria. Todos estos símbolos fortalecían las características identitarias grupales. La identidad es un aspecto crucial de la reproducción cultural: es la cultura internalizada en sujetos, subjetivada, apropiada bajo la forma de una conciencia de sí en el contexto de un campo limitado de significaciones compartidas con otros (Muraki y Shiroma 2006, 60).

Y simultáneamente, la identidad es un aspecto crucial en la constitución y reafirmación de las relaciones sociales, por cuanto confirma una relación de comunidad con conjuntos de variado alcance, a los que liga una pertenencia vivida como “hermandad” (Gorosito Kramer, 1997: 102-103).

En la década de 1860, y coincidiendo con una afluencia importante de inmigrantes de origen francés y español a la provincia de Tucumán, comenzaron a organizarse en la ciudad capital asociaciones civiles de extranjeros como la Sociedad Extranjera de Socorros Mutuos y Beneficencia de Tucumán (1868) que fuera la primera mutual de la provincia, de carácter cosmopolita y que subsiste hasta la actualidad (Páez de la Torre, 1979). También se formaron la Societá Mutuo Socorso Unione en 1877 y un año más tarde la Asociación Española de Socorros Mutuos.

En el período de la gran inmigración 1880 a 1914 las dos nacionalidades predominantes fueron la española y la italiana. “Fue la época de afluencia de numerosas órdenes religiosas –Carmelitas descalzas (1899), Adoratrices (1910), Hermanas del Huerto, Misioneras de la Inmaculada Concepción, Dominicos, Salesianos, Lourditas, etc.- y sacerdotales, de la creación de templos pertenecientes a credos practicados por inmigrantes (como la Capilla de San Marón en 1924 y la Iglesia Ortodoxa de San Jorge en 1952) y del surgimiento de nuevas asociaciones de extranjeros (Sociedad Filarmónica Italiana y Asociación Helvética de Socorros Mutuos en 1886, Sociedad Francesa de Socorros Mutuos en 1893). En el interior de las colectividades surgió la agrupación en Centros regionales como el Centro Salamantino, la Societá Trento e Trieste (1895), la Sociedad Árabe Al Nahdat-Ul-Adabiat 1914), el Centro de Sicilianos, el Centro Catalán y otros localizados en San Miguel de Tucumán. Asimismo nacieron asociaciones (italianas, españolas, sirio-libanesas y judías) en las principales ciudades del interior de la provincia, tales como Concepción Monteros, Aguilares y Tafi Viejo” (Ortiz de D’Arterio 2004, 43). La Sociedad Sirio Libanesa fundada en 1925, mezquitas, sinagogas, templos budistas y de otras religiones de Asia oriental, el Instituto Argentino Hebreo Independencia y más recientemente el Instituto Argentino-Árabe, el Colegio Coreano, son, entre otras muchas, manifestaciones culturales, educativas y religiosas de los inmigrantes organizados que hablan del multiculturalismo existente en Tucumán. Órganos periodísticos de casi todas las comunidades y centros educativos de enseñanza de su lengua nativa buscaron perpetuar y potenciar sus recursos culturales en la sociedad de acogida.

Multiculturalismo y Educación

La composición étnica y religiosa de Tucumán nos pone frente al desafío de abordar una educación de vida democrática, que tenga en cuenta la diversidad cultural de nuestra sociedad como consecuencia de las sucesivas oleadas migratorias ligadas a los diversos procesos productivos, especialmente del campo tucumano.

Así, surgieron las oleadas migratorias de españoles e italianos ligadas básicamente a la producción de la caña de azúcar y su industrialización, actividad heredada desde la colonia e introducida por los Jesuitas en la provincia. Con la modificación de la tecnología especialmente con el desarrollo de la siderurgia llegaron los grupos de ingleses, franceses, belgas e italianos, los que ampliaron la integración al trabajo de la población local, especialmente dedicada al cultivo, cosecha y traslado así como la mano de obra destinada al sector de la construcción. En un primer momento de esta etapa, la llegada de sirios y libaneses se integraron a través de actividades relacionadas con el comercio.

Posteriormente otros cultivos surgieron y se potenciaron con las sucesivas crisis del sector azucarero, como el cultivo del limón y de los granos, extendiendo así la frontera agropecuaria hacia regiones ecológicamente menos favorecidas. Con la aplicación de la tecnología a los diversos sectores de la producción se abrieron nuevas áreas y se incorporaron técnicos de otras regiones del mundo así como capitales de otra procedencia.

Con el incremento de la inmigración desde países limítrofes a partir de 1980, los bolivianos generaron cambios en la estructura agraria y en las características del mercado de trabajo en el municipio de Lules por su destino rural y agrícola predominante.

Otros colectivos menos importantes numéricamente, pero de gran visibilidad física como coreanos y senegaleses complejizan la composición étnica de la población tucumana y contribuyen a diversificar el comercio en la provincia manteniendo crecientes flujos espaciales que interconectan las áreas emisoras de los migrantes y las receptoras en una suerte de constante interacción. Este proceso no es privativo de estas colectividades, sino que es un fenómeno común a casi todas las comunidades de inmigrantes ligado a la realidad de un mundo globalizado.

Por eso pensar en educación secundaria hoy implica reconocer su carácter de construcción histórica. Nos obliga a mirar el entorno y reconocer un cambio de época que “viene siendo” y ante lo cual no es posible permanecer ajenos, como meros espectadores.

Teniendo en cuenta la Ley Nacional de Educación N° 26.206, la Ley Provincial de Educación N° 8391, las distintas Resoluciones del Consejo Federal de Educación y la Resolución Ministerial N° 298 del 21 de Marzo de 2014, se deben implementar en la escuela secundaria proyectos de acción que promuevan trayectoria escolares continuas significativas e inclusivas,

Las leyes y resoluciones mencionadas amplían la concepción de escolarización vigente contemplando las diversas situaciones de vida y los bagajes sociales y culturales, a promover el trabajo coordinado de los docentes y a resignificar el vínculo de la escuela con el contexto. Las estrategias persiguen implicar subjetivamente a los alumnos en sus aprendizajes para que

los estudiantes inicien procesos de búsqueda, apropiación y construcción de saberes que partan desde sus propios interrogantes y permitan poner en diálogo sus explicaciones sobre el mundo con aquellos que forman el acervo cultural social.

El docente debe generar un espacio de confianza y exigencia, un espacio que permita a los alumnos asumir la responsabilidad y el esfuerzo que implica el aprendizaje. Por eso propiciamos el desarrollo de las siguientes capacidades: lectura, escritura, oralidad, resolución de problemas, pensamiento crítico y trabajo con otros.

Entendemos a los proyectos socio-comunitarios como propuestas pedagógicas que se orientan a la integración de saberes, a la comprensión de problemas complejos del mundo contemporáneo y a la construcción de compromiso social, estas propuestas pedagógicas permiten a los estudiantes el abordaje de problemáticas actuales, búsqueda de información y de recursos teórico-prácticos para la acción y la reproducción de una propuesta de trabajo comunitario, su desarrollo y valoración colectiva.

Las propuestas didácticas para los alumnos deben contemplar objetivos como:

- Profundizar el conocimiento de la sociedad y el territorio de la provincia de Tucumán.
- Indagar sobre los rastros o impactos perdurables que dejaron las diversas culturas en la sociedad tucumana (colegios, templos, asociaciones, clubes, cementerios, etc.)
- Facilitar la transferencia de aprendizajes geográficos adquiridos anteriormente y de otras ciencias especialmente los referidos a la adquisición del lenguaje escrito
- Favorecer la aplicación de nuevas tecnologías en la metodología a usar por los alumnos como SIG, mapas interactivos, y otros soportes electrónicos.

A modo de cierre

El impacto de las migraciones internacionales en la composición y desarrollo económico de la población ha sido decisivo para la provincia de Tucumán. El proceso inmigratorio internacional en la provincia no fue homogéneo: mientras en 1914, diez de cada cien censados eran no nativos, en 1991 la relación fue de uno de cada cien, a pesar de haberse registrado una reactivación de los flujos inmigratorios desde los países limítrofes a partir de la década de 1980.

Si bien a lo largo de la historia, los flujos más voluminosos provinieron de Europa – españoles e italianos- los sirio-libaneses representaron el tercer colectivo en importancia en la composición de la población inmigrante. Además de los mencionados, colectivos franceses, belgas, alemanes, ingleses, hebreos, japoneses, entre otros y más recientemente bolivianos, coreanos, chinos, senegaleses han dejado en mayor o menor medida en nuestra provincia su impronta lingüística, religiosa, social y cultural plasmada en asociaciones, instituciones, templos religiosos, centros culturales, cementerios, fiestas nacionales, etc.

A pesar de los mecanismos propios de la sociedad tendientes a la homogeneización de hábitos

y pautas culturales de los inmigrantes, la sociedad tucumana se presenta heterogénea, diversa, multicultural.

A partir del reconocimiento de la diversidad de orígenes de la población tucumana y de la visibilidad que adquieren numerosas comunidades, nuestra propuesta didáctica tiende a generar en los estudiantes conductas de aceptación e inclusión de todos los grupos sociales y religiosos. Los docentes debemos educar a niños y jóvenes con una mirada amplia y respetuosa de las diferentes culturas que conviven en Tucumán.

Bibliografía

Bahena Tenorio, Jorge (1990) *Introducción a la investigación Social*. Mc Graw-Hill. México.

Bertoncello, Rodolfo (1995) “La movilidad territorial de la población: notas para la reflexión”. En *II Jornadas argentinas de estudio de población*. Buenos Aires: AEPA – Senado de la Nación. Caillou, Martha y Ortiz, Julia (1994) “Inmigración asiática en Tucumán (1900-1950)”. En

II Congreso Nacional de ALADAA. Asia y África, relaciones con América Latina. Universidad Nacional de Tucumán. Tucumán, Argentina.

Canales, Alejandro y Zolniski, Christian (2001). *Comunidades de migrantes*. En CEPAL – Naciones Unidas (2001) *La migración internacional y el desarrollo de las Américas*. Naciones Unidas. Santiago de Chile.

Capel, Horacio (1981) *Filosofía y Ciencia de la Geografía Contemporánea*. Edit. Barcanova. Barcelona.

Claval, Paul (1999) *La Geografía Cultural*. Eudeba. Universidad de Buenos Aires. Argentina.

Courgeau, Daniel (1988) *Méthodes de mesure de la mobilité spatiale. Migrations internes, mobilités temporaire, novettes*. L’Institut National d’Etudes Demographiques. París.

De Luca, T. (1995) “Inmigración, Mutualismo e Identidad: Sao Paulo (1890-1935)”. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*. Año 10, N° 29. Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos (CEMLA). Buenos Aires, pp. 191-208.

De Souza Minayo, María et al. (2004) *Investigación Social. Teoría, método y creatividad*. Lugar Editorial. Buenos Aires.

Dillon, Beatriz (2009) “Nuevas consideraciones para el estudio de la movilidad territorial de la población. El caso especial de las migraciones internacionales”. *Huellas* N° 13, publicación del Instituto de Geografía de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa.

Durango, Ruth N. (2013) “Migraciones forzosas de África a los Estados Unidos de América y su relación con la conformación regional a fines del siglo XIX”. Trabajo presentado en el XVI Congreso Internacional de ALADAA. Universidad de La Plata. Publicado en Internet http://www.aladaa.com.ar/coleccionaladaa/ALADAA_XIV_Congreso_Internacional_2013-1.pdf

Galeotti, Anna E. (1999) *Multiculturalismo. Filosofía política e conflitto identitario*. Liguori. Nápoles.

Galli, Carlo (2006) *Multiculturalismo. Ideologías y desafíos*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

- Gorosito Kramer, A. (1997) "Identidad, Cultura y Nacionalidad". *Globalización e Identidad Cultural*. Ediciones Ciccus. Buenos Aires, pp. 101-111.
- INDEC. Censo Nacional de Población, familias y vivienda. 1970. Buenos Aires.
INDEC. Censo Nacional de Población y vivienda. 1980. Buenos Aires.
- INDEC. Censo Nacional de Población, familias y vivienda. 1991. Buenos Aires.
- Jozami, Gladys (1987) "Aspectos demográficos y comportamiento espacial de los migrantes árabes en el NOA". En *Estudios migratorios latinoamericanos*. Año 2, nº 5. Buenos Aires, CEMLA.
- Ley Federal de Educación Nº 24.195 del año 1993.
Ley Nacional de Educación Nº 26.606 del Año 2006.
- Llorden Miñambres, M. (1994) "La acción mutuo-social de las sociedades españolas de emigrantes: una explicación histórica del hecho". *Estudios Migratorios Latinoamericanos*. Año 9, Nº 28. Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos (CEMLA). Buenos Aires, pp. 597-615.
- Marrandi, Alberto, Archenti, Nélica y Piovani, Juan (2007) *Metodología de las Ciencias Sociales*. Emecé. Buenos Aires.
- Muraki, Luis y Shiroma, Katsumi (2006) "Asociación Japonesa en Tucumán: historia y cultura". En *Aportes Científicos desde Humanidades* 6. Universidad Nacional de Catamarca. Catamarca, Argentina.
- Nin, María C. y Shmite, Stella (2013) "De África a Europa. Una travesía, múltiples dimensiones transnacionales". Trabajo presentado en el XIV Congreso Internacional de ALADAA, Universidad Nac. de La Plata. Pág. 2.700 a 2.718. Publicado en Internet http://www.aladaa.com.ar/coleccionaladaa/ALADAA_XIV_Congreso_Internacional_2013-1.pdf
- Orna, Elizabeth y Stevens, Graham (2000) *Cómo usar la investigación en Trabajos de Investigación*. Barcelona. España.
- Ortiz de D´Arterio, Patricia (2004) *Las Migraciones Internacionales en la Provincia de Tucumán*. En Serie Tesis del IEG Instituto de Estudios Geográficos. Facultad de Filosofía y Letras UNT. Tucumán, Argentina.
- Páez de la Torre, Carlos (1979) "Los franceses en Tucumán". En *La Inmigración en Argentina*. Tucumán. Centro de Historia y pensamiento argentinos. U.N.T.
- Palacios de Cosiansi, L. y Durango, R. (2015) "Multiculturalismo y educación. Heterogeneidad en la composición étnico-religiosa de la población de Tucumán". Trabajo presentado en el V Simposio de Antropología Cruce de Saberes. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán.

Palacios de Cosiansi, Liliana (2005) “Proceso Inmigratorio Coreano a Tucumán. Espacio y Cultura”. En *COREA...una mirada desde Argentina. Primer Congreso Nacional de Estudios Coreanos*. Rosario, Santa Fe: Universidad Nacional de Rosario, Asociación Argentina de Estudios Coreanos y Fundación Korea.

Palacios de Cosiansi, Liliana (2013) “Colectividad coreana en Tucumán, Argentina: movilidad desde el año 2000”. Trabajo presentado en el *VI Encuentro de Estudios Coreanos en América Latina. Estudios Coreanos en el escenario Sur-Sur. Análisis desde América Latina*. Universidad Nacional de La Plata.

Palacios de Cosiansi, Liliana (2013) “La inmigración de África Occidental a Tucumán - Argentina- y sus estrategias de inserción laboral”. Trabajo presentado en el *XIV Congreso Internacional de ALADAA*, Universidad Nacional de La Plata. Pág. 2.719 a 2.731. Publicado en Internet
http://www.aladaa.com.ar/coleccionaladaa/ALADAA_XIV_Congreso_Internacional_2013-1.pdf

Pardinas, Felipe (1999) *Metodología y técnicas de investigación en Ciencias Sociales*. Siglo Veintiuno editores. México.

Reynaud, M. y Palacios, L. (1987) “La Inmigración Coreana en el Noroeste Argentino”. Trabajo inédito. Presentado en “V Congreso Internacional de ALADAA” (Buenos Aires).Tucumán.

Rigotti, Francesca (2006) “Las bases filosóficas del multiculturalismo”. En *Multiculturalismo. Ideologías y desafíos*. Compilador Carlo Galli. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

Rivero Sierra, Fulvio (2008) *Los bolivianos en Tucumán. Migración, cultura e identidad*. Talleres gráficos Impremax. San Miguel de Tucumán, Argentina.

Schuster, Félix (1997) *El método en las ciencias sociales*. Editores de América Latina. Buenos Aires.

Relaciones intrafamiliares y redes de apoyo en China actual

Flora Botton Beja,
El Colegio de México
botton@colmex.mx

La familia tradicional china sufrió transformaciones radicales a partir de 1949. Las Leyes de Matrimonio de 1950 y 1980 transfieren prerrogativas del sistema patriarcal dándole al Estado el control. Hasta fines de los años ochenta, la transformación en la estructura de la sociedad y la familia en China no habían sido sustancial. La ley revisada del año 2000 considera situaciones más complejas en las relaciones intrafamiliares y es un esfuerzo tanto de adaptarse a las transformaciones de la familia como de afianzar valores tradicionales. Así, con base en diversos estudios y encuestas, se examinan relaciones familiares y redes de apoyo en China a partir de la década de los noventa.

La familia, base de la sociedad china, se mantuvo con pocos cambios hasta el triunfo de la revolución en 1949. Exceptuando las clases más ilustradas de algunas zonas urbanas, era patriarcal y jerárquica y sus miembros más oprimidos eran los jóvenes y sobre todo las mujeres. El patriarca tenía un poder casi absoluto sobre los demás miembros de la familia, administraba todos sus bienes y decidía el matrimonio de los hijos.

El ideal de la familia tradicional cuya estructura contribuyó a la estabilidad y la permanencia de actitudes confucianas y cuyo ideal era la armonía, no estuvo exenta de conflictos entre intereses del grupo familiar y la felicidad personal, entre el orden jerárquico y la igualdad social así como la de género. En realidad había tensiones profundas entre el ideal y la realidad en las relaciones sociales en China.

Después del triunfo de la revolución de 1949, la familia tradicional fue uno de los blancos más atacados por el régimen posrevolucionario y casi no hubo ámbito en las transformaciones que llevaba a cabo el Partido Comunista que no tuviera alguna relación con la familia. Es por eso que a la par con leyes sobre reforma agraria, reparto de tierras y derecho al trabajo, una de las leyes que mayor impacto tuvieron para transformar a la familia fue la Ley de Matrimonio promulgada en 1950. La Ley de Matrimonio de 1950 declaraba la igualdad de derechos sin distinción de sexo, no reconocía a un “jefe de familia” y prohibía los matrimonios arreglados, la interferencia en el matrimonio de las viudas, el compromiso de niños y el pago de dote. Se hacía obligatoria la monogamia y se permitía el divorcio en igualdad de condiciones.

Las reformas fomentadas por Deng Xiaoping después de la muerte de Mao y que marcaron el final de la revolución cultural y la salida del poder del grupo radical han tenido una estrecha relación con la familia. En el campo con la paulatina desaparición de las comunas a partir de 1979 se adoptó el sistema de responsabilidad familiar. Este sistema provocó un gran aumento de la producción y el mejoramiento del nivel de vida de los campesinos. Sin embargo, el funcionamiento de la familia como unidad básica de propiedad, producción,

distribución y consumo suscitó cambios en las relaciones entre los miembros de la familia. La necesidad de mano de obra masculina dentro del seno familiar y la reaparición de ceremonias religiosas y cultos tradicionales, agudizaron la necesidad de tener hijos varones. Por otra parte, la posición de las mujeres a quienes se les asignaron tareas no remuneradas de reproducción o de producción casera sufrió un gran deterioro.

Justamente en el momento en que aumentaba la presión para tener hijos varones, el Estado propugnó una política de población en la que se limita a las parejas a tener un solo hijo. El instrumento jurídico que acentuó la consolidación del grupo familiar como unidad económica con deberes bien definidos hacia cada uno de los miembros, es una nueva Ley de Matrimonio de 1980. Se hicieron modificaciones en cuanto al aumento de la edad legal para contraer matrimonio (se aumentó de 20 a 22 años para los hombres y de 18 a 20 para las mujeres), se definió la responsabilidad legal de ambos cónyuges en el control de la natalidad, se estableció una mayor flexibilidad para obtener el divorcio y se puso énfasis en el cuidado de los ancianos y la educación de los hijos descargando una vez más sobre la familia funciones sociales tradicionales. En ambas Leyes de Matrimonio hay una clara intención de cambiar la estructura de la sociedad dándole al estado el control de los medios de producción, distribución de los puestos de trabajo, educación etc.

Hasta fines de los años ochenta, la transformación de la familia en China no se había dado mucho más allá de los patrones que habían fijado los cambios en la economía y la legislación después del triunfo de la revolución de 1949. En una investigación que realizamos en 1987, en seis ciudades chinas, dos de mis colegas y yo tuvimos la oportunidad de entrevistar a varias personas que hablaron sobre su situación familiar. Nuestros entrevistados en general se manifestaban satisfechos con su pareja, insistían sobre la importancia del respeto mutuo, mencionaban poco el amor, no aprobaban el divorcio salvo en casos extremos y en todos los casos los problemas entre las parejas surgían por diferencias sobre la educación de los hijos y la ayuda económica a algún familiar de la pareja. Es preciso señalar que como se señaló anteriormente, en la mayoría de los casos habían conocido a su pareja a través de los buenos oficios de terceros, y las relaciones no eran necesariamente producto de un enamoramiento. El gran problema en todos los casos era el de la vivienda y el espacio del cual disponían. En nuestra muestra solo aproximadamente un 4% tenía casa propia; al resto, en la mayoría de los casos, la unidad de trabajo le había asignado la vivienda y frecuentemente debían compartir con otras familias la cocina y otras áreas.

El cambio en la sociedad china, en los años ochenta fue frenado por el incidente de la Plaza Tian An'men que retraso toda liberalización salvo la económica. Sin embargo, los cambios económicos tuvieron a la larga sus consecuencias en otros ámbitos. En la nueva sociedad china aún las instituciones tradicionalmente más sólidas se están cuestionando y sufren cambios y entre ellas la familia que había mantenido algunos principios básicos, tales como la universalidad del matrimonio, la necesidad de tener hijos (aunque sea un solo hijo), y la unidad económica de los miembros.

En realidad la verdadera transformación de la sociedad china se debe a reformas mucho mas recientes y que se produjeron a partir de principios pero sobre todo de mediados de los noventas. En primer lugar, el desmantelamiento del predominio de la economía estatal y la venta de empresas estatales, provocó y permitió el surgimiento de la economía privada que en algunos casos se tradujo en grandes consorcios pero que en su mayoría tomo la forma de pequeños negocios o de iniciativas personales o familiares lo que significó un gran aumento

de ingreso per capita que subió de 3,800 dólares en 1999 a 8,500 dólares en 2011. Las transformaciones económicas aunadas a una mayor apertura política, tuvieron como consecuencia una transformación en las relaciones familiares y matrimoniales que obligaron al gobierno a proceder a una revisión de la Ley de Matrimonio de 1980. La Ley revisada fue publicada en el año 2000.

Las consecuencias más obvias en las relaciones familiares en esta situación es una mayor libertad le los jóvenes sobre todo en las ciudades para elegir una pareja, una disminución en la urgencia de tener hijos, relaciones de poder más igualitarias ente hombres y mujeres pero menores niveles de tolerancia en la convivencia lo que resulta en un aumento en los divorcios. Además, las presiones que impone una nueva economía de mayor consumismo y necesidad de satisfacer necesidades materiales han incidido en casos de violencia intrafamiliar. La nueva riqueza ha aumentado también la incidencia de relaciones extra matrimoniales. En el campo, uno de los mayores problemas es la desproporción entre hombres y mujeres que hace más difícil para los hombres pobres conseguir esposa y fomenta prácticas ilegales como la venta de mujeres o el rapto para obtener una pareja. En general, a pesar de los cambios y de las voces de alarma, la institución de la familia no ha sido puesta en duda por la mayoría de la población y el matrimonio aun constituye la manera más aceptable para formar una pareja.

La mayor apertura y el énfasis en intercambios culturales ha provocado en China una gran proliferación de estudios realizados por sociólogos, antropólogos, demógrafos occidentales y chinos, a veces educados en universidades occidentales. Las investigaciones abarcan tanto áreas urbanas como rurales y pueden ser muestras pequeñas o más amplias y basadas en censos nacionales etc. No pretendo hacer un análisis cualitativo de los resultados de estas investigaciones y me voy a concentrar sobre algunos de los hallazgos sobre las relaciones intrafamiliares y las redes de apoyo. No todos los estudiosos están de acuerdo en todos los aspectos pero todos se interesan en detectar la permanencia de ciertas características de la familia tradicional.

Al discutir la influencia de las reformas económicas sobre la familia rural hay dos teorías. Una que percibe una restauración de la tradición puesto que la familia vuelve a ser la unidad de producción y otra que al ponderar las nuevas oportunidades de empleo “no agrícola” hacen que la familia se aleje de la estructura y valores tradicionales, sobre todo que ahora que se ha vuelto menos estricta la regla de residencia. La universalidad de matrimonio es todavía vigente y es mal vista una persona soltera sobre todo si es mujer. Los padres todavía tienen injerencia en la decisión de matrimonio de los hijos ya que generalmente los jóvenes viven en la casa paterna hasta casarse y, hasta las nuevas reformas de vivienda en los 90's porque muchos jóvenes matrimonios tenían que vivir con los padres. En cuanto a las relaciones entre padres e hijos se pueden observar en teoría todavía los patrones tradicionales del padre severo y disciplinario y de la madre indulgente aunque las madres chinas pueden ser más exigentes que los padres a veces.

En las relaciones de pareja, aún en China rural la conyugalidad (como la llama Yan Yunxiang) reemplaza al patriarcado y marca una transformación estructural de la vida doméstica tanto en ideología como en la práctica. En varios casos cuando hay conflictos, los esposos apoyan a las esposas y no a sus padres y la administración familiar la realizan cada día más, los jóvenes. Un estudio de fines de los noventa realizado por la socióloga china Xu Anxi revela que tanto hombres como mujeres se decían en general satisfechos con

sus matrimonios y que la mayoría de los conflictos surgían por la educación de los hijos, cuestiones de dinero y a veces la repartición de las tareas domésticas. (En realidad algo muy parecido a nuestros hallazgos).

En un tema en donde hay consenso es de que a pesar de todo, es la familia la que constituye la principal red de apoyo. La familia ofrece apoyo emocional y económico en épocas de crisis y hasta fines de los 90's apoyaba con la vivienda. También, al ser todavía escasos los servicios del estado, apoya con el cuidado de los niños y de los ancianos. En este último renglón es en donde hay mayores problemas. A pesar de que la piedad filial es aún ahora un valor apreciado en China, años de énfasis sobre la lealtad al estado y al partido así como la influencia de las escuelas, los lugares de trabajo y otras dependencias burocráticas, han minado de algún modo este valor, pilar del confucianismo. También la diferencia generacional hace más difícil la comunicación entre padres e hijos.

Si los estragos de la Revolución Cultural, cuando hijos denunciaron a sus padres y muchas familias fueron separadas, han sido superados, en la actualidad hay otros problemas. Hasta fines de los 80's prevalecía el patrón de los abuelos ayudando al cuidado de los niños y realizando tareas domésticas y a su vez los hijos ayudando a sus padres. Ahora, por un lado han cambiado las reglas de cohabitación y por ello, también las reglas de los cuidados. Tanto en la ciudad como en el campo hay más familias nucleares y, si pueden permitírselo, tanto los viejos como los jóvenes prefieren vivir solos. Aún así no se ha roto la posibilidad de apoyo mutuo y no es raro recurrir a la familia en caso de necesidad. Ahora, lo que se señala es que, cada pareja adulta tiene a su cargo a un niño y a una pareja de ancianos, sin embargo, con la nueva política que permite que dos hijos únicos puedan tener dos hijos, en un futuro cercano, la pareja tendrá a su cargo a dos hijos y a cuatro ancianos.

Un cambio que ha sido reconocido por varios estudiosos es el cambio en patrones sexuales. La sociedad china se ha caracterizado por ser conservadora en cuanto a la sexualidad y la con el advenimiento de la República Popular la “moral socialista” siguió la misma tendencia. Sin embargo, en la actualidad se percibe una mayor actividad sexual entre los jóvenes, para quienes el sexo premarital es ya algo común. Según estudios el 81% de las parejas que se casaron después de 1979, había tenido sexo antes del matrimonio. Sin embargo, también es notorio que en la mayoría de los casos, el sexo premarital es un preludio al matrimonio y no una mera aventura. Al mismo tiempo los estudios demuestran que hay una gran ignorancia sobre sexualidad y que como consecuencia hay un aumento en abortos y en enfermedades de transmisión sexual.

En el pasado las relaciones sociales y el culto religioso se regían por normas de parentesco, lo que generaba agrupamientos de afines que reconocían a un ancestro común, formándose así—el linaje principal que participaban los cuales eran ciertos rituales el culto a—los que ancestros menudo poseían propiedades comunales y un templo ancestral. Agrupaciones de varios linajes de un mismo apellido formaban clanes que también se decían descendientes de un ancestro que podía ser un ser mitológico o un héroe de la antigüedad. Esta compleja red de linajes y de clanes, de alianzas y de apoyos, durante muchos siglos fue la base de la organización política en China y a la vez fuente de apoyo para las mismas familias.

En la actualidad las redes de apoyo descansan en un sistema de relaciones interpersonales. Aunque se conoce siempre, como el “guguanxi puede tener origen en lazos de parentesco y generalmente se trata de intercambios entre iguales en donde unos tienen

poder en un área y otros en otra. En el pasado reciente, el “guanxi” era una manera de conseguir bienes que eran escasos o servicios necesarios. Es muy frecuente que los hijos dependan del guanxi de los padres a fin de resolver problemas de escolaridad o de trabajo. El guanxi es también importante para el auto-empleo. Conseguir un empleo es más fácil que establecer un negocio propio tanto para conseguir ayuda para financiarlo como para realizar los trámites necesarios para exigidos por la burocracia.

En donde que es muy importante el guanxi es en la migración del campo en la ciudad. Las redes que conectan a migrantes con ex migrantes en áreas de origen y destino a través de lazos de parentesco, amistad y origen compartido de una comunidad son extremadamente importantes en China. Para los campesinos que migran es esencial este lazo para conseguir trabajo y para los ya establecidos es una garantía de confianza y fidelidad de los que emplean. Sin embargo a veces es un sistema que hace vulnerables a los trabajadores por la falta de contratos y por la discrecionalidad en los salarios. Se calcula que hay 120 millones de migrantes del campo a las ciudades de los cuales la mitad son mujeres quienes en las zonas económicas especiales llegan a ser el 70%. Estas mujeres aunque, por un lado están más protegidas, por el otro tienen pocas oportunidades de ampliar su círculo de conocidos y tener una vida propia independiente.

Bibliografía

BOTTON, Flora “Cambio social y cultura” en Romer Cornejo, *China: Radiografía de una potencia en ascenso*, El Colegio de México, Ciudad de México, pp. 121-206.

BOTTON, Flora “Familia y cambio social” en *Revista de Occidente*, 172, Madrid, España, septiembre 1995, pp. 51-64.

BOTTON, Flora y Romer Cornejo Bustamante, *Bajo un Mismo Techo: La Familia tradicional en China y su crisis*, El Colegio de México, Ciudad de México, 1993.

BOTTON, Flora y Romer Cornejo, “Cambio y Tradición en la familia china contemporánea”, *Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México*, Vol. XLV, No. 474, julio 1990, pp. 33-37.

BOTTON, Flora y Romer Cornejo, “La política de un solo hijo en China”, *Revista de Estudios Demográficos y Urbanos*, Vol. 4, No. 2 (11) (May-Aug, 1989), pp. 343-376.

BOTTON, Flora y Romer Cornejo, “Vivienda y familia en la China urbana contemporánea” *Estudios Demográficos y Urbanos*, Vol. 6, No. 1 (16) (Jan. - Apr., 1991), pp. 187-207.

BOTTON, Flora, “¿Qué hacer con los viejos? El Problema del envejecimiento en China”, *Estudios de Asia y África*, Vol. 47, No. 2 (148) Mayo-agosto 2012, pp. 219-236.

CHAN Darius K.-S. y Theresa Ng y Chin-Ming Hui, “Interpersonal Relationships in Rapidly Changing Chinese Societies”, *Oxford Handbook of Chinese Psychology*, Chapter 30 (Feb 2010), pp. 515-532.

CHAN Jenny Wai-Ling. 2006. “Chinese Women Workers Organize in the Export Zones”, *New Labor Forum*, 15(1), pp. 19-27.

CHEN Feinan y Susan E. Short y Barbara Entwisle, “The Impact of Grandparental Proximity on Maternal Childcare in China”, *Population Research and Policy Review*, Vol. 19, No. 6 (Dec., 2000), p. 571-590.

DI Juxin y Emily Rosenbaum, “Caregiving System in Transition: An illustration from Shanghai, China”, *Population Research and Policy Review*, Vol. 13, No. 1 (Mar., 1994), pp. 101-112.

PAN, S. M. (1993). A sex revolution in current China. *Journal of Psychology and Human Sexuality*, 6, 1-14.

RILEY, Nancy E. “Interwoven Lives: Parents, Marriage, and *Guanxi* in China”, *Journal of Marriage and Family*, Vol. 56, No. 4 (Nov., 1994), pp.791-803.

TANG, S. & Zuo, J. (2000). Dating attitudes and behaviors of American and Chinese college students. *Social Science Journal*, 37, 67-78.

WHYTE, Martin King “The Fate of Filial Obligations in Urban China”, *The China Journal*, July, N.38 (1997), pp. 1-31.

XU Anqi, et al., “Chinese Family Strengths and Resiliency” *Faculty Publications, Department of Child, Youth and Family Studies*, Paper 53 (8-1-2007) pp. 154-155.

YAN Yunxiang, “Girl Power: Young Women and The Waning of Patriarchy in Rural North China”, *Ethnology*, Vol. 45, No. 2 (Spring, 2006), pp. 105-123.

YAN Yunxiang, “The Triumph of Conjuality: Structural Transformation of Family Relations in a Chinese Village”, *Ethnology*, Vol. 36, No. 3 (1997), p. 191-212.

ZHAN Heying Jenny y Rhonda J.V Montgomery, “Gender and Elder Care in China: The Influence of Filial Piety and Structural Constraints”, *Gender and Society*, Vol. 17, No. 2, Global Perspectives on Gender and Carework (Apr., 2003) pp. 209-229.

ZHANG Jungfu y Zhong Zhao, “Social-Family Network and Self-Employment: Evidence from Temporary Rural-Urban Migrants in China”, *Discussion Paper Series*, Institute for the Study of Labor (IZA), (enero 2011 No.5446), pp. 1-44.

ZHANG Nana “Social Networks and Women’s Rural-urban Migration in Contemporary China”, *Labour, Capital and Society*, 39:2 (2006), pp. 104-125.

Zhongguo chengshi jiating: Wu chengshi jiating diaocha baogao he ziliao.(La familia en cinco ciudades chinas: La colección de archivos e informes de la investigación sobre familia en cinco ciudades.) Shandong Renmin Chubanshe, Jinan, 1985.

Resumen de muestras en los artículos consultados			
Artículo	Año de publicación	Muestra	Fuente de la muestra
Chan, Darius K.S., et.al, Interpersonal Relationships in Rapidly Changing Chinese Societies.	2009	Muestras por encuestas a estudiantes de universidad, parejas casadas después de 1979, el artículo ofrece resultados de distintos estudios y autores, pero no explica una muestra específica.	Hong Kong Family Planning Association, 2006 para las estadísticas de Hong Kong, 1998 para las estadísticas de Taiwan, Hong Kong Census and Statistics Department, 2007. Hong Kong Census and Statistics Department (2007). Marriage and Divorce Trends in Hong Kong, 1981 to 2006.

Chen Feinian et. al, "The Impact of Grandparental Proximity on Maternal Childcare in China."	2000	La muestra es de 850 mujeres con al menos 1 hijo (a) de menos de 6 años de edad. La muestra consiste en 32 barrios urbanos, 30 pueblos, 30 pueblos suburbanos, las entrevistas se hicieron en 3,817 hogares de los cuales 2,537 son rurales y 1280 son urbanos. La muestra no es representativa de toda China, sí cubre provincias con sustancias desarrollo económico y geográfico. Se incluyen provincias ricas y pobres, de costa, del centro y montañosas: realizada en 8 provincias (Guangxi, Ghizhou, Henan, Hubei, Hunan, Jiangsu, Liaoning and Shandong .	"Datos de la Encuesta de Salud y Nutrición en China de 1991
Di Junxin and Rosenbaum, Emily, "Caregiving System in Transition-An Illustration from Shanghai, China"	1994	Los autores no utilizan una muestra en específico, sino que utilizan datos de distintos estudios y autores y base de datos de Shanghai.	Shanghai Satistical Bureau, Shanghai 1900 Annual Review of Statistics.
Riley, Nancy E., "Interwoven Lives Parents, Marriage and	1994	Muestra de 5,000 encuestadas de las provincias de Liaoning, Shangdong, Beijing, Guangdong, Guizhou y Gangsu. Todas las encuestadas son mujeres que siempre han estado	Fertility Survey, Phase II, información recolectada entre 1986-1987.

Guanxi in China."		casadas en el mismo matrimonio entre 15 y 50 años de edad. Adicionalmente se utiliza información de grupos focales recolectada en Beijing en 1986-87 con entrevistas a 23 mujeres y datos cuantitativos de 700 mujeres solteras y casadas (de entre 20 y 35 años de edad) usando un cuestionario estándar.	
Whyte, Martin King, The Fate of Filial Obligations in Urban China.	1997	Únicamente se reportan los resultados de 731 pares de padres-hijos. Muestra de 1,002 residentes de los Distritos Urbanos de Baoding mayores de 50 años de edad, fueron entrevistados sobre su status, experiencias familiares y relaciones inter generacionales. De la muestra se entrevistaron a 753 hijos. El cuestionario incluye preguntas sobre sobre historia personal, experiencias familiares, etc. La pregunta central era si los habitantes de Baoding honran sus obligaciones y apoyan a sus padres o si se resisten a sus obligaciones.	Proyecto entre la Universidad de Michigan, la Universidad de Beijing y China Research Center of Aging. Datos de 1994
Xu Anqi, et.al, "Chinese Family Strengths and	2007	No se utiliza en una muestra en particular, sino que el artículo recopila las conclusiones de distintos estudios y artículos.	Utilizan distintos estudios basados en datos de Chinese Statistics Bureau

Resiliency"			
Yan Yungxiang, "The Triumph of Conjugaliry. Structural Tansformation of Family Relation in a Chinese Village".	1997	Datos de información recolectados en Xiajia en la provincia de Heilongjiang en 1989, 1991, 1993, 1994. Se hace una comparación entre datos 1980 y la encuesta realizada en 1991 e Xiajia en donde se entrevista a 1,469 personas pertenecientes a 276 familias. 11 años después eran 1,542 personas en 368 familias. En una década el pueblo de Xiajia incrementó en 73 personas y 92 nuevas familias. Lo que quiere decir que el número de hogares incrementó más rápido que el crecimiento poblacional.	Encuesta y datos de State Statistic Bureau.
Yan Yunxiang Girl Power-Young Women and the Waning of Patriarchy in Rural China.	2006	Se entrevista a mujeres jóvenes rurales entre 15 y 24 años. Datos e información recolectados en Xiajia en la provincia de Heilongjiang en 1989, 1991 (muestra de 36 nuevos matrimonios), 1993 (muestra de 78 matrimonios), 1994 (muestra de 49 nuevos matrimonios), 1997, 1998, 1999.	Encuesta y datos de State Statistic Bureau.
Zhan Heyin Jenny and Montgomery, Rhonda J.V., Gender and	2003	Se utiliza una muestra de 110 familias en las cuales se entrevista a la persona que atiende primordialmente las necesidades de cuidado de la familia y que tienen a	Entrevistas

Elder Care in China: The Influence of Filial Piety and Structural Constraints.		su cargo a adultos mayores ("caregivers") en zonas urbanas. Las entrevistas a 110 "caregivers" se hicieron en el otoño de 1997-1998.	
Zhang Jungfu and Zhong Zhao, Social-Family Network and Self Employment: Evidence from Temporary Rural-Urban Migrants in China 32.	2011	Utilizan datos de los migrantes de trabajo temporal de zonas rurales a urbanas en China. Miden las redes sociales y familiares de migrantes con el número de parientes y amigos que el migrante visitó durante el Festival de Primavera anterior. Se utiliza una encuesta única para formar una base de datos de la población migrante rural-urbana en China e Indonesia (RUMiCI), esta encuesta única se construyó por un equipo de investigadores (Australia, Indonesia y China) y se realiza a lo largo de 5 años comenzando en 2008. En 2008 se entrevistó una muestra representativa de 8,000 hogares rurales, 5,000 hogares rural-urbanos y 5,000 hogares urbanos. El análisis de datos se concentra en población migrante con el permiso hukou y se entrevista de forma aleatoria en 15 ciudades de las cuales 8 ciudades son de regiones de costa (Shanghai, Nanjing, Wuxi, Hangzhou, Ningbo, Guangzhou,	Utilizan datos del National Bureau of Statistics 2008 en los cuales hay 225 millones de migrantes rural-urbanos en China.

		Shenzhen y Dongguan); 5 en regiones centrales (Zhengzhou, Luoyang, Hefei, Bengbu y Wuhan); y dos en regiones de oeste (Chengdu y Chonging). El estudio contiene más de 700 variables de características personales, familiares y profesionales de los trabajadores migrantes. La muestra resultó de 4,442 hogares (observaciones).	

Identidad, espacio y tradición: la celebración del año nuevo en el barrio chino de la Ciudad de México.

Ivonne V. Campos (El Colegio de Tlaxcala) y Sandra B. Mata
(Escuela Nacional de Antropología e Historia) México.
pazcihuatl@gmail.com

La presente ponencia, adelanto de una investigación etnográfica en curso, propone revisar la celebración pública del Año Nuevo en el Barrio Chino de la Ciudad de México, momento central de expresión de la identidad china en el lugar, en donde chinos, mexicanos y chino-mexicanos interactúan en la construcción de la idea de lo que es China, desde el centro histórico de la ciudad. Los imaginarios que despiertan el espacio del barrio chino, las tiendas y restaurantes, la ejecución de danzas y artes marciales, el olor de la comida, el sonido del cantonés y del mandarín, son elementos centrales del análisis.

Mostramos en Albert Camus el contraste entre el orden del paisaje argelino y el desorden de la injusticia en el mundo humano. Frente al sentimiento del absurdo- que brota en el hombre de su aspiración a la claridad y la opacidad del mundo- solamente cabe la rebeldía metafísica, en nombre de la dignidad humana e inspirada por una actitud ética. Esta niega la apelación a la violencia. También el artista expresa su compromiso con la comunidad, entre esta y la belleza de la naturaleza de la cual no se sustrae.

Aunque la preocupación fundamental de Albert Camus¹ es la injusticia en el mundo contemporáneo, consideramos que es viable encontrar en las raíces de sus reflexiones la presencia de dos pensadores abordados en su tesis de Filosofía: Plotino y San Agustín. Por eso creemos que tiene razón Armando Rigobello (1976) cuando califica a Camus como un plotiniano a mitad de camino en cuanto no ha logrado elevarse más allá del mundo sensible y no ha alcanzado el ámbito de la trascendencia; a ello podemos agregar que es un agustiniano antes de su encuentro con el Dios cristiano. Recordemos en efecto que el obispo de Hipona (nacido en Sagaste, Numidia) -también africano- fue un enamorado de la belleza de la naturaleza africana y gozó de los placeres terrenales. De allí la importancia que reviste en ambos filósofos el orden del mundo circundante en una primera etapa de sus respectivas búsquedas de lo absoluto.

Para demostrar nuestra hipótesis, haremos una síntesis de nuestra interpretación del pensamiento del intelectual franco- argelino desde una perspectiva filosófica. Para eso apelaremos a dos nociones fundamentales: el absurdo y la rebeldía, las cuales nos remiten a “El mito de Sísifo” y “El hombre rebelde” respectivamente.

Explicuemos que el sentimiento del absurdo, - entendido también como lo contradictorio- surge del contraste de la aspiración al orden por parte del hombre y la opacidad del mundo que muestra el desorden de la injusticia. Camus advierte que no es legítimo renunciar a ese sentimiento mediante el suicidio real o filosófico, es decir quitarse la vida o dejar de pensar, pero tampoco es viable realizar con el pensamiento un salto esperanzado hacia la trascendencia. Por el contrario, es menester dejar que el absurdo viva: “Yo grito que todo es absurdo y no puedo dudar de mi grito”, dice cartesianamente Camus. Empero, su pensamiento trata de mostrar que el mundo tiene sentido y que la vida vale la pena de vivirla a pesar de todo.

El propio autor reconoce que, en cierto sentido, cabe interpretar el absurdo como lo trágico; en efecto, dice Camus: “*Calígula* es una tragedia... Lo absurdo es el hombre trágico ante un

¹ Albert Camus nació en Mondovi (provincia de Constantina), Argelia, en noviembre de 1913. Su padre, francés, murió en 1914; su madre era de ascendencia española. Licenciado en Letras en la Universidad de Argel, su tesis de estudios superiores giró en torno a San Agustín y Plotino. Fundó una compañía teatral de la cual fue actor. Representa, entre otras adaptaciones, el *Prometeo* de Esquilo. Recibe el premio Nóbel en 1957; muere trágicamente en enero de 1960, a los 46 años, en un accidente automovilístico

espejo; por eso Calígula – en la escena final de la obra de teatro homónima- no está solo; empero, hay que suprimir el espejo (*Carnets* 2, página 74). También el escritor aclara que “La esencia de la tragedia consiste en que cada una de las fuerzas que en ella se oponen sean legítimas, de modo que todas tengan derecho a persistir. En consecuencia, será una tragedia floja la que ponga en acción fuerzas ilegítimas; por el contrario una tragedia poderosa es aquella que lo legitima todo” (*Carnets*, pág. 80).

Esta actitud extrema es precisamente la que asume el propio Calígula, quien, luego de la muerte de Drusila, su hermana-amante, decide asesinar uno a uno a los miembros de su corte; porque para el hombre absurdo todos los hechos son equivalentes, sin sentido, aún sabiendo que toda acción es a expensas de alguien. De ese modo trata de hacer vivir su deseo de imposible:

Yo quiero la luna, porque tengo una necesidad de imposible: Yo sabía que es estar desesperado, pero no entendía el significado de esa palabra. Creía, como todo el mundo, que es una enfermedad del alma. Pero no, el cuerpo es el que sufre. Me duele la piel, el pecho, los miembros. Basta que mueva la lengua para que todo se ponga negro y los seres me repugnen. Qué duro, ¡qué amargo es hacerse hombre!...Quiero mezclar el cielo con el mar, confundir fealdad y belleza, hacer brotar la risa del sufrimiento (Escena 12, página 65).

Ente el sin-sentido del mundo, que no se deja apresar racionalmente y frente a la imposibilidad de cambiar el orden de las cosas y evitar que los hombres mueran, puesto que estos mueren y no son felices, Calígula opta por hacer efectiva la libertad que se asume cuando el individuo entiende que este mundo no tiene importancia (Escena XI). Por eso trata de vivir y vivir más, en un torbellino de percepciones que buscan en vano ocultar la incompatibilidad entre la intensidad de la vida psíquica y la certeza de la muerte ; pues ese reconocimiento puede acarrear también la pérdida del sentido y el valor del mundo propio y el de los demás.

Cabe advertir que es distinta esta libertad que nace de lo absurdo o contradictorio del mundo -que lleva equivocadamente a otros a dar importancia a los seres y a las cosas- de la verdadera libertad propia del hombre rebelde. Podríamos denominarla a la primera “libertad de la indiferencia”.

Como resultado de esta indiferencia, Calígula utiliza el poder sin límites de su condición de Emperador, siguiendo lo que denominaríamos “la lógica del absurdo” y que lo lleva a esa extraña felicidad que le produce ese universal odio por los demás. Como muestra, hace ejecuciones arbitrarias, cierra los graneros para que todos pasen hambre, obliga a donar las herencias y se entrega al placer del momento. Vemos que para el hombre absurdo todas las acciones son equivalentes y ninguna es más bella que otra. Ante esta realidad, Calígula adopta el desprecio, ya que considera, como Sísifo, que “no hay destino que no se venza con el desprecio”. Por eso, matar es indiferente; aún más, podría decirse que consiste en realizar cierta forma de justicia, porque ningún hombre es inocente en este mundo sin jueces².

La escena final de la obra trágica nos muestra a Calígula- a punto de ser asesinado- frente al espejo, exclamando:

² Esta idea de la culpa ínsita en la naturaleza humana se aprecia también en la novela *La caída*. Allí también nos encontramos con Clement, un juez que se considera culpable porque no hizo nada cuando presencié la caída de una mujer en el Sena; a partir de este suceso, siempre se comportará como un penitente.

Si yo hubiera conseguido la luna, si el amor bastara, todo habría cambiado. Pero, ¿dónde apagar esta sed? ¡Lo imposible! Lo busqué en los límites del mundo, en los confines de mí mismo; tendí mis manos, tiendo mis manos y te encuentro, siempre frente a mí, y por ti estoy lleno de odio. No tomé el camino verdadero. No llego a nada. Mi libertad no es la buena. Nada, siempre nada.

Este pasaje hace alusión a la noción de “nada”, noción bastante oscura pero siempre presente en la obra del escritor africano; inclusive en una de sus obras de teatro, *El estado de sitio*, es el nombre de un personaje. Pensamos que el término expresa el vacío de la existencia, como en *El extranjero*, novela en la cual vemos también ese divorcio entre el hombre y su ámbito; Mersault, su protagonista, muestra el sin sentido de su existencia en su actitud indiferente, producto quizás de la rutina, de la falta de amor y de amistad; es condenado a muerte por haber cometido un crimen, del cual la única justificación es haber sido cegado por el sol intenso del mediodía africano³.

Advirtamos que en nuestra lectura hemos hablado de la experiencia del absurdo; en tal sentido, nos oponemos a la traducción del término como “desesperación”, utilizado por Raymond Williams en su obra *Tragedia moderna* (2014, 204). La desesperación es una actitud extrema que a nada conduce; por eso, como su literatura, ella es silenciosa (“El enigma”, página 37), a diferencia del absurdo que mantiene viva la contradicción de la situación del hombre. La mayor tarea del pensamiento- en consecuencia- es aceptar la no-inteligibilidad del mundo y ocuparse del hombre. Esto se produce cuando, en un determinado momento, la conciencia aflora con su deseo de claridad, y, a pesar de que ella sea lo mas difícil de mantener, ella trata de vivir la lucidez en un mundo donde la dispersión es regla, Para eso el hombre debe fabricarse una unidad, ya sea apartándose de aquél, o refugiándose en el interior del mismo a fin de restituir una moral y una ascesis que el autor nos deja sin precisar.

Ahora bien, cuando opta por conservar la propia conciencia, el hombre adquiere la libertad verdadera que acompaña a la rebelión metafísica; esta le descubre la dignidad de su naturaleza, en nombre de la cual actúa. “Me rebelo luego somos”, afirma en *El hombre rebelde*; notemos que no se trata de un acto individual ni egoísta, sino que se hace en nombre de todos los seres humanos, es decir, hay un reconocimiento del otro que queda incluido en la propia rebelión, ya que la rebelión está unida al amor, sostienen reiteradamente el autor.

Advertimos que el absurdo y la rebelión conviven en la obra literaria de Camus como dos polos indisolublemente unidos; nosotros haremos en adelante hincapié en el segundo, en cuanto nos remite a la idea del orden propio de la justicia que no se realiza plenamente en el mundo de los hombres, aunque a veces se comentan crímenes en su nombre con la provocación de guerras o el sostenimiento de ciertas ideas. El símbolo del rebelde es Prometeo, que vuelve a manifestarse en nuestro siglo, para darles a los hombres la sabiduría y el arte que le permite gritar: “Oh justicia, oh madre, bien ves lo que se me hace sufrir”.

³ Este desacuerdo entre el hombre y sus decorados puede ser interpretado también como un reflejo de la experiencia de Camus: nacido en Argelia, su sangre europea le impidió siempre identificarse totalmente con su tierra natal; por otra parte su raíz geográfica tampoco le hizo posible un arraigo definitivo en Francia, por eso toda su vida fue un ir y venir desde Europa al África.

En la novela *La Peste*, encontramos un rebelde metafísico: Es el Dr. Rieux, que lucha incesantemente contra la peste que azota a la ciudad de Orán; él no cree en Dios, porque si existiera no permitiría la muerte de un niño inocente, hecho que, ante los ojos humanos, es una evidente injusticia. Sin embargo, el médico no abandona su puesto y, como un Sísifo que no podrá evitar que la piedra del mal – encarnada en la cruel enfermedad- ruede y vuelva a chocar con él, continúa empujándola como pesada carga.

A diferencia de otros, que buscan escapar del estado de sitio que mantiene encerrada a la población, porque se sienten ajenos al problema, el médico lucha procurando la cura; cumple con su deber, que es “hacer lo que se sabe que es justo y bueno, aunque sea difícil” (página 85); él es consciente de que la peste es una inacabable derrota, porque se trata del mal metafísico. Sin embargo, el Camus que se esconde en él posee una santidad laica, y siempre reclamará justicia para el mundo, a diferencia del cobarde que desespera de los acontecimientos y del loco que pone una esperanza ilimitada en la condición humana (*Carnets* 2, 1 de septiembre de 1943). Por el contrario, en el rebelde permanece la alegría de vivir, porque siempre conservacierto esperanza, a pesar de que sea consciente de que el bacilo de la peste, es decir el mal, no desaparece jamás.

A lo largo del relato, vemos que el médico rechaza los rezos del padre Paneloux, porque cree que la única cobardía frente al mal es arrodillarse. El sacerdote pretende explicar el mal como un castigo mientras Rieux – por el contrario- simplemente actúa, porque aún frente al dolor se trata de vivir con dignidad sobre la tierra. La peste no ha servido para nada ni para nadie, de ahí que diga acerca de los habitantes de la imaginaria ciudad de Orán: “Se creían libres, pero nadie será nunca libre mientras haya pestes”. Vemos que Camus no pretende la justificación del mal, porque este es una constante ínsita en la vida de los hombres; la historia así lo demuestra, a través de las continuas conquistas de los pueblos más poderosos sobre los más débiles.

Una lectura política de *La Peste* nos remite a la ocupación de París por parte de los alemanes y a la resistencia de los franceses, con la cual Camus se identifica. Para algunos intérpretes resulta curioso que Camus no haya visto la analogía entre la ocupación alemana a Francia y la ocupación francesa de Argelia en el continente africano; piensan que tal vez su ascendencia y su formación europea hayan contribuido a esa carencia.

Cabe recordar al respecto que, al cesar la ocupación alemana con una derrota, Francia en 1945 se enfrenta con el comienzo de las luchas por la independencia de Argelia y que se conoce como la insurrección de Sétif. En esa circunstancia mueren miles de argelinos nativos, que incluso habían combatido en Europa en la primera guerra mundial, a pesar de no gozar de la plena ciudadanía francesa como los hijos de los colonos. De todos modos, el pensador reconoce que la mayoría de los árabes no quiere seguir siendo francés, pero por el otro ve el peligro de un abandono de la población por parte de Francia. Nos resulta clara su posición en sus “Crónicas argelinas”, recogidas en sus *Actuelles* III:

Estos textos resumen la posición de un hombre que, colocado desde muy joven frente a la miseria argelina, ha multiplicado vanamente las advertencias y que, consciente desde hace mucho tiempo de las responsabilidades de su país, no puede aprobar una política de conservación o de opresión en Argelia. Pero, advertido desde hace tiempo de las realidades argelinas, no puede tampoco aprobar una política de dimisión que abandonaría al pueblo árabe a una gran miseria, arrancando de sus raíces seculares al pueblo francés de Argelia;

favorecería solamente y sin provecho para nadie más que el nuevo imperialismo que amenaza la libertad de Francia y de Occidente (citado por J. C. Brisville en *Camus*, página 100).

De ahí que concluya con una solución general al afirmar que “Será la fuerza ilimitada de la justicia la única que nos ayude a reconquistar Argelia y sus habitantes”.

Por nuestra parte no encontramos gran diferencia entre la posición del Camus analista político y la fuerte convicción del enamoramiento del escritor por su tierra natal:

Puedo afirmar que Argelia es mi verdadera patria y que en cualquier lugar del mundo reconozco a sus hijos y a mis hermanos en esa risa de amistad que brota de mí cuando me encuentro frente a ellos. Sí, aquello que amo en las ciudades de Argelia es inseparable de los hombres que las pueblan” (pág. 32).

Años después (1944), al adaptar el mismo tema de la peste para el teatro en *El estado de sitio*, Camus convierte a la peste en un ser humano, dictador terrible ya que, en última instancia, cree que siempre es el individuo el responsable de los males del mundo. Nos interesa destacar que la extensa puesta en escena de la obra, como el teatro clásico, nos muestra un coro que traduce la voz del pueblo; sin embargo, a diferencia de los trágicos griegos, inspirados en las hazañas de los Atridas, Camus opta por contraponer la belleza y el orden del paisaje de la ciudad de Cádiz a la calamidad que se anuncia con un nombre: la Peste. El coro exclama:

¡Al mar, al mar! ¡El mar nos salvará! ¡Qué importan las enfermedades y las guerras! ¡El ha visto y cubierto muchos gobiernos! Sólo ofrece mañanas rojas y tardes verdes, y del principio al fin el roce interminable de sus aguas durante noches desbordantes de estrellas. ¡Oh soledad, desierto, bautismo de sal! Estar solo frente al mar, al viento, cara al sol, liberado por fin de estas ciudades selladas como tumbas y de estos rostros humanos que el miedo ha cerrado. ..¿Quién me libraré del hombre y sus terrores? (Primera parte, página 141).

También en estas páginas nos encontramos con otro extraño personaje, la Nada. Su perspectiva se resume con estas palabras: “Cuanto más se suprime, mejor van las cosas ¡Y si se suprime todo, es el paraíso! ¡Suprimamos, suprimamos! ¡Es mi filosofía! ¡Dios niega el mundo y yo niego a Dios! Viva nada, puesto que es la única cosa que existe” (Primera parte, página 149).

La perspectiva religiosa se expresa en la voz de un sacerdote que interpreta el mal como un castigo y la actitud del rebelde se ve en Diego, que antepone el bien común a su propia felicidad, como le sugiere Victoria, su amada:

¡No! ¡En adelante estoy con los otros, con los que están marcados! Su sufrimiento me inspira horror, me llena de un asco que hasta ahora me excluía de todo. Pero al fin he caído en la misma desgracia, ellos me necesitan (Segunda parte, página 169).

Por otro lado en *Los justos*, otra obra teatral, Camus coloca como escenario a Rusia en el año 1905, donde un grupo de terroristas planea matar a un archiduque. Un rebelde revolucionario, el poeta Kaliayev, afirma que se ha unido a la revolución porque ama la vida, la belleza y la felicidad mientras odia el despotismo y considera que solamente aquellas hace posible estos ideales; por eso ha aceptado convertirse en criminal para que la tierra se cubra de inocentes, es decir, vivir en un mundo donde nadie mate. Advierte Camus que “Los comunistas están

lógicamente autorizados para emplear la mentira y la violencia que no aceptan los socialistas”; observemos su crítica a cualquier ideología extrema que apele a la violencia.

En otros términos, socialmente la obra es una crítica a la violencia que suele usarse en las revoluciones para provocar un cambio social y político; en esa circunstancia, el extravío revolucionario desconoce ese límite inseparable de la naturaleza humana que la rebelión descubre, puesto que toda revolución debe inspirarse en la rebelión y ser fiel al pensamiento de los límites, el autor señala que la medida no es lo contrario de rebelión, ya que esta implica el término medio que la ordena, la defiende y la recrea a través de la historia y sus desórdenes; en consecuencia, la medida, nacida de la rebelión, no puede vivirse sino mediante esta; por el contrario, en la violencia no hay medida; por eso, lo único que la hace admisible es que quien la ejerce pague con su vida por ello, como Kaliyev, quien está dispuesto a sacrificarse por el amor a los humanos:

Voy a ser feliz. Tengo que sostener una larga lucha y la sostendré. Pero cuando sea pronunciado el fallo y la ejecución esté lista, al pie del cadalso me partaré de este mundo feo y me dejaré llevar al amor que colma (Acto cuarto, página 229).

Otra forma de rebelión es el arte. En efecto, el arte es un movimiento que exalta y afirma el mundo, pues no se sustrae de él, y lo niega al mismo tiempo, pues la creación es exigencia de unidad y rechazo del mundo a causa de lo que le falta, de manera que construye otro universo; es una mirada estética que reconcilia lo singular con lo universal. A diferencia del revolucionario, que hace una negación total del mundo, en *El hombre rebelde* dice que “EL arte por lo menos nos enseña que el hombre no se limita solamente a la historia y que encuentra también una razón de existir en el orden de la naturaleza” (pág. 354).

Interpretamos que estas palabras son el gozne que reúne los dos términos centrales de nuestra exposición: “orden” y “desorden”; el sí y el no de toda la obra camusiana; esto se hace efectivo en el arte, el cual reivindica una parte intacta de lo real cuyo nombre es la belleza; por eso “se puede rechazar toda la historia y aceptar no obstante el mundo de las estrellas y del mar⁴”.

“Los rebeldes que quieren ignorar la naturaleza y la belleza se condenan a desterrar de la historia que desean hacer la dignidad del trabajo y del ser”. Se pregunta Camus si es posible rechazar eternamente la injusticia sin dejar de proclamar la naturaleza del hombre y la belleza del mundo. Evidentemente no, responde a lo largo de su obra. Para explicarlo debemos remitirnos a algunos ensayos compilados como *El verano* y *Bodas*.

Antes del análisis, aclaremos que para nosotros la noción de límite, que se expresa en el orden de la naturaleza, está tomada de los helenos, ya que Camus considera que el griego nunca abusó de nada, ni de lo sagrado ni de la razón, porque nunca negó ni uno ni la otra. Por el contrario, el pensamiento griego admitió todo equilibrando las sombras con la luz, es decir, la historia con la belleza de la naturaleza. Estas dos nociones son las que hemos llamado desorden y orden respectivamente en nuestra lectura.

⁴El mejor ejemplo de esta perspectiva- interpretamos - es la actitud del Dr. Rieux, quien en la última página de *La Peste* se muestra gozando en el mar de una noche estrellada cuando el mal en Orán ha cesado.

Cabe añadir que cuando el escritor habla de la luz alude a la cultura griega; así lo confiesa cuando se lamenta de no haber podido viajar a Grecia a causa de la guerra: “El año en que estalló la guerra me disponía a embarcarme para realizar la navegación que había hecho Ulises. En aquella época hasta un joven pobre podía forjar el suntuoso proyecto de atravesar un mar en busca de la luz”. Sin embargo, a continuación aclara con resignación: “Pero en aquel momento, hice lo que hicieron todos, ocupé mi lugar en las filas de los que pataleaban de la puerta abierta del infierno... Poco a poco fuimos entrando en él” (“Prometeo en los infiernos”, página 14).

A raíz de su experiencia, considera que la Europa actual, lanzada a la conquista de la totalidad, es hija de lo desmedido; niega la belleza y todo lo que no la exalte; olvida que Némesis – la diosa de la medida- vela por el límite que el artista conoce pero que el espíritu histórico desconoce.

Por eso, los griegos que durante siglos enteros se plantearon la cuestión de lo justo, no lograrían comprender nuestra idea de la justicia; para ellos la equidad suponía un límite en tanto que todo nuestro continente se revuelve buscando una justicia que pretende ser total (“El destierro de Helena”, pág. 25).

Como resultado de sus reflexiones aconseja a continuación: “Rechazar el fanatismo, reconocer la propia ignorancia, los límites del mundo y del hombre, el rostro amado, la belleza, en fin, he ahí el campo donde podremos reunirnos con los griegos”.

También habla del pensamiento de mediodía para referirse a esa antigua luz que ilumina la naturaleza y que revela que a través de ella el mundo se nos muestra como nuestro primero y nuestro último amor. Sin embargo, debemos volver a unir aquello que se ha desgarrado, hacer nuevamente pensable la justicia en un mundo tan evidentemente injusto, para que vuelva a tener significado la felicidad para los pueblos envenenados por la infelicidad del siglo, el espíritu de torpeza, al cual se opone la firmeza del carácter y la fría frugalidad del sabio. Por cierto que se trata de una tarea sobrehumana (“Los almendros”, página 10).

Como Prometeo, que es más duro que su roca y más paciente que el buitre que lo ronda, Albert Camus es un hombre que conserva su mirada hacia la tierra; su fe tranquila en la justicia nos recuerda que no podemos vivir sin libertad y sin belleza, por eso siempre ha intentado reconciliar el corazón dolorido de los hombres con las primaveras del mundo.

Como resultado de nuestras reflexiones, y corroborando la tesis de Rigobello, podemos afirmar también que Albert Camus es un plotiniano a mitad de camino, porque sostiene un panteísmo inmanentista, ya que piensa que las divinidades están inmersas en la naturaleza. En “Bodas en Tipasa” dice: “Tipasa es habitada en primavera por los dioses y los dioses hablan en el sol y en el olor de los ajenjos; en el mar acorazado de plata y en el cielo azul crudo; en las ruinas cubiertas de flores” (página 67).

Vemos en estas afirmaciones la sed del alma de una mística comunión con la tierra, que es su verdadera aspiración. “Por qué extrañarnos de encontrar sobre la tierra esa unión que deseaba Plotino?”, se pregunta. Por eso aclara: “La Unidad se expresa aquí en términos de sol y de mar. Aprendo que no hay felicidad sobrehumana ni eternidad fuera de la curva de los días” (“El verano en Argel”, página 92).

En sus recorridas por las ruinas de la ciudad antigua, donde el sol brilla en las columnas con un canto silencioso, Camus descubre la antigua belleza y lo viejo se torna nuevo para él, ya que allí el mundo volvía a comenzar todos los días con una luz siempre nueva. Y afirma: “Nosotros, los mediterráneos, seguimos viviendo de la misma luz”.

El vínculo que une a Camus con los griegos enamorados de la *physis*, de la naturaleza en constante movimiento creador que sale de sí misma, se refleja también en la transcripción que hace del *Empédocles*, de Hölderlin:

Y abiertamente consagré mi corazón a la tierra grave y dolorosa, y a menudo, en la noche sagrada, le prometí amarla fielmente hasta la muerte, sin temor, en su pesado fardo de fatalidad y no descifrar ninguno de sus enigmas. Así me uní a ella en un lazo mortal (*Carnets*, 4 de marzo de 1950, página 235).

Si analizamos empero los escritos de Camus como una totalidad, podemos inferir que su pensamiento, como Jano, tiene dos caras, puesto que el sí se equilibra con el no, ya que la noche europea se contrapone a esa civilización de la luz que espera su aurora. Sin embargo, el pensador aclara que entre el revés y el derecho del mundo y del hombre él se niega a elegir. Precisamente en el prólogo de los ensayos denominados *El revés y el derecho* afirma:

La miseria me impidió creer que todo es bueno bajo el sol y en la historia, el sol me enseñó que la historia no era todo”. Hay que introducir el equilibrio que consiste en mantener la tensión entre el dolor inútil y la felicidad inmerecida, que son el revés y el derecho de ese mundo.

La sangre y los odios descarnan hasta el propio corazón; la larga reivindicación de la justicia agota el amor que, sin embargo, le dio nacimiento. En la situación en que hoy vivimos el amor es imposible y la justicia no basta. Ante esta situación, el pensador confiesa:

Hay cierta clase de optimismo que no es mi punto fuerte. ... Yo crecí con todos los hombres de mi edad, entre los tambores de la Primera guerra mundial y nuestra historia desde entonces no ha dejado de ser crimen, injusticia y violencia. Mas el verdadero pesimismo consiste en oscurecer tanta crueldad e infamia. Nunca he dejado de luchar contra esta degradación; detesto toda la crueldad. En las oscuras profundidades de nuestro nihilismo, he buscado solamente razones que permitieran superarlo (“El enigma”, página 37).

Entendemos que esas razones que el autor ha puesto de relieve a lo largo de su copiosa obra pueden resumirse en dos palabras: “humanismo trágico”.

Referencias bibliográficas

Camus Albert (1969): *Teatro 1*. Ed Losada. Bs. Aires. 6ta. Edic.

Camus Albert (2006): *El mito de Sísifo*. Ed. Losada. Bs. Aires.

Camus Albert (1978): *El hombre rebelde*. Ed. Losada. Bs. Aires.

Camus Albert (1970): *El Verano. Bodas*. Ed. Sur.

Camus Albert (1966): *Carnets 2*. Edit Losada. Bs. Aires

Rigobello, Armando (1976): *Camus, tra la miseria e il sole*. Napoli. Williams R. (2014): *Tragedia moderna*. Edhasa. Bs. Aires. Brisville J.C. (1962): *Camus*. Edit. Peuser (edic. española).

África y el derecho a la alimentación

Flor de María Hernández Toledo,
Facultad de Derecho,
Universidad Autónoma de Baja California,
Tijuana, México.
flor2004@uabc.edu.mx

La diversidad del pueblo africano, por su territorio, su extremoso clima, su cultura y su situación política, han provocado que la alimentación de sus habitantes sea deficiente y raquítica, lo que atrae las miradas de los organismos internacionales y de los países que se interesan en combatir el hambre, mediante normas que regulan el Derecho a la alimentación e impactan en lo social ya que este es un Derecho fundamental para la humanidad.

La diversidad del pueblo africano, por su territorio, su extremoso clima, su cultura y su situación política, han provocado que la alimentación de sus habitantes sea deficiente y raquítica, esto atrae las miradas de los organismos internacionales y de los países que se interesan en combatir el hambre, ya sea por intervención directa o mediante normas o convenciones que regulan el Derecho a la alimentación, causando con ello un gran impacto en el orden social, ya que este es un Derecho fundamental para la humanidad; lo que trae como consecuencia que los gobiernos deban extremar sus políticas de combate al hambre, especialmente en los pueblos más desprotegidos, como en el caso de África y Asia que enfrentan una situación precaria, por ello, son merecedores de mayor atención y participación activa que realice acciones que sean efectivas para combatir el hambre.

Por las imágenes que constantemente nos llegan, podemos percatarnos de que la población africana se encuentra en un estado de hambruna sumamente preocupante, por ello, es oportuno y necesario cuestionar ¿las normas internacionales son eficaces? ¿Los organismos internacionales realmente influyen en el combate al hambre? ¿Cuál es la política interna de África para combatir el hambre? las respuestas pueden ser no muy agradables, esto no limita el deseo de manifestar una humilde opinión que en un momento dado sirva para reflexionar sobre el caso en particular, ya que la realización del presente trabajo, obedece al interés que despierta el Derecho a la alimentación, por la importancia que tiene para la humanidad, además de identificar el significado de tal Derecho, por ello es de gran relevancia mencionar los aspectos relacionados con su eficacia, de forma específica en el pueblo de África, como uno de los países que más sobresale por la forma como es castigada por los extremos de la naturaleza, por la forma como es ignorada por la indiferencia de sus propios gobernantes y por la forma como es maltratada por los propios hábitos que sus costumbres étnicas les imponen, convirtiéndose en un búmeran que se les revierte ocasionando la muerte del pueblo.

África es un país de fortaleza inquebrantable, que se distingue por la nobleza de sus pobladores, quienes con el paso del tiempo se han endurecido como una roca que se forma soportando situaciones inhumanas de hambruna que ningún otro pueblo podría soportar, optimizando lo poco que tiene para sobrevivir ya sea por la falta de agua, la falta de recursos materiales y económicos para alimentarse y la falta de protección gubernamental, que han llevado al extremo el estado de desnutrición y muerte infantil a que puede llegar un pueblo

donde no se respeta el Derecho a la alimentación, ni por el gobierno ni por aquellos países que ambiciosamente obtienen del pueblo africano, las riquezas que les permiten mantenerse en una posición capitalista y ostentosa.

El Derecho a la alimentación es un Derecho que a todos nos atañe, por lo que al igual a todos nos corresponde la responsabilidad de exigir que se cumpla.

El Derecho a la alimentación es un Derecho humano fundamental y natural de carácter individual y colectivo, de ahí que cuando se refiere a la colectividad, se relaciona con la responsabilidad que ésta lleva a costas, debido a que nos involucramos como sociedad, como estados y como organismos, todos somos responsables de la hambruna que padece el mundo, por la intolerancia que trae como consecuencia las guerras, la ambición desmedida que se refleja en el establecimiento de sistemas de gobiernos represivos y tiranos, a ello le podemos sumar los fenómenos naturales, como las sequías y catástrofes de otro tipo, pero, lo más grave del caso, son aquellos fenómenos donde está la mano del hombre, que por su inconsciencia causa daños irreparables, como es el daño al medio ambiente y la extrema pobreza; son muchos los países que se encuentran en el menoscabo del Derecho a la alimentación, pero de ellos, África tristemente lleva el estandarte enviando al mundo un SOS para que los países menos pobres, las instituciones y los organismos internacionales realicen acciones que hagan que se cumpla un Derecho humano natural legítimo de toda persona humana cuya dignidad debe ser rescatada para que prevalezca por encima de intereses mezquinos y reprobables.

África es el mayor reto del Derecho a la alimentación por diversas razones, por lo que es menester mencionar lo que señala el Co Director del Instituto de estudios del hambre quien dice que "el enfoque y la interpretación que se le dé a los Derechos Humanos implica el paradigma en el cual se deben evaluar y enjuiciar las diversas políticas e iniciativas en el área alimentaria, agrícola, nutricional y económica en general, aunque el verdadero problema se encuentra en llevarlo a la práctica en forma efectiva" (De Loma, 2008, p. 8) De la misma forma este investigador nos refiere que "la alimentación como Derecho puede ser un instrumento poderoso de orden ético y jurídico para mejorar la situación del hambre en el mundo, pues además de constituirse en orientación de las políticas de los gobiernos, permite a los actores de la sociedad civil poner de manifiesto sus derechos e intereses y exigir responsabilidades a sus gobiernos" (De Loma, 2008, p. 9)

El Derecho a la alimentación es un Derecho cuyo origen es la propia naturaleza del ser humano, por lo que los habitantes de África que sufren de hambre deben ser socorridos, puesto que no son diferentes de los demás, ni merecen ese sufrimiento.

El Derecho a la alimentación es parte vertebral de casi todos los ordenamientos que se desprenden de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), que han sido emitidos con el fin de que cada país adquiriera el compromiso de erradicar el hambre y propiciar el desarrollo de sus habitantes, lamentablemente, en África no encontramos respeto y cumplimiento a ese Derecho, esto causa gran impacto en la población infantil, principalmente de la región conocida como **cuerno de África**, señalado así porque concentra las zonas donde existe el más alto índice de muerte infantil por desnutrición, entre las que se encuentran Somalia, Kenia, Etiopía y Uganda, en estos lugares son los niños quienes se encargan de proporcionar los números que muestran las estadísticas para identificar que África, en comparación con otros de extrema pobreza, es el país donde las personas

irremediablemente mueren de hambre y, no importa si existen organizaciones y normas que hablan del Derecho a la alimentación, la hambruna que en África se vive es la mejor muestra de la falta de eficacia del Derecho a la alimentación, siendo esto provocado por la comercialización de los valores y la Ética que los humanos le debemos a la vida, al actuar con indiferencia al no dar una respuesta al llamado que pide auxilio, esperando una respuesta que de la humanidad se requiere.

El Derecho a la alimentación debe cumplir con el objetivo del Derecho fundamental que protege, ya que no solo es una cuestión ética de los gobiernos y de la sociedad, sino que es un Derecho que debe materializarse mediante toda una estructura que permita producir los alimentos y hacerlos llegar a los consumidores a precios accesibles, además, que éstos deben contener los nutrientes necesarios para la conservación de la vida y, para efecto de su eficacia, cuando las personas no pueden adquirir los alimentos con sus propios recursos, los gobiernos deben implementar programas de abastecimiento social familiar que garanticen la supervivencia, hasta en tanto mejoren las condiciones que se viven quizá por falta de empleo, por una incapacidad, una enfermedad, etc.

El Derecho a la alimentación, al igual que en África, en muchos otros países es ignorado por las propias autoridades, violando todo ordenamiento que contiene el artículo 25 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, dejando como letra muerta lo que dispone ante la falta de cumplimiento del contenido que declara: "Toda persona tiene Derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar y, en especial, la alimentación, el vestido, la vivienda,..."

La Declaración Universal de los Derechos Humanos debe ser la inspiración para que los gobernantes de los diferentes pueblos de África hagan cumplir el Derecho a la alimentación, en coordinación con los organismos internacionales, como la ONU y la FAO que no solo realizan programas de reparto de víveres sino que también proporcionan capacitación para la producción de alimentos en los lugares en que la propia naturaleza así lo permite, al mismo tiempo, realizan esfuerzos con el apoyo de organizaciones independientes de voluntarios, que tratan de ayudar mediante acciones que amortigüen y alivien en parte el hambre que padecen, a ello se debe también que se organizan electrónicamente, tal es el caso de las redes africanas para el Derecho a la alimentación (RAPDA), ellos se comunican con el mundo entero para que quienes lo deseen y tengan la posibilidad, proporcionen un poco de ayuda para hacer algo por nuestros hermanos que viven en desgracia.

El Derecho a la alimentación es el reflejo de la seguridad alimentaria que debe existir para todo ser humano, evitando toda discriminación en el acceso a los alimentos, así como a los medios para obtenerlos, a esto se debe que se han emitido tratados internacionales, que tienen como objetivo principal establecer el compromiso de cada uno de los países para la erradicación del hambre.

Dentro de los tratados, podemos mencionar: **El Pacto Internacional de derechos económicos, sociales y culturales de 1976**, es un ordenamiento que para el cuerno de África **es letra muerta**, puesto que es un acuerdo que fue pactado para mejorar las condiciones de vida de las personas, este confirma el reconocimiento a la dignidad humana, garantizando la realización del ideal del ser humano libre, liberado del temor y la miseria; este Pacto en el artículo 11/1 señala que es derecho de toda persona:

- un nivel de vida adecuado para sí y su familia;
- la alimentación;
- el vestido;
- la vivienda adecuada y;
- una mejora continua de las condiciones de su existencia.

Para África, nada de esto existe, para ellos el poder alimentarse dignamente es una utopía, un hermoso cuento que en otros países muy lejanos pudiera ocurrir, el problema es que aquí ni siquiera los sueños se permiten, ya que quienes siempre elevan su imaginación y se forman castillos en las nubes son los niños, en África los niños están ocupados en morir de hambre y no tienen tiempo de soñar. Esta es otra de las razones por lo cual podemos hablar de la falta de eficacia de un ordenamiento que no se cumple, el mismo Pacto, en su artículo 12/2 señala que los Estados deben adoptar las medidas necesarias para asegurar:

- la reducción de mortalidad y la mortalidad infantil;
- el sano desarrollo de los niños...

Es letra muerta debido a que actualmente en África son millones de niños y jóvenes que se mueren de hambre, que sufren orfandad y abandono, que muestran las condiciones miserables en que llega a vivir un ser humano que no puede valerse por sí mismo, ni tiene energía para levantar la voz y decir "tengo hambre" "tengo Derecho a alimentarme y tengo

Derecho a vivir" no me abandonen a la muerte por favor...

La Carta Africana sobre Derechos Humanos (27 julio 1981).- es un ordenamiento que para el pueblo africano es sumamente significativo, sin embargo, para su aplicación **es letra muerta**, ya que nada de lo que menciona se aplica relacionado con el Derecho a la alimentación como Derecho Humano básico. La Carta Africana de Derechos Humanos incluye igualdad de personas en lo individual, libertades como grupos, no discriminación de la mujer, igualdad entre pueblos, Derecho a la existencia y a la libertad de los pueblos con autodeterminación, Derecho a la liberación de la dominación extranjera y el Derecho al desarrollo económico, social y cultural. El Derecho a la alimentación queda excluido textualmente, dejando en la omisión el Derecho Humano básico para la sobrevivencia del ser humano y en particular para el pueblo africano.

Otro ordenamiento específico es la **Carta Africana sobre los derechos y el bienestar del niño (11 de julio 1990)** documento en el cual la Organización de la Unidad Africana reconoce la supremacía de los Derechos Humanos, razón por la cual en el artículo 5to relacionado con la supervivencia y el desarrollo señala que: "Todo niño tiene un Derecho inherente a la vida. Este Derecho será protegido por la ley." De la misma forma se señala que los Estados parte en la presente carta, garantizarán en todo lo posible, la supervivencia, la protección y el desarrollo del niño. **Letra muerta** para los niños del África rural que mueren por falta de alimento y por lo tanto no se desarrollan debido a que la vida no les alcanza.

Para alcanzar la realización de los fines que comprende el Derecho a la alimentación, no es suficiente con lo que dice la norma, ni con la sensibilización de las conciencias, sino que también se requieren acciones, por ello, es necesario que el Derecho Internacional establezca medidas sancionadoras para aquellos pueblos que no cumplan con el compromiso de combatir el hambre, ya que es un Derecho de todas las personas que existen sobre la faz de

la tierra, el tener una alimentación suficiente y adecuada.

África es un país abandonado, que no despierta el interés de aquellos países que se encuentran en el mercado de millonarias inversiones, olvidando que estese encuentra habitado por seres humanos que merecen una oportunidad de vida, el respeto a sus derechos y a su dignidad.

En África debe establecerse una seguridad alimentaria, con la garantía del compromiso de los gobiernos para que las personas cuenten con el acceso a los alimentos necesarios para su sobrevivencia, eliminando todo tipo de obstáculo político que hasta hoy solo ha provocado hambre y muerte, miseria, exclusión social y discriminación. La violación al Derecho a la alimentación, no solo denigra a los gobiernos, las instituciones y organismos nacionales e internacionales, sino a la propia raza humana que por su condición ambiciosa solo busca sacar provecho alimentando sus propios intereses.

África es económicamente pobre, debido a que no cuenta con yacimientos de petróleo que ofrecer al mundo, aunque si cuenta con importantes yacimientos de minerales y piedras preciosas, la explotación de estos se encuentra en manos de gentes sin escrúpulos, tanto del gobierno como de empresas privadas, olvidando que las normas se crean para respetarse y aplicarse porque de ello depende la preservación del orden y la vida del ser humano. El Derecho a la alimentación, es un Derecho que debe prevalecer y respetarse, sin permitir el menoscabo de la vida, es un Derecho que no es cuestionable para cada ser humano, ni discrimina para su aplicación y ejercicio, ya que no admite regla de excepción, por lo que todo ser vivo tiene Derecho a alimentarse, incluyendo a los hermanos de África.

El Derecho a la alimentación debe cumplirse no solo por ser un Derecho, sino porque de ello depende la sobrevivencia por lo que se convierte en un sentimiento de humanidad, a ello se debe que pese a los esfuerzos que hace la Organización de las Naciones Unidas para la agricultura y la alimentación (FAO) que permanece en forma constante en la lucha para combatir el hambre, para el cuerno de África (Somalia, Kenia, Etiopía y Uganda) no se alcanzan los resultados para decir que se cumple con el reconocimiento que hacen las Constituciones nacionales del Derecho a la alimentación, por lo que se confirma la idea de que es letra muerta, la (Constitución de Kenia 2010, artículo 43) establece que "Toda persona tendrá Derecho...inciso c) Toda persona tiene Derecho a no padecer hambre y a tener una alimentación adecuada y de calidad aceptable" ¿Acaso no es en Kenia donde los niños se mueren por falta de alimento? irónicamente, para Kenia tampoco aplica el que "Los Estados partes en el presente pacto, reconocen el Derecho de toda persona a un nivel de vida adecuado para sí y su familia, incluso alimentación, vestido y vivienda adecuados y a una mejora continua de las condiciones de existencia" (Pacto Internacional de Derechos Económicos Sociales y Culturales, artículo 11) por lo que se entiende solo son palabras escritas para la historia, **en el presente es letra muerta.**

En Somalia las cosas son más complicadas, esta es una tierra sin leyes, sufre hambre debido a los hechos provocados por fuerzas armadas que han impedido que llegue la ayuda humanitaria que les proporcionaba Amnistía Internacional, por lo que ante la indiferencia y cobardía de los gobiernos que pudieran dar su ayuda, la hambruna africana se agudiza debido a que los apoyos humanitarios fueron suspendidos como parte de la represión social impuesta en forma arbitraria e injusta en contra del pueblo de Somalia (ACCEM 2011, pág. 87) " En enero del 2010 el programa mundial de alimentos, suspendió sus labores en el sur de Somalia a causa de la inseguridad y las crecientes amenazas por parte de grupos armados, el 28 de

febrero Al-Shabaab anunció la prohibición del programa en las zonas bajo su control" Esta persona es el líder terrorista que pretende establecer un gobierno radical islamita. A ello se debe que el proyecto de Constitución aprobado en el 2012 no ha prosperado ni se permite sea del conocimiento de todos.

El continente africano es un país doblemente golpeado, a consecuencia de la falta de alimentación, por lo que consecuentemente se desarrollan enfermedades que contribuyen en el aumento del índice de mortalidad, tal como el HIV, la obesidad, la diabetes y la desnutrición severa que sufren sus habitantes, sin embargo, la verdad se distorsiona a la luz pública cuando los gobiernos manipulan la información, al respecto, en una de las publicaciones del Observatorio del Derecho a la alimentación y a la nutrición, se menciona en un artículo que (Lee Smith, pág. 63) "Existen actualmente creencias populares, apoyadas por declaraciones de los medios de comunicación, que dicen que la malnutrición y la obesidad urbanas resultan de unos ingresos urbanos más altos, elecciones alimentarias pobres y estilos de vida cambiantes. No obstante, los datos demuestran que están provocadas principalmente por la pobreza urbana y por la falta de acceso a una calidad y cantidad adecuadas de alimentos asequibles. Con el aumento de la urbanización, la pobreza y la malnutrición urbanas se están convirtiendo en una cuestión crítica para la realización del Derecho a la alimentación" Con ello agregamos un factor más "la pobreza urbana" que al combinarse con la miseria rural provocan el estallido de la hambruna sin control que de forma devastadora denigra la calidad humana de nuestros hermanos de África.

No debemos olvidar que el Derecho africano es consuetudinario, impregnado de elementos religiosos, que así como se han creado principios y leyes también están presentes los tabús, que se imponen como obstáculos que impiden el desarrollo y progreso de un pueblo que se muere de hambre, de tal forma que los esfuerzos realizados por los organismos internacionales y los grupos de voluntarios que se entregan en la ayuda a su prójimo, no es suficiente para combatir el peor de los males que sufre la comunidad africana no solo por la falta de alimento que nutra su cuerpo sino también carece de alimentación jurídica que brinde protección a su condición de ser humano y que reconozca la dignidad de su existencia, solo hasta que esto se logre nuestros hermanos de África podrán decir que sus Constituciones y sus leyes son efectivas, garantizando con ello la paz sobre la tierra a los hombres de buena voluntad y la eliminación del hambre.

El Derecho a la alimentación es un Derecho protector de la sobrevivencia humana, cuyo carácter social debe alcanzar de forma indiscriminada a todo ser humano, garantizando la nutrición física de cada ente que nace crece y se desarrolla.

El Derecho a la alimentación es inviolable e inquebrantable y no debe ser tomado como arma de represión para someter a quienes sufren por ello, puesto que la agresión recae sobre la sociedad entera, quienes demandamos el respeto y observancia de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el respeto y la observancia a la dignidad de África, el respeto a los pueblos africanos y la observancia a los principios que permiten el buen orden social para que prevalezca el respeto a la dignidad humana y como consecuencia el respeto que garantice para el pueblo africano, un desarrollo de vida en la que puedan alimentarse todos los días de la semana, con la seguridad de que gozan de un Derecho fundamental que es inviolable y permanente para todo ser humano.

Referencias Bibliográficas

Enrique de Loma Osorio, *El Derecho a la alimentación*. Definición, avances y retos, Centro de investigación para la paz, boletín Ecos No. 4, septiembre 2008.

Carlos Norberto Valero Flores, *El Derecho a la alimentación y la soberanía alimentaria*, temas económicos, abril del 2009

Naciones Unidas, Derechos Humanos, *El Derecho a la alimentación adecuada*, boletín informativo No. 34

Oficina de Cooperación Internacional, Derecho a la alimentación y soberanía alimentaria, Diputación de Córdoba 2008.

Diana Lee Smith y Davinder Lamba, *La nutrición y la agricultura urbana en las ciudades del África subsahariana*, Observatorio del Derecho a la alimentación y a la nutrición, edición 07, octubre 2015.

www.amnesty.org/en/región/Somalia

Centro de información, recursos y documentación sobre asilo y migraciones de ACCEM (CIRDAM)

Constitución de Kenia (2010)

Simposio

GEOPOLÍTICA DEL MEDIO ORIENTE

Coordinadores:

Pablo Álvarez Cabello, Universidad Diego Portales, ALADAA
CHILE alvarezpablo.cl@gmail.com

Gilberto Aranda, Instituto de Estudios Internacionales, Universidad de Chile,
garanda@uchile.cl

Teichopolítica y Necropolítica: De la política de exclusión al espectáculo de la muerte

Gilberto Aranda.
Instituto de Estudios Internacionales.
Universidad de Chile.
garanda@uchile.cl

El capítulo de la Guerra contra el Terrorismo abrió otro ciclo de violencia en Oriente Medio que bajo la forma de invasiones territoriales sobre Gaza e Irak fue seguido por la instalación de diversos dispositivos securitarios de separación que bajo la forma de muros o zonas de exclusión clausuraron espacios considerados amenazas. Lo anterior explica en parte que en la actualidad sociedades musulmanas sean aquellas con mayor profusión de murallas en el mundo. Sin embargo, el último capítulo de este cuadro es la rebelión de una parte de este mundo decidido a desafiar a sus enemigos declarados mediante la transmisión de la violencia en tiempo real.

Irán y la guerra fría al interior del Medio Oriente

Pablo Álvarez C,
Universidad Diego Portales,
Santiago Chile,
alvarezpablo.cl@gmail.com.

Las negociaciones entre Irán y el grupo 5+1 han sido un éxito para la administración Obama, pero no son vistas con el mismo optimismo por todos en Medio Oriente. El sectarismo, la violencia política y sobretudo los intereses contrapuestos entre potencias divergentes en el Medio Oriente han creado un nuevo escenario en la región que abrirá una nueva época. Intentaremos descifrar los objetivos a mediano y largo plazo de Irán en el marco de su relación inter regional, tomando en cuenta el escenario post primavera árabe, la guerra civil en Siria y el resultado de las negociaciones con occidente.

***Medio Oriente: la balcanización sectaria como estrategia
de rediseño regional***

Renato Vélez Castro
Estudiante de Magister en Estudios Internacionales,
Universidad de Chile.
rvelez@ug.uchile.cl

Los últimos acontecimientos del Medio Oriente han estado marcados por el ascenso del autoproclamado Estado Islámico y de otros grupos fundamentalistas en Siria e Irak, beneficiados directa o indirectamente por la política de algunas potencias regionales. Contrario a lo que pudiese imaginarse, se argumentará que la presente desestabilización y fragmentación territorial de la zona no sólo no es un obstáculo sino que un objetivo de la política exterior estadounidense que – especialmente después de la invasión a Irak en 2003 – concibió la creación de un “Nuevo” Medio Oriente, caracterizado por la atomización de la región en pequeños Estados homogéneos étnico-confesionales.

De los logros y de los errores de un proceso de insurrección popular: Egipto, 2011-2014

José Carlos Castañeda Reyes,
Universidad Autónoma Metropolitana,
Iztapalapa, México.
mrwti@xanum.uam.mx

La perspectiva histórica nos permite comenzar a intentar evaluar los grandes logros, pero también los notables errores, del proceso de insurrección popular que inició en el País del Nilo el 25 de enero de 2011 y concluyó con la promulgación de la nueva Constitución egipcia en enero de 2014. Fueron cuatro años de intensa realidad histórica, en los que el pueblo egipcio fue capaz de realizar dos *thawratânimasriyyatâni*, dos “revoluciones egipcias”, que buscaban alcanzar los grandes objetivos de “pan, libertad, justicia social y dignidad humana” que acabaron por delinear como las metas de los procesos de rebelión que el mundo atestiguó en este período.

Notables logros pero también, errores muy costosos que han permitido, hasta ahora, el retorno de un régimen de control militar de las fuerzas populares que hicieron las dos “revoluciones”, de 2011 y 2013, en busca de impedir la aplicación de las medidas que lograsen un verdadero cambio -económico, social, político- en Egipto. Como aspecto clave de tal proceso, la incapacidad de las fuerzas progresistas que impulsaron ambas *thawratâni* para unirse en un frente común en contra de los representantes del “Antiguo Régimen” y los miembros de la Hermandad Musulmana, estos últimos quienes lograron la victoria en las elecciones presidenciales de 2012. Este proceso democrático pudo haber sido ganado por las fuerzas progresistas que habían hecho la primera *thawra*, pero su incapacidad de unión se convirtió en el error mayúsculo que arrojó al País del Nilo a la incierta situación histórica que hoy todavía persiste, producto de la nueva “Revolución interrumpida” en el Egipto de nuestros días.

En la presente comunicación, parte de una investigación más amplia sobre los movimientos populares egipcios en este período, presentaremos nuestras ideas al respecto.

El movimiento popular en Egipto, iniciado en enero de 2011 y que continuó, a pesar de todo, hasta la promulgación de la Constitución de 2014, en enero de ese año, despertó opiniones encontradas. La primera *thawra* fue saludada como un gran movimiento democrático, que provocó la caída de una dictadura de 31 años en 18 días. En cambio, la segunda *thawra*, en 2013, fue vista como un típico “golpe de estado” del ejército egipcio, que encumbró a un nuevo “faraón”.

Creemos que la perspectiva y el análisis de esos tres años fundamentales, de esos acontecimientos históricos vertiginosos y trascendentales en la historia del Egipto contemporáneo, es más compleja que las interpretaciones rápidas que se han hecho de este proceso de insurrección popular, en el que, precisamente, las grandes masas egipcias fueron capaces, por la vía pacífica, de dar un ejemplo de lo que podríamos denominar “democracia directa” para incidir, precisa y valientemente, en la construcción de su propia historia. Como considera Achcar (2013, p. 292):

“Con mucho, el mayor logro de las rebeliones árabes es que los pueblos de la región han aprendido a *querer*... Han aprendido a demostrar su voluntad democrática en la forma más radical... aquella que se expresa en las calles, cada vez que *el pueblo quiera*. Los trabajadores, los desempleados y los estudiantes de la región árabe han aprendido que el ‘poder está en las calles’ y que este poder es un indispensable complemento y correctivo de aquel que viene de las urnas.”

En refuerzo de esta idea, Mona El Ghobashy (2011, p. 9) escribe:

“Las manifestaciones callejeras son una política participativa por otros medios. No compiten con o afectan los procedimientos democráticos comunes; profundizan la democracia al permitir más formas de participación y al asegurar que las formas más convencionales de participación sean efectivas. Ahora que la [primera] rebelión acabó, los egipcios no confinarán su participación política a las urnas. Votarán entusiastamente si las elecciones son libres y legales, pero continuarán tomado las calles para mantener su vigilancia sobre sus nuevos gobernantes”.

Mursi y los Hermanos comprobaron con creces la validez de este aserto.

La ideología plasmada en los objetivos, simples y concretos, del proceso de insurrección popular —“pan, libertad, justicia social y dignidad humana”— encierra una lección y una enseñanza fundamentales para la humanidad de nuestros días, que se enfrenta cotidianamente a

“las contradicciones objetivas del sistema capitalista... [a saber] guerras interminables... la corrupción de las élites financieras, las prácticas criminales y sadistas que violan el sentido más elemental de la justicia, la declinación constante de los niveles de vida entre la gran mayoría de la población trabajadora, la frustración de la juventud que siente que vive en un mundo sin futuro y sin esperanza, la grotesca exhibición de la riqueza en medio de la pobreza generalizada, y la cotidiana adversidad que mucha gente confronta en sus vidas” (North y Kishore, 2015).

Pero la insurrección popular que hemos analizado, que logró derribar a dos “faraones”, acabó por ser cancelada por la reacción que se ha manifestado en la represión y en el control férreo, por distintos medios, de las masas populares egipcias. No otra cosa significó el retroceso “contrarrevolucionario” del movimiento popular, que ha venido implementando el que parece ser el “tercer faraón” del período, el actual Presidente egipcio, el ex general Abdel-Fattah Said Hussein Khalil Al-Sisi, electo presidente del país y declarado como tal el 3 de junio de 2014.

Quizá el preámbulo del texto constitucional promulgado en enero de 2014 resume con claridad los grandes logros que las masas populares egipcias alcanzaron en el período (*Constitution...* 2014). Aparte de las referencias históricas a la importancia de Egipto y su pasado, integra en su exposición los movimientos “revolucionarios” de 1909, 1952, 2011 y 2013. Estos últimos, del 25 de enero y del 30 de junio, son calificados entre los mas importantes de la historia de la humanidad por su masiva participación popular de millones de ciudadanos, únicos por el papel prominente de la juventud del país, además de haber rebasado clases e ideologías en busca de la libertad y la justicia social, además de la dignidad humana, derechos incorporados en el texto constitucional en beneficio de todos los ciudadanos. El ejército, la Iglesia copta y Al-Azhar aparecieron como instituciones garantes y protectoras de los rebeldes. La Constitución busca completar, entonces, el establecimiento de un estado democrático moderno, con un gobierno civil que quiere terminar con la injusticia social que ha agobiado por tanto tiempo al pueblo.

Fuera de la retórica, la Constitución egipcia actual (CM2014) contiene artículos de notable importancia: el gran objetivo de la búsqueda de la justicia social permea el texto en diversos apartados, como el 8º, los 17 a 21 y 23 (estableciendo gastos porcentuales mínimos del PNB para salud pública, 3%, educación básica, 4%, educación superior, 2%, e investigación científica, 1%), o el 27 (el sistema económico debe favorecer la justicia social, no el enriquecimiento egoísta de unos cuantos).

En esta perspectiva destaca también el artículo 38, que establece los impuestos progresivos como un medio para lograr la justicia social, planteamiento que ha sido ya puesto en práctica recientemente. Al respecto, el abogado y activista Ibrahim Salamoni expresó: “¿Cómo puede implementarse la justicia social si alguien que gana 1 millón de LE paga la misma tasa impositiva que el que gana 5000 LE?” (Ali, 2013).

Otros artículos, como el 78 (sobre la vivienda digna), o el 79 (sobre la alimentación adecuada y la autosuficiencia alimentaria), enfocan también el mismo problema.

Es esta la base jurídica fundamental de cualquier democracia moderna, el texto constitucional. Su importancia es tal que, actualmente, uno de los objetivos primordiales de la reacción antipopular en Egipto se orienta a suprimir sus posibles alcances. En efecto, luego de la declaración de Al-Sisi del 13 de septiembre de 2015: “La Constitución de Egipto de 2014 fue escrita con buenas intenciones, [pero] las naciones no pueden ser construidas tan solo sobre buenas intenciones”, vino la conformación de la “Campaña Popular para enmendar la Constitución”. Frente a ésta surgió de inmediato el “Frente Nacional para Proteger la Constitución”... (Dawoud, 2015). Este segundo frente parece tener pocas perspectivas de éxito si se confirma el triunfo en las recientes elecciones legislativas egipcias (octubre-diciembre de 2015) (El-Din, 2015) de miembros del nuevo parlamento proclives incondicionalmente al apoyo de Al-Sisi (Morsy, 2015; Touring... 2015)⁵

El posible socavamiento del instrumento jurídico por excelencia, la Constitución, para lograr alcanzar las metas de las dos *thawratani* comprometerá sin duda las posibilidades de cambio a la manera que explica Elshobaki (2011). En efecto, este autor analizó con gran claridad los grandes logros y ejemplos que la primera *thawra* dio al mundo.

⁵ Desde los inicios de la primera *thawra*. Los especialistas ya observaban lo difícil que sería modificar el régimen presidencialista egipcio, dominado por el ejército. Vid. Goldberg (2011.)

Por un lado, su carácter masivo, que en su primera fase en enero-febrero de 2011 movilizó a un mínimo de 12 millones de ciudadanos, superando así a la revolución iraní que convocó a 6 millones en sus momentos más álgidos. La valentía y resolución de los egipcios, que por medios pacíficos lograron en 18 días poner fin a un régimen de 31 años de existencia fue objeto de admiración mundial (Elshobaki, 2011, p. 107). Y aquí el autor no podía considerar, por la fecha en que escribe, que la segunda *thawra* movió a las calles a un número aún mayor de egipcios, el doble tal vez de la primera, quienes buscaron y lograron impedir que una dictadura religiosa reemplazase a la dictadura militar que habían expulsado en 2011 (Messiha y Teulon, 2013, p. 141).

Los cálculos al respecto del número de participantes en esa segunda *thawra* varían: ¿14, o 17 o 30? millones de egipcios participaron en las protestas contra el entonces presidente Muhammed Mursi, hasta lograr su caída el 3 de julio de 2013⁶. Al respecto de tal número⁷, quizá lo mejor es seguir la opinión de la BBC: “El número de los manifestantes anti Hermandad Musulmana [es] el más grande en un acontecimiento político en la historia de la Humanidad” (*apud* Stern, 2013).

He aquí la principal enseñanza del movimiento popular egipcio: la fuerza para el cambio de los grupos populares, que sin una “vanguardia revolucionaria” o dirigentes plenamente definidos, pusieron en jaque a un régimen corrupto que gobernó el país desde 1981 para beneficio de unos cuantos. El ejemplo de autogobierno de los días de la primera *thawra* es de destacar también.⁸

Y Elshobaki (2011, p. 108) resalta que

“La [primera] revolución egipcia ha seguido siendo un proyecto caracterizado por su pacifismo y sus éxitos, puesto que ha logrado el primero de sus objetivos, representado por el derrocamiento de las cabezas visibles del antiguo régimen. Sólo por eso, la [primera] revolución egipcia puede considerarse la revolución por excelencia, independientemente del éxito o fracaso de su proceso de construcción. Nos encontramos así pues, ante una experiencia que no niega su estatus como una gran revolución en la historia de la humanidad, en la que han participado más de 12 millones de personas, en un escenario sin precedentes en la historia de las revoluciones globales”.

Sus logros, empero estarán incompletos, considera este autor, mientras no se logre establecer una “nueva práctica política y de partidos”, que logre el gran objetivo de la “reforma del estado” que en su visión deberán lograr “las distintas fuerzas políticas bajo la protección de una nueva Constitución y un nuevo marco jurídico”, que evite el caos de otras “transiciones

⁶ Mackey (2013). La hora es la correcta, el actor principal no, en nuestro concepto. Es bueno reflexionar, como lo hace Farag (2013), sobre lo que ha significado para los egipcios, no para las perspectivas orientalistas occidentales, el proceso de rebelión contra Mursi y la Hermandad. La insistencia en el concepto “golpe de estado” y el total desconocimiento de la realidad egipcia fue patético, sobre todo entre los comentaristas en cabina de la televisora norteamericana CNN el día 3 de julio del presente.

⁷ Las cifras varían al respecto. *Cfr.* “Millones...” (2013, Mundo, p. 27).

⁸ Como señala El-Ghobashy (2011, pp. 3-6).

democráticas” que han llevado, primero, a un desmantelamiento del estado, “como ocurrió con los estadounidenses en Iraq al disolver el Ejército, y, con ello, las instituciones del Estado, lo que llevó a un desastre sin precedentes” (Elshobaki, 2011, pp. 110, 113-115).

Precisamente en este escenario, el autor le asignaba un papel fundamental al Ejército, de hecho, el de encabezar “la transición hacia la segunda república”, ya que al haberse negado a reprimir el primer movimiento popular, reforzó la confianza de los jóvenes en las Fuerzas Armadas, que en todo momento respetaron la voluntad popular manifiesta en la primera *thawra*. De hecho, “la visión que el ciudadano egipcio de a pie tiene de su Ejército es la de un salvador frente a las injusticias del poder” (Elshobaki, 2011, pp. 111-112)

Aquí vale la pena recordar la reflexión de Jean-Françoise Daguzan (2012, p. 21). Para este investigador, luego de que en la década de 1960 a 1970, el ejército egipcio fue percibido como la punta de lanza en la construcción de un estado moderno, actualmente aparece como un «modelo conservador» cuya principal preocupación es la de asegurar la perennidad de los privilegios de los altos mandos». Lo que es más, este autor se pregunta:

«Les révolutions arabes ne sont-elles que des leurres visant à restaurer le pouvoir perdu des armées comme l'affaire égyptienne pourrait nous laisser supposer?... L'Égypte aujourd'hui pourrait le cas échéant correspondre à cette hypothèse...»⁹

Tal afirmación es motivo de reflexión, pero a nuestros ojos, es también inaceptable, pues deja fuera la participación real, auténtica, en el proceso insurreccional, del pueblo egipcio por mejorar sus difíciles condiciones de vida, lo que vino a echar por tierra cualquier intento de control o de influencia al respecto, ya que la primera *thawra* rebasó de inmediato toda expectativa para influir subrepticamente en ella, y en cambio pronto encontró su propio camino gracias a la justeza de las demandas de los sectores populares que la impulsaron. Además, no se olvide que la primera rebelión fue el corolario de la movilización popular en el País del Nilo, en distintas formas y mecanismos, a lo largo de, al menos, diez años, que desembocaron finalmente en la *thawra* de 2011.¹⁰

Como vimos anteriormente, el papel que Elshobaki le daba al ejército en la consecución de las metas “revolucionarias” aparece ahora completamente entredicho. Por el contrario, es la institución armada la que parece ser el principal obstáculo para la consecución de los objetivos de las dos *thawratani*, a pesar de que muchos egipcios quizá todavía vean una esperanza de estabilidad en el gobierno de Al-Sisi, emanado de la institución armada. Empero, la represión del movimiento popular, el encarcelamiento de los supuestos opositores al nuevo régimen, entre ellos, muchos de los jóvenes revolucionarios que participaron en las dos *thawratani*¹¹, y la muerte de otros, son hechos que refuerzan esta

⁹ “¿Las revoluciones árabes no son más que engaños que buscan restaurar el poder perdido de los ejércitos como el caso egipcio podría dejarnos suponer?...El Egipto de hoy podría, llegado el caso; corresponder a esta hipótesis”. (Daguzan, 2012, p. 24).

¹⁰ Tales antecedentes han sido analizados por nosotros en Castañeda (2011, *passim*); El-Ghobashy (2011) y Abdelrahman (2012).

¹¹ Uno de los líderes de la oposición egipcia, Abdel-Moneim Abul-Fotouh, ex miembro moderado de la Hermandad Musulmana y ex candidato presidencial en 2012, fundador del partido Egipto Fuerte, señala que al menos existen 40 000 presos políticos en la cárcel en el Egipto de nuestros días. (Ezzat, 2015).

perspectiva contraria al papel del ejército egipcio en el proceso social.¹² Recordemos el caso emblemático de Shaimaa Al-Sabagh, asesinada por las fuerzas represivas de Al-Sisi el 24 de enero de 2015¹³.

Y, por otra parte, ¿qué carencias y qué errores se desprenden también del accionar de los grupos insurrectos en estos años en el País del Nilo? Al respecto, la IV Internacional Socialista encuentra que

“En Egipto, todas las condiciones necesarias para una revolución estuvieron presentes, excepto una: un partido revolucionario que luchase con una perspectiva socialista internacional. Los levantamientos de masas derrocaron a los dictadores y desestabilizaron a la élite política. Pero no pudieron expulsar a los militares, acabar con la explotación y la opresión capitalistas y derrotar al imperialismo” (Stern, 2015).

Planes tan ambiciosos nunca parecieron haber tenido los rebeldes egipcios. Sin embargo, el movimiento popular no logró nunca establecer un gobierno de coalición de las diversas fuerzas políticas, o bien un régimen de unidad nacional¹⁴, solución entrevista por los jóvenes que encabezaron el primer gran levantamiento en contra de Mubarak, y que se manifestó en un hipotético gobierno de un “Comité de Sabios”, propuesto por los jóvenes rebeldes para dirigir al país luego de la revuelta (Fisk, 2011, *Revuelta en el mundo árabe*, p. 2). Es el equivalente del gobierno de unidad nacional propuesto nuevamente a fines de enero de 2013, cuando los enfrentamientos en el país se desbordaban en contra del gobierno de la Hermandad Musulmana.

A esta petición de la oposición, sobre todo del Frente de Salvación Nacional, se unió el mismo partido *Nur*, brazo político del salafismo, que de esa forma criticó también a Mursi y sus apoyos en la HM¹⁵. Mohamed El Baradei, coordinador del Frente, propuso que además de Mursi, a las pláticas deberían asistir el ministro de Defensa y el del Interior, además de representantes de la Hermandad y de los salafistas, que en voz del presidente de su partido señalaron que tal gobierno de unidad evitaría la dominación de un solo grupo en la vida

¹² En los momentos iniciales de la primera *thawra*, Trager (2011) mostró con claridad el cambio de percepción de muchos egipcios sobre el papel de las Fuerzas armadas en este proceso inicial: no sólo era la odiada policía del régimen, también los militares los que amedrentaban y reprimían a los insurrectos.

¹³ Shaimaa, que era miembro de la Coalición Popular Socialista, junto con otros activistas como ella, el 24 de enero decidió colocar un arreglo floral en la plaza Tahrir, foco de las “revoluciones”, como una forma de recordar a los muertos de los procesos de insurrección popular. El pequeño grupo volvió a cantar el lema que contiene los objetivos de la revolución. “pan, libertad, justicia social [y dignidad humana]” Y fue entonces cuando, según todos los testigos, la policía antimotines disparó contra ellos: Shaimaa fue herida en su corazón y en un pulmón: su muerte fue rápida... Al final de la jornada, al menos otras 17 personas habían muerto. (Kirkpatrick, 2015a). Pero su caso impactó a la opinión pública, más cuando el Ministerio del Interior culpó a un “infiltrado de la Hermandad Musulmana que buscaba culpar a la policía”, ser el culpable del ataque. (Ezzat, 2015). Por su parte, Al-Sisi declaró que veía a Shaimaa como “mi propia hija”. (Kirkpatrick, 2015b). Sobre los disturbios del cuarto aniversario de la primera *thawra*, *vid.* Maged, (2015).

¹⁴ Idea rechazada por Mursi, en su momento, y que hoy aparece como una de las principales propuestas para superar la aguda crisis que dejó la administración de los Hermanos. *Cfr.* al respecto, las declaraciones de Mursi, por la noche del 2 de julio cuando su caída era inminente, de integrar un gobierno de coalición y una comité para enmendar la Constitución de 2012. (Egypt Presidency... 2013.) Luego de su remoción, el nuevo Primer Ministro deberá enfocarse, además de tratar de resolver la problemática económica, a conformar un gobierno de unidad nacional (Ezzat, 2013).

¹⁵ *Vid.* ElGhatit (2013 pp.122-124), sobre la inserción a la vida política del sector islamista radical, el salafismo, y los grupos marginales de *sufíes* y *shiitas* egipcios.

política egipcia. Mursi, de viaje diplomático en Alemania en ese momento, rechazó la idea con el pretexto de la necesidad de realizar primero las elecciones legislativas.¹⁶

Por nuestra parte creemos que la conformación de este gobierno de unidad nacional, al haber sido una coalición integrada por las diversas fuerzas que participaron en el gran movimiento popular de 2011, hubiera tenido la legitimidad necesaria (que faltaba más y más a Mursi y sus apoyos, hasta su caída final), para lograr la consolidación de un nuevo sistema político, de tipo parlamentario (que en la Constitución de 2014 no se estableció). Lo anterior debería ser la antesala para la adopción de un nuevo modelo económico, que colocase en su centro la búsqueda del bien común para la mayoría del pueblo egipcio¹⁷. Y aun así, la fuerza del movimiento popular logró la redacción de la Constitución de 2014, como comentamos.

Para lograr lo anterior, y como secuela del gobierno de unidad nacional, el cambio verdadero en Egipto se hubiese logrado a partir de la liga entre los sectores juvenil y de los trabajadores urbanos y los grupos campesinos progresistas, que superando su conservadurismo, pudieron haberse integrado en una gran alianza que impulsase la justicia social que la primera *thawra masriya* había reclamado desde su inicio. El futuro de una “revolución permanente, o traicionada, o secuestrada”, como escriben M. Selim y G. M. Selim (2012, p. 91) dependía sobre todo de la capacidad de sus actores de encontrar un compromiso entre todos ellos. Nunca se logró tal posibilidad.

Y para ese momento, la llegada al poder de la Hermandad Musulmana a mediados de 2012 era ya el instrumento perfecto para entorpecer tal situación.

James Petras (2012, pp. 20-24) es muy claro al respecto: la falta de un liderazgo nacional y la “espontaneidad” del levantamiento popular de 2011 le impidieron tomar el control del poder político y cumplir con sus objetivos. Lo anterior permitió el reacomodo de las fuerzas reaccionarias, con el comando de los militares y el apoyo del imperialismo estadounidense, garantizando que la “transición democrática” en Egipto respondiese a los intereses norteamericanos e israelíes. “Mientras que la Casa Blanca puede tolerar o incluso promover movimientos sociales para eliminar (“sacrificar”) dictaduras, tiene toda la intención de preservar el estado”.

En el caso de Egipto, un movimiento popular auténtico fue cooptado por la “democracia”, en busca de desmovilizarlo y desmantelarlo. La Hermandad fue el instrumento “democrático” para lograrlo. Es el papel de los partidos islámicos “moderados”: su acercamiento con las masas a través de su obra social les permite mantener sus bases sociales intactas cuando se dan movimientos populares como el egipcio, en donde las pérdidas y el desgaste lo sufren los verdaderos opositores al régimen, y aparecen entonces como un instrumento ideal para socavar a las organizaciones de izquierda, marginalizándolas y haciéndose finalmente con el poder. Y como concluye el autor: este peligroso “juego democrático” tan sólo pospone un conflicto más decisivo en el futuro próximo (Petras, 2012, pp. 119-120, 122)¹⁸. Así ocurrió en el País del Nilo.

¹⁶ Fahim y Kulish (2013). Cfr. Auken (2013).

¹⁷ A esta opinión, que exteriorizamos desde el inicio del movimiento, cfr. Castañeda (2011, *passim* y “Poscriptum” sobre todo), la sustentan ahora obras de gran relevancia que delinean todo un programa de los necesarios cambios económico-sociales, no sólo en Egipto, sino en todo el mundo árabe. Nos referimos, por ejemplo, al libro de Magdi Amin, (ed.), *After the Spring. Economic Transitions in the Arab World*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

¹⁸ *Ibid*. Igual opina Sullivan (2013, p. 84): La alianza de los militares con los islamitas para “traicionar a la revolución” tan sólo llevaría a llenar las calles de nuevo con millones protestando contra tal traición.

El fracaso del gobierno de la Hermandad, empero, abrió el camino para una revitalización del movimiento popular, que, una vez más, a través de la movilización de millones de egipcios acabó por arrojarlos del poder el 3 de junio de 2013.

Aquí debemos recordar una hipótesis de investigación sobre esta temática, que presentamos en algunos de los trabajos que hemos escrito en estos años: a raíz de la victoria popular de 2011, que mostró la posibilidad de emprender un verdadero cambio estructural económico-social y político en el País del Nilo, los sectores reaccionarios, con el apoyo de los Estados Unidos¹⁹, emprendieron una política de represión del movimiento popular, primero con la intervención directa del ejército (febrero 2011-junio 2012) y luego a través de la Hermandad Musulmana, aliada coyuntural de las fuerzas armadas (junio 2012-3 de julio 2013). Ambos intentos fracasaron ante el accionar decidido del grueso de la población, que no ha renunciado, ni renunciará, a lograr los objetivos fundamentales de las dos *thawratâni masriyyatâni*. ¿Estaremos en el inicio de una tercera ola represiva, en la que el ejército utiliza ahora la fachada de los grupos liberales afines al Antiguo Régimen, para intentar, otra vez, la represión del movimiento popular? Como decíamos, con la complicidad norteamericana²⁰. En el caso egipcio, J.F.Daguzan (2012, p. 25) opina que el ejército, luego de haberse desmbarazado de la familia Mubarak, «jugó una partición de recomposición política con la corriente conservadora de los Hermanos Musulmanes –la opción «Lampedusa»: «Es necesario que todo cambie para que nada cambie» (*El gatopardo*)»

¿Cómo revertir esta situación? Precisamente nuestra reflexión final tiene que ver con lo que ahora parece más y más la condición indispensable para el logro de tal objetivo último: la unidad de las fuerzas progresistas del país, que nunca se dio en estos años y que nos parece el error y la debilidad fundamental del proceso de rebelión popular en el País del Nilo, de aquellas que encabezaron e hicieron, junto con millones de egipcios, las dos *thawratâni*.

Al respecto, Dina Shehata (2010, pp. 64-82) analiza la fragmentación de los movimientos de oposición de izquierda en Egipto durante los últimos años previos a 2011. La cooptación, la represión selectiva, pero las propias diferencias entre los diversos movimientos de izquierda los llevaron a no constituir una alternativa viable. Es también la percepción crítica de Muti (2013, pp. 13-14):

“Esta es una de las contradicciones de la escena revolucionaria egipcia porque mientras el pueblo estaba

¹⁹ Aquí, una nota al pie de Abou El-Fadl (2015, p. 269, nota 2): “The military informed us that this the position of the United States [No es posible dejar a las “vaguedades democráticas” –vagaries of the democratic process”- sus intereses en la región: el ejército, Camp David, asuntos de negocios, la posición norteamericana en la región y su relación con Arabia Saudita] and that the United states informed the military that the military must guarantee certain non-negotiable interests such as certain privileges for the American military in Egypt and Camp David, as well some other interests that I am restricted from mentioning”. Sin comentarios en apoyo de nuestra hipótesis. También Abdelrahman (2012, pp. 622, 625) considera tal posibilidad: “Egypt’s ruling elite seems determined to maintain the economic system and the political order which impoverished millions of Egyptians and created the ímpetus for ousting Mubarak. The SCAF [Consejo Supremo de las Fuerzas Armadas,] the Muslim Brothers (MB), remnants of the Mubarak business elite and the *ancien régime* have been flagrantly manipulating the political pocess in order to protect their political and corporate interests... [Lo que es más,] the MB have firm roots within the bussiness elite which has benefited from Mubarak’s neoliberal policies. The group’s ideological comitment remains in favor of a free market economy. Similarly, international financial institutions, such as the World Bank and International Monetary Fund, as well as Western governments do not want Egypt, a cornerstone and an exemplar of their policies in the región, to stray from the path which Mubarak’s regime followed”.

²⁰ La caída de la Embajadora de los EE.UU. en Egipto, Anne Patterson, anunciada el 28 de agosto, y que ya anticipábamos en nuestro trabajo previo, sería prueba del nuevo fracaso de tal alianza. Cfr. Landler (2013) y Taha (2013).

proponiendo demandas de una agenda izquierdista y llamando por una sociedad justa, por un cambio y desarrollo independiente y completo, y con un sesgo por los trabajadores y los pobres en los espacios públicos y en el corazón de la plaza Tahrir, la Izquierda estuvo ausente. Es decir, la Izquierda estaba asombrada por la amplitud de la protesta que inundó todo lugar en Egipto, y cuando esto ocurrió, no estuvo presente como una fuerza organizada que buscara movilizar a la gente y encabezar su revolución la cual estaba impulsando demandas de naturaleza izquierdista”²¹

Cuando se evalúan y se analizan en perspectiva los acontecimientos de estos ya casi cinco años a partir del 25 de enero de 2011, se agiganta el que ahora aparece, en nuestra opinión, el yerro fundamental de los revolucionarios egipcios: su desunión. En efecto, en la elección presidencial de 2012, en la primera vuelta, Hamdeen Sabahi, el candidato nasserista del Partido de la Dignidad, obtuvo el 20.72% de los votos, casi empatado con el último Primer Ministro de Mubarak, Ahmed Shafiq, representante del Antiguo Régimen. Y Sabahi, junto con Abdel Moneim Abul-Fotouh, el líder más liberal de la Hermandad, finalmente expulsado de ella, y Amr Moussa, 4º y 5º lugares en la primera vuelta de la elección presidencial de 2012, juntos tuvieron más de 11 millones de votos, el 49.32% de la votación (Stern, 2012). Y lo peor: tan sólo con sus votos sumados, Sabahi y Abul-Fotouh, uno u otro, habrían derrotado a Mursi y a Shafik en la segunda vuelta de la misma elección, la única verdaderamente democrática del período que estudiamos. Pero fue el representante de la Hermandad, cuyo papel ya analizamos, Mursi, el que fue finalmente elegido presidente, con los resultados desastrosos conocidos, que llevaron todavía a un segundo proceso insurreccional popular aún más importante en 2013... Para que, finalmente, Al-Sisi y el ejército “reaparecieran” sin más en la escena política del país, como la aparente solución militar, con un barniz civil, a la inestabilidad social que inició en 2011 y que no ha rendido, hasta ahora, los frutos de justicia social que muchos egipcios esperaban:

“Estos días camino en las calles hablando conmigo mismo. Teníamos la esperanza de que las circunstancias económicas mejoraran después de que el gobierno anunció grandes proyectos como el del nuevo Canal de Suez y el descubrimiento de enormes reservas de gas natural en el Mediterráneo. Entonces, después de toda la fanfarria, los funcionarios discretamente declararon que tomará años antes de que algún proyecto rinda frutos... Nosotros no podemos vivir de promesas vacías.”²²

²¹ El artículo de Muti (2013) es una aguda reflexión sobre esta miopía de la izquierda egipcia, de consecuencias desastrosas para el movimiento popular egipcio, como observamos ahora. Abdelrahman (2012, p. 625) también considera que a la izquierda egipcia le falta un largo camino por recorrer para establecer “lazos orgánicos con la clase trabajadora.

²² Testimonio de Mohamed Hisham (55 años) en Morsy (2015).

Epílogo.

Al iniciar el estudio del movimiento popular egipcio, de trascendencia mundial tanto por sus ejemplos como por sus errores, como intentamos analizar aquí, escribíamos que sus resultados, fuesen los que fuesen, deberían evaluarse al menos cinco años después de su conclusión. Creemos que tal momento fue enero de 2014, cuando se promulgó la nueva Carta Magna, vigente actualmente en el País del Nilo.

En estas páginas, inevitablemente, hemos atisbado algunas de las situaciones que han venido presentándose en el Egipto de nuestros días luego de tal fecha clave. Desde luego, el panorama no es alentador, considerando la magnitud de las movilizaciones populares y las grandes metas del proceso insurreccional, que, como vimos, recoge la actual Constitución. No deseamos insistir sobre ello, preferimos esperar el lapso señalado para tratar de evaluar los resultados de la ejemplar movilización popular que inició en 2011 en “Egipto, madre del mundo”. Quizá entonces nos quede tan sólo reflexionar como en alguno de nuestros estudios previos:

“El proceso de lucha popular está marcado por una serie de momentos de avance y retroceso, de logros y fracasos, de victorias y derrotas, no es una senda triunfal ni tampoco una vía bloqueada permanentemente. La experiencia de la derrota del pasado contribuye a la victoria del futuro, y los pequeños logros a pesar de la caída se suman a los avances producto de los éxitos de las etapas posteriores (Castañeda Reyes, 2003, p. 223).

Queda sin embargo la esperanza de que el pueblo egipcio pueda reclamar la consecución de las metas de justicia social que su Constitución consagra, a pesar de todo. Recordemos que Al-Sisi, para poder lanzar su candidatura a la Presidencia egipcia el 28 de marzo de 2014, dos días antes tuvo que renunciar a sus puestos como jefe de la armada y Ministro de Defensa, y a su misma carrera como miembro del ejército. Hoy es un civil más, que deberá hacer cumplir el nuevo texto constitucional en pro de lograr la justicia social. Son preceptos constitucionales productos de la movilización popular de las dos *thawratâni*, no graciosas concesiones de la clase dominante.

Ante ello, queda tan sólo esperar la marcha de lo acontecimientos. Pero que quede claro: a pesar de lo que parece un resultado sombrío del proceso de insurrección popular, para nosotros las claves del cambio futuro en el País del Nilo no están en las botas del ejército, sino en las manos del propio pueblo. ¿Es que no se apreció por la televisión o los videos de Internet quiénes lograron la caída de los “dos faraones”, Mubarak y Mursi?²³ Como declaró uno de los actores de la segunda *thawra masriya*: “Tal vez la historia no tenga lados. Tal vez sólo tenga momentos. Y cuando venga el momento de ver qué hacemos con los militares, pues...bueno, vendrá”²⁴

Algo similar a lo que escribió Maha Abdelrahman (2012, p. 626):

²³ Aun en análisis recientes, como el de Achcar (2013, pp. 185-187) la primera *thawra* es calificada como un *coup d'état* clásico. La movilización popular se diluye con tal perspectiva.

²⁴ Declaración de Said Nashar (del movimiento *Tamarrod*) al periodista mexicano Témoris Grecko (2013, p. 56).

“Después de todo, los millones de egipcios que han tomado las calles por más de una década, durante el levantamiento popular de enero de 2011 y sus secuelas no han estado protestando, corriendo grandes riesgos, y sacrificando sus vidas para que una variedad de *crony capitalism* sea reemplazado por un capitalismo noliberal sin límites, determinado por una elite nacional en complicidad con los gobiernos occidentales y las instituciones financieras internacionales. Si no hay medidas para revertir las injusticias vividas, las demandas largo tiempo ignoradas y las cada vez más deterioradas condiciones de vida, es difícil imaginar como estos millones podrían ser convencidos de regresar a sus hogares y renunciar a su lucha por justicia política y social”.

Algo similar a lo que uno de los millones de egipcios declararon en las protestas contra los Hermanos, y que éstos minimizaron, considerando su alianza, como ya comentamos:

“Nosotros no pasamos tres semanas en la plaza Tahrir para establecer un estado islámico. Fuimos ahí para traer la democracia, no para reemplazar a Mubarak con [Mohamed] Badei [el Guía Supremo de la Hermandad.] La nuestra no fue una revolución islámica y no es posible construir un estado islámico a partir de esta revolución.” (Ezzat, 2011).

25

Y es que, finalmente, el proceso de insurrección popular egipcio retoma la disyuntiva que hemos señalado en otros trabajos: el cambio verdadero es del modelo económico que el capitalismo “neoliberal” nos ha impuesto en las últimas décadas: justicia social para la mayoría del pueblo, o el bienestar egoísta de unos cuantos. Tal es la disyuntiva. No hay más.²⁶

Por ello, el tiempo de Al-Sisi y la nueva intentona del Ejército egipcio se agotan. ¿Los alcanzará una tercera *thawra*?

Porque Egipto ha dado muestra de lo que la movilización popular auténtica y masiva, decidida y valiente puede lograr si se resuelve a ello. El pueblo egipcio retomará “su antiguo y nuevo camino”, en el que será capaz de unir la ideología libertaria del pasado con la del presente. Por ello nuestra labor de estudio de los movimientos populares en el Egipto contemporáneo entre 2011 y 2014 debe ser, con todo, optimista. Estamos seguros que en el País del Nilo, otra vez como en el pasado, tendrá frutos la insurrección, violenta y decidida, de los sectores populares que en su momento escenificaron uno de los movimientos populares más antiguos de que se tiene memoria, la llamada “Revolución Social” a fines del Reino Antiguo o Primer Periodo Intermedio de la historia del Egipto antiguo. Esa gran insurrección ocurrió el día que a los oídos de Faraón, de los nobles, de los altos sacerdotes, llegó la voz poderosa del pueblo egipcio que exclamó. “¡Vamos a expulsar a los poderosos de entre

²⁵ De hecho, una encuesta del Gallup Center en junio de 2011 arrojó resultados que hubiese convenido a la HM considerar también: entre otros, el 67% de los egipcios aparece a favor de la libertad de religión; menos del 1% cree en la adopción de un modelo iraní de gobierno; y 69% considera que los líderes religiosos, si acaso, deben ser consejeros de las autoridades seculares, más que ser autoridades ellos mismos. Vid. Telhami (2011, pp.17-18).

²⁶ El artículo de Abdelrahman (2012) es muy claro al respecto, como muestra el fragmento citado.

nosotros!" (Castañeda Reyes, 2003, p. 380).²⁷

De la misma forma, en la Constitución egipcia de 2014, orientada a alcanzar la justicia social, quedó plasmada también una ideología de reivindicación, como resultado de la movilización popular y su importancia ejemplar para la humanidad. Por ello, podemos unir nuestras voces a la de nuestros hermanos del País del Nilo: "Somos ciudadanos, mujeres y hombres, somos el pueblo egipcio, patronos en un estado soberano, esta es nuestra voluntad, y esta es la Constitución de nuestra revolución" (*Constitution...* 2014).

Para insertarnos en nuestra propia historia.

²⁷ "Cada aldea exclama: '¡Vamos a expulsar a los poderosos de entre nosotros!'" Parágrafo 2,7-2,8 del papiro Ipuwer, en Gardiner (1909 p. 26). La traducción es nuestra, cotejada con la de diversos egiptólogos.

Referencias Bibliográficas

Abdelrahman, M. (2012). A hierarchy of struggles? The 'economic' and the 'political' in Egypt's Revolution, *Review of African Political Economy*, 39:134, 614-628, DOI: 10.1080/03056244.2012.738419

Abou El-Fadl, K. (2015). Failure of a Revolution. The Military, Secular Intelligentsia and Religion in Egypt's Pseudo-Secular State. En Larbi Sadiki (Ed.), *Routledge Handbook of Arab Spring. Rethinking Democratization*, (pp. 253-270). Londres, Inglaterra: Routledge.

Achcar, G. (2013). *The People Want. A Radical Exploration of the Arab Uprising*. Londres, Inglaterra: Saqi.

Ali, R. (13 de diciembre de 2013) Inside Egypt's Draft Constitution: Questions over Social Justice, *Ahram On Line*, recuperado de <http://www.english.ahram.org.eg/NewsContentPrint/1/0/88630/Egypt/0/-Inside-Egypt.aspx>.

Amin, M. (ed.) (2012). *After the Spring. Economic Transitions in the Arab World*, Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.

Auken, H. van (2013). With Death Toll Rising, Egypt's Opposition Calls for Talks with Mursi, *World Socialist Web Site*, recuperado de <http://www.wsws.org/en/articles/2013/01/31/egyp-j31.html>

Castañeda Reyes, J. C. (2003). *Sociedad antigua y respuesta popular. Movimientos sociales en Egipto antiguo*, México, México: CONACYT-UAM-Plaza y Valdés. Castañeda Reyes, J. C. (2011). *Egipto contemporáneo: economía, política y sociedad*, México, México: Centro de Estudios de Asia y África. El Colegio de México.

Constitution of the Arab Republic of Egypt 2014 (2014), recuperado de <http://www.sis.gov.eg>.

Daguzan, J. F. (2012). Armées et société dans le Monde Arabe: entre révolte et conservatisme. *Maghreb-Machrek*, 214, 9-30.

Dawoud, K. (4 de noviembre de 2015). Constitutional Conflict, *Al Ahram Weekly*, recuperado de <http://weekly.ahram.org/Print/13703.aspx>.

Egypt Presidency Reiterates Planned Roadmap. (3 de julio de 2013). *Al Ahram Online*, recuperado de <http://english.ahram.org.eg/News/75609.aspx>.

El-Din, G.E. (1º de diciembre de 2015). Pro-Sisi coalition set to be dominant parliamentary bloc after sweeping Egypt's polls. *Al Ahram Weekly*, recuperado de <http://english.ahram.org.eg/NewsContentPrint/1/0/171645/Egypt/0/ProSisi-coalition...aspx>.

El-Ghobashy, M. (2011) Politics by Other Means. *Boston Review*, recuperado de <http://LIBRO%20Revoluci%C3%20egicia%202011%20ARCHIVOS%20VARIOS/Politics>

%20by%20Other%20Means%20_%20Boston%20Review.html.

Elshobaki, A. (2011), Realidad y futuro de la Revolución egipcia, *Awraq*, 3, 107-117.

Ezzat, D. (14 abril de 2011) A justified fear? *Al Ahram Weekly*, recuperado de <http://weekly.ahram.org/print/2011/1040/eg5.htm>.

Ezzat, D. (14 de julio de 2013) Ex-President Morsi, *Al Ahram Weekly*, recuperado de <http://weekly.ahram.org/print/3230.aspx>.

Ezzat, D. (29 de enero de 2015) An Elusive Dream. *Al Ahram Weekly*, recuperado de <http://weekly.ahram.org/print/10315.aspx>.

Farag, F. (4 de julio de 2013). What Egyptians Really Want. *Al Ahram Online*, recuperado de <http://english.ahram.org.eg/Newst/75643.aspx>.

Fahim, K. y Kulish, N. (6 de febrero de 2013) Opposition in Egypt Urges Unity Government. *The New York Times* recuperado de <http://www.nytimes.com/2013/01/31/world/middleeast/egypt-protests...html>.

Fisk, R. (5 de febrero de 2011). Los manifestantes egipcios trazan plan para un futuro sin Mubarak, *La Jornada*, Revuelta en el mundo árabe, p. 2.

Gardiner, A. (1909) *The admonitions of an Egyptian sage from a hieratic papyrus in Leiden (Pap. Leiden 344 recto)*, Leipzig, Austria: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

ElGhatit, S. (2013) Revolution without Islamists?, en D. Tschirgi, (Ed.), *Egypt's Tahrir Revolution* (pp. 109-128). Boulder, EE.UU.: Lynne Rienner Publishers.

Goldberg, E. (2011). Mubarakism without Mubarak. Why Egypt's Military Will not Embrace Democracy. En *The New Arab Revolt* (110-114). Nueva York, EE.UU.: Council on Foreign Relations-*Foreign Affairs*.

Grecko, T. (2013). El regreso de los generales, *Proceso*, año 36, 1914, 54-56.

Kirkpatrick, D. (25 de enero de 2015a) At Least 18 Die in Egyptian Violence, *The New York Times* recuperado de <http://www.nytimes.com/2015/01/26/world/middleeast/at-least....html>.

Kirkpatrick, D. (3 de febrero de 2015b). Coming to Mourn Tahrir Square's Dead, and Joining Them Instead, *The New York Times* recuperado de <http://www.nytimes.com/2015/02/04/world/middleeast/shaimaa-el-....html>.

Landler, M. (3 de julio de 2013). Ambassador Becomes Focus of Egyptians Mistrust of U.S. *The New York Times* recuperado de <http://www.nytimes.com/2013/07/04/world/middleeast/ambassador...html>

Maged, A. (29 de enero de 2015). No Vindication, *Al Ahram Weekly*, recuperado de <http://weekly.ahram.org/Print/10258.aspx>.

Mackey, R. (3 de julio de 2013) Developing the Lede: Latest Updates on Egypt's Political Crisis. State Newspaper Reports Army Has Deposed Morsi, *The New York Times* recuperado de <http://Latest Updates on Egypt's Political Crisis –The Lede-NYTimes.com>.

Messiha, J. y Teulon, F. (2013). Egypte: de una révolution à une autre?, *Maghreb-Machrek*, 216, 129-142.

Millones de egipcios exigen la renuncia del presidente Mursi, *La Jornada* (1º. de julio de 2013), Mundo, p. 27.

Morsy, A. (27 de noviembre de 2015) Below Average Turnout, *Al Ahram Weekly*, recuperado de <http://weekly.ahram.org/Print/14865.aspx>.

Muti, A.A. (2015) The Egyptian Revolution and the Role of the Left. Success and Failure Factors, Rosa Luxemburg Foundation. "The Left and the Arab Revolutions". Conference Papers. Cairo 24 to 25 April 2103, recuperado de <http://ayman1970wordpress.com/2013/11/17/the-egyptian-revolution-and-the-role-of-the-left-success-and-failure-factors/>

North, D. y Kishore, J. (2015) 2014-2015: Results and Prospects, *World Socialist Web Site*, recuperado de <http://mail.google.com/mail/u/0/?ui=14abbd28fcdcfb06c>.

Petras, J. (2012). *The Arab Revolt and the Imperialist Counterattack*, Atlanta, EE.UU.: Clarity Press.

Selim, M. y Selim. G. M. (2012) Égypte: une révolution permanente, trahie ou kidnappée?, en B. Khader, (Coord.), Le «printemps arabe»: un premier bilan, *Alternatives Sud*, XIX, (2), 77-92.

Shehata, D. (2010). *Islamists and Secularists in Egypt. Opposition, Conflict, and Cooperation*, Londres, Inglaterra: Routledge.

Stern, J. (2012) Egyptian Presidential Elections Marked by Mass Abstention and Fraud, *World Socialist Web Site*, recuperado de <http://www.wsws.org/tools/index.php.http>.

Stern, J. (2013) Revolution and Counterrevolution in Egypt: The Political Lessons, *World Socialist Web Site*, recuperado de <http://www.wsws.org/en/articles/2013/09/07/egypt-s07.html>.

Stern, J. (2015) War in the Middle East, Imperialism and the Lessons of the Egyptian Revolution, *World Socialist Web Site*, recuperado de <http://www.wsws.org/en/articles/2015/05/09/mdjs-m09.html>.

Sullivan, E. (2013) Youth Power and the Revolution. En D. Tschirgi, (Eds.) *Egypt's Tahrir Revolution* (pp. 67-87), Boulder, EE.UU.: Lynne Rienner Publishers.

Touring Polling Stations, (27 de noviembre de 2015). *Al Ahram Weekly*, recuperado de <http://www.weekly.ahram.org.eg/Print/14869.aspx>.

Taha, R. M. (29 de agosto de 2013) Patterson's Term in Egypt Officially Ends, *Daily News Egypt*, recuperado de
<http://www.dailynewsegypt.com/2013/08/29/patterson's...end/>.

Telhami, S. (2011) Arab Public Opinion. What Do They Want? En K.M. Pollack (Ed.) *The Arab Awakening. America and the Transformation of the Middle East*, (pp. 13-20)
Washington, EE.UU.: Brookings Institution Press.

Trager, E. (2011) Letter from Cairo. The People's Military in Egypt?, *The New Arab Revolt*, (pp. 81-85). Nueva York, EE.UU.: Council on Foreign Relations-*Foreign Affair*

***Una Revuelta que no fue Revolución: Túnez y Egipto
después de la Primavera Árabe***

Felipe Medina Gutiérrez.
Maestría en Estudios de Asia y África,
Especialidad Medio Oriente (en curso),
El Colegio de México.
fmedina@colmex.mx

Egipto inició una nueva fase que ha estado lejos de ser una transición democrática, lo que sí ha podido lograr Túnez. En ambos casos la presencia fuerte del Islam en la actividad política se está desvaneciendo. Las circunstancias nacionales particulares de cada país obligan a realizar un examen por separado, pues no sólo se trata que los acuerdos sociales y políticos nacionales sean diferentes, sino también, de que el contexto geopolítico tiene diferentes efectos en los dos países, al igual que lo tienen, a fortiori, las reacciones de las potencias occidentales o de la comunidad internacional. En Egipto se derramó sangre por el capricho de los militares, de no apartarse de sus beneficios y sed de poder. Los derechos humanos parecieron y parecen, no tener ningún valor.

El Conflicto sirio como reflejo de un reordenamiento geoestratégico.

Karyn Del Carmen Romero Rojas,
Analista en Política y Asuntos Internacionales, Universidad de
Santiago de Chile
karyn.romero@usach.cl
Gonzalo Ignacio Serrano Salazar,
Analista en Política y Asuntos Internacionales,
Universidad de Santiago de Chile.
gonzalo.serrano@usach.cl

El presente trabajo tiene la finalidad de analizar cómo el conflicto en Siria es reflejo de un reordenamiento en la distribución de poder en Medio Oriente. En este escenario, Estados Unidos como potencia hegemónica en la región muestra un descenso en su poder e influencia - a diferencia de la invasión a Irak en 2003- lo que ha llevado a esta potencia a intervenir de forma limitada en el conflicto sirio, como consecuencia del posicionamiento de potencias regionales como Rusia e Irán.

Los hechos demuestran que tanto Estados Unidos como las demás potencias beligerantes, sólo se limitan a la entrega de recursos a cada uno de los bandos en disputa. Esto evidencia un reordenamiento del poder en Medio Oriente, ya que Estados Unidos y sus aliados regionales no han sido capaces de intervenir de forma directa, existiendo una inclinación a la mantención del orden existente. En consecuencia, no se prevé un término del conflicto en el corto plazo, dado que los actores involucrados, buscarán mantener su posición estratégica en la región.

Introducción.

El conflicto armado que se desarrolla en Siria se ha transformado en el escenario de una disputa entre distintas potencias -Estados Unidos y Rusia, Arabia Saudita, Irán y Turquía- por el control geopolítico de Medio Oriente. Esto se ha producido debido a la importancia estratégica que representa este país, para el control y orden de Medio Oriente (Sohr, 2015). Su importancia estratégica es tal, que una posible caída del régimen sirio tendría grandes consecuencias en el Líbano, Irak, el conflicto palestino-israelí y, en definitiva, en la región en su totalidad (Peckel, 2011).

En este escenario de conflicto, por una parte, se encuentra a Estados Unidos y sus aliados regionales, Arabia Saudita y Turquía, quienes se han involucrado en el conflicto con la finalidad de derrocar al régimen de Bashar al-Asad, por medio del apoyo a grupos rebeldes tanto “moderados” del Ejército Libre Sirio, como a contingentes de combatientes “islamistas”, estos últimos financiados principalmente por Arabia Saudita, a lo que se suma la implementación de distintas sanciones económicas y políticas al régimen de Bashar al-Assad. Mientras que, por el otra parte, encontramos a Rusia, e Irán, que ha respaldado al régimen sirio, manteniendo a Bashar al-Assad a la cabeza del régimen. Lo que se ha concretado por medio de dos vías, la primera mediante respaldo diplomático en distintas

instancias internacionales y segundo lugar a través de apoyo logístico y militar (Ghotme & Ripoll, 2014).

Estados Unidos continúa siendo un poder hegemónico en el sistema internacional, lo que se ha traducido en la ventaja nuclear, compromisos militares globales a través de la creación de un sistema de alianzas y la expansión de bases en diversas zonas con un alto valor estratégico (Europa Occidental, Golfo Pérsico/Medio Oriente, Asia Pacífico), y el ejercicio de su influencia a través de diversas instituciones internacionales, mediante la cual intenta reproducir su idea de “orden” mundial (Ghotme, 2014:102). Sin embargo, las potencias hegemónicas se enfrentan a los efectos de la sobre expansión, llevándolas eventualmente a entrar a una fase de declive relativo o absoluto (Ghotme, 2014). La estructura unipolar entra en crisis cuando la lógica se altera por la acción de otra potencia que erosiona el poder o bien porque la propia potencia se erosiona internamente (Rodríguez, 2013:105).

Lo anterior, se ha reflejado en el conflicto Sirio donde Estados Unidos no ha podido ejercer un rol determinante por medio de una intervención directa, por el contrario, se ha limitado a financiar y a entrenar cuerpos armados de combatientes que enfrentan al gobierno Sirio, a pesar de toda la retórica estadounidense sobre la necesidad de un cambio de régimen, para abrir paso a una democratización (Obama, 2015). Esto se ha debido, en gran medida a la respuesta que ha tenido Rusia, ya que estos países han desempeñado un papel contra hegemónico frente a la intervención de Estados Unidos, respaldando al gobierno Sirio impidiendo que éste caiga (Charap, 2013:36-7).

Los Estados involucrados buscan mantener y expandir sus intereses. Sin embargo, ninguno de los actores de involucrados ha podido ejercer un dominio en el conflicto sirio. En este escenario surge la interrogante: ¿Es posible considerar el conflicto armado en Siria es resultado de un reordenamiento en la distribución de poder en Medio Oriente, ya que ninguna de las potenciadas involucradas ha logrado marcar un claro domino sobre el conflicto? Al respecto, podemos sostener que el conflicto armado en Siria es reflejo de un reordenamiento en la distribución de poder en Medio Oriente de parte de las distintitas potencias involucradas. Donde Estados Unidos ha perdido su rol preponderante, abriendo el escenario a una confrontación entre distintas potencias por el control estratégico de Siria y, con ello, de Medio Oriente. (Ghotme & Ripoll, 2014).

Marco Conceptual.

La política internacional de los Estados tiene como objetivo salvaguardar los propios intereses, los Estados cuidan y buscan maximizar su poder. En base a lo anterior, se funda en lo que en la teoría de las relaciones internacionales se conoce como Realismo. Corriente dominante en la teoría de las Relaciones Internacionales, que a pesar de todos sus defectos e imprecisiones, sigue siendo el paradigma a partir del cual todas las corrientes rivales se han desarrollado (Clulow, 2013:2).

Uno de los autores más importantes de esta corriente es Morgenthau (1986), quien centra su análisis en la naturaleza humana, los individuos son esencialmente agresivos y egoístas, lo que es extrapolado al Estado definiendo sus intereses en términos de poder (Petrollini, 2012). Los elementos centrales de esta teoría se basan en dos premisas: En primer lugar, se define

la política como la lucha por el poder y cualquiera que sea su meta final, la manera de adquirirlo, mantenerlo y demostrarlo determinan la estrategia de la acción política. En segundo lugar, el sistema internacional tiende a la anarquía y al conflicto (Rodríguez, 2013: 96).

Como una contribución al realismo clásico surge el enfoque denominado como neorrealismo, esta corriente comparte las bases ideológicas del realismo clásico, pero se diferencia en su nivel de análisis. El neorrealismo enfatiza su análisis en base al sistema internacional, en lugar de la naturaleza humana como condicionante de los Estados. El principal autor de este enfoque es Kenneth Waltz (1988), quien desarrolla una teoría en base al estudio del de la estructura del sistema internacional y su carácter restrictivo y determinante del comportamiento de las unidades funcionales que la componen, los Estados (Rodríguez, 2013: 101).

La estructura del sistema internacional se basa en tres concepciones que influyen en el comportamiento de los Estados: En primer lugar, el principio de organización del sistema internacional (anarquía), lo que significa que no hay autoridad central. La estructura es un concepto organizativo, sin embargo la caracteriza predominante del sistema internacional es la falta de orden la organización (Waltz: 1988:132). En segundo lugar, el sistema internacional se caracteriza por la interacción entre los Estados, su diferenciación (funcional). Los Estados son unidades que no están formalmente diferenciadas por medio de las funciones que desempeñan. La anarquía implica relaciones y coordinación entre las unidades de un sistema, y eso implica paridad. Las estructuras internacionales solo varían en su principio organizador por medio de variaciones de las capacidades de las unidades (Waltz: 1988:139). Por último, dentro de la estructura del sistema internacional, la distribución de las capacidades, puede variar con el tiempo, y variar entre Estados (poder relativo de las unidades). La estructura del sistema internacional se modifica con los cambios de la distribución de capacidades entre las unidades del sistema (Waltz: 1988:145).

En base a los principios explicados es posible sostener que la estructura del sistema internacional depende de la cantidad de potencias existentes. En consecuencia la aparición de conflictos depende de la estructura del sistema, determinadas estructuras desarrollan más tendencias al conflicto que otras (Rodríguez, 2013: 104). Waltz (1988), postula que hay tres tipos de estructuras que dependen del número de potencias y al concepto de equilibrio de poder y de hegemonía. En primer lugar, un sistema bipolar, que se caracteriza por tener dos potencias con capacidades equivalentes. Segundo, la estructura multipolar con el equilibrio entre tres o más potencias. Por último, la estructura unipolar, donde sólo una potencias establece la agenda internacional dicta las normas y controla las puentes de poder (Barbé 2007:240).

En este sentido, la teoría neorrealista de las relaciones internacionales, como hemos visto plantea que el sistema internacional es anárquico, donde los actores no conocen las intenciones de otros. De esta manera, sostenemos que la teoría neorrealista plantea el prisma más adecuado para el estudio del ascenso de nuevas potencias, sin desmerecer valor a las otras corrientes teorías-Liberalismo y Constructivismo-. En un contexto de anarquía, el conflicto Sirio como llevará a los países de la región a buscar mantener un equilibrio en la región.

Guerra Civil Siria.

La Primavera Árabe como proceso político tuvo importantes repercusiones en Medio Oriente, afectado a los distintos países de la región (Terrill, 2015). El levantamiento popular que se extendió por todo el mundo árabe se inició en diciembre de 2010, teniendo como primer escenario a Túnez, posteriormente se extendió a otros países de la región. Por un momento, este proceso parecía desacreditar los viejos regímenes autoritarios construidos entre *raison d'état* and *raison de la nation* (Salloukh, 2013: 32). Sin embargo, después de una primera ola de frenesí las expectativas pronto chocaron contra la realidad geopolítica consagradas en los Estados Árabes.

En el caso de Siria, las protestas comenzaron siendo pacíficas y de amplia base social, las que se enfocaban en conseguir reformas políticas. No obstante, la reacción exagerada y violenta del régimen de Bashar al-Assad condujo a este país a la guerra civil (Gause, 2014:10). La habitual represión a la que estaba acostumbrado el régimen derivó en una respuesta armada, la táctica represiva del régimen que enfocaba su represión a los sectores sunitas de la rebelión, hizo que gradualmente la guerra civil estuviera marcada por el sectarismo (Lund, 2013).

El conflicto se intensificó y la autoridad Estatal siria se derrumbó en diversas partes del país, el régimen llegó a depender cada vez más de su circunscripción de minoría alauí, y otras minorías religiosas temerosas al cambio de régimen. La oposición al régimen por su parte se caracterizó por provenir de sectores suníes (Gregory, 2014:10). El carácter sectario queda demostrado en la geografía política del conflicto, en el que el repliegue de los rebeldes se ha dado en las regiones sunitas (Homs, Hama, Alepo, Latakia, entre otras provincias), mientras que la costa mediterránea, dominada por los chiitas alawitas, sectores cristianos y Damasco, prácticamente no se registró violencia (Ghotme & Ripoll, 2014:54).

Las fuerzas del gobierno están representadas por los elementos leales de las fuerzas militares del régimen y del partido Baath, además de otros sectores, principalmente minorías religiosas que temen al extremismo Islámico. A esto se suma, el apoyo del Hezbollah libanés, Irán y Rusia (Ghotme, Garzon & Cifuentes, 2014). El objetivo de estos actores es mantener el régimen, evitando con esto perder posiciones estratégicas. El gobierno está centrado básicamente en asegurar la supervivencia del régimen. Mientras que Irán busca no perder un aliado en su estrategia de expandir su zona de influencia en Medio Oriente. Por último, Rusia busca no perder su posición estratégica que le brinda Siria.

Mientras que en la oposición, hayamos a la Coalición Nacional Siria, una compleja amalgama de opositores sunitas moderados o partidarios de instaurar una democracia pluralista o secular en Siria (Ghotme, Garzon & Cifuentes, 2014:18). Donde destaca la Hermandad Musulmana de Siria, el Consejo Nacional Sirio y los Comités de Coordinación Local. Estos grupos buscan derrocar al gobierno para iniciar un transición política, sin embargo sus objetivos disimiles les han impedido lograr los resultados esperados. Por otro lado podemos situar a Arabia Saudita, la que busca básicamente derrocar al régimen de Bashar al-Assad, con el objetivo situar a un gobierno aliado en el poder haciendo retroceder a Irán. Turquía por su parte busca establecerse como una potencia con liderazgo regional en el control de conflicto. Por último Estados Unidos que si bien, apoya a la oposición no se ha involucrado de forma directa, limitándose a la entrega de recursos a la oposición.

Potencias Mundiales.

Estados Unidos con la caída de la Unión Soviética se erigió como la potencia hegemónica sin contrapesos a nivel mundial (Layne, 2006). El poder global estadounidense - militar, económico, tecnológico, cultural, político -es una de las grandes realidades de nuestra época, nunca antes un país había sido tan poderoso (Ikenberry, 2015:133). De esta forma se establece una estructura unipolar, en la que una única potencia, en este caso Estados Unidos es capaz de establecer la agenda internacional, dictar normas y controlar todas la fuentes de poder (Barbé 2007:243).

Esto se vio reflejado en Medio Oriente a través de la intervención de Estados Unidos en la Primera Guerra del Golfo. Posteriormente, la invasión a Irak el año 2003 realizada sin el consentimiento del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, con la finalidad destruir “presuntas” armas químicas que poseía el régimen de Sadam Husein, él que a la postre fue derrocado. Otro signo de esta hegemonía de parte de Estados Unidos, fue la intervención directa en los bombardeos aéreos en Libia el año 2011 en base a la resolución 1973 de Naciones Unidas que buscaba establecer una zona de exclusión aérea para proteger a la población civil, lo que a la postre se transformó en una acción militar que derrocó al gobierno de Muammar Gaddafi (Hove & Mutanda, 2014).

Sin embargo, esta estructura unipolar entra en crisis cuando la lógica se altera por la acción de otra potencia que erosiona el poder o bien porque la propia potencia se erosiona internamente (Rodríguez, 2013:105). En este contexto, se produjo el segundo escenario, los fracasos que sufrió en Estados Unidos en Afganistán e Irak, desencadenaron en un retroceso del poder estadounidense en la región. Este retroceso queda en evidencia con Acuerdo Nuclear con Irán (2015), donde Estados Unidos debió realizar una serie de concesiones a Teherán.

Lo anterior ha generado que Estados Unidos no se involucre directamente el conflicto sirio, lo que puede ser explicado a base a dos supuestos. El primero, corresponde a que la administración de Obama no ve con buenos ojos que el gobierno caiga en manos de extremistas islámicos, debido a que no tiene la capacidad (economía) de para contener un escenario de esa magnitud. En segundo lugar, Estados Unidos está inserto en un proceso de transición, que busca enfocar sus energías en el Asia Pacifico, con el objetivo de contener a China (Kuik, Idris, & Md Nor: 2012). Por lo tanto, Estados Unidos busca salvaguardar su posición interviniendo sólo de forma indirecta en el conflicto, ya que no tiene la capacidad de intervenir de forma directa, debido a que esto último podría significar una confrontación con otras potencias, costo que Estados Unidos no está dispuesto a asumir.

Rusia por su parte considera que Siria representa el último bastión de alguna importancia en Medio Oriente. Su posición estratégica permite a Rusia proyectar su poder en el Mediterráneo. Rusia mantiene una estrecha relación desde la época de la Unión Soviética, las que se profundizaron con la llegada del Partido Baas al poder en 1963, partido que promovía la idea del socialismo árabe. Relación que a pesar de los cambios profundos que vivió Rusia después de la caída de la Unión Soviética, se mantiene hasta la actualidad (Malachenko, 2015).

La Primavera Árabe y el desmoronamiento de los regímenes autoritarios de Egipto y Libia,

desató la preocupación de Moscú sobre la estabilidad del régimen de Bashar al-Assad. Desde la perspectiva rusa, la propagación de la violencia en el Medio Oriente es un resultado directo de la aplicación del liderazgo de Estados Unidos, por medio del mecanismo de “caos controlado”, que presuntamente se ha dirigido a formatear y consolidar el control estadounidense sobre la región (Baev, 2015:11) La emergencia del Estados Islámico y la amenaza que este representa para Rusia, principalmente por la eventual inestabilidad de éste podría la zona del Cáucaso con aumento del extremismo islámico y el temor de Rusia a perder intereses vitales como lo es la base naval de Tartús la última posición rusa en el Mediterráneo.

Crearon las condiciones para intervención de Rusia en el conflicto. Moscú a pesar de la preocupación por la crisis de Ucrania sigue prestando apoyo directo y vital para el régimen de Assad, considerado como el bastión central frente al caos presente en Medio Oriente (Baev, 2015). En consecuencia podemos observar que el papel que ha ejercido Rusia en el conflicto, se centra en la defensa de sus intereses estratégicos, a los cuales no está dispuesto a renunciar, buscando hacer frente al avance de otras potencias al interior de un país aliado.

Potencias Regionales.

El conflicto sirio también ha involucrado a potencias regionales. En primer lugar, se encuentra a Arabia Saudita. Este país ha visto con preocupación el creciente papel de Irán y su expansión regional, la que ha consolidado eje de influencia -Líbano, Siria e Irak-, en este sentido Riad siente la obligación de enfrentarse a Teherán (Larrabee & Nader, 2013:9). Arabia Saudita considera que Teherán busca penetrar y dividir el mundo árabe, por lo tanto, tiene la obligación de contrarrestar este avance, lo que se ha visto en su papel jugado por Arabia Saudita en la Guerra Civil Siria (Salloukh, 2013:34). Arabia Saudita previamente había buscado contrarrestar el poder de Irán y Siria en el Líbano y Palestina sin éxito, por lo que una victoria en Siria podría decisivamente cambiar el equilibrio a su favor (Hokayem, 2013:45). De ahí el apoyo brindado de Arabia Saudita a los grupos opositores para derrocar el régimen de Bashar al-Asad.

En contraparte, Irán ha apoyado al régimen sirio a través de ayuda militar y financiera, permitiendo con esto mantener en el poder a Bashar al-Asad, a pesar de las graves consecuencias de la guerra (Terrill, 2015). Siria y la República Islámica de Irán han sido aliadas desde poco después del triunfo de revolución iraní de 1979. A pesar de las diferencias ideológicas entre la República Islámica y una República Secular Árabe como Siria, la alianza sirio-iraní se ha consolidado (Terrill, 2015). En este sentido, con el estallido de la guerra civil en Siria en 2011, Irán reaccionó brindando ayuda tanto militar como financiera, lo que ha mantenido al régimen Sirio en pie.

Por su parte, Turquía a pesar de tener intereses comunes con Arabia Saudita, lo que se refleja en que este país se ha alineado con los insurgentes en su mayoría sunitas. Mantiene su propia agenda respecto al conflicto sirio donde busca consolidar su proyección regional. Ankara ve como una amenaza el aumento de la violencia y el sectarismo en Siria; creciente nacionalismo kurdo y el separatismo; la violencia sectaria en Irak, que podría extenderse y redibujar la fronteras de este país por las potencias extranjeras (Larrabee & Nader, 2013). Por lo tanto, tiene la necesidad de intervenir en el conflicto en base a sus propios intereses

para mantener su propia estabilidad.

En este contexto, el marco de análisis más común para esta lucha geoestratégica entre estas potencias es una visión de carácter sectario, donde la lucha por el poder en el Medio Oriente es vista básicamente como una lucha entre sunitas y chiítas. Lo que ha sido denominado por algunos autores como una nueva Guerra Fría en Oriente Medio, entre "sunitas contra chiíes". Si bien es cierto, Arabia Saudita e Irán como actores con un carácter sectario, específicamente sunita-wahabí (en el caso de Arabia Saudita) y Shia (en el caso de Irán) poseen discursos religiosos que son utilizados para legitimar su dominio y expansión. La demonización de esta confrontación desde una matriz sectaria es una simplificación peligrosa. Los musulmanes sunitas y chiítas han vivido en armonía durante muchos más años de historia islámica de lo que han luchado (Salloukh, 2013).

Esta confrontación claramente posee un carácter sectario, sin embargo, este no el único elemento, este conflicto en realidad fusiona elementos de la política identitaria y de geopolítica. Riad y Teherán, están inmersos en la lucha por el poder utilizando el sectarismo en esta lucha, sin embargo, sus motivaciones no son por disputas religiosas, sino básicamente por una lucha por la influencia regional (Salloukh, 2013:35). En consecuencia, el marco de análisis desde el que deben entenderse las motivaciones de estos actores estatales es una lucha por regional por el control geopolítico de medio oriente, el que determinará en gran parte el equilibrio de fuerzas de la potencias intervinientes.

Conclusión

Este trabajo se centró en describir a las principales potencias involucradas en el conflicto Sirio. Analizamos el rol jugado en el conflicto por Estados Unidos y Rusia, como su enfrentamiento indirecto a través del conflicto sirio. Así también nos enfocamos en analizar el rol de las potencias regionales Arabia Saudita, Irán y Turquía, y el enfrentamiento de estos países en el conflicto sirio.

Estados Unidos que a pesar de estar en contra del régimen sirio se ha limitado a una intervención indirecta, lo que demuestra que este país está en un declive en su poder internacional, especialmente en Medio Oriente. Por lo tanto, este país solo se ha enfocado en mantener su posición en Siria. Mientras que Rusia percibe como una amenaza a sus intereses los sucesos que se están produciendo en siria, en consecuencia Rusia no ha escatimado recursos en mantener al régimen de Bashar al-Assad para proteger sus intereses. Paralelamente, a nivel de potencias regionales encontramos a Arabia Saudita e Irán, están inmersos en la lucha por el poder regional. Donde el Conflicto Sirio sirve como escenario de operaciones para este enfrentamiento entre estas potencias donde ninguna de estas ha logrado sobrepasar a la otra.

Es posible sostener que la utilización del neorrealismo genera un gran aporte teórico, para el estudio del conflicto sirio, debido a nos reafirma los principales supuestos de la teoría. Sobre la anarquía del sistema internacional donde regímenes internacionales están en permanente cambio. Esto ha quedado demostrado en Siria donde la supremacía de Estados Unidos ha sido cuestionada en un enfrentamiento con otras potencias, con esto no sostenemos que la

supremacía unipolar de Estados Unidos haya terminado, pero el conflicto sirio es un claro reflejo que esta está en un claro declive.

Por último, el conflicto de sirio demuestra que la interdependencia es un factor relativamente débil de las relaciones internacionales. A pesar tener una mutua dependencia los países de la región, la cercanía de estos y en algunos casos fronteras compartidas los países de Medio Oriente se hallan inmersos en una guerra. En consecuencia, podemos afirmar que en las relaciones internacionales primera el intereses por el poder.

Referencias Bibliográficas.

Charap, S. (2013). Russia, Syria and the Doctrine of Intervention. *Survival: Global Politics and Strategy*, 35-41.

Clulow, G. (2013). *Una visión introductoria a los principios del realismo*. Montevideo: Facultad de Administración y Ciencias Sociales Universidad ORT Uruguay.

Gause, G. (The New Middle East Cold War). *Beyond Sectarianism*:. Washington, D.C: BROOKINGS DOHA CENTER ANALYSIS PAPER.

Ghotme, R. (2014). El rol de las potencias en la guerra civil siria: hegemonía y contrahegemonía en la política mundial. *Revista de Relaciones Internacionales de la UNAM*, 99-129.

Ghotme, R., & Ripoll, A. (2014). LAS RELACIONES INTERNACIONALES DE LA GUERRA CIVIL SIRIA: ESTADOS UNIDOS Y RUSIA. *Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad*, 49-76.

Hokayem, E. (2013). *Syria's Uprising and the Fracturing of the Levant*. London and New York: IISS/Routledge.

Hove, M., & Mutanda, D. (2015). The Syrian Conflict 2011 to the Present: Challenges and Prospects. *Journal of Asian and African Studies*, 559-570.

Larrabee, S., & Nader, A. (2013). *Turkish-Iranian Relations in a Changing Middle East*. Pittsburgh: RAND Corporation.

Layne, C. (2006). The Unipolar Illusion Revisited. The Coming End of the United States' Unipolar Moment. *Internnational Security*, 7-41.

Lund, A. (2013). *Syria's Salafi Insurgents: The Rise of the Syrian Islamic Front*. Stockholm: UI Occasional Papers. Swedish Institute of International Affairs.

Malachenko, A. (Diciembre de 2015). La apuesta siria de Putin. *Le Monde Diplomatique*, págs. 18-19.

Mearsheimer, J. (2006). China's Unpeaceful Rise. *Current History*, 160-162.

Morgentau, H. (1986). *Politica entre las Naciones: La Lucha por el poder y la paz*. .

Buenos Aires: Grupo Editor Latino Americano.

Obama, B. (2015, Septiembre 28). *THE WHITE HOUSE*. Retrieved from THE WHITE HOUSE: <https://www.whitehouse.gov/the-press-office/2015/09/28/remarks-president-obama-united-nations-general-assembly>.

Pavel, B. (2015). Russia as Opportunist or Spoiler in the Middle East? *The International Spectator*, The International Spectator.

Peckel, M. (29 de Marzo de 2011). *El Espectador*. Obtenido de El Espectador: <http://www.elspectador.com/opinion/importancia-de-siria>

Petrollini, D. (2012). *Realismo Ofensivo y Realismo Defensivo: El debate Intrarrealista*. CAEI Centro Argentino de Estudios Internacionales.

Rodríguez, I. (2013). Teorías de las Relaciones Internacionales: Del Primer Debate al Tercer Debate. En D. Bello, *Manual de Relaciones Internacionales. Herramientas para la comprensión de la disciplina* (págs. 85-126). Santiago: RIL Editores.

Salloukh, B. (2013). The Arab Uprisings and the Geopolitics of the Middle East. *The International Spectator*, 32-46.

Sohr, R. (2015). *El Terrorismo Yihadista*. Santiago: Penguin Random House Grupo Editorial.

Terrill, A. (2015). Iran's Strategy for Saving Asad. *The Middle East Journal*, 222-236.

Waltz, K. (1988). *Teoría de la Política Internacional*. Buenos aires: Grupo Editor Latinoamericano.

***La construcción de la República Islámica de Irán en
comparación con el Estado Islámico.***

Silvana Lorena Barrios,
Facultad de Ciencias Sociales,
Universidad de Buenos Aires.
silvanabarrios@gmail.com

El “fundamentalismo islámico”, fue considerado por Occidente como sinónimo de La República Islámica de Irán, cuya religión oficial es el Islam shiíta duodecimano, siendo una excepción en el mundo musulmán. Esta característica le permitió al clero shiíta involucrarse en política y asumir un rol dentro del Estado.

A partir de la Revolución Islámica, Irán se convirtió en un Estado teocrático de vanguardia del Islam shiíta y, permitió el desarrollo de una doctrina política que puso fin a la abstención voluntaria del clero a asumir el poder.

El objetivo específico de esta ponencia es contrastar el tipo de régimen político de la República Islámica de Irán con el perseguido por el Estado Islámico (EI), ya que ambos son muy diferentes. El primero es un régimen teocrático en muchos aspectos pero en otros es occidental.

Triunfo y fracaso del islamismo en el Medio Oriente y África del Norte

Javier Johanning Solís.
Universidad de Costa Rica.
javier.johanning@gmail.com

La investigación tiene por objetivo principal precisar los factores decisivos por los que los proyectos políticos de los movimientos islamistas han triunfado o han fracasado en llegar y mantenerse en el poder en el Medio Oriente y África del Norte. La investigación parte de cuatro variables independientes o hipótesis de trabajo, y una variable dependiente, la cual cuenta con dos operacionalizaciones para mayor riqueza en la explicación causal. Asimismo, se utiliza una metodología cualitativa con métodos de investigación como el rastreo del proceso y el análisis cualitativo comparado, y técnicas de investigación como la conceptualización por categoría de semejanza familiar.

Introducción

Actualmente existe un debate sin resolver dentro de la academia que se centra en el estudio de las sociedades musulmanas sobre el significado y utilidad del concepto Islamismo. Este debate se ve inconcluso por la falta de consenso que existe entre los que defienden la utilidad del término en cuanto al significado de Islamismo. Debido a esta situación la posición de aquellos que más bien establecen que este concepto no tiene ninguna utilidad analítica se ha fortalecido. Esta posición argumenta que el uso de este concepto debe discontinuarse por múltiples razones que más adelante se expondrán y discutirán.

A pesar de esto, lo cierto es que este término se sigue utilizando tanto dentro de los círculos científico-sociales que estudian a estas sociedades, como también por parte de los medios de comunicación, y más importante aún, por parte de cada vez más movimientos político-sociales que utilizan el término para autodefinirse. Por esta razón se cree que, en vez de buscar el ostracismo de este término, lo que se debe procurar es solventar la falta de consenso por su significado en el debate. Para lograr esto no solo es necesario partir de lo que ya diversos autores, especialmente los referentes del debate, han establecido como su significado, sino que también en el proceso es sumamente importante que este significado se vea informado por el pensamiento político de los mayores proponentes de este tipo de movimientos.

Solo de esta forma se podrá lograr darle a este término un significado lo suficientemente detallado y robusto como para que sea útil analíticamente, permitiendo de esta forma avanzar con el debate dentro de los círculos académicos. De lo contrario se seguirá incurriendo en el error analítico de agrupar como casos de un mismo fenómeno a movimientos tan disímiles como lo son los islamistas de la Hermandad Musulmana y el partido Ennahda, los salafistas-yihadistas de Al-Qaeda, e incluso movimientos más recientes como DAESH o ISIS (por sus siglas en inglés).

Esta ponencia plantea una propuesta de definición del islamismo, así como su diferenciación con respecto a otros fenómenos político-sociales y religiosos inspirados en la religión islámica. La propuesta de definición así como de diferenciación del islamismo no pretende darle una solución definitiva al debate, ni pretender ser la única definición adecuada que se le puede dar a un fenómeno tan complejo y heterogéneo, sino que por el contrario pretende solamente ofrecer una definición analíticamente útil para la investigación bajo la cual se enmarca esta ponencia. La presente ponencia se enmarca dentro del proceso de investigación de un trabajo final de graduación bajo la modalidad de “tesis”, para optar por el grado de Licenciatura en Ciencias Políticas de la Universidad de Costa Rica.

Islamismo como concepto científico

Con el objetivo de correctamente poder encausarse en definir lo que realmente significa Islamismo, se debe partir de lo que ya anteriormente han establecido diversos autores, especialmente los que se consideran como referentes en el debate identificado. Esto es un requisito fundamental, ya que, si de otra forma se partiera desde los casos empíricos, no se tendría una guía adecuada que permitiera diferenciar los casos referentes a este fenómeno político-social de otros que no lo sean, haciendo de todo el esfuerzo de definición infructuoso. Por lo tanto, es a partir de lo que ciertos autores establecen desde donde se debe partir para luego aterrizar en los debidos casos empíricos que informan este concepto.

Dentro de la academia por lo general se ha visto al fenómeno que engloba los casos empíricos a los cuales se les pone la etiqueta de islamistas de forma bastante disímil. Dentro de los ámbitos científicos y académicos existen tendencias que han visto en el islamismo un fenómeno y una categoría analítica falsa, construida desde Occidente, y culturalmente informada. En otras palabras, se le ha visto como un fenómeno y un término inventado a partir del sesgo de la tradición orientalista del mundo occidental. Por otra parte están aquellos que rescatan el uso del término por distintas razones, como ya se dijo no existe un consenso en el por qué sí se puede utilizar el término, como por ejemplo porque no existe otra categoría analítica útil, o porque el término sí informa a todo un fenómeno político-social empíricamente comprobable. Además, dentro del debate están aquellos que consideran al fenómeno islamismo como algo ya superado a partir de su “declive”, fracaso o evolución, y por lo tanto ya no es aceptable utilizar este término, sino que se debe emplear el término más adecuado de post-islamismo. A continuación se detalla en cierta medida cada postura científica antes mencionada.

Iniciando por la tradición académica bajo la cual se rescata la utilización del término islamismo, se puede visualizar que entre los autores existen varios elementos fundamentales compartidos de lo que constituye ser el fenómeno islamista, mientras que existen otros elementos que no gozan de tal consenso entre la mayoría de los autores, lo que ocasiona la discordia o la división entre sí. Existen autores que han dado al esfuerzo de definición del término islamismo más ambigüedad que concreción, y más confusión que claridad. Por el otro lado existen autores que por el contrario han aportado definiciones bastante concretas del significado que le pretenden dar a la categoría analítica conocida como islamismo.

Empezando por aquellos autores que han aportado más confusión que claridad al debate se pueden mencionar las definiciones de James Piscatori y Don Emmerson. Piscatori establece

que el islamismo son aquellos “musulmanes que están comprometidos con una acción pública dirigida a implementar lo que consideran como una agenda islámica” (Citado por Martin y Barzegar, 2010, p. 9). Desgraciadamente esta definición no aporta ninguna especificidad a lo que se entiende por islamismo, ya que es sumamente general y ambigua. Dentro de esta definición cualquier musulmán que entre en la esfera pública con el objetivo de llevar a cabo esfuerzos por mejorar su respectiva sociedad, bajo una motivación, movilización e inspiración religiosa puede considerarse un islamista. Con esto, para Piscatori, islamismo entonces englobaría a tal multiplicidad de grupos, que hace del término algo inmanejable, y con poco asidero en la realidad. Islamistas, bajo esta definición, serían grupos tales como: salafistas, wahabbistas, algunos sufíes, yihadistas, reformistas islámicos, e incluso algunos ulemas reconocidos por los regímenes del Medio Oriente y África del Norte, en lo que se conoce como el “Islam oficial”. Esta definición es, por lo tanto, analíticamente poco útil.

En cuanto a la definición que da Don Emmerson de islamismo, este parte de la definición de Piscatori enunciada anteriormente, pero la modifica dándole un valor analítico mayor. Es importante mencionar que Emmerson parte de una visión de la categoría de islamismo como preferible a cualquier otro término o definición, ya que caen en sesgos reduccionistas (Emmerson, 2010, p. 31). Este autor establece que el islamismo son aquellos “musulmanes que están comprometidos con una acción política dirigida a implementar lo que consideran como una agenda islámica. Por extensión, yo añadiría: Islamismo es un compromiso a, y el contenido de, dicha agenda” (Emmerson, 2010, p. 27). Con la definición anterior se puede ver que Emmerson modifica un poco la definición inicialmente postulada por Piscatori. En la definición original se utiliza el término “acción pública”, mientras que en la definición de Emmerson (2010) se usa el término “acción política”. El autor hace este cambio al considerar que el término “acción pública” no solo refiere a proyectos y fines políticos, sino que también puede incorporar a proyectos meramente religiosos, económicos, sociales o culturales. No obstante, la agenda y el proyecto islamista, para Emmerson, tiene un carácter eminentemente político.

De esta forma, Emmerson ve en el islamismo un fenómeno político, reduciendo entonces su amplitud. Asimismo Emmerson entiende que el fenómeno islamista es sumamente heterogéneo, incorporando todo tipo de movimientos, desde los reformistas democráticos hasta los radicales yihadistas, pasando entremedio por los que ven en la democracia solo un medio para un fin. Por esta razón es que Emmerson acertadamente critica las posturas que necesariamente ligan al islamismo con los movimientos que buscan solamente crear un Estado Islámico, o con aquellos que son radicales y violentos. El autor entiende la heterogeneidad del fenómeno, así como la deficiencia de su definición, cuya condición de eficiencia busca solucionar aseverando que se le deben agregar adjetivos al término islamista dependiendo del caso que se observe, por ejemplo islamista radical, o islamista reformista, etc. (Emmerson, 2010, pp. 21-31).

A pesar de todo lo anterior, se mantiene el problema de que la definición incorpora a grupos y movimientos que no pueden ser considerados islamistas, como los ya mencionados en el apartado de Piscatori. Emmerson no logra establecer realmente cuál es el contenido de la agenda islámica que los islamistas buscan implementar. Para suplir este vacío en la definición, el autor ofrece la salida de utilizar los adjetivos que sean adecuados según la agenda, o según la estrategia a utilizar para conseguir dicha agenda. Pero esto parece más bien un intento deliberado del autor para no tener que realmente considerar cual es el

contenido de esta agenda islámica. Sin la consideración real que venga a establecer el contenido que realmente integra esta agenda islámica, la definición de Emmerson de islamismo se queda en la indefinición, degenerando en un concepto vacío y sin fundamento real.

Otra autora que se posiciona a favor de la defensa del término islamismo es Nadia Yassine (2010). Yassine parte su defensa del término rastreando sus orígenes históricos y el uso que se le daba el término en sus orígenes. Yassine (2010, p. 69) encuentra que el término islamismo data del siglo XVII, y se utilizaba principalmente en occidente para referirse como sinónimo al Islam o incluso a los musulmanes en general. La autora incluso va más allá al evaluar cómo se ha utilizado el término durante su creación. Así encuentra que en el siglo XX, luego del descubrimiento del petróleo, o de lo que ella llama “la maldición negra”, el término se utilizó o manipuló para agredir a un “otro Islámico que se opondría a los intereses del liberalismo Occidental” (Yassine, 2010, p. 69). Posteriormente, luego de los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001 el islamismo ha sido utilizado como sinónimo de violencia y terrorismo (Yassine, 2010, p. 70).

A partir de todo lo anterior, Nadia Yassine (2010, p. 71) propone no descartar el término del islamismo, sino que por el contrario usar el arma de agresión a favor de la liberación. Para la autora el islamismo es una corriente recurrente dentro del Islam, sinónima a Islam político, la cual lucha por la liberación de la interpretación de los textos sagrados del Islam, el Corán y la *Sunnah* (Tradición del Profeta), de una interpretación oficial cerrada. La actual especificidad del fenómeno es que nace en el siglo XX bajo una crisis de identidad islámica en un contexto de dominación colonialista, que empujaría la lucha por la liberación más allá del espacio tradicionalmente entendido como interno, a un espacio externo. Esta corriente se conforma por tendencias reformistas o pacíficas, y tendencias más radicales, pero minoritarias, que utilizan la violencia. Estas tendencias radicales se han visto mayormente amenazadas por el contexto de globalización imperante actualmente, lo que las ha llevado a nuevos niveles de extremismo (Yassine, 2010, pp. 69-72).

El esfuerzo de definición de Yassine (2010) es sumamente loable en el sentido de que no solo busca denunciar la intención peyorativa de la creación y la manipulación de un término por parte de Occidente para imponer sus intereses en el mundo musulmán, sino que además busca reapropiarse de dicho término para usarlo como pie de lucha en la resistencia contra dichos intereses, conceptualizando este término al contextualizarlo histórica y políticamente, y anclarlo a su realidad empírica. No obstante, aún esta definición presenta el problema de incorporar expresiones políticas inspiradas en la religión islámica que poco tienen en común con los movimientos islamistas, principalmente el salafismo y wahabismo. Y que deben ser considerados como fenómenos aparte del islamismo, como se explicará más adelante.

Uno de los autores defensores del término islamismo, que ha dado una definición bastante concreta de su significado y que a su vez se puede decir que es un referente teórico del presente debate es el académico John L. Esposito. Esposito (1996, pp. 5-6; y 2011, pp. 185-186) define al islamismo como una ideología política inspirada en la religión islámica, la cual busca crear un Estado Islámico, o un orden social islámicamente informado. Este movimiento incorpora en su seno tanto a expresiones políticas moderadas, las cuales no son incompatibles con la democracia, sino que al contrario promueven los procesos de democratización en los actuales Estados-Nación en que está dividida la *ummah*. Como también incorpora expresiones políticas militantes que utilizan de la violencia para obtener

sus objetivos. Con esto se puede ver que Esposito acepta la heterogeneidad como intrínseca al fenómeno, y no acepta relacionarlo con que posea un solo objetivo para su existencia, o una sola forma de conseguir sus objetivos. En sí, todo el movimiento islamista busca promover una modernización de sus sociedades al mismo tiempo que estas sean cada vez más islámicas, o identificables con los principios de la religión islámica, pero esto no hace que sea un movimiento nacionalista, ya que estos luchan, al menos en sus inicios, por toda la comunidad de creyentes o *ummah*, la cual engloba a varias naciones en su seno, por lo que no puede caer en un sentido occidental de nacionalismo.

Graham Fuller es otro académico de gran importancia en el debate del islamismo. Este autor se concibe aquí como un intermedio entre la postura que busca discontinuar el término islamismo y la postura que más bien defiende la utilidad de esta categoría analítica, ya que este autor utiliza las categorías Islam político e islamismo como sinónimos y concibe al islamismo menos como un fenómeno y más como un espectro en el que existen muchos y muy diversos tipos de casos empíricos. Por esta razón el autor cree que más bien lo importante es tener un concepto neutral que englobe este espectro, y que a su vez evolucione conforme el espectro mismo va evolucionando (Fuller, 2010, p. 56). Incluso el autor habla de islamismos no de islamismo (2004, p. 45). Esto es posible dado que el autor toma en consideración una amalgama de movimientos que no necesariamente son islamistas como los salafistas y los wahabistas.

Sin importar tanto su preferencia semántica lo cierto es que este autor concibe que existe un fenómeno político-social el cual posee rasgos distintivos de otro tipo de fenómenos, por lo cual lo importante es ver cuáles son estos rasgos que observa Fuller. En primer lugar Fuller ve que el islamismo es una ideología política que toma su inspiración en el Islam (2004, pp. 14-16). Asimismo observa que se compone principalmente por la clase media baja urbanizada, pero que también recibe apoyo del resto de clases sociales de las sociedades musulmanas. Pero su liderazgo se conforma no por ulemas sino por intelectuales islámicos que incluso han sido educados bajo el modelo de educación occidental (Fuller, 2004, p. 24). También tiene un elemento anti-imperialista de contracultura, o defensa de la identidad cultural propia, en contraposición a la cultura occidentalizante que las potencias coloniales y las élites políticas seculares que gobiernan las sociedades musulmanas han buscado implantar en el mundo musulmán (Fuller, 2004, pp. 34-36). Esta identidad posee aspiraciones totalitarias para toda la sociedad musulmana dice Fuller (2004, p. 17). Finalmente Fuller ve en islamismo una multiplicidad de casos, desde el más radical y violento, hasta el más reformista y pacífico, por lo que, en consonancia con Emmerson (2010) y con Esposito (1996; 2011) no se puede decir que su único objetivo es la conformación del Estado Islámico, pero sí más generalmente re-islamizar sus respectivas sociedades (Fuller, 2004, pp. 19, 45 y 125-133; 2010, p. 53).

Olivier Roy es uno de los principales referentes teóricos del debate, así como uno de los que han defendido la utilidad del término islamismo. Roy (1994, pp. 1-60) ha venido a definir al islamismo como un movimiento político-social moderno de carácter anti-imperialista que concibe al Islam como una ideología política con aspiraciones totalizantes, el cual busca conformar un Estado Islámico en donde se aplique la *sharia* a una sociedad de creyentes unida y única (*tawhid*), mediante una interpretación de sus preceptos dentro del contexto actual (*ijtihad*). Este movimiento es liderado por un *amir*, y utiliza una noción occidentalizada de la *shura* para consultar con la base militante del movimiento. El islamismo se puede organizar como un partido de corte leninista, como un partido político electoral de

tipo occidental o como una organización militante religiosa. La principal base social del islamismo es la clase media baja urbanizada, por lo que no es un movimiento liderado por clérigos, sino más bien por intelectuales religiosos. Asimismo el islamismo posee una visión más progresista con respecto a las mujeres que otros movimientos político-religiosos dentro del Islam. Finalmente, el islamismo se puede dividir en radical o moderado dependiendo de cómo se concibe el contexto social en el cual se ubica el movimiento.

A pesar de todo lo anterior, Roy concibe que el islamismo ha fracasado en cumplir las promesas que brindó a las sociedades musulmanas, ni tampoco ha podido derrotar a los regímenes dictatoriales que las gobiernan, por lo que se podría decir que este autor francés ha pasado a formar parte en cierta medida de la postura que aboga por un post-islamismo. Por el contrario, el islamismo parece haber degenerado en una especie de neofundamentalismo que ha abandonado la lucha por la transformación revolucionaria de las sociedades musulmanas, ha abandonado la *ijtihad* por el dogmatismo, y prefiere un accionar que traiga consigo una re-islamización de las sociedades de abajo hacia arriba, dice Roy (1994, pp. 75-80). A todas luces Roy (1994) parece que confundió, como muchos de los presentes autores, islamismo con salafismo, y confundió la evolución o cambio del islamismo por el surgimiento del salafismo dentro de las sociedades musulmanas.

François Burgat ha sido uno de los académicos más influyentes y más prolíferos en el estudio del islamismo, por lo que es fundamental tomar en cuenta los diferentes aportes que este autor francés ha realizado. Burgat (2003) entiende al islamismo como una ideología política y un fenómeno político-social real, y creado por el accionar político de sus propulsores, el cual surge del momento colonial en que se encontraba la *ummah*, y se desarrolla bajo el gobierno de las élites seculares nacionalistas después de la independencia. A partir de esta situación, la cultura autóctona islámica ha sido marginalizada y se ha importado y luego impuesto, respectivamente, una cultura ajena, occidental. Por ello es que el islamismo se inspira en el Islam con el objetivo de volver a reclamar la universalidad de la que es tenedora legítima la cultura islámica. De ahí se desprende sus rasgos identitario y anti-imperialista del islamismo.

Burgat también entiende que el islamismo es sumamente heterogéneo, existiendo la rama moderada y la rama radical, la literalista y la pragmática (*ijtihad*), la que desea crear Estado Islámico que aplique la *sharia* a la *ummah*, y la que cree en la democracia para la consecución de sus objetivos. No obstante, es importante señalar que Burgat (2003, p. 126) entiende que el rechazo a la democracia por parte de algunos islamistas sucede más por el bagaje cultural ajeno que trae consigo este sistema político que una falta de creencia en el valor democrático per se. Algo similar sucede con el secularismo, que es visto como una imposición occidental más que una solución a los conflictos entre religión y política a la que llegó la *ummah* (Burgat, 2003, pp. 133-135). Burgat, desde lo anterior, parece incorporar en el islamismo casos salafistas a los que él llama literalistas, confundiendo dos fenómenos distintos como lo son el salafismo y el islamismo como se verá más adelante.

El islamismo tampoco es un fenómeno machista, sino que ha permitido que se debata en las sociedades musulmanas la condición y derechos de la mujer bajo una condición de modernidad importada y luego impuesta (Burgat, 2003, p. 152). Con esto se entiende entonces que su relación con la modernidad no es una de censura o rechazo, sino más bien de conciliación entre una cultura autóctona islámica marginalizada y los avances científicos y tecnológicos de la modernidad, sin el contenido cultural ajeno que dicha modernidad trae

a sus espaldas (Burgat, 2003, pp. 152-165).

Luego de ver la postura que defiende el uso del término islamismo, se pasa a ver la postura que por el contrario denuncia su uso y demanda su discontinuación. Esta postura académica se ve representada claramente en Daniel Varisco (2010) y en Hasan Hanafi (2010). Varisco (2010, pp. 33-51) desde un inicio denuncia el carácter peyorativo de las diferentes definiciones que se le han dado al término islamismo, u algún sinónimo como mahometismo o fundamentalismo islámico, a lo largo de la historia, y concluye que el término está tan impregnado de prejuicios orientalistas y pro-occidentales que debe ser descartado por completo. La solución al entendimiento de los fenómenos políticos y religiosos actuales del mundo musulmán se encuentra en caer en el entendimiento que no existe un solo Islam, ni un solo islamismo, sino varios islams, y muchos islamismos (Varisco 2010, p. 46). Por lo tanto, se debe utilizar, más que una categoría o etiqueta, adjetivos que permitan mostrar la multiplicidad de los fenómenos políticos, sociales y religiosos de esta parte del mundo.

Uno de los peligros en los que se puede caer al tratar de implementar la recomendación de Varisco es la balcanización, por así decirlo, de un fenómeno que, si se procediera con la rigurosidad académica adecuada, el suficiente grado de prudencia y auto-cuestionamiento, podría ser definible mediante la observación de tendencias generales que tengan en común todas sus diferentes manifestaciones. Es decir, con la utilización de adjetivos como propone Varisco, se puede obviar por completo el ejercicio analítico de observación y definición de un fenómeno que, aunque hay que reconocer su heterogeneidad, también es necesario reconocer los elementos en común que poseen sus expresiones para buscar explicar y dar razón de la realidad actual que nos rodea. La “solución” de Varisco, entonces, puede hacer que todo esfuerzo analítico de comprensión de un fenómeno, y generación de conocimiento, sea infructuoso.

En cuanto a Hasan Hanafi (2010, pp. 63-67), este si ofrece su propia definición de islamismo, a partir de la cual ofrecer una justificación lógica por la cual descartar de plano el término. Hanafi afirma que:

Definiciones de términos inventados como el Islamismo son sesgadas, cargadas pesadamente por prejuicios y presupuestos ideológicos, en pro y en contra, y principalmente en contra. Islamismo es ligado al terrorismo, la violencia, a lo retrogrado, al fanatismo, la opresión, entre otras cosas. Estas pseudo-definiciones están orientadas y formuladas por las fuerzas de seguridad y los servicios de inteligencia (Hanafi, 2010, p. 65).

Hanafi con dicha definición afirma que lo que existe es una lucha de poder en el nivel del lenguaje y el vocabulario técnico, en la cual se han utilizado términos sesgados peyorativamente, y discriminatorios en contra del Islam y los musulmanes, siendo el islamismo uno de estos términos sesgados. Al final de cuentas el autor lo que hace es llamar a un verdadero esfuerzo de contextualización de las realidades históricas y sociopolíticas de cada fenómeno. Y también aclara que prefiere el término Islam político como sustituto a un término peyorativamente cargado como islamismo. A pesar de toda esta justificación lógica y legítima que ofrece Hanafi, aquí todavía se considera como Yassine (2010) que el esfuerzo de definición de lo que significa islamismo puede todavía ser analíticamente útil.

Finalmente se aborda la postura que aboga que el islamismo ha cambiado tanto o

evolucionado, o que ha fracasado, que ya ha sido superado y por lo tanto lo que se debe de utilizar como término analítico es el post-islamismo. Los principales autores que defienden esta posición son Guilles Kepel, Asef Bayat y Olivier Roy, que ya ha sido previamente abordado.

Kepel (2000, pp. 751-775) ofrece las tres principales razones por las cuales el islamismo ha fracasado. En primer lugar se ha agotado la utopía que proponían y perseguían mediante el establecimiento del Estado Islámico y la aplicación de la *sharia* por el paso del tiempo, y también el ejercicio del poder ha mostrado su fracaso en llevar a cabo esta utopía. En segundo lugar, el islamismo ha fracasado porque se ha dividido y han empezado a haber conflictos entre sus diversos componentes. En tercer lugar, allí donde los islamistas han llegado al poder abogando por principios democráticos, no han respetado estos principios e incluso han recurrido a la misma violencia y represión de las que fueron anteriormente objeto. Para salir de este impase la clase media islamista ha recurrido a los sectores seculares para darle nueva vida a la ideología, mediante el uso de los mismos valores occidentales que antes denunciaban, y buscando obtener credibilidad de demócratas ante sus sociedades, gestando con ello el post-islamismo. Esto podría abrir la posibilidad de reforma democrática en las sociedades musulmanas, siempre y cuando las élites seculares que las gobiernan estén dispuestas a llevar a cabo dicha reforma.

Asef Bayat (2010, pp. 3-30) parte de una definición de islamismo que refiere a

...aquellas ideologías y movimientos que se esfuerzan por establecer algún tipo de “orden islámico”—un Estado religioso, la ley shari’a, y códigos morales en las sociedades y comunidades musulmanas... La preocupación primaria del Islamismo es forjar una comunidad ideológica; preocupaciones como establecer la justicia social y mejorar las vidas de los pobres siguen después de este objetivo estratégico (Bayat, 2010, p. 4).

Luego de esta definición Bayat establece que existen dos tipos de islamistas, los reformistas, que incurren en una estrategia pacífica y se posicionan a favor de la democracia, y los militantes o revolucionarios que utilizan la violencia o el terrorismo contra el Estado, objetivos occidentales y civiles no musulmanes para conseguir el poder estatal y traer el orden islámico desde arriba. El islamismo para Bayat es dogmático, patriarcal, y que se enfoca en los deberes y obligaciones de las sociedades musulmanas y no en sus derechos (Bayat, 2010, pp. 5-6). Este ha venido en declive y ha mostrado su fracaso producto no sólo de su desgaste en el ejercicio del poder allí en donde lo ha obtenido, sino que también producto del abandono de elementos fundamentales allí donde no ha conseguido detentar el poder. Este desgaste y abandono de principios fundamentales ha hecho que el islamismo evolucione, lenta pero seguramente, en un movimiento cualitativamente diferente afirma Bayat. Este movimiento nuevo ha abandonado los rasgos dogmáticos del islamismo, y en cambio ha puesto el énfasis en la religiosidad y los derechos de sus sociedades, favoreciendo entonces un Estado civil y no religioso, pero con un rol activo de la religión en la esfera pública. Y este nuevo movimiento es el post-islamismo, o como otros lo llaman, islamismo liberal (Bayat, 2010, pp. 8-30).

A pesar de todo lo anterior expuesto por Kepel (2000) y Bayat (2010), así como Roy (1994),

partiendo de lo que establece Burgat (2003) se busca refutar el argumento post-islamista. Burgat (2003, pp. 180-186) dice que, más que un fracaso del islamismo, o la llegada de un post-islamismo, lo que realmente ha sucedido es que el islamismo ha evolucionado, o cambiado en su estrategia y en su táctica, pero no en su esencia. Por lo que estos argumentos en parte han confundido el medio por el fondo, o por lo menos no han sabido identificar el fondo del asunto. Este no es la conformación de un Estado Islámico, sino más bien la lucha por la reconciliación de una modernidad impuesta con, o por lo menos el reconocimiento de, una “auténtica” cultura indígena que ha sido marginalizada por varias décadas” (Burgat, 2003, p. 183). Tampoco el fracaso surge por el éxito que han tenido los regímenes en reprimir el islamismo, ya que estos lo han hecho, y lo siguen haciendo, precisamente porque el islamismo es un movimiento de la sociedad que los amenaza (Burgat, 2003, p. 181).

A partir de lo anterior, no es correcto ni apropiado, según Burgat (2003), hablar *todavía* de post-islamismo. Esto a su vez lleva a concebir el último elemento fundamental del islamismo según Burgat (2003): el islamismo es una ideología con término o fin. Una vez logrado el debido reconocimiento que tiene la cultura musulmana para con la construcción del mundo moderno actual, y aceptado el hecho por Occidente de que sus valores no son universales y existen otras formas de concebir y expresar la modernidad, el islamismo será superado o tal vez trascendido, pero esto *todavía* no ha sucedido, por lo que aún no se puede hablar de post-islamismo.

Pensamiento político islamista

Para comprender de mejor forma el contenido de un fenómeno político como el islamismo es que se busca entrever el pensamiento político de sus principales expositores y líderes. Entonces, tomando en cuenta que hay expresiones sunitas y chiitas de islamismo, sus principales expositores son: Hasan al Banna, SayedAbul Ala Mawdudi, RaschidGhannouchi, sunitas, y el AyatollahRuollahKhomeini¹ por parte de la vertiente chiita.

El islamismo, según lo esbozado por Hasan al-Banna (en al-Mehri, 2006, pp. 220-262) es una ideología inspirada en el Islam que mediante principios islámicos aplicados a todas las esferas de la vida (aspecto totalitario de la ideología), como *tawhid* o *ijtihad*, busca liberar a la *ummah* de su condición de opresión por fuerzas extranjeras mediante la yihad (lucha anti-imperialista), y conformar un Gobierno Islámico, inicialmente en Egipto, mediante el cual ir liberando todos los territorios del Islam para restituir el califato y propagar por el mundo el Islam. Banna no explica ni expone una estrategia en específico para llevar a cabo la yihad de la liberación, o la conformación del Gobierno Islámico en un inicio y luego del califato, pero si se puede ver un gran grado de pragmatismo en su pensamiento, por lo que no se podría descartar ninguna estrategia para la consecución de los objetivos, siempre y cuando esté acorde con lo estipulado con el Corán y la *Sunnah*, sea esta violenta o pacífica.

Seguidamente, a partir del pensamiento político de Mawdudi (1996), esbozado en su obra *El estilo de vida islámico*, se pueden esclarecer rasgos elementales de lo que es el fenómeno del islamismo. En este sentido, en Mawdudi (1996) el islamismo es una forma de vida islámica, que engloba todos los aspectos de la vida mediante los principios de *iman*, *tawhid*, *risalat* y

¹ Desgraciadamente por una limitación de espacio no se podrá abordar en la ponencia escrita el pensamiento del AyatollahKhomeini, pero se espera poder abordarlo durante la exposición oral de esta ponencia.

khilafat (rasgo totalitario), y que se circunscribe bajo un orden social conformado por la familia nuclear, la familia extendida y los vecinos, basado en una noción peculiar de igualdad del ser humano. Esta sociedad que el orden social previo crea está gobernada bajo una organización política parecida al Estado moderno con la separación de poderes propuesta por Montesquieu, pero con órganos inspirados en la tradición islámica (*ijtihad*). Y se desarrolla bajo un sistema económico capitalista liberal, al que se le añade los principios de justicia social islámicos, y los desarrollos científicos y tecnológicos de la época. Todo esto sin tener que diferenciar entre las esferas secular y espiritual de la vida, tanto individual como colectiva.

Finalmente, en cuanto a Rachid Ghannouchi, John L. Esposito y John Voll lograron resumir lo más importante del pensamiento de líder tunecino, y a partir de este entre sacar los elementos fundamentales del islamismo, según este. De acuerdo con Esposito y Voll (2001, p. 108) estos son:

(1) La perfección y la amplitud del Islam como se testifica en el Quran y el ejemplo del Profeta Muhammad; (2) La totalidad del Islam, su guía para la vida personal y pública, fe y política, y la vida social y económica; (3) la naturaleza igualitaria de la comunidad islámica, la cual es un movimiento social populista de las masas, no de clases o élites; (4) la auto-sostenibilidad del Islam, que, aunque no dependiente de Occidente, puede estar abierto al Occidente; (5) la unidad y cohesión de la comunidad musulmana, la cual solo puede ser conseguida por medio del restablecimiento del Estado Islámico, que es un fin a ser perseguido; (6) la aceptación del nacionalismo como un componente de la universalidad Islámica en vez de, como unos líderes islamistas han mantenido, su antítesis; y (7) el reconocimiento de la libertad y la democracia como prerequisites necesarios para el nuevo orden Islámico (Esposito y Voll, 2001, p. 108).

Islamismo versus Salafismo

A partir de todo el debate planteado anteriormente sobre la definición y utilidad del término islamismo, y viendo que tanto los que defienden el término islamismo, como también sus detractores, tienen una gran dificultad de precisar adecuadamente los rasgos definitorios, o elementos fundamentales, de este fenómeno político-social de las sociedades musulmanas, cabe preguntarse si lo que hace falta es más bien especificar más detalladamente lo que se entiende como islamismo, y si realmente todas sus expresiones o manifestaciones empíricas le corresponden, o sí por el contrario, corresponden a otros fenómenos, y por ende a otras categorías y conceptos. Sin embargo, es importante aclarar, aquí no se busca, ambiciosamente o arrogantemente, darle una “solución” al debate, ni tampoco se cree que este debate pueda “solucionarse” tan fácilmente. Lo único que se plantea en este estudio, de forma más modesta y sin ánimos de ser exhaustivo, es brindar una conceptualización satisfactoria de islamismo para cumplir con los objetivos principales de la investigación.

Visto ya lo que establecen los autores descritos anteriormente como los rasgos definitorios de lo que es el islamismo, o por lo menos islamismos, se debe entonces esclarecer los rasgos definitorios del salafismo para ver si coinciden con los del islamismo, o si por el contrario son contradictorios los unos de los otros, y por lo tanto se pueda afirmar que son dos fenómenos diferentes entre sí, y por ende definibles en conceptos aparte. Como introducción,

es necesario decirlo, el islamismo se diferencia del salafismo en que existe dentro de las dos ramas más grandes del Islam, la sunita y la chiita, mientras que el salafismo es una expresión del Islam sunita, el cual engloba en su seno otras expresiones ancladas geográficamente, como lo es el wahabismo.

El salafismo, como el islamismo y como cualquier otro movimiento basado en el Islam, deriva de esta religión su inspiración última, sin embargo, lo que diferencia a los distintos movimientos no es su inspiración, sino su visión de lo que es el Islam y cómo debe practicarse. Los salafistas tienen en común una visión propia de qué es el Islam y cómo debe practicarse. Estos se basan en una visión estricta de lo que es el concepto de *tawhid*, no como los islamistas lo ven, los cuales lo aplican a la sociedad, sino que más bien los salafistas consideran que aspirar a una condición de *tawhid* para la sociedad es imposible para la humanidad debido a su imperfección, por lo que se rechaza de pleno la racionalidad, la lógica e incluso el deseo humano. Para este tipo de movimientos la práctica del Islam se lleva a cabo mediante un estricto, incluso literal, seguimiento de lo que establece el Corán y la *Sunnah* (tradición del Profeta), con el objetivo de vivir lo más piadosamente posible, buscando eliminar, o por lo menos atenuar, la imperfección humana, y así entender el propósito que Dios tiene para la humanidad y cumplir con sus mandamientos (Wiktorowicz, 2006, p. 207).

De esta forma se visualiza desde ya dos puntos en conflicto que los islamistas tienen con los salafistas, siendo el primero la perspectiva diferente de lo que para ambos movimientos es el concepto islámico del *tawhid*. El ser humano debe ser completamente obediente a Dios, y cualquier acto que sea percibido como innovación, es decir, que no esté expresamente dicho en el Corán, *Sunnah* o en los *hadith* (dichos del Profeta transmitidos oralmente), es idolatría y está en contra del *tawhid*, y de todo el Islam para los salafistas (Wiktorowicz, 2006, p. 209). Con lo anterior se entiende que existe una diferencia profunda de la visión de lo que es el Islam y cómo practicarlo, de la cual se derivan estas contradicciones a la hora de vivir el Islam entre los movimientos. Y este es el punto más controversial entre los movimientos: lo que diferencia a ambos movimientos es su visión del papel del factor humano dentro de la religión y del entorno que lo rodea (sea social, cultural, político, económico, etc.). Para decirlo más simplemente, mientras los islamistas defienden el derecho de *ijtihad*, o interpretación, para entender lo que es el Islam y así practicarlo, los salafistas lo condenan rotundamente (Wiktorowicz, 2006, p. 211).

Otro aspecto del que ambos movimientos tienen un fin en común, aunque bajo diferentes perspectivas, es la necesidad de re-islamizar las sociedades musulmanas. Ambos movimientos tienen este fin en común, sin embargo lo que ellos entienden como la vivencia del Islam, como se vio anteriormente, es tan diferente que los hace entrar en conflicto. Mientras los islamistas, al menos su mayoría sunita, dan mayor importancia a lo político que lo religioso y se han educado por sí mismos en lo religioso, los salafistas consideran que el deseo humano, la cultura, la racionalidad y conocimiento humano son contrarios al verdadero vivir del Islam, y lo único que realmente importa es el conocimiento religioso, por lo que incluso se les puede llamar a estos movimientos como redes de educación religiosa (Wiktorowicz, 2006, pp. 210-212). Nuevamente, esta diferencia proviene de si es lícito o no para los movimientos la *ijtihad*.

De lo anterior incluso se deriva la reacción contra ciertos aspectos de la modernidad, así como contra Occidente, su cultura y sus valores (se dice ciertos aspectos porque otros más convenientes a sus objetivos son permisibles tácitamente) como la ciencia, el cine, la

vestimenta, etc., precisamente porque se conciben como una conspiración para corromper el Islam por parte de cristianos y judíos (Wiktorowicz, 2006, p. 218). Con esto se observa otra diferencia fundamental con los islamistas, ya que estos, aunque rechazan los valores y la cultura proveniente, y en muchos casos impuesta, de occidente, aceptan la ciencia y la tecnología, incluso en muchos casos la democracia, o por lo menos el sufragio, como medios permisibles con los cuales llevar a cabo la islamización de sus sociedades.

A partir de todo lo anterior, se puede observar que el islamismo y el salafismo son movimientos tan diferentes, por más que su inspiración recaiga en el Islam, que resulta conveniente definirlos de forma diferenciada, con lo cual no es conveniente un término tan abstracto que los envuelva como lo es el de Islam Político. ¿Entonces, de dónde proviene la confusión para agruparlos conjuntamente? Esto se puede esclarecer con la división que tuvo el salafismo como movimiento a partir de la década de 1960.

A partir de la década de 1960, muchos islamistas escapando del régimen de Nasser en Egipto tomaron refugio en Arabia Saudita y otras localidades en donde el salafismo es bastante fuerte, e incluso es promovido por los regímenes políticos. Muchos de estos islamistas eran seguidores de un referente intelectual de la Hermandad Musulmana, SayyidQutb, el cual poseía una visión del Islam bastante consecuente con la visión salafista, pero que sin embargo promovía el activismo político para reencaminar a las sociedades musulmanas en el camino verdadero del Islam. El mismo Muhammad Qutb, hermano de SayyidQutb, fue parte de los propagadores de esta perspectiva dentro del salafismo cuando huyó a Arabia Saudita escapando del régimen de Nasser luego de la ejecución de su hermano (Wiktorowicz, 2006, p. 222).

El pensamiento de SayyidQutb tuvo gran impacto dentro de los sectores más jóvenes del movimiento, los cuales observaban que los dirigentes, de más edad, no podían responder adecuadamente a los grandes cambios y sucesos que ocurrían en sus sociedades y en el mundo, al estar centrados en un conocimiento religioso tan anticuado. Por esta razón, estos sectores, aun dándole más importancia al conocimiento religioso que al político, decidieron empezar a informarse e involucrarse políticamente en sus sociedades. Incluso otros, más radicales advocacy por acciones más violentas, amparándose en el concepto de *jahiliyyah* desarrollado por SayyidQutb, el cual estableció que las sociedades de su época se asemejaban a las sociedades preislámicas que vivían en ignorancia hasta la revelación del Profeta Muhammad, y por ende era lícito llevar a cabo la yihad, o lucha por la justicia divina, contra los regímenes y sociedades musulmanas (Wiktorowicz, 2006, pp. 222-228).

Esta situación llevo a un gran debate y controversia dentro del salafismo, en donde los dirigentes iniciales del movimiento, los cuales establecen que solo el trabajo misionero o *da'wa* es lícito para mantenerse dentro del camino correcto del Islam, acusaban a los políticos y yihadistas-salafistas de desviarse del camino correcto. Sin embargo, estos tres tipos de salafismo, religioso, político y yihadista, comparten una misma visión y perspectiva de lo que es el Islam, manteniéndose de esta forma como una tradición coherente entre sí. En lo que difieren es en cómo llevar a cabo la consecución de sus objetivos, basándose en interpretaciones diferentes de la sociedad moderna, con lo que Wiktorowicz (2006) establece que sí existe, hasta cierto punto, un grado de interpretación del Islam dentro de esta tradición.

De esta forma se muestra que el islamismo y el salafismo son dos fenómenos político-religiosos diferentes, pero que comparten como punto de unión el pensamiento de

SayyidQutb. Y es precisamente por este puente de comunicación entre los movimientos lo que hace que para ciertos autores estos sean lo mismo, ya que su delimitación se dificulta, pero que de ninguna forma deben entenderse como uno.

Conclusión

A partir de todo lo dicho se muestra que el concepto Islamismo sí refiere a un fenómeno político-social concreto, cuya necesidad de definición y delimitación es imperiosa. Los argumentos encaminados a deslegitimar el uso de este término provienen de la confusión de diferentes corrientes político-religiosas fundamentadas en el Islam, pero que son sumamente diferentes entre sí, específicamente la confusión existente entre islamismo y salafismo. Asimismo, existe una difícil tarea de definir los referentes empíricos específicos pertenecientes a cada movimiento. Para un correcto proceder de este proceso de definición del islamismo y sus referentes empíricos se considera que es fundamental partir de lo que autores referentes en el debate actual han establecido al respecto, pero esto se debe complementar mediante la consideración dentro de este debate del pensamiento político de los actores islamistas más relevantes.

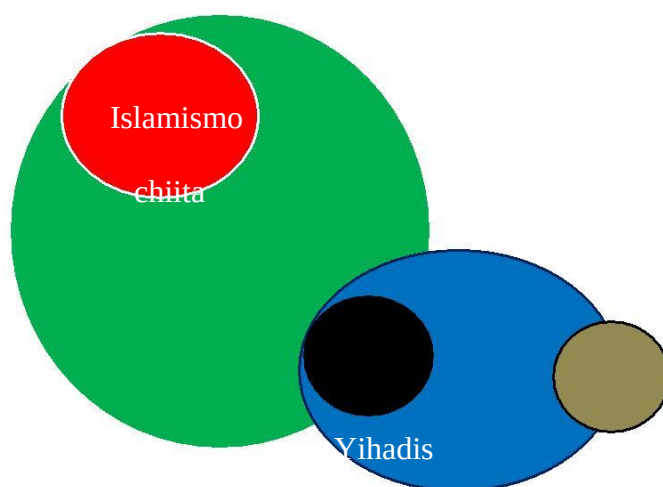
No obstante, si es importante aclarar que los detractores del término islamismo tienen un punto muy certero. El islamismo en efecto es un término concebido en Occidente, el cual tiene una clara carga peyorativa a favor de los intereses de las potencias occidentales, y en detrimento de los intereses legítimos de las sociedades musulmanas. Aun así, se cree aquí, como lo plantea Yassine (2010), que la solución no es quedarse en la indefinición, y pensar que todo intento occidental de conceptualizar un fenómeno político-social del mundo musulmán necesariamente cae en errores esencialistas, reduccionistas y simplistas, en el mejor de los casos, o en una clara intención de deslegitimación, tergiversación y manipulación de un fenómeno con reclamaciones políticas legítimas, en el peor de los casos. Por el contrario, se cree más bien que es fundamental redoblar los esfuerzos de definición de este fenómeno, tomando conciencia de los peligros de este proceso de conceptualización, y siguiendo una tradición académica y científica, claramente identificable, que se ha tomado con seriedad el estudio de un fenómeno político-social tan complejo como lo es el islamismo. Solo así se podrá esclarecer los malentendidos, o desenmascarar las intenciones ocultas, de ciertos esfuerzos de tergiversación y manipulación de este fenómeno.

Por lo tanto, a partir de todo lo anterior es que se plantea a continuación una definición de islamismo que incorpore los aportes desde la academia, el pensamiento político islamista, sunnita y chiita, y su distinción de otros fenómenos político-sociales.

El islamismo es un movimiento político-social que ve en el Islam una ideología política con aspiraciones totalizantes, y como fuente de identidad en contraposición del dominio Occidental en las sociedades musulmanas. Este busca conformar un Estado Islámico en donde se aplique la sharia a la ummah, o por lo menos un orden social islámicamente informado, mediante la interpretación (ijtihad) de sus preceptos al contexto actual; utilizando para ello los beneficios que ofrece la modernidad como la ciencia y la tecnología, y demandando, en la mayoría de casos, mayor participación en los procesos políticos de sus sociedades. Su principal fuente de apoyo recae en la clase media baja urbanizada, pero ello no significa que no tenga apoyo en la clase baja y sectores de la burguesía que se oponen a

la ideología occidentalizante de la clase gobernante. Este se puede dividir en 3 tipos dependiendo de lo que conciben como la mejor estrategia para la consecución de sus fines: 1) los movimientos sociales u organizaciones civiles, 2) partidos políticos y 3) movimientos yihadistas (uso de la violencia para conseguir sus objetivos).

Imagen 1. Relación existente entre ideologías políticas inspiradas en el Islam



Fuente: Elaboración propia.

Referencias Bibliográficas

Al-Mehri, A.B. (ed). (2006). *Milestones by Sayyid Qutb*. Birmingham: Maktabah booksellers and publishers.

Martin, R. y Barzegar, A. (eds). (2010). *Islamism. Contested Perspectives con Political Islam*. Stanford: Stanford University Press.

Burgat, F. (2003). *Face to Face with Political Islam*. New York: Palgrave Macmillan.

Emmerson, D. (2010). Inclusive Islamism: The Utility of Diversity. En Martin, R. y Barzegar, A. (eds). (2010). *Islamism. Contested Perspectives con Political Islam*. Stanford: Stanford University Press.

Esposito, J. (2011). *What Everyone Needs to Know About Islam*. New York: Oxford University Press.

Esposito, J. y Voll, J. (2001). *Makers of Contemporary Islam*. New York: Oxford University Press.

Esposito, J. y Voll, J. (1996). *Islam and Democracy*. New York: Oxford University Press.

Fuller, G. (2004). *The Future of Political Islam*. New York: Palgrave Macmillan.

Fuller, G. (2010). The Spectrum of Islamic Politics. En Martin, R. y Barzegar, A. (eds). (2010). *Islamism. Contested Perspectives con Political Islam*. Stanford: Stanford University Press.

Hanafi, H. (2010). Islamism, Whose Debate Is It? En Martin, R. y Barzegar, A. (eds). (2010). *Islamism. Contested Perspectives con Political Islam*. Stanford: Stanford University Press.

Kepel, G. (2000). *La yihad. Expansión y declive del islamismo*. Barcelona: Ediciones Península.

Khomeini, R. (1970). *Governance of the Jurist (Velayat-e Faqeh). Islamic Government*. Tehran: Iran Chamber Society.

Martin, R. y Barzegar, A. (eds). (2010). *Islamism. Contested Perspectives con Political Islam*. Stanford: Stanford University Press.

Mawdudi, S. (1996). *The Islamic Way of Life*. Batha: Cooperative Office for Call and Guidance at Batha.

Roy, O. (1994). *The Failure of Political Islam*. Cambridge: Harvard University Press.

Varisco, D. (2010). Inventing Islamism: The Violence of Rethoric. En Martin, R. y Barzegar, A. (eds). (2010). *Islamism. Contested Perspectives con Political Islam*. Stanford: Stanford University Press.

Wiktorowicz, Q. (2006). Anatomy of the Salafi Movement. *Studies in Conflict and Terrorism*, 29, 207-239.

Yassine, N. (2010). Between Etymology and Realpolitik. En Martin, R. y Barzegar, A. (eds). (2010). *Islamism. Contested Perspectives con Political Islam*. Stanford: Stanford University Press.

Las milicias chiitas en Irak: consideraciones religiosas y geopolíticas.

Sergio I. Moya Mena
Centro de Estudios de Medio Oriente y
África del Norte, CEMOAN.
Universidad Nacional, Costa Rica
cemoan@cemoan.org

El chiismo, rama del Islam mayoritaria en Irak, ha experimentado una turbulenta historia en los últimos veinticinco años. De ser una comunidad marginada, los chiitas iraquíes han pasado a ostentar un poder sin precedentes. Sin embargo, su ascenso político y religioso ha profundizado las diferencias sectarias abiertas tras la invasión estadounidense de 2003, generando un profundo resentimiento de parte de los suníes. Esta ponencia analiza uno de los fenómenos más representativos del ascenso de los chiitas iraquíes: las milicias armadas, constituidas para proteger a las comunidades chiitas y los lugares santos de esta secta. La ponencia analiza el contexto, los orígenes y el desarrollo de estas milicias, así como su proyección y vínculos internacionales.

El espejo sirio refracta los juegos de poder en el Medio Oriente del siglo XXI

Susana Mangana Porteiro.
Universidad Católica del Uruguay.
comsmangana@ucu.edu.uy

Este artículo repasa la respuesta de los principales actores en el conflicto de Siria para comprender por qué países que se ven amenazados por el terrorismo de base islamista (Arabia Saudí por ejemplo) finalmente alientan y apoyan a grupos como *Daesh* o el Frente *Al Nusra* y qué papel juegan Rusia o Turquía en este nuevo gran juego de Medio Oriente a partir del tablero sirio. El artículo planteará una prospectiva de las alianzas intra y extra región a partir del desarrollo de los últimos sucesos en el conflicto de Siria.

La perspectiva histórica nos permite comenzar a intentar evaluar los grandes logros, pero también los notables errores, del proceso de insurrección popular que inició en el País del Nilo el 25 de enero de 2011 y concluyó con la promulgación de la nueva Constitución egipcia en enero de 2014. Fueron cuatro años de intensa realidad histórica, en los que el pueblo egipcio fue capaz de realizar dos *thawratâni masriyyatâni*, dos “revoluciones egipcias”, que buscaban alcanzar los grandes objetivos de “pan, libertad, justicia social y dignidad humana” que acabaron por delinearse como las metas de los procesos de rebelión que el mundo atestiguó en este período.

Notables logros pero también, errores muy costosos que han permitido, hasta ahora, el retorno de un régimen de control militar de las fuerzas populares que hicieron las dos “revoluciones”, de 2011 y 2013, en busca de impedir la aplicación de las medidas que lograsen un verdadero cambio -económico, social, político- en Egipto. Como aspecto clave de tal proceso, la incapacidad de las fuerzas progresistas que impulsaron ambas *thawratâni* para unirse en un frente común en contra de los representantes del “Antiguo Régimen” y los miembros de la Hermandad Musulmana, estos últimos quienes lograron la victoria en las elecciones presidenciales de 2012. Este proceso democrático pudo haber sido ganado por las fuerzas progresistas que habían hecho la primera *thawra*, pero su incapacidad de unión se convirtió en el error mayúsculo que arrojó al País del Nilo a la incierta situación histórica que hoy todavía persiste, producto de la nueva “Revolución interrumpida” en el Egipto de nuestros días.

En la presente comunicación, parte de una investigación más amplia sobre los movimientos populares egipcios en este período, presentaremos nuestras ideas al respecto.

El movimiento popular en Egipto, iniciado en enero de 2011 y que continuó, a pesar de todo, hasta la promulgación de la Constitución de 2014, en enero de ese año, despertó opiniones encontradas. La primera *thawra* fue saludada como un gran movimiento democrático, que provocó la caída de una dictadura de 31 años en 18 días. En cambio, la segunda *thawra*, en 2013, fue vista como un típico “golpe de estado” del ejército egipcio, que encumbró a un nuevo “faraón”.

Creemos que la perspectiva y el análisis de esos tres años fundamentales, de esos acontecimientos históricos vertiginosos y trascendentales en la historia del Egipto

contemporáneo, es más compleja que las interpretaciones rápidas que se han hecho de este proceso de insurrección popular, en el que, precisamente, las grandes masas egipcias fueron capaces, por la vía pacífica, de dar un ejemplo de lo que podríamos denominar “democracia directa” para incidir, precisa y valientemente, en la construcción de su propia historia. Como considera Achcar (2013, p. 292):

“Con mucho, el mayor logro de las rebeliones árabes es que los pueblos de la región han aprendido a *querer*... Han aprendido a demostrar su voluntad democrática en la forma más radical... aquella que se expresa en las calles, cada vez que *el pueblo quiera*. Los trabajadores, los desempleados y los estudiantes de la región árabe han aprendido que el ‘poder está en las calles’ y que este poder es un indispensable complemento y correctivo de aquel que viene de las urnas.”

En refuerzo de esta idea, Mona El Ghobashy (2011, p. 9) escribe:

“Las manifestaciones callejeras son una política participativa por otros medios. No compiten con o afectan los procedimientos democráticos comunes; profundizan la democracia al permitir más formas de participación y al asegurar que las formas más convencionales de participación sean efectivas. Ahora que la [primera] rebelión acabó, los egipcios no confinarán su participación política a las urnas. Votarán entusiastamente si las elecciones son libres y legales, pero continuarán tomado las calles para mantener su vigilancia sobre sus nuevos gobernantes”.

Mursi y los Hermanos comprobaron con creces la validez de este aserto.

La ideología plasmada en los objetivos, simples y concretos, del proceso de insurrección popular – “pan, libertad, justicia social y dignidad humana”- encierra una lección y una enseñanza fundamentales para la humanidad de nuestros días, que se enfrenta cotidianamente a “las contradicciones objetivas del sistema capitalista...[a saber] guerras interminables...la corrupción de las élites financieras, las prácticas criminales y sadistas que violan el sentido más elemental de la justicia, la declinación constante de los niveles de vida entre la gran mayoría de la población trabajadora, la frustración de la juventud que siente que vive en un mundo sin futuro y sin esperanza, la grotesca exhibición de la riqueza en medio de la pobreza generalizada, y la cotidiana adversidad que mucha gente confronta en sus vidas”(North y Kishore, 2015).

Pero la insurrección popular que hemos analizado, que logró derribar a dos “faraones”, acabó por ser cancelada por la reacción que se ha manifestado en la represión y en el control férreo, por distintos medios, de las masas populares egipcias. No otra cosa significó el retroceso “contrarrevolucionario” del movimiento popular, que ha venido implementando el que parece ser el “tercer faraón” del período, el actual Presidente egipcio, el ex general Abdel-Fattah Said Hussein Khalil Al-Sisi, electo presidente del país y declarado como tal el 3 de junio de 2014.

Quizá el preámbulo del texto constitucional promulgado en enero de 2014 resume con claridad los grandes logros que las masas populares egipcias alcanzaron en el período

(*Constitution...* 2014). Aparte de las referencias históricas a la importancia de Egipto y su pasado, integra en su exposición los movimientos “revolucionarios” de 1909, 1952, 2011 y 2013. Estos últimos, del 25 de enero y del 30 de junio, son calificados entre los mas importantes de la historia de la humanidad por su masiva participación popular de millones de ciudadanos, únicos por el papel prominente de la juventud del país, además de haber rebasado clases e ideologías en busca de la libertad y la justicia social, además de la dignidad humana, derechos incorporados en el texto constitucional en beneficio de todos los ciudadanos. El ejército, la Iglesia copta y Al-Azhar aparecieron como instituciones garantes y protectoras de los rebeldes. La Constitución busca completar, entonces, el establecimiento de un estado democrático moderno, con un gobierno civil que quiere terminar con la injusticia social que ha agobiado por tanto tiempo al pueblo.

Fuera de la retórica, la Constitución egipcia actual (CM2014) contiene artículos de notable importancia: el gran objetivo de la búsqueda de la justicia social permea el texto en diversos apartados, como el 8º, los 17 a 21 y 23 (estableciendo gastos porcentuales mínimos del PNB para salud pública, 3%, educación básica, 4%, educación superior, 2%, e investigación científica, 1%), o el 27 (el sistema económico debe favorecer la justicia social, no el enriquecimiento egoísta de unos cuantos).

En esta perspectiva destaca también el artículo 38, que establece los impuestos progresivos como un medio para lograr la justicia social, planteamiento que ha sido ya puesto en práctica recientemente. Al respecto, el abogado y activista Ibrahim Salamoni expresó: “¿Cómo puede implementarse la justicia social si alguien que gana 1 millón de LE paga la misma tasa impositiva que el que gana 5000 LE?” (Ali, 2013).

Otros artículos, como el 78 (sobre la vivienda digna), o el 79 (sobre la alimentación adecuada y la autosuficiencia alimentaria), enfocan también el mismo problema.

Es esta la base jurídica fundamental de cualquier democracia moderna, el texto constitucional. Su importancia es tal que, actualmente, uno de los objetivos primordiales de la reacción antipopular en Egipto se orienta a suprimir sus posibles alcances. En efecto, luego de la declaración de Al-Sisi del 13 de septiembre de 2015: “La Constitución de Egipto de 2014 fue escrita con buenas intenciones, [pero] las naciones no pueden ser construidas tan solo sobre buenas intenciones”, vino la conformación de la “Campaña Popular para enmendar la Constitución”. Frente a ésta surgió de inmediato el “Frente Nacional para Proteger la Constitución”... (Dawoud, 2015). Este segundo frente parece tener pocas perspectivas de éxito si se confirma el triunfo en las recientes elecciones legislativas egipcias (octubre-diciembre de 2015) (El-Din, 2015) de miembros del nuevo parlamento proclives incondicionalmente al apoyo de Al-Sisi (Morsy, 2015; Touring... 2015)¹.

El posible socavamiento del instrumento jurídico por excelencia, la Constitución, para lograr alcanzar las metas de las dos *thawratani* comprometerá sin duda las posibilidades de cambio a la manera que explica Elshobaki (2011). En efecto, este autor analizó con gran claridad los grandes logros y ejemplos que la primera *thawra* dio al mundo.

Por un lado, su carácter masivo, que en su primera fase en enero-febrero de 2011 movilizó a un mínimo de 12 millones de ciudadanos, superando así a la revolución iraní que convocó a

¹ Desde los inicios de la primera *thawra*. Los especialistas ya observaban lo difícil que sería modificar el régimen presidencialista egipcio, dominado por el ejército. Vid. Goldberg (2011)

6 millones en sus momentos más álgidos. La valentía y resolución de los egipcios, que por medios pacíficos lograron en 18 días poner fin a un régimen de 31 años de existencia fue objeto de admiración mundial (Elshobaki, 2011, p. 107). Y aquí el autor no podía considerar, por la fecha en que escribe, que la segunda *thawra* movió a las calles a un número aún mayor de egipcios, el doble tal vez de la primera, quienes buscaron y lograron impedir que una dictadura religiosa reemplazase a la dictadura militar que habían expulsado en 2011 (Messiha y Teulon, 2013, p. 141).

Los cálculos al respecto del número de participantes en esa segunda *thawra* varían: ¿14, o 17 o 30? millones de egipcios participaron en las protestas contra el entonces presidente Muhammed Mursi, hasta lograr su caída el 3 de julio de 2013². Al respecto de tal número³, quizá lo mejor es seguir la opinión de la BBC: “El número de los manifestantes anti Hermandad Musulmana [es] el más grande en un acontecimiento político en la historia de la Humanidad” (*apud* Stern, 2013).

He aquí la principal enseñanza del movimiento popular egipcio: la fuerza para el cambio de los grupos populares, que sin una “vanguardia revolucionaria” o dirigentes plenamente definidos, pusieron en jaque a un régimen corrupto que gobernó el país desde 1981 para beneficio de unos cuantos. El ejemplo de autogobierno de los días de la primera *thawra* es de destacar también.⁴

Y Elshobaki (2011, p. 108) resalta que

“La [primera] revolución egipcia ha seguido siendo un proyecto caracterizado por su pacifismo y sus éxitos, puesto que ha logrado el primero de sus objetivos, representado por el derrocamiento de las cabezas visibles del antiguo régimen. Sólo por eso, la [primera] revolución egipcia puede considerarse la revolución por excelencia, independientemente del éxito o fracaso de su proceso de construcción. Nos encontramos así pues, ante una experiencia que no niega su estatus como una gran revolución en la historia de la humanidad, en la que han participado más de 12 millones de personas, en un escenario sin precedentes en la historia de las revoluciones globales”.

Sus logros, empero estarán incompletos, considera este autor, mientras no se logre establecer una “nueva práctica política y de partidos”, que logre el gran objetivo de la “reforma del estado” que en su visión deberán lograr “las distintas fuerzas políticas bajo la protección de una nueva Constitución y un nuevo marco jurídico”, que evite el caos de otras “transiciones democráticas” que han llevado, primero, a un desmantelamiento del estado, “como ocurrió con los estadounidenses en Iraq al disolver el Ejército, y, con ello, las

² Mackey (2013). La hora es la correcta, el actor principal no, en nuestro concepto. Es bueno reflexionar, como lo hace Farag (2013), sobre lo que ha significado para los egipcios, no para las perspectivas orientalistas occidentales, el proceso de rebelión contra Mursi y la Hermandad. La insistencia en el concepto “golpe de estado” y el total desconocimiento de la realidad egipcia fue patético, sobre todo entre los comentaristas en cabina de la televisora norteamericana CNN el día 3 de julio del presente.

³ Las cifras varían al respecto. *Cfr.* “Millones...” (2013, Mundo, p. 27).

⁴ Como señala El-Ghobashy (2011, pp. 3-6).

instituciones del Estado, lo que llevó a un desastre sin precedentes” (Elshobaki , 2011, pp. 110, 113-115).

Precisamente en este escenario, el autor le asignaba un papel fundamental al Ejército, de hecho, el de encabezar “la transición hacia la segunda república”, ya que al haberse negado a reprimir el primer movimiento popular, reforzó la confianza de los jóvenes en las Fuerzas Armadas, que en todo momento respetaron la voluntad popular manifiesta en la primera *thawra*. De hecho, “la visión que el ciudadano egipcio de a pie tiene de su Ejército es la de un salvador frente a las injusticias del poder” (Elshobaki, 2011, pp. 111-112).

Aquí vale la pena recordar la reflexión de Jean-François Daguzan (2012, p. 21). Para este investigador, luego de que en la década de 1960 a 1970, el ejército egipcio fue percibido como la punta de lanza en la construcción de un estado moderno, actualmente aparece como un «modelo conservador» cuya principal preocupación es la de asegurar la perennidad de los privilegios de los altos mandos». Lo que es más, este autor se pregunta: «Les révolutions arabes ne sont-elles que des leurre visant à restaurer le pouvoir perdu des armées comme l'affaire égyptienne pourrait nous laisser supposer?... L'Égypte aujourd'hui pourrait le cas échéant correspondre à cette hypothèse...»⁵

Tal afirmación es motivo de reflexión, pero a nuestros ojos, es también inaceptable, pues deja fuera la participación real, auténtica, en el proceso insurreccional, del pueblo egipcio por mejorar sus difíciles condiciones de vida, lo que vino a echar por tierra cualquier intento de control o de influencia al respecto, ya que la primera *thawra* rebasó de inmediato toda expectativa para influir subrepticamente en ella, y en cambio pronto encontró su propio camino gracias a la justeza de las demandas de los sectores populares que la impulsaron. Además, no se olvide que la primera rebelión fue el corolario de la movilización popular en el País del Nilo, en distintas formas y mecanismos, a lo largo de, al menos, diez años, que desembocaron finalmente en la *thawra* de 2011⁶

Como vimos anteriormente, el papel que Elshobaki le daba al ejército en la consecución de las metas “revolucionarias” aparece ahora completamente en entredicho. Por el contrario, es la institución armada la que parece ser el principal obstáculo para la consecución de los objetivos de las dos *thawratani*, a pesar de que muchos egipcios quizá todavía vean una esperanza de estabilidad en el gobierno de Al-Sisi, emanado de la institución armada. Empero, la represión del movimiento popular, el encarcelamiento de los supuestos opositores al nuevo régimen, entre ellos, muchos de los jóvenes revolucionarios que participaron en las dos *thawratani*⁷, y la muerte de otros, son hechos que refuerzan esta perspectiva contraria al papel del ejército egipcio en el proceso social⁸. Recordemos el caso emblemático de Shaimaa Al-Sabagh, asesinada por las fuerzas represivas de Al-Sisi el 24 de enero de 2015⁹.

⁵ “¿Las revoluciones árabes no son más que engaños que buscan restaurar el poder perdido de los ejércitos como el caso egipcio podría dejarnos suponer?... El Egipto de hoy podría, llegado el caso; corresponder a esta hipótesis”. (Daguzan, 2012, p. 24).

⁶ Tales antecedentes han sido analizados por nosotros en Castañeda (2011, *passim*); El-Ghobashy (2011) y Abdelrahman (2012).

⁷ Uno de los líderes de la oposición egipcia, Abdel-Moneim Abul-Fotouh, ex miembro moderado de la Hermandad Musulmana y ex candidato presidencial en 2012, fundador del partido Egipto Fuerte, señala que al menos existen 40 000 presos políticos en la cárcel en el Egipto de nuestros días. (Ezzat, 2015).

⁸ En los momentos iniciales de la primera *thawra*, Trager (2011) mostró con claridad el cambio de percepción de muchos egipcios sobre el papel de las Fuerzas armadas en este proceso inicial: no sólo era la odiada policía del régimen, también los militares los que amedrentaban y reprimían a los insurrectos.

⁹ Shaimaa, que era miembro de la Coalición Popular Socialista, junto con otros activistas como ella, el 24 de enero decidió

Y, por otra parte, ¿qué carencias y qué errores se desprenden también del accionar de los grupos insurrectos en estos años en el País del Nilo? Al respecto, la IV Internacional Socialista encuentra que

“En Egipto, todas las condiciones necesarias para una revolución estuvieron presentes, excepto una: un partido revolucionario que luchase con una perspectiva socialista internacional. Los levantamientos de masas derrocaron a los dictadores y desestabilizaron a la élite política. Pero no pudieron expulsar a los militares, acabar con la explotación y la opresión capitalistas y derrotar al imperialismo” (Stern, 2015).

Planes tan ambiciosos nunca parecieron haber tenido los rebeldes egipcios. Sin embargo, el movimiento popular no logró nunca establecer un gobierno de coalición de las diversas fuerzas políticas, o bien un régimen de unidad nacional¹⁰, solución entrevista por los jóvenes que encabezaron el primer gran levantamiento en contra de Mubarak, y que se manifestó en un hipotético gobierno de un “Comité de Sabios”, propuesto por los jóvenes rebeldes para dirigir al país luego de la revuelta (Fisk, 2011, *Revuelta en el mundo árabe*, p. 2). Es el equivalente del gobierno de unidad nacional propuesto nuevamente a fines de enero de 2013, cuando los enfrentamientos en el país se desbordaban en contra del gobierno de la Hermandad Musulmana.

A esta petición de la oposición, sobre todo del Frente de Salvación Nacional, se unió el mismo partido *Nur*, brazo político del salafismo, que de esa forma criticó también a Mursi y sus apoyos en la HM¹¹. Mohamed El Baradei, coordinador del Frente, propuso que además de Mursi, a las pláticas deberían asistir el ministro de Defensa y el del Interior, además de representantes de las Hermandad y de los salafistas, que en voz del presidente de su partido señalaron que tal gobierno de unidad evitaría la dominación de un solo grupo en la vida política egipcia. Mursi, de viaje diplomático en Alemania en ese momento, rechazó la idea con el pretexto de la necesidad de realizar primero las elecciones legislativas.¹²

Por nuestra parte creemos que la conformación de este gobierno de unidad nacional, al haber sido una coalición integrada por las diversas fuerzas que participaron en el gran movimiento popular de 2011, hubiera tenido la legitimidad necesaria (que faltaba más y más a Mursi y

colocar un arreglo floral en la plaza Tahrir, foco de las “revoluciones”, como una forma de recordar a los muertos de los procesos de insurrección popular. El pequeño grupo volvió a cantar el lema que contiene los objetivos de la revolución. “pan, libertad, justicia social [y dignidad humana]” Y fue entonces cuando, según todos los testigos, la policía antimotines disparó contra ellos: Shaimaa fue herida en su corazón y en un pulmón: su muerte fue rápida... Al final de la jornada, al menos otras 17 personas habían muerto. (Kirkpatrick, 2015a). Pero su caso impactó a la opinión pública, más cuando el Ministerio del Interior culpó a un “infiltrado de la Hermandad Musulmana que buscaba culpar a la policía”, ser el culpable del ataque. (Ezzat, 2015). Por su parte, Al-Sisi declaró que veía a Shaimaa como “mi propia hija”. (Kirkpatrick, 2015b). Sobre los disturbios del cuarto aniversario de la primera *thawra*, *vid.* Maged, (2015)

¹⁰ Idea rechazada por Mursi, en su momento, y que hoy aparece como una de las principales propuestas para superar la aguda crisis que dejó la administración de los Hermanos. *Cfr.* al respecto, las declaraciones de Mursi, por la noche del 2 de julio cuando su caída era inminente, de integrar un gobierno de coalición y una comité para enmendar la Constitución de 2012. (Egypt Presidency... 2013.) Luego de su remoción, el nuevo Primer Ministro deberá enfocarse, además de tratar de resolver la problemática económica, a conformar un gobierno de unidad nacional (Ezzat, 2013).

¹¹ *Vid.* ElGhatit (2013 pp.122-124), sobre la inserción a la vida política del sector islamista radical, el salafismo, y los grupos marginales de *sufies* y *shiitas* egipcios.

¹² Fahim y Kulish (2013). *Cfr.* Auken (2013).

sus apoyos, hasta su caída final), para lograr la consolidación de un nuevo sistema político, de tipo parlamentario (que en la Constitución de 2014 no se estableció). Lo anterior debería ser la antesala para la adopción de un nuevo modelo económico, que colocase en su centro la búsqueda del bien común para la mayoría del pueblo egipcio¹³. Y aun así, la fuerza del movimiento popular logró la redacción de la Constitución de 2014, como comentamos.

Para lograr lo anterior, y como secuela del gobierno de unidad nacional, el cambio verdadero en Egipto se hubiese logrado a partir de la liga entre los sectores juvenil y de los trabajadores urbanos y los grupos campesinos progresistas, que superando su conservadurismo, pudieron haberse integrado en una gran alianza que impulsase la justicia social que la primera *thawra masriya* había reclamado desde su inicio. El futuro de una “revolución permanente, o traicionada, o secuestrada”, como escriben M. Selim y G. M. Selim (2012, p. 91) dependía sobre todo de la capacidad de sus actores de encontrar un compromiso entre todos ellos. Nunca se logró tal posibilidad.

Y para ese momento, la llegada al poder de la Hermandad Musulmana a mediados de 2012 era ya el instrumento perfecto para entorpecer tal situación.

James Petras (2012, pp. 20-24) es muy claro al respecto: la falta de un liderazgo nacional y la “espontaneidad” del levantamiento popular de 2011 le impidieron tomar el control del poder político y cumplir con sus objetivos. Lo anterior permitió el reacomodo de las fuerzas reaccionarias, con el comando de los militares y el apoyo del imperialismo estadounidense, garantizando que la “transición democrática” en Egipto respondiese a los intereses norteamericanos e israelíes. “Mientras que la Casa Blanca puede tolerar o incluso promover movimientos sociales para eliminar (“sacrificar”) dictaduras, tiene toda la intención de preservar el estado”.

En el caso de Egipto, un movimiento popular auténtico fue cooptado por la “democracia”, en busca de desmovilizarlo y desmantelarlo. La Hermandad fue el instrumento “democrático” para lograrlo. Es el papel de los partidos islámicos “moderados”: su acercamiento con las masas a través de su obra social les permite mantener sus bases sociales intactas cuando se dan movimientos populares como el egipcio, en donde las pérdidas y el desgaste lo sufren los verdaderos opositores al régimen, y aparecen entonces como un instrumento ideal para socavar a las organizaciones de izquierda, marginalizándolas y haciéndose finalmente con el poder. Y como concluye el autor: este peligroso “juego democrático” tan sólo pospone un conflicto más decisivo en el futuro próximo (Petras, 2012, pp. 119-120, 122)¹⁴. Así ocurrió en el País del Nilo.

El fracaso del gobierno de la Hermandad, empero, abrió el camino para una revitalización del movimiento popular, que, una vez más, a través de la movilización de millones de egipcios acabó por arrojarlos del poder el 3 de junio de 2013.

Aquí debemos recordar una hipótesis de investigación sobre esta temática, que presentamos en algunos de los trabajos que hemos escrito en estos años: a raíz de la victoria popular de

¹³ A esta opinión, que exteriorizamos desde el inicio del movimiento, *cfr.* Castañeda (2011, *passim* y “Poscriptum” sobre todo), la sustentan ahora obras de gran relevancia que delinean todo un programa de los necesarios cambios económico-sociales, no sólo en Egipto, sino en todo el mundo árabe. Nos referimos, por ejemplo, al libro de Magdi Amin, (ed.), *After the Spring. Economic Transitions in the Arab World*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

¹⁴ *Ibid.* Igual opina Sullivan (2013, p. 84): La alianza de los militares con los islamitas para “traicionar a la revolución” tan sólo llevaría a llenar las calles de nuevo con millones protestando contra tal traición.

2011, que mostró la posibilidad de emprender un verdadero cambio estructural económico-social y político en el País del Nilo, los sectores reaccionarios, con el apoyo de los Estados Unidos¹⁵, emprendieron una política de represión del movimiento popular, primero con la intervención directa del ejército (febrero 2011-junio 2012) y luego a través de la Hermandad Musulmana, aliada coyuntural de las fuerzas armadas (junio 2012-3 de julio 2013). Ambos intentos fracasaron ante el accionar decidido del grueso de la población, que no ha renunciado, ni renunciará, a lograr los objetivos fundamentales de las dos *thawratâni masriyyatâni*. ¿Estaremos en el inicio de una tercera ola represiva, en la que el ejército utiliza ahora la fachada de los grupos liberales afines al Antiguo Régimen, para intentar, otra vez, la represión del movimiento popular? Como decíamos, con la complicidad norteamericana¹⁶. En el caso egipcio, J.F.Daguzan (2012, p. 25) opina que el ejército, luego de haberse desmarcado de la familia Mubarak, «jugó una partición de recomposición política con la corriente conservadora de los Hermanos Musulmanes –la opción «Lampedusa»: «Es necesario que todo cambie para que nada cambie» (*El gatopardo*)»

¿Cómo revertir esta situación? Precisamente nuestra reflexión final tiene que ver con lo que ahora parece más y más la condición indispensable para el logro de tal objetivo último: la unidad de las fuerzas progresistas del país, que nunca se dio en estos años y que nos parece el error y la debilidad fundamental del proceso de rebelión popular en el País del Nilo, de aquellas que encabezaron e hicieron, junto con millones de egipcios, las dos *thawratâni*.

Al respecto, Dina Shehata (2010, pp. 64-82) analiza la fragmentación de los movimientos de oposición de izquierda en Egipto durante los últimos años previos a 2011. La cooptación, la represión selectiva, pero las propias diferencias entre los diversos movimientos de izquierda los llevaron a no constituir una alternativa viable. Es también la percepción crítica de Muti (2013, pp. 13-14):

“Esta es una de las contradicciones de la escena revolucionaria egipcia porque mientras el pueblo estaba proponiendo demandas de una agenda izquierdista y llamando por una sociedad justa, por un cambio y desarrollo independiente y completo, y con un sesgo por los trabajadores y los pobres en los espacios públicos y en el corazón de la plaza Tahrir, la Izquierda estuvo ausente. Es decir, la Izquierda estaba asombrada por la amplitud de la protesta que inundó todo lugar en Egipto, y cuando esto

¹⁵ Aquí, una nota al pie de Abou El-Fadl (2015, p. 269, nota 2): “The military informed us that this the position of the United States [No es posible dejar a las “vaguedades democráticas” –vagaries of the democratic process”- sus intereses en la región: el ejército, Camp David, asuntos de negocios, la posición norteamericana en la región y su relación con Arabia Saudita] and that the United states informed the military that the military must guarantee certain non-negotiable interests such as certain privileges for the American military in Egypt and Camp David, as well some other interests that I am restricted from mentioning”. Sin comentarios en apoyo de nuestra hipótesis. También Abdelrahman (2012, pp. 622, 625) considera tal posibilidad: “Egypt’s ruling elite seems determined to maintain the economic system and the political order which impoverished millions of Egyptians and created the impetus for ousting Mubarak. The SCAF [Consejo Supremo de las Fuerzas Armadas,] the Muslim Brothers (MB), remnants of the Mubarak business elite and the *ancien régime* have been flagrantly manipulating the political process in order to protect their political and corporate interests... [Lo que es más,] the MB have firm roots within the business elite which has benefited from Mubarak’s neoliberal policies. The group’s ideological commitment remains in favor of a free market economy. Similarly, international financial institutions, such as the World Bank and International Monetary Fund, as well as Western governments do not want Egypt, a cornerstone and an exemplar of their policies in the region, to stray from the path which Mubarak’s regime followed”.

¹⁶ La caída de la Embajadora de los EE.UU. en Egipto, Anne Patterson, anunciada el 28 de agosto, y que ya anticipábamos en nuestro trabajo previo, sería prueba del nuevo fracaso de tal alianza. Cfr. Landler (2013) y Taha (2013).

ocurrió, no estuvo presente como una fuerza organizada que buscara movilizar a la gente y encabezar su revolución la cual estaba impulsando demandas de naturaleza izquierdista”.¹⁷

Cuando se evalúan y se analizan en perspectiva los acontecimientos de estos ya casi cinco años a partir del 25 de enero de 2011, se agiganta el que ahora aparece, en nuestra opinión, el yerro fundamental de los revolucionarios egipcios: su desunión. En efecto, en la elección presidencial de 2012, en la primera vuelta, Hamdeen Sabahi, el candidato nasserista del Partido de la Dignidad, obtuvo el 20.72% de los votos, casi empatado con el último Primer Ministro de Mubarak, Ahmed Shafiq, representante del Antiguo Régimen. Y Sabahi, junto con Abdel Moneim Abul-Fotouh, el líder más liberal de la Hermandad, finalmente expulsado de ella, y Amr Moussa, 4º y 5º lugares en la primera vuelta de la elección presidencial de 2012, juntos tuvieron más de 11 millones de votos, el 49.32% de la votación (Stern, 2012). Y lo peor: tan sólo con sus votos sumados, Sabahi y Abul-Fotouh, uno u otro, habrían derrotado a Mursi y a Shafik en la segunda vuelta de la misma elección, la única verdaderamente democrática del período que estudiamos. Pero fue el representante de la Hermandad, cuyo papel ya analizamos, Mursi, el que fue finalmente elegido presidente, con los resultados desastrosos conocidos, que llevaron todavía a un segundo proceso insurreccional popular aún más importante en 2013... Para que, finalmente, Al-Sisi y el ejército “reaparecieran” sin más en la escena política del país, como la aparente solución militar, con un barniz civil, a la inestabilidad social que inició en 2011 y que no ha rendido, hasta ahora, los frutos de justicia social que muchos egipcios esperaban:

“Estos días camino en las calles hablando conmigo mismo. Teníamos la esperanza de que las circunstancias económicas mejoraran después de que el gobierno anunció grandes proyectos como el del nuevo Canal de Suez y el descubrimiento de enormes reservas de gas natural en el Mediterráneo. Entonces, después de toda la fanfarria, los funcionarios discretamente declararon que tomará años antes de que algún proyecto rinda frutos... Nosotros no podemos vivir de promesas vacías.”¹⁸

Epílogo.

Al iniciar el estudio del movimiento popular egipcio, de trascendencia mundial tanto por sus ejemplos como por sus errores, como intentamos analizar aquí, escribíamos que sus resultados, fuesen los que fuesen, deberían evaluarse al menos cinco años después de su conclusión. Creemos que tal momento fue enero de 2014, cuando se promulgó la nueva Carta Magna, vigente actualmente en el País del Nilo.

En estas páginas, inevitablemente, hemos atisbado algunas de las situaciones que han venido presentándose en el Egipto de nuestros días luego de tal fecha clave. Desde luego, el panorama no es alentador, considerando la magnitud de las movilizaciones populares y las

¹⁷ El artículo de Muti (2013) es una aguda reflexión sobre esta miopía de la izquierda egipcia, de consecuencias desastrosas para el movimiento popular egipcio, como observamos ahora. Abdelrahman (2012, p. 625) también considera que a la izquierda egipcia le falta un largo camino por recorrer para establecer “lazos orgánicos con la clase trabajadora.

¹⁸ Testimonio de Mohamed Hisham (55 años) en Morsy (2015).

grandes metas del proceso insurreccional, que, como vimos, recoge la actual Constitución. No deseamos insistir sobre ello, preferimos esperar el lapso señalado para tratar de evaluar los resultados de la ejemplar movilización popular que inició en 2011 en “Egipto, madre del mundo”. Quizá entonces nos quede tan sólo reflexionar como en alguno de nuestros estudios previos:

“El proceso de lucha popular está marcado por una serie de momentos de avance y retroceso, de logros y fracasos, de victorias y derrotas, no es una senda triunfal ni tampoco una vía bloqueada permanentemente. La experiencia de la derrota del pasado contribuye a la victoria del futuro, y los pequeños logros a pesar de la caída se suman a los avances producto de los éxitos de las etapas posteriores (Castañeda Reyes, 2003, p. 223).

Queda sin embargo la esperanza de que el pueblo egipcio pueda reclamar la consecución de las metas de justicia social que su Constitución consagra, a pesar de todo. Recordemos que Al-Sisi, para poder lanzar su candidatura a la Presidencia egipcia el 28 de marzo de 2014, dos días antes tuvo que renunciar a sus puestos como jefe de la armada y Ministro de Defensa, y a su misma carrera como miembro del ejército. Hoy es un civil más, que deberá hacer cumplir el nuevo texto constitucional en pro de lograr la justicia social. Son preceptos constitucionales productos de la movilización popular de las dos *thawratâni*, no graciosas concesiones de la clase dominante.

Ante ello, queda tan sólo esperar la marcha de lo acontecimientos. Pero que quede claro: a pesar de lo que parece un resultado sombrío del proceso de insurrección popular, para nosotros las claves del cambio futuro en el País del Nilo no están en las botas del ejército, sino en las manos del propio pueblo. ¿Es que no se apreció por la televisión o los videos de Internet quiénes lograron la caída de los “dos faraones”, Mubarak y Mursi?¹⁹ Como declaró uno de los actores de la segunda *thawra masriya*: “Tal vez la historia no tenga lados. Tal vez sólo tenga momentos. Y cuando venga el momento de ver qué hacemos con los militares, pues... bueno, vendrá”²⁰

Algo similar a lo que escribió Maha Abdelrahman (2012, p. 626):

“Después de todo, los millones de egipcios que han tomado las calles por más de una década, durante el levantamiento popular de enero de 2011 y sus secuelas no han estado protestando, corriendo grandes riesgos, y sacrificando sus vidas para que una variedad de *crony capitalism* sea reemplazado por un capitalismo noliberal sin límites, determinado por una elite nacional en complicidad con los gobiernos occidentales y las instituciones financieras internacionales. Si no hay medidas para revertir las injusticias vividas, las demandas largo tiempo ignoradas y las cada vez más deterioradas condiciones de vida, es difícil imaginar como estos millones podrían ser convencidos de regresar a sus hogares y renunciar a su lucha por justicia política y social”.

¹⁹ Aun en análisis recientes, como el de Achcar (2013, pp. 185-187) la primera *thawra* es calificada como un *coup d'état* clásico. La movilización popular se diluye con tal perspectiva.

²⁰ Declaración de Said Nashar (del movimiento *Tamarrod*) al periodista mexicano Témoris Grecko (2013, p. 56).

Algo similar a lo que uno de los millones de egipcios declararon en las protestas contra los Hermanos, y que éstos minimizaron, considerando su alianza, como ya comentamos: Nosotros no pasamos tres semanas en la plaza Tahrir para establecer un estado islámico. Fuimos ahí para traer la democracia, no para reemplazar a Mubarak con [Mohamed] Badei [el Guía Supremo de la Hermandad.] La nuestra no fue una revolución islámica y no es posible construir un estado islámico a partir de esta revolución.” (Ezzat, 2011).²¹

Y es que, finalmente, el proceso de insurrección popular egipcio retoma la disyuntiva que hemos señalado en otros trabajos: el cambio verdadero es del modelo económico que el capitalismo “neoliberal” nos ha impuesto en las últimas décadas: justicia social para la mayoría del pueblo, o el bienestar egoísta de unos cuantos. Tal es la disyuntiva. No hay más.²²

Por ello, el tiempo de Al-Sisi y la nueva intentona del Ejército egipcio se agotan. ¿Los alcanzará una tercera *thawra*?

Porque Egipto ha dado muestra de lo que la movilización popular auténtica y masiva, decidida y valiente puede lograr si se resuelve a ello. El pueblo egipcio retomará “su antiguo y nuevo camino”, en el que será capaz de unir la ideología libertaria del pasado con la del presente. Por ello nuestra labor de estudio de los movimientos populares en el Egipto contemporáneo entre 2011 y 2014 debe ser, con todo, optimista. Estamos seguros que en el País del Nilo, otra vez como en el pasado, tendrá frutos la insurrección, violenta y decidida, de los sectores populares que en su momento escenificaron uno de los movimientos populares más antiguos de que se tiene memoria, la llamada “Revolución Social” a fines del Reino Antiguo o Primer Periodo Intermedio de la historia del Egipto antiguo. Esa gran insurrección ocurrió el día que a los oídos de Faraón, de los nobles, de los altos sacerdotes, llegó la voz poderosa del pueblo egipcio que exclamó. “¡Vamos a expulsar a los poderosos de entre nosotros!” (Castañeda Reyes, 2003, p. 380).²³

De la misma forma, en la Constitución egipcia de 2014, orientada a alcanzar la justicia social, quedó plasmada también una ideología de reivindicación, como resultado de la movilización popular y su importancia ejemplar para la humanidad. Por ello, podemos unir nuestras voces a la de nuestros hermanos del País del Nilo: “Somos ciudadanos, mujeres y hombres, somos el pueblo egipcio, patronos en un estado soberano, esta es nuestra voluntad, y esta es la Constitución de nuestra revolución” (*Constitution...* 2014).

Para insertarnos en nuestra propia historia.

²¹ De hecho, una encuesta del Gallup Center en junio de 2011 arrojó resultados que hubiese convenido a la HM considerar también: entre otros, el 67% de los egipcios aparece a favor de la libertad de religión; menos del 1% cree en la adopción de un modelo iraní de gobierno; y 69% considera que los líderes religiosos, si acaso, deben ser consejeros de las autoridades seculares, más que ser autoridades ellos mismos. *Vid.* Telhami (2011, pp.17-18).

²² El artículo de Abdelrahman (2012) es muy claro al respecto, como muestra el fragmento citado.

²³ “Cada aldea exclama: ‘¡Vamos a expulsar a los poderosos de entre nosotros!’” Parágrafo 2,7-2,8 del papiro Ipuwer, en Gardiner (1909 p. 26). La traducción es nuestra, cotejada con la de diversos egiptólogos.

Referencias Bibliográficas

Abdelrahman, M. (2012). A hierarchy of struggles? The 'economic' and the 'political' in Egypt's Revolution, *Review of African Political Economy*, 39:134, 614-628, DOI: 10.1080/03056244.2012.738419

Abou El-Fadl, K. (2015). Failure of a Revolution. The Military, Secular Intelligentsia and Religion in Egypt's Pseudo-Secular State. En Larbi Sadiki (Ed.), *Routledge Handbook of Arab Spring. Rethinking Democratization*, (pp. 253-270). Londres, Inglaterra: Routledge.

Achcar, G. (2013). *The People Want. A Radical Exploration of the Arab Uprising*. Londres, Inglaterra: Saqi.

Ali, R. (13 de diciembre de 2013) Inside Egypt's Draft Constitution: Questions over Social Justice, *Ahram On Line*, recuperado de <http://www.english.ahram.org.eg/NewsContentPrint/1/0/88630/Egypt/0/-Inside-Egypt-...aspx>.

Amin, M. (ed.) (2012). *After the Spring. Economic Transitions in the Arab World*, Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.

Auken, H. van (2013). With Death Toll Rising, Egypt's Opposition Calls for Talks with Mursi, *World Socialist Web Site*, recuperado de <http://www.wsws.org/en/articles/2013/01/31/egyp-j31.html>.

Castañeda Reyes, J. C. (2003). *Sociedad antigua y respuesta popular. Movimientos sociales en Egipto antiguo*, México, México: CONACYT-UAM Plaza y Valdés.

Castañeda Reyes, J. C. (2011). *Egipto contemporáneo: economía, política y sociedad*, México, México: Centro de Estudios de Asia y África. El Colegio de México.

Constitution of the Arab Republic of Egypt 2014 (2014), recuperado de <http://www.sis.gov.eg>.

Daguzan, J. F. (2012). Armées et société dans le Monde Arabe: entre révolte et conservatisme. *Maghreb-Machrek*, 214, 9-30.

Dawoud, K. (4 de noviembre de 2015). Constitutional Conflict, *Al Ahram Weekly*, recuperado de <http://weekly.ahram.org/Print/13703.aspx>.

Egypt Presidency Reiterates Planned Roadmap.(3 de julio de 2013). *Al Ahram Online*, recuperado de [http:// english.ahram.org.eg/News/75609.aspx](http://english.ahram.org.eg/News/75609.aspx).

El-Din, G.E. (10. de diciembre de 2015). Pro-Sisi coalition set to be dominant parliamentary bloc after sweeping Egypt's polls. *Al Ahram Weekly*, recuperado de <http://english.ahram.org.eg/NewsContentPrint/1/0/171645/Egypt/0/ProSisi-coalition....aspx>.

El-Ghobashy, M. (2011) Politics by Other Means. *Boston Review*, recuperado de http://LIBRO%20Revoluci%C3%20egipcia%202011%20ARCHIVOS%20VARIOS/Politics%20by%20Other%20Means%20_%20Boston%20Review.html.

Elshobaki, A. (2011). Realidad y futuro de la Revolución egipcia, *Awraq*, 3, 107-117.

Ezzat, D. (14 de abril de 2011) A justified fear? *Al Ahram Weekly*, recuperado de <http://weekly.ahram.org/print/2011/1040/eg5.htm>.

Ezzat, D. (4 de julio de 2013) Ex-President Morsi, *Al Ahram Weekly*, recuperado de <http://weekly.ahram.org/Print/3230.aspx>.

Ezzat, D. (29 de enero de 2015) An Elusive Dream. *Al Ahram Weekly*, recuperado de <http://weekly.ahram.org/print/10315.aspx>.

Farag, F. (4 de julio de 2013). What Egyptians Really Want. *Al Ahram Online*, recuperado de <http://english.ahram.org.eg/Newst/75643.aspx>.

Fahim, K. y Kulish, N. (6 de febrero de 2013) Opposition in Egypt Urges Unity Government. *The New York Times* recuperado de <http://www.nytimes.com/2013/01/31/world/middleeast/egypt-protests...> [html](#).

Fisk, R. (5 de febrero de 2011). Los manifestantes egipcios trazan plan para un futuro sin Mubarak, *La Jornada*, Revuelta en el mundo árabe, p. 2.

Gardiner, A. (1909) *The admonitions of an Egyptian sage from a hieratic papyrus in Leiden (Pap. Leiden 344 recto)*, Leipzig, Austria: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

ElGhatit, S. (2013) Revolution without Islamists?, en D. Tschirgi, (Ed.), *Egypt's Tahrir Revolution* (pp. 109-128). Boulder, EE.UU.: Lynne Rienner Publishers.

Goldberg, E. (2011). Mubarakism without Mubarak. Why Egypt's Military Will not Embrace Democracy. En *The New Arab Revolt* (110-114). Nueva York, EE.UU.: Council on Foreign Relations-*Foreign Affairs*.

Grecko, T. (2013). El regreso de los generales, *Proceso*, año 36, 1914, 54-56.

Kirkpatrick, D. (25 de enero de 2015a) At Least 18 Die in Egyptian Violence, *The New York Times* recuperado de <http://www.nytimes.com/2015/01/26/world/middleeast/at-least....html>.

Kirkpatrick, D. (3 de febrero de 2015b). Coming to Mourn Tahrir Square's Dead, and Joining Them Instead, *The New York Times* recuperado de <http://www.nytimes.com/2015/02/04/world/middleeast/shaimaa-el-....html>.

Landler, M. (3 de julio de 2013). Ambassador Becomes Focus of Egyptians Mistrust of U.S. *The New York Times* recuperado de

<http://www.nytimes.com/2013/07/04/world/middleeast/ambassador...html>.

Maged, A. (29 de enero de 2015). No Vindication, *Al Ahram Weekly*, recuperado de <http://weekly.ahram.org/Print/10258.aspx>.

Mackey, R. (3 de julio de 2013) Developing the Lede: Latest Updates on Egypt's Political Crisis. State Newspaper Reports Army Has Deposed Morsi, *The New York Times* recuperado de <http://Latest Updates on Egypt's Political Crisis –The Lede-NYTimes.com>.

Messiha, J. y Teulon, F. (2013). Egypte: de una révolution à une autre?, *Maghreb-Machrek*, 216, 129-142.

Millones de egipcios exigen la renuncia del presidente Mursi, *La Jornada* (1º. de julio de 2013), Mundo, p. 27.

Morsy, A. (27 de noviembre de 2015) Below Average Turnout, *Al Ahram Weekly*, recuperado de <http://weekly.ahram.org/Print/14865.aspx>.

Muti, A.A. (2015) The Egyptian Revolution and the Role of the Left. Success and Failure Factors, Rosa Luxemburg Foundation. "The Left and the Arab Revolutions". Conference Papers. Cairo 24 to 25 April 2013, recuperado de <http://ayman1970wordpress.com/2013/11/17/the-egyptian-revolution-and-the-role-of-the-left-success-and-failure-factors/>

North, D. y Kishore, J. (2015) 2014-2015: Results and Prospects, *World Socialist Web Site*, recuperado de <http://mail.google.com/mail/u/0/?ui=14abbd28fcdcfb06c>.

Petras, J. (2012). *The Arab Revolt and the Imperialist Counterattack*, Atlanta, EE.UU.: Clarity Press.

Selim, M. y Selim. G. M. (2012) Égypte: une révolution permanente, trahie ou kidnappée?, en B. Khader, (Coord.), Le «printemps arabe»: un premier bilan, *Alternatives Sud*, XIX, (2), 77-92.

Shehata, D. (2010). *Islamists and Secularists in Egypt. Opposition, Conflict, and Cooperation*, Londres, Inglaterra: Routledge.

Stern, J. (2012) Egyptian Presidential Elections Marked by Mass Abstention and Fraud,

World Socialist Web Site, recuperado de <http://www.wsws.org/tools/index.php.http>.

Stern, J. (2013) Revolution and Counterrevolution in Egypt: The Political Lessons, *World Socialist Web Site*, recuperado de <http://www.wsws.org/en/articles/2013/09/07/egypt-s07.html>.

Stern, J. (2015) War in the Middle East, Imperialism and the Lessons of the Egyptian Revolution, *World Socialist Web Site*, recuperado de

<http://www.wsws.org/en/articles/2015/05/09/mdjs-m09.html>.

Sullivan, E. (2013) Youth Power and the Revolution. En D. Tschirgi, (Eds.) *Egypt's Tahrir Revolution* (pp. 67-87), Boulder, EE.UU.: Lynne Rienner Publishers.

Touring Polling Stations, (27 de noviembre de 2015). *Al Ahram Weekly*, recuperado de <http://www.weekly.ahram.org.eg/Print/14869.aspx>.

Taha, R. M. (29 de agosto de 2013) Patterson's Term in Egypt Officially Ends, *Daily News Egypt*, recuperado de <http://www.dailynewsegypt.com/2013/08/29/patterson's...end/>.

Telhami, S. (2011) Arab Public Opinion. What Do They Want? En K.M. Pollack (Ed.) *The Arab Awakening. America and the Transformation of the Middle East*, (pp. 13-20) Washington, EE.UU.: Brookings Institution Press.

Trager, E. (2011) Letter from Cairo. The People's Military in Egypt?, *The New Arab Revolt*, (pp. 81-85). Nueva York, EE.UU.: Council on Foreign Relations-*Foreign Affairs*

Simposio

CULTURA Y SOCIEDAD EN LA INDIA

Coordinadores:

Lía Rodríguez de la Vega (Universidad Nacional de Lomas de Zamora/
Universidad de Palermo/FIEB)

Rosalía Vofchuk (CONICET/Universidad de Buenos Aires/FIEB) ALADAA
ARGENTINA

Aspectos del Sāṅkhya-Yoga preclásico en la Kaṭha y la Śvetāśvatara Upaniṣad.

Gabriel Martino
(UCA, UBA, CONICET)
gabriel.filosofia@hotmail.com

Dos de los textos pre-“clásicos” en los que encontramos importantes ingredientes que han sido señalados por los especialistas como antecedentes de los llamados darśanas Sāṅkhya y Yoga clásicos son la Kaṭha y la Śvetāśvatara Upaniṣad. Así pues, en el presente trabajo nos proponemos examinar los elementos y los testimonios directos e indirectos acerca del Sāṅkhya-Yoga, presentes en estas dos Upaniṣads. Procuramos, asimismo, esclarecer la caracterización explícita o implícita que estos textos evidencian acerca de los aludidos sistemas y la relación que se plantea entre ellos.

La visión de Laṅkā en el Rāmāyaṇa: una poética de la vida secular.

Óscar Figueroa,
Universidad Autónoma de México.
figueroa@correo.crim.unam.mx

La literatura sánscrita ofrece testimonios de un mecanismo de interacción entre realidades sacras y seculares que va más allá del simple antagonismo. En particular, esta ponencia explora la descripción de Laṅkā, la capital del hedonismo y el mal, en el Rāmāyaṇa de Vālmīki. Así, se defiende la tesis de que, sin dejar de subrayar la superioridad de los valores ético-religiosos brahmánicos, dicha descripción introduce una poética de la vida secular indicativa de una dinámica social más heterogénea. A manera de contraste, se ofrecen ejemplos de versiones posteriores del Rāmāyaṇa donde esta ambivalencia pierde fuerza a favor de una visión puramente religiosa.

La aurora es la cabeza del sabio. El sacrificio de la acción en el capítulo cinco del Bhagavad-gita.

Lucio Simonato,
Universidad Nacional de La Plata,
Argentina
luciosimonato@hotmail.com

En este trabajo me propongo dar cuenta de la teoría del sacrificio de la acción (karma) como forma de liberación espiritual en el capítulo 5 del Bhagavad-gita. Además, pretendo leer una propuesta moral, enraizada en el problema de la búsqueda de la felicidad por parte del hombre sabio, ante la disyuntiva de la acción o la inacción como cuestión filosófica más amplia, analizando brevemente los conceptos de “acción”, “sacrificio” y “cuerpo material” a la luz de comentarios del texto. Finalmente, pienso sacar conclusiones acotadas al fragmento que pudieran servirme para un trabajo mayor en relación al sistema ético-moral propuesto por el hinduismo brahmánico.

Introducción

Sin lugar a dudas, la disyunción entre la acción y la no-acción es un tema central en el *Bhagavad-Gītā*. Tal disyunción, siempre presente a lo largo del *Mahābhārata*, es tratada en el *Gītā* a la luz de las doctrinas de *yoga* y *sāṅkhya*. Ésta es la gran duda a la que se enfrenta Arjuna ante la guerra contra sus parientes, los kauravas, duda que K4=5a mismo ayuda a resolver por medio de las enseñanzas expuestas en el poema.

En este trabajo me propongo exponer la teoría del *karma-yoga* según como aparece en la propuesta de K4=5a ante la duda de su amigo en el capítulo 5 del *Bhagavad-Gītā*, y analizar tres ejes conceptuales que atraviesan el capítulo: los términos “acción” (*karma*), “sacrificio” o “renuncia” de la acción (*yoga*) y “hombre sabio” (*prabhu*). Finalmente, pretendo extraer conclusiones de este trabajo sobre la moral brahmánica que me sirvan para un futuro trabajo más abarcativo.

Para organizar esta introducción decidí plantearme 3 preguntas que organicen el texto:

-La primera es “**¿Por qué estudiar el *karma-yoga* en el capítulo 5 del *Gītā*?**” La elección de este capítulo es algo digno de resaltarse, ya que no es aquél en el que se explica más detalladamente la teoría (que se desarrolla en el capítulo 3). La elección está motivada por el hecho de que, en el capítulo 5, K4=5a habla del *karma-yoga* en relación con el *sāṅkhya*, oponiéndolos y explicando por qué aquél le parece mejor que éste aún cuando ambos sirven para alcanzar la felicidad.

Por medio de esta oposición, según creo yo, el capítulo 5 refleja más fielmente el sistema del poema entero, que narra justamente cómo Arjuna debe decidir entre actuar o no actuar, tema central en la vida de la cultura, tanto en Oriente como en Occidente, que resuena, por ejemplo,

en la disyuntiva de Aquiles ante la guerra de Troya o la línea de Hamlet “To be or not to be”.

El capítulo 5 es, además, más sintético a la hora de exponer la doctrina, por lo que resulta conveniente para la economía de un trabajo de dimensiones tan limitadas. Por lo demás, un estudio similar al respecto del capítulo 3 es el paso siguiente en el plan de trabajo que me propongo seguir.

-La segunda es “**¿Cómo estudiar dicha doctrina?**” Esta respuesta es mucho más concreta: pienso ir del sistema a las partes, empezando por el sistema general de la teoría y analizar tres conceptos centrales: “*karma*”, “*yoga*” y “*prabhu*”.

-La última pregunta es “**¿Para qué hacer este trabajo?**” Mi intención es analizar una obra fundamental para la ética brahmánica, que espero poder seguir estudiando con el fin de ampliar y profundizar mis conclusiones. Además, he pensado este trabajo como material introductorio para posibles clases sobre el texto en cuestión, teniendo especialmente en cuenta que la enseñanza en un contexto filológico no puede quedar exclusivamente en análisis de morfología y sintaxis, sobre todo cuando se trata de una cultura tan diferente a la nuestra.

I

*“El que actúa abandonando el apego y ofreciéndole sus
actos a brahman, ése no se contamina con el crimen,
como la hoja de loto con el agua”
(Bhagavadg1t2, V, 10)*

La cuestión central del *G1t2* es intrínsecamente moral: Arjuna se pregunta si debe pelear o no en la guerra contra sus parientes. Las opciones que evalúa son pelear y matar a muchos de los suyos, o no pelear y dejarse matar. Esta disyunción se da en el marco general del problema de toda acción, es decir, actuar a riesgo de cometer errores o no actuar, que es la forma más segura de no cometerlos. A partir de esta duda K4=5a le enseña a su amigo la doctrina que él considera la mejor y que le ofrece una salida: el *karma-yoga*.

Considero que para empezar a explicar esta doctrina es conveniente repasar los contenidos del capítulo 5. El fragmento empieza con la pregunta (1)¹ de Arjuna sobre cuál es mejor, si el “*sa3ny2sa*” o el “*yoga*” de la acción, es decir, no acción o acción². Luego (2-6) K4=5a le explica que, en realidad, ambas son lo mismo, y que sólo los ignorantes las ven como algo separado; en los versos que siguen (7-15), le explica brevemente la doctrina del *karma-yoga*. El siguiente fragmento (16-26) nos muestra a K4=5a explicando que el hombre sabio se concentra en lo inmutable y por eso su mente está firme en la sensación de paz. Finalmente, (27-29) K4=5a explica que el *yoga* es el camino de la paz.

Ahora bien, de esta estructura se puede extraer una idea básica: la sabiduría es la capacidad de percibir lo inmutable. Tanto en el segundo como en el cuarto fragmento se describe al hombre sabio como aquél que entiende que la disyuntiva es falsa: es falso pensar que es distinto el “*s23khyā*” del “*yoga*” (4) y, por ende, que es distinto un brahmán de un paria (18)

¹ Estos números indican el número de Oloka dentro del capítulo 5 al que se está haciendo referencia.

² Más abajo hablaré del término “*yoga*” más detenidamente.

o lo agradable de lo desagradable (20). De este modo, el hombre sabio entiende que la dualidad entre la acción y la inacción es ilusoria.

Otra idea subyacente es la que expresa la metáfora del loto (10): el hecho de actuar está compuesto por la acción y sus frutos. Aquél que actúa esperando obtener los frutos de sus acciones, evidentemente, puede recibirlos. En el caso de actuar sin equivocarse, no habría ningún problema con eso, pero cuando la acción y los frutos son, por ejemplo, un crimen y su castigo es cuando la doctrina de K4=5a cobraría valor. Sin embargo, la propuesta es que, así como el que desea los frutos de su acción los recibe, el que no los desea no los recibe, es decir, si uno actúa sin desear obtener una recompensa por medio de esa acción, queda exento de dichas consecuencias.

En base a esa idea, K4=5a le explica a Arjuna que debe ofrecerle a él todas sus acciones como si fueran un sacrificio. Así, los frutos de la acción también serían una ofrenda. Pero la deidad no asume la responsabilidad por los actos de las ofrendas (15), de modo que este sistema plantea una forma de diluir la responsabilidad por los actos.

En ese sentido es que la acción y la inacción son lo mismo, como dice el segundo fragmento del capítulo: si uno no desea los frutos de la acción, es indiferente ante cualquier acto, ya sea que sus consecuencias fueran positivas o negativas, o, incluso, ante la acción y la inacción. El hombre sabio entiende lo falso de esa disyuntiva.

Aunque K4=5a afirma que ambos, el *yoga* (el sacrificio de la acción) y el *s23khya* (el estudio analítico, al que relaciona con la inacción) están al mismo nivel, él prefiere el *yoga* (2) y argumenta que la mera inacción no sirve como camino a la felicidad, si no se hace como un sacrificio a la deidad (6), es decir, que tanto la acción como la inacción son formas de sacrificio de la acción.

La idea es clara: si Arjuna pelea en nombre de K4=5a, el señor supremo, y mata a sus parientes, él no tiene la culpa porque no esperaba obtener los frutos de sus actos, sino ofrendarle sus actos a la deidad. Así, según la doctrina de K4=5a, Arjuna puede atravesar la guerra fratricida sin mancharse con el crimen, como la hoja de loto flota sin mojarse, ofreciéndole sus acciones como sacrificio.

II

En esta parte del trabajo analizaré, con la ayuda de la historia de la filosofía india de Dasgupta³, tres conceptos centrales para comprender aún mejor la doctrina del *karma-yoga*: “*karma*”, “*yoga*” y “*prabhu*”.

En el apartado que habla sobre el análisis de la **acción** (página 515), Dasgupta empieza por reseñar lo expuesto en algunas obras *ny2ya-vai0e=ika*. La acción animal se divide en vital y volicional; ésta última tiene dos causas básicas: 1) la sensación de que la acción debe ser hecha porque las ventajas que acarrea son mayores que las desventajas y 2) el convencimiento

³ Me refiero sólo al capítulo XIV, que habla sobre la filosofía del G1t2, de “A history of indian philosophy” de Dasgupta (1975)

de que se tiene la capacidad de realizar la acción.

Posteriormente pasa a explicar la situación en el *G1t2*, que parece presentar dos sistemas paralelos: en uno, la acción es provocada por los *gu5as*, las características de la *prak4ti* (la materia, tardíamente identificada con una sucesión determinista de causas). En el otro, la acción se origina por las “5 causas”: el cuerpo, el agente, los órganos sensitivos, las funciones vitales y biotricas, y dios. Sin embargo, remarca que el *G1t2* parece afirmar que el agente, si bien no puede controlar la acción, sí puede darle una dirección con la ayuda de la deidad.

Esta visión determinista de la acción influye en la doctrina de la siguiente manera: si la acción no es causada por el agente, sino mayoritariamente por la *prak4ti* o las 5 causas, entonces el *karma-yoga* cobra mucho más sentido, porque ofrece una salida moral para la acumulación de acciones (que no son controlables) junto con sus consecuencias. El que practica el *karma-yoga* no es responsable por sus actos.

Con respecto al *yoga*, Dasgupta afirma que, de todas las significaciones de la palabra, la dominante en el *G1t2* es la de “unión” (página 444). Esta unión es, en principio, con la deidad, pero para llegar a la deidad es necesario primero alcanzar el *2tman* superior (*param2tman*). Esta significación es distinta de la tradicionalmente aceptada por el *yoga* clásico, a saber, “cesación de la actividad mental” o “destrucción de la mente”.

La visión del *G1t2* con respecto al *yoga* está relacionada con el sacrificio ritual (*yajña*), acción que, reseña Dasgupta, puede tener dos tipos de motivaciones (484): 1) es posible realizar los sacrificios para obtener bienes materiales, siguiendo la lógica del “do ut des”, o 2) es posible realizar los sacrificios pensando en el bien común (página 485), en tanto que los sacrificios de los hombres sustentan a los dioses y éstos sustentan el orden del universo y, por lo tanto, a los hombres mismos.

La segunda idea es la que predomina en el *G1t2*, según Dasgupta, y está relacionada con el término “*dharma*”, que interpreta como “cumplimiento del propio deber” (el deber de casta).

Los tres conceptos tienen un punto de encuentro en el *G1t2*: *yoga*, *yajña* y *dharma* son distintos aspectos de lo mismo. Son la búsqueda de la unión con la deidad por medio de acciones. Aquel que cumple con el *dharma* hace los sacrificios que le corresponden en pro del bien común, es decir, es un *karma-yogin* y alcanza la unión con la deidad.

El **hombre sabio**, según el *G1t2*, tiene como característica el dominio de los sentidos. Dasgupta explica (página 490) que el control de los sentidos es fundamental para la doctrina del *karma-yoga*, ya que aquel que no domina lo que siente experimenta miedo y pena, lo cual le impide mantener su pensamiento firme.

La firmeza de pensamiento se ha alcanzado cuando se es indiferente ante cualquier estímulo de los sentidos, ya sea positivo o negativo, placentero o doloroso. Cuando uno no está influido por el miedo y la pena, es absolutamente libre, es el señor (*prabhu*) de su ciudad de nueve puertas (el cuerpo).

Esta libertad es la que permite la unión con la deidad, ya que aquel que logra la firmeza para llevar a cabo cualquier acción sin que los sentidos interfieran en su cometido puede cumplir con su *dharma* y practicar el *karma-yoga*.

Hemos visto entonces qué aclaraciones hace Dasgupta con respecto a algunos conceptos centrales del *karma-yoga*: el sujeto (*prabhu*), la acción (*yoga*) y el objeto (*karma*). El hombre sabio controla sus sentidos para poder lograr la unión con la deidad por medio de la consagración de la acción, lo que lo exime de responsabilidad en cuanto a la misma, que es inevitable.

Conclusiones

La doctrina del *karma-yoga* es un sistema de pensamiento que valora la acción por sobre la inacción, alivia los problemas de responsabilidad que surgen de la acción y propone esa acción como un camino hacia la unión con la deidad.

Más allá de las distintas interpretaciones que los comentaristas hacen del *G1t2* en relación con cuestiones metafísicas, es interesante pensar el funcionamiento del poema a nivel social: la propuesta de que el trabajo prescripto en el sistema de castas es el deber que se tiene para con la deidad es una idea que, tácitamente, avala la moral brahmánica y alivia las tensiones sociales que podría generar ese sistema en las castas menos favorecidas, como los *0udras*.

Es válido pensar que el mensaje de *K4=5a* para Arjuna, según el cual debe pelear en la guerra porque es un *k=atriya* y ése es su *dharma*, es también interpretable en el sentido de que las castas inferiores deben cumplir su *dharma* y bajo ningún punto de vista rebelarse al sistema establecido. En esta línea de pensamiento, el verdadero destinatario del poema son las castas inferiores.

De todas formas, no es necesario pensar que ese hecho pudiera alterar el valor de la argumentación filosófico-religiosa, que siempre fue leída y considerada como válida por las diferentes escuelas del pensamiento hinduista.

**Sri Tirumalai Krishnamacharya. Práctica de Yoga en
India durante el siglo XX. De la oscuridad a la conquista
de Occidente.**

Virginia Silvana Bersáis,
Universidad Nacional de la Patagonia
San Juan Bosco
unasilla@yahoo.com.ar

A principios del siglo XX la práctica de Yoga en India estaba casi perdida. Cerca de cuatrocientos años de colonización británica, habían cambiado muchas de las costumbres nativas¹. Entre ellas, las más afectadas fueron las áreas de conocimiento referidas a la salud y a la espiritualidad (Yoga y Ayurveda).

A lo largo de su extensa vida Sri Krishnamacharya, buscó la manera de hacer que el Yoga saliera de la oscuridad y llegara a la gente común. Se intentará, en este trabajo, relatar la manera en que la práctica de Yoga se constituyó en una forma de cohesión y resistencia que conquistó Occidente alrededor de 1960.

*“I went to many places in India--- Delhi, Calcuta, Bombay
--- researching and looking at all the yoga institutions.
But, no. Only Krishnamacharya taught real yoga.”
Sri K. Pattabhi Jois.*

Palabras clave: Yoga, colonialismo, práctica, resistencia, tradición.

Introducción

En la actualidad, la práctica de Yoga forma parte de la vida occidental. En muchas ocasiones son los médicos los que la recomiendan para terminar con algunas dolencias relacionadas con el stress, las malas posturas o el sedentarismo. En otras, la búsqueda que termina en Yoga tiene que ver con cuestiones más internas y relacionadas con el autoconocimiento.

Es interesante pensar que esto no fue siempre así y que a principios del siglo XX la práctica de Yoga estuvo a punto de desaparecer. La dominación británica sobre India, entre 1600 y 1947, buscó terminar con las tradiciones que constituían vínculos de cohesión y resistencia dentro de una sociedad colonizada. Con este escrito se pretende plantear las primeras líneas de una investigación destinada a relatar un momento de la historia del Yoga y de India, desde finales de 1800 hasta 1960 aproximadamente. Se busca analizar la manera en la que esta práctica milenaria subsistió a la conquista británica y llegó hasta los países occidentales.

En primer lugar se contextualizará a partir de la explicación del concepto de colonialismo, la temporalidad del proceso analizado. Sin dudas, la época de India colonial, enmarca la mayor parte de los años estudiados y es en ella dónde Krishnamacharya desarrolló su práctica y su

magisterio. Además, el estudio de este momento histórico permitirá comprender el impacto que estos procesos tuvieron en una sociedad que había mantenido durante miles de años una forma de vida absolutamente diferente a la que buscaban imponer los británicos.

En un segundo momento se analizará la historia y la filosofía del Yoga, desde sus inicios hasta su casi desaparición y posterior recuperación en manos de Tirumalai Krishnamacharya y sus discípulos, quienes desde finales de 1930 comenzaron a contactarse con viajeros occidentales que llegaban a India para conocer esta disciplina, buscando una mejor forma de vida. A partir de ese momento y de la mano de Indra Devi, Pattabhi Jois, BKS Iyengar y TKV Desikachar, Yoga se convirtió en un método para paliar los problemas del mundo moderno. Estos cuatro maestros fueron los alumnos más reconocidos de Krishnamacharya. Cada uno fue instruido en una forma específica de Yoga y tuvieron como obligación llevar su práctica a diferentes lugares de India y del mundo, buscando que no se perdiera la tradición.

Paradójicamente quizás, aquello que los británicos intentaron hacer desaparecer a lo largo de cientos de años, terminó siendo hoy por hoy una actividad totalmente instalada en nuestro mundo occidental. Por este motivo se consideró necesario y oportuno comenzar una investigación que hiciera posible entender que Yoga representa mucho más que ejercicio físico.

Para llevar a cabo este primer análisis sobre la práctica moderna de Yoga se utilizaron especialmente dos fuentes, *Yoga Makaranda*, escrito por Tirumalai Krishnamacharya (2011), publicado por primera vez en 1934 y *The Yoga of the Yogi*, escrito por Kausthub Desikachar (2008), nieto de Krishnamacharya. Buscando explicar la idea de colonialismo se utilizó *Discurso sobre el colonialismo* de Aimé Césaire (2006), texto elaborado por el autor en 1950 y *La dominación británica en India* de Carl Marx (2000), publicado por primera vez en 1853. Para contextualizar el proceso estudiado se recurrió a *India Contemporánea. Saqueo colonial y lucha por la independencia* (2006) de Luis César Bou, a *Historia de la India* (2003), escrito por Bárbara y Thomas Metclaf y a *Aspectos del yoga en la India antigua: historia, textos y prácticas* de Gabriel Martino (2014).

Yoga y colonización

Para poder comprender el efecto que la colonización británica tuvo sobre India, aparecen como pertinentes las palabras de Aimé Césaire en *Discurso sobre el colonialismo*, (...) ésta no es evangelización, ni empresa filantrópica, ni voluntad de hacer retroceder las fronteras de la ignorancia, de la enfermedad, de la tiranía; ni expansión de *Dios*, ni extensión de *Derecho*; admitir de una vez por todas, sin voluntad de chistar por las consecuencias, que en la colonización el gesto decisivo es el del aventurero y el del pirata, el del tendero a lo grande y el del armador, el del buscador de oro y el del comerciante, el del apetito y el de la fuerza, con la maléfica sombra proyectada desde atrás por una forma de civilización que en un momento de su historia se siente obligada, endógenamente, a extender la competencia de sus economías antagónicas a escala mundial. (2006:14)

Sin dudas India fue objeto de todo este mundo de actitudes y acciones que enumera Césaire cuando habla de colonización. Estuvo bajo las reglas británicas por casi 400 años.

Generalmente se atribuye al Raj Británico el período de colonialismo en Asia del Sur, entre 1857 (Revolución india contra la British East Company ---B. E. C.---) y 1947 (división de India ya bajo reglas directas de la Corona británica). Pero muchas regiones estuvieron bajo el dominio de la B. E. C. desde 1600 hasta 1858.

En 1858, como reacción a los tantos años de saqueo llevados a cabo por la British East Company, comenzó una rebelión de grandes proporciones encabezada por los “cipayos” (soldados indios al servicio de la compañía). Según explica Luis César Bou (2006), este movimiento contó con el apoyo de los gobernantes de los principados, pero al tratarse de una insurrección espontánea y desordenada, fue rápida y brutalmente reprimida por los británicos. A partir de ese momento dejó de existir la Compañía e India se convirtió formalmente en colonia británica. En 1871 la Reina Victoria fue coronada como “Emperatriz de la India”.

Durante todo este proceso, los colonialistas, no solamente se llevaron los recursos de la tierra sino que empezaron a introducir cambios sistemáticos en hábitos sociales y culturales. Abolieron sati (ritual en el que las viudas se queman en la pira de sus maridos muertos) y el matrimonio entre niños. También destruyeron otras costumbres y culturas locales especialmente en el área de los conocimientos relacionados o concernientes a la salud y a la espiritualidad.

En relación directa con esas cuestiones, Carl Marx escribió en 1853 sobre la dominación británica en India, sus palabras reflejan el alto grado de incomprensión que Europa tenía en temas de filosofía, espiritualidad y religión del pueblo indio, No debemos olvidar que esas pequeñas comunidades estaban contaminadas por las diferencias de casta y por la esclavitud, que sometían al hombre a las circunstancias exteriores en lugar de hacerle soberano de dichas circunstancias, que convirtieron su estadosocial que se desarrollaba por sí solo en un destino natural e inmutable, creando así un culto embrutecedor a la naturaleza, cuya degradación salta a la vista en el hecho de que el hombre, el soberano de la naturaleza, cayese de rodillas, adorando al mono *Hanumán* y a la vaca *Sabbala*. (2000:3)

Por todos estos motivos, a principios de siglo XX, Yoga fue confrontada con dos posibilidades. Una era convertirse en una disciplina casi olvidada que viviría sólo en manos de la elite intelectual. Otra, era extinguirse para siempre. Un impacto extremadamente significativo tuvo la colonización británica en Yoga y Ayurveda (medicina india). No fue únicamente la confrontación entre medicina alópata y ayurveda. Además de justificar el uso de la primera por ser el método científico de investigación más utilizado en el mundo, la medicina occidental ofrecía remedios instantáneos mediante la prescripción de drogas que hicieron “maravillas”, en una población que estaba acostumbrada a procesos mas largos para curarse (Krishnamacharya, 2011).

La medicina occidental volvió a los pacientes menos disciplinados y empezaron a ignorar los hábitos dietarios y otras costumbres personales al acercarse y empatizar con las drogas y las cirugías. Según explica K. Desikachar (2008), fue una costumbre fácil de adquirir para una sociedad que estaba acostumbrada a disciplinas más holísticas y más difíciles de realizar ya que no le daban importancia sólo a hierbas y medicación, sino también a la nutrición, los hábitos de vida y el ejercicio.

En el prólogo a *Yoga Makaranda*, Kausthub Desikachar, explica que este aspecto de la colonización británica tuvo un fuerte impacto en la disciplina de Yoga que requiere completa responsabilidad por parte de los practicantes en todo lo referente a su salud ya la transformación espiritual. Las herramientas de Yoga no son invasivas, asegura el autor, y utilizan las facultades internas del cuerpo para curar, cambiar y transformar. La vía de escape o la opción alternativa que introdujo el imperio, significó poner más fácilmente la responsabilidad en otros (doctores) o en otras herramientas como las drogas y las cirugías.

Yoga

Hay en la actualidad diferentes teorías que intentan analizar el origen del Yoga¹. Una de las más interesantes es la que retoma Gabriel Martino (2014) cuando explica que hay sitios arqueológicos en el valle del Indo donde “se han encontrado ciertos sellos y figuras que, de acuerdo con algunos estudiosos, contienen representaciones de posturas yóguicas”. Este hallazgo, haría posible pensar que hace más de cinco milenios que existe la práctica de Yoga.

Este proto---Yoga, como lo denomina al autor, sufrió aparentemente, modificaciones con la llegada de los indoeuropeos. Adquirió “un talante más idealista, ligado a una concepción metafísica, a la interpretación alegórica de los rituales preexistentes y a prácticas de interiorización del ritual” (Martino, 2014:3). Pero todas estas ideas no dejan de ser sólo hipótesis que no se han podido comprobar.

Yoga nace en un mundo muy diferente al que tenemos en la actualidad, sin autos ni deliverys ni máquinas. Era un mundo con una alta demanda de trabajo físico y Yoga surgió para solucionar problemas relacionados con el alma y la mente que eran las causas del sufrimiento espiritual o *duhkham* (en Sánscrito). Los esfuerzos hechos por los filósofos de la India temprana para solucionar estas dolencias, derivaron en la fundación de varias escuelas de filosofía india. Seis de ellas son consideradas las más importantes porque comparten un mismo origen, los Vedas (Desikachar, 2008).

Los Vedas son un gran cuerpo de enseñanzas que representa la fuente de conocimiento más antigua de India, se los conoce como la referencia definitiva. Nadie sabe quién los escribió, ni cuándo fueron escritos, ni si fueron redactados por el mismo autor. La única certeza, explica Kausthub Desikachar (2008) es que se los considera la más sagrada de todas las enseñanzas indias.

Una de estas seis escuelas que surge de los Vedas es Yoga² y está explicada en los *Yoga Sutra* de Patanjali. En este texto sagrado se establece ante todo que Yoga se relaciona con el control de la mente antes que con cualquier otra cosa, incluido el cuerpo físico. Para Patanjali la mente es tanto el problema como la solución de los problemas, pero si está enfocada y en calma permitirá que el practicante encuentre la solución de las dificultades cada día de su vida llevándolo por el camino de la espiritualidad. Ésta es para K. Desikachar la esencia simple de la enseñanza de Yoga y el motivo por el que se la desarrolló hace miles de años.

¹ Entre ellas se puede mencionar la de sir John Marshall, quién en 1831 descubrió en Mohenjo-Daro (Pakistán), un sello con figuras que parecían posturas yóguicas y databan del siglo XVII a. C.

² Las otras son: Mimamsa, Nyaya, Vaisheshika, Samkhya y Vedanta, (Desikachar, 2008).

Esta manera de entender Yoga, hizo que su enseñanza y la forma en que ella se estructuró se convirtieran en motivos que llevaron a que su práctica fuera perdiéndose en el tiempo. Yoga es una disciplina holística que ayuda a dominar la salud, el proceso de curación y la espiritualidad. Los practicantes más serios y comprometidos pueden desarrollar grandes poderes (siddhi). Éstos son extraordinarios y no pueden ser ofrecidos a quienes no son capaces de usarlos apropiadamente, por ese motivo se optó por discriminar y se enseñaban sólo a los que estaban preparados y no a los que los deseaban con ansiedad. Cuanto más sutil era la enseñanza, más potentes eran.

Este método de enseñanza que intentaba poner a salvo el uso de estos poderes, no fue ni entendido ni aceptado por el sistema colonial. Ellos buscaban un conocimiento que perteneciera al dominio público, que fuera más abierto y compartido. Esta es otra significativa diferencia entre el conocimiento occidental y el oriental. Mientras que el conocimiento occidental tiende a establecer las cosas como hechos, basados en la investigación, experimentación y después armando una secuencia lógica, el conocimiento oriental, se establece basado en la experiencia individual y en la claridad que resulta de ella. Casi nunca se basa en causa y efecto y por lo tanto no es secuencial en la naturaleza. Esto obedece principalmente a la existencia de un factor llamado Prana o energía vital de vida que clarifica la percepción y el entendimiento.

Las tradiciones orientales, incluida Yoga, ven Prana como un regalo de la vida a todas las cosas vivientes. Entienden también que aunque Prana no exista físicamente, es un fuerte controlador de las facultades sensoriales y por ese motivo, siempre está interactuando con y respondiendo a lo que está alrededor. Prana existe en todas las cosas vivientes, incluidas cada una de las células. Esto quiere decir que hay una interacción microcósmica que ocurre todo el tiempo en nuestro sistema humano que hace que todo esté de una manera muy sutil, intrincadamente interconectado. Este conocimiento claro sobre Prana y sobre sus formas de expresión y relación, es lo que le da vida al sistema de conocimiento/pensamiento oriental. Los beneficios que generan los poderes que vienen de Prana hacen que muchas veces se considere a estas prácticas como milagrosas o mágicas.

El Yogi

Según explica Kausthub Desikachar (2011), siempre hubo algunos pocos estudiantes de cada generación a los que se les podía enseñar el manejo de los poderes. Este método funcionó perfectamente durante varias generaciones. A los pocos estudiantes que se les enseñaban, se los llamaba “guardianes del conocimiento” y su meta final era buscar y encontrar a otros estudiantes para pasar las enseñanzas a la siguiente generación. Esta discriminación no estaba basada en diferencias de casta, género, religión, ni siquiera en la capacidad o discapacidad. Se fundamentaba solo en la dedicación a la práctica y en la habilidad de utilizar su sabiduría cuidadosamente.

Pero en todos los momentos hubo períodos oscuros, en los que resultó difícil encontrar a quienes pudieran guardar y sostener este conocimiento. El principio del siglo XX fue uno de esos momentos en la historia espiritual de Yoga. Este es el contexto dentro del cual,

Yogacharya T. Krishnamacharya fue encomendado por su maestro (Sri Ramamohana Brahmacari) a dedicarse el resto de su vida a enseñar Yoga.

Tirumalai Krishnamacharya (TK) nació en Mysore, el 18 de noviembre de 1888. Era hijo de brahmanes, casta dedicada al estudio de la espiritualidad. A lo largo de su vida fue convirtiéndose en un experto en las diferentes escuelas filosóficas (Vedanta, Nyaya, Mimamsa, Sankhya y Vaisesika). Tenía los títulos mas altos en cada una de ellas y podría haber elegido perfectamente, según detalla su nieto en el Prólogo a *Yoga Makaranda* (2011), cualquiera de estas disciplinas para convertirla su línea de trabajo. Su historia familiar estaba fuertemente relacionada o intervenida por la filosofía Vedanta. Su abuelo fue pontífice del Parakala---matha en Mysore, fundada por Sri Vedanta---desikacharya, donde TK pasó gran parte de su juventud como estudiante.

A los 16 años, a través un sueño relacionado con un antepasado yogi³, TK comprendió que su destino estaba unido al Yoga. En poco tiempo, algo muy dentro de él hizo que deseara aprender la ciencia de Yoga y por eso se embarcó en un largo viaje que lo llevó alrededor de toda la India y terminó en las montañas del Himalaya a orillas del lago Manasarovar. Siendo testigo de la dedicación y estudio de TK, su maestro pronto se dio cuenta que era un “guardián del conocimiento” (jñana---raksaka) y le enseñó todo lo que tenía que enseñarle para que la cadena de aprendizaje continuara. Sri Ramamohana Brahmacari conocía la herencia de su pupilo también como las opciones que existían para él, por ese motivo ordenó a su joven discípulo tomar la responsabilidad de revitalizar Yoga durante una de las fases más oscuras de su historia (Desikachar, 2008).

Todo indicaba que nadie podía ser más adecuado que Krishnamacharya. Había llevado a cabo un enorme viaje recorriendo toda India, a lo largo de distancias enormes y mostrando una inquebrantable devoción a su práctica. También sabía cual era su destino, entonces, cuando regresó del Himalaya en 1922, continuó equipándose con saberes relacionados con las enseñanzas Védicas hasta 1924. En ese momento decidió que su educación formal estaba completa, había terminado el largo período de estudio con su maestro y había obtenido los más altos grados en todas las escuelas de filosofía india. También estudió Ayurveda, Astrología, música, varios idiomas y otros conocimientos auxiliares. Su enorme dedicación a la enseñanza la convirtió en su misión de vida.

En 1924, TK regresó a Mysore, su pueblo natal, dónde pasaría los próximos veinte años. Comenzó su tarea de devolverle al Yoga su gloria pasada, explica Kausthub Desikachar (2008). El trabajo no iba a ser fácil porque gracias al accionar del Raj británico, muchas de las disciplinas indias estaban desapareciendo y nuevos métodos estaban intentando ocupar su lugar. Esto no solo alteró el panorama espiritual del país, sino también su sistema de creencias. Krishnamacharya se enfrentó con un desafío único, por un lado estaba la necesidad de transmitir la enseñanza de Yoga como beneficio de la presente generación y de las venideras. Por otro, la disciplina necesitaba practicantes que se probaran a ellos mismos y tomaran el camino de guardianes de ese conocimiento. Entonces, tenía que inspirar y motorizar a las generaciones jóvenes para que aprendieran Yoga de la manera más profunda, más allá de sus capacidades o determinaciones.

³ Sri Nathamuni que vivió entre los siglos VII y VIII de nuestra era y se lo considera como el continuador de Sri Vaisnava Sampradayam, una de las escuelas religiosas más populares del sur de India.

Según los textos consultados, la decisión de Krishnamacharya de dedicar su vida a la enseñanza de Yoga fue cuestionada por familiares y amigos, muchos decían que estaba loco. Por su formación y por los títulos obtenidos a lo largo de su vida podría haberse convertido en el director de algún instituto educativo o en un ministro de la corte. Les costaba entender que quisiera perder su tiempo enseñando Yoga, sobre todo porque en esa época no era una práctica habitual. Krishnamacharya tenía un sólo propósito, cumplir con lo que su maestro le había pedido a cambio de sus enseñanzas, es decir, enseñar Yoga y formar una familia. En 1925 se casó con Namagiramma.

Mysore fue gobernada desde 1399 por la dinastía Wodeyar. Cuando India se convirtió en colonia británica, los ingleses establecieron un Virrey en Calcuta pero respetaron los tratados con los regentes locales⁴. En 1924 Sri Krishna Rajendra Wadiyar IV era el Maharaja (Rey), se lo recuerda como patrón de las artes, especialmente de la música Karnatic. También fue uno de los más reconocidos regentes de los estados indios cuando India estaba todavía bajo las reglas británicas. Promocionaba las artes y las ciencias tradicionales, entre ellas, estaba muy interesado en Yoga. Por este motivo, se acercó a Krishnamacharya y le pidió que se convirtiera en su maestro personal y en el de su familia (Desikachar, 2011).

En poco tiempo, Krishnamacharya ocupó el lugar de sanador y consejero del Maharaja, quién lo exhortó y ayudó a establecer su Yoga Shala (escuela de Yoga) en el Palacio de Mysore. El propósito era promover Yoga y sus beneficios al público. Según detalla K.Desikachar (2008), había clases para jóvenes, niños y niñas, adultos, sanos y para aquellos que necesitaban los consejos terapéuticos de Krishnamacharya. También instruía a algunos estudiantes para que se convirtieran en instructores. Periódicamente realizaban demostraciones frente al rey y por pedido de éste, Krishnamacharya elaboró *Yoga Makaranda*, un texto donde quedaron registradas las secuencias de posturas que se enseñaban en el Yoga Shala.

Como una forma de hacer que las personas recordaran el potencial de Yoga, Krishnamacharya comenzó a viajar a través de India realizando lecturas públicas de textos sagrados y haciendo demostraciones de los poderes potenciales de la práctica. Estas demostraciones consistían en detener los latidos del corazón, cambiar el circuito eléctrico del cuerpo y realizar posturas muy complicadas.

Hasta 1947, Krishnamacharya contó con el apoyo del Maharaja de Mysore y recorrió India llevando el mensaje y las enseñanzas de Yoga. Cuando India se independizó, las reglas cambiaron y los gobernantes locales dejaron de tener poder, motivo por el que tuvieron que abandonar todos los proyectos que habían mantenido a lo largo de muchos años, entre ellos estaba el Yoga Shala de Krishnamacharya. El nuevo jefe de ministros de Mysore no consideró que Yoga fuera importante y en tres meses ordenó cerrar la escuela. Krishnamacharya buscó un nuevo lugar para enseñar y se mudó a Madras, donde comenzó

⁴ Una de las características históricas de Mysore fue su hostilidad hacia el Imperio británico. Bárbara y Thomas Metcalf (2003) detallan esta idea cuando explican que en 1798, Lord Wesley, entonces gobernador de India, comenzó una intensa actividad que convirtió a la British East Company en dueña absoluta de todo el territorio. Lo interesante es que su primera acción armada la dirigió contra Mysore, en ese entonces bajo el dominio del Sultán Tipu quién había vencido a los británicos en 1780

otra vez con la enseñanza de Yoga. Allí vivió hasta 1989, cuando murió a la edad de 101 años.

Los discípulos

Tal vez una de las cuestiones más interesantes es que Krishnamacharya enseñaba diferentes cosas a sus estudiantes y la elección de lo que enseñaba, se relacionaba con situaciones particulares del grupo o de cada individuo. Cuatro de sus estudiantes se convirtieron con el tiempo en maestros muy importantes a nivel mundial.

El primero fue Pattabhi Jois en 1927, su instrucción se relacionó con una práctica que hoy se conoce con el nombre de Astanga Vinyasa Yoga, una secuencia de posturas unidas orgánicamente por la respiración. Krishnamacharya la enseñaba con el nombre de Vinyasa Krama a los estudiantes más jóvenes. Según detalla el hijo mayor de TK en el documental *Breath of the Gods*⁵, Vinyasa Krama fue ideado para cumplir con el requerimiento del Maharaja de Mysore que era una persona fuerte y ágil. Él quería que la familia real también lo fuera. Corrían los años treinta y no estaba lejos la independencia de India, siempre había problemas con el Imperio británico y debían estar preparados para enfrentarlos. Era necesario que los soldados de la familia real fueran ágiles, fuertes y veloces. Krishnamacharya modificó entonces el Yoga clásico haciéndolo más rápido y más difícil.

Pattabhi Jois fue quien dio a conocer al mundo este método, se instaló en Mysore y allí formó su familia. En 1964, el belga André van Lysebeth, llegó a India y descubrió las enseñanzas de Jois. Dado su conocimiento sobre Yoga y sánscrito, se interesó en este sistema antiguo y pasó dos meses aprendiéndolo. Uno de sus libros lleva el título de *Pranayama* y lo escribió inmediatamente después de su permanencia en Mysore. Contiene una foto del gurú con el nombre y la dirección. De esta manera, el nombre de Pattabhi Jois se difundió en el mundo occidental, pero principalmente en Europa. Por este motivo, muchos de los primeros occidentales que viajaron hacia India para practicar Astanga Yoga, eran europeos (Jois, 2002).

El primer norteamericano que tomó clases con Pattabhi Jois fue Norman Allen en el año 1973. Asistió a una demostración de Yoga de Manju Jois (hijo de Pattabhi). Impresionado por lo que había visto, quiso aprender esta disciplina. Unos años más tarde, llegaron a Mysore David Williams y Nancy Gilgoff. Ellos fueron los primeros que, en 1975, invitaron a Pattabhi Jois a California para que dictara un Workshop. Jois fue acompañado por Manju y éste decidió permanecer en Estados Unidos y divulgar allí Astanga Yoga. El tiempo transcurrió y Astanga se hizo cada vez más conocido en el mundo occidental. Pattabhi Jois fue invitado no sólo a los Estados Unidos, sino también a Brasil, Inglaterra y muchos otros países⁶.

⁵ Jan Schmidt-Garre (Director). (2012). *Breath of the Gods. A journey to the origins of modern Yoga*. Alemania: Dielhand Prengel.

⁶ International info page of Ashtanga Yoga. (2014). *Como el Ashtanga Yoga surgió de la India para llegar a Occidente*. Recuperado de:

B. K. S. Iyengar, cuñado de Krishnamacharya, inició sus estudios en 1934. Su sistema de enseñanza se caracteriza por la precisión técnica en la ejecución de las distintas posturas y por el tiempo de permanencia en ellas que aumenta su poder terapéutico. También utiliza elementos de ayuda, como cinturones, paredes, bancos, espaldares, caballetes y columpios que facilitan y aumentan la ejecución y flexibilidad de los estudiantes. Esto permite que en una clase todos reciban ayuda.

Iyengar fue desarrollando este método de enseñanza a través de su propia experiencia personal como practicante y también como profesor. Krishnamacharya lo envió a enseñar al poco tiempo de haber comenzado su entrenamiento y, sin contar con la posibilidad de ser asistido en su práctica, empezó a utilizar todo cuanto tenía a su disposición para suplir la ayuda física de su maestro. Así, llegaron hasta su shala, personas que atraídas por el valor terapéutico del yoga iban a buscar su ayuda para distintos tipos de males y enfermedades y otras que por su contextura física u edad estaban impedidos de comenzar con una práctica que por tradición era enseñada a unos pocos elegidos desde muy temprana edad.

En el año 1956 un violinista famoso, estudiante de Iyengar, introdujo esta práctica en Occidente, su impacto fue tan grande que la revista TIMES en Estados Unidos lo incluyó dentro de las 100 personas más influyentes del mundo. Actualmente existen centros de yoga dedicados a su enseñanza, con profesores certificados en su sistema prácticamente alrededor de todo el planeta⁷.

Indra Devi llegó al Shala de Krishnamacharya en 1937 fue la primera mujer occidental aceptada en la escuela y con el tiempo se transformó en una de sus más famosas estudiantes. Su método de enseñanza se conoce como Yoga Total y se caracteriza porque su práctica ayuda a alcanzar un desarrollo armonioso de cuerpo, mente y espíritu. En 1939, siguiendo las instrucciones de su maestro, abrió la primera escuela de Yoga que existió en China. Años más tarde, en la década de los cincuenta, organizó un estudio en Los Angeles California, donde actores y personajes famosos de la época fueron sus alumnos. Luego, en los sesenta, se estableció en Tecate México, donde inauguró una sede de la Fundación Indra Devi.

En esa época dio una conferencia para los funcionarios del Kremlin en Moscú y con ella logró que se levantara la prohibición que pesaba sobre la práctica de Yoga en la entonces Unión Soviética. En 1982 se radicó en Buenos Aires, Argentina. En 1987 fue nombrada en Uruguay presidenta honorífica de la Federación Internacional de Profesores e Instructores de Yoga (hoy Federación Internacional de Yoga) y de la Confederación y Unión Latinoamericana de Federaciones Nacionales de Yoga⁸.

El último de los estudiantes más reconocidos de Krishnamacharya fue su hijo TKV Desikachar. El método que desarrolló bajo la tutela de su padre se conoce con el nombre de Vini Yoga y es un modelo de ejecución cuyo centro de atención no es la técnica sino el practicante. Por lo tanto las diferentes posturas se adaptan a la realidad y características de las personas, en base a sus necesidades, capacidades y aspiraciones. La práctica que propone,

<http://es.ashtangayoga.info/ashtangayoga/tradition/way-to-the-west/>

⁷ Yoga con Fernando Calviño y Alexa Traugott. (2015). *Sistema B. K. S. Iyengar*.

Recuperado de: <http://www.fernandocalvino.com.ar/iyengar-yoga>.

⁸ El Enciclopedista. (2012). *Biografía de Indra Devi*. Recuperado de: <http://www.elenciclopedista.com.ar/biografia-de-indra-devi/>

subraya la progresión gradual hacia un objetivo, da un lugar especial a la respiración e intenta conseguir llegar a la acción justa a través de la distensión en el esfuerzo. Se lo conoce como Yoga terapéutico.

En 1976 TKV fundó, como agradecimiento a su Maestro, el Krishnamacharya Yoga Mandiram (KYM), para compartir las enseñanzas que el recibió de su padre. Hoy en día el KYM es una de las más respetadas escuelas de Yoga del mundo, recibiendo personas de los cinco continentes que desean aprender y practicar los distintos aspectos de Yoga⁹.

Estos cuatro maestros completan la lista de los discípulos de Krishnamacharya que continuaron con la tradición. Ellos tuvieron la misión de enseñar Yoga y formar familia. Cada uno fue instruido en un estilo diferente de práctica y a cada uno Krishnamacharya lo envió a enseñar a diferentes lugares de India y del mundo. Los cuatro conquistaron occidente en diferentes épocas y los cuatro son estudiados en la actualidad por ser los que hicieron posible que no se perdiera en el olvido esta disciplina milenaria.

Consideraciones finales

Durante cientos de años de dominación colonial, una de las disciplinas más interesantes originarias de India estuvo a punto de desaparecer. Entre finales del siglo XIX y principios del XX, la práctica de Yoga era casi inexistente de la forma en la que la conocemos en la actualidad.

Aparentemente, a lo largo de la historia de India, han habido varios momentos de oscuridad pero este último estuvo relacionado, sin dudas, al accionar del imperio británico sobre un territorio que consideraba de su propiedad y que estaba dispuesto a controlar a como diera lugar. Las tradiciones fueron siempre un lazo de unión de las sociedades y por ese motivo los ingleses pusieron especial énfasis en destruir la práctica de todas las disciplinas relacionadas con la espiritualidad y la salud.

Tirumalai Krishnamacharya aparece en este recorrido como el personaje que estaba destinado a evitar que Yoga desapareciera. Después de muchos años de estudio y práctica continuada y consciente, consideró que era necesario cumplir con el mandato de su maestro e hizo de la enseñanza de Yoga su meta en la vida. Se dedicó a hacer públicos los beneficios de la práctica y a mostrar los grandes poderes que podían adquirirse con ella. Al mismo tiempo seleccionó a quienes consideró los mejores, para instruirlos en los aspectos más sutiles de Yoga.

Un aspecto interesante de esta historia tiene que ver con la figura del Maharaja de Mysore, él fue quién apoyó y acompañó a Krishnamacharya en este camino. De alguna manera, TK utilizó el soporte de un gobernante local para ayudarse en la pelea contra la influencia invasiva de otro gobierno, el imperio británico, del que dependía en cierta medida el Maharaja.

⁹ Academia chilena de Yoga. (2015). *El legado yóguico de T. Krishnamacharya*. Recuperado de: <http://www.academiachilenadeyoga.cl/el-legado-yoguico-de-t-krishnamacharya>

Con el apoyo del gobierno de Mysore, la práctica de Yoga volvió a hacerse conocida a lo largo de toda India hasta 1947, año de la independencia. Quienes tomaron el poder no creyeron que fuera importante mantener la enseñanza de esta disciplina. En ese momento las cosas eran diferentes porque Krishnamacharya había dejado a sus discípulos en distintos lugares de India y del mundo. Todos habían organizado escuelas y todos enseñaban de la forma en la que él les había enseñado. Desde finales de la década de 1930, la práctica de Yoga se estableció en China, Europa, Rusia, Estados Unidos y América Latina.

Referencias Bibliográficas

Bou, Luis César. (2006). *India Contemporánea. Saqueo colonial y lucha por la independencia*. Buenos Aires: Editorial de los cuatro vientos.

Césaire, Aimé. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akad.

Desikachar, Kausthub. (2008). *The Yoga of the Yogi. The Legacy of T. Krishnamacharya*. Chennai, India: Krishnamacharya Yoga Mandiram.

Jois, Sri K. Pattabhi. (2002). *Yoga Mala*. New York: North Point Press.

Krishnamacharya, Tirumalai. (2011). *Yoga Makaranda. The Nectar of Yoga*. Chennai, India: Media Garuda.

Martino, Gabriel. (2014). *Aspectos del yoga en la India antigua: historia, textos y prácticas*. Recuperado de:
https://www.academia.edu/1604859/The_Mysticism_of_Patañjalis_Yogasutras_Revisited

Marx, Carl. (2000). *La dominación británica en India*. Marxists Internet Archive. Recuperado de: <https://www.marxists.org/espanol/>

Metcalf, Barbara Daly y Metcalf, Thomas. (2003). *Historia de la India*. Madrid: Cambridge University Press.

***La India británica en la literatura inglesa de fines del
siglo XIX: imperialismo europeo y nacionalismos
vernáculos.***

Ricardo Pedro Cimoli,
Universidad de Buenos Aires (UBA),
República Argentina.
rpcimoli@gmail.com

Desde mediados del s. XIX distintas potencias europeas, entre las que sobresalió Gran Bretaña, dominaron política, económica y culturalmente gran parte del Globo, y en particular la península del Indostán.

Este trabajo analiza el papel de los sujetos colonizados en la conformación de la cosmovisión colonial, a través de un estudio del cuento “Los Servidores de Su Majestad” de Rudyard Kipling. El objeto de esta ponencia apunta a rastrear allí las voces de los tempranos movimientos nacionalistas de la India británica, apelando a las tesis de los investigadores indios poscoloniales Sudipta Kaviraj y Gyanendra Pandey.

Introducción

Desde mediados del siglo XIX y durante casi una centuria distintas potencias europeas entre las que resaltó Gran Bretaña dominaron gran parte del Globo. Esta hegemonía se dividió en los aspectos político-económicos, y al mismo tiempo, en la esfera de la cultura con la conformación de un imaginario colonial fruto de la interrelación entre sujetos colonizadores y colonizados.

En relación al subcontinente indio, la época del dominio británico (1857-1947) ha sido catalogada como compleja y dinámica (Arduino, 2014, p. 342), y puntualmente, el último cuarto del s. XIX como una etapa formativa para la India moderna, cuando fueron moldeadas las identidades políticas, nacionales y religiosas, en tándem al desarrollo de la cosmovisión colonial, de las relaciones capitalistas y de las ideas nacionalistas.

Este trabajo se centra entonces en las representaciones de dicha cosmovisión presentes en una obra literaria contemporánea -el cuento de Rudyard Kipling “Los Servidores de Su Majestad”- con el fin de analizarla en función de una lectura “contrapuntística” que logre detectar la huella de los nacionalismos nativos del Indostán.

Abrevamos para ello en autores de la crítica poscolonial: Edward Said, quien instrumentó dicho tipo de lectura, al proponer leer las “...las grandes obras canónicas haciendo el esfuerzo de dar voz a lo que allí estaba presente en silencio, o marginalmente, o representado con tintes ideológicos” (Contino, 2015, pp. 12 -3); por otro lado, la diferencia entre nacionalismos secular, hindú y musulmán teorizada por el historiador Gyanendra Pandey; y finalmente, la interpretación relativa a las fases temprana y tardía de estos movimientos según el politólogo Sudipta Kaviraj.

El propósito de este trabajo apunta así a rastrear y estudiar las voces de los sujetos colonizados en personajes del relato de Kipling, en lugar de aquella de los colonizadores, con el objeto de demostrar la negación y la condena que este escritor británico confirió a la variante temprana y secular de los nacionalismos indios.

Gran Bretaña y el *Raj* durante la época victoriana

La supremacía mundial de este Estado noreuropeo se reflejó en la adopción del nombre de la reina británica coetánea -Victoria *Hanover*- para definir la segunda parte del siglo XIX. En cuanto al Indostán, señalamos dos hitos en esa coyuntura. Primero, el año 1857, cuando estalló el “Motín de los Cipayos” o la “Gran Rebelión Nacional” -según las perspectivas colonial y nacionalista india respectivamente -, cuyo aplastamiento significó la formación del *Raj* británico, dado el fin de la potestad de la compañía inglesa de las indias orientales a favor de la corona del Reino Unido. Segundo, la investidura de Victoria con el título de emperatriz de la India en 1877 (Schama, 2004, pp. 211-29, 312-318).

Sí hacemos foco en la política interna británica, encontramos una alternancia entre liberales y conservadores; motorizada en gran medida, por el impacto de la estrategia colonial en la opinión pública. Por ejemplo, una de las causas de la derrota electoral del conservador Disraeli y del triunfo del liberal Gladstone en 1880 se vinculó a la malograda campaña afgana (Fourcade, 2005, pp. 373-4) (Schama, 2004, pp. 328-34).

Por otra parte, dos clases de territorios iban quedando configurados en el Indostán: aquellos bajo administración directa, integrados por provincias dependientes del virrey, a la par de otras zonas –aproximadamente un tercio del territorio y un cuarto de la población del subcontinente- regenteadas por los príncipes indios.

El primer tipo de jurisdicción –el *British Raj*- estaba encabezada por un virrey, quien era a menudo un terrateniente del partido gobernante en la metrópoli. Este alto funcionario se encontraba subordinado a las decisiones tomadas en Londres por el secretario de estado para la India –miembro del gabinete del primer ministro- (Panikkar, 1966, pp. 145 y 164), y por la Cámara de los Comunes (Pouchepadass, 1976, pp. 69-72).

En cuanto a la administración indirecta, sus protagonistas eran los príncipes nativos¹⁰, los cuales carecían de una independencia real, al estar sometidos a la soberanía de la Corona Británica en asuntos relativos a la defensa y a las relaciones exteriores, a cambio del goce de títulos y de riquezas. Aún más, si bien las autoridades coloniales trataban de no interferir en sus temas domésticos, podían exonerar al gobernante, imponer residentes en su corte y definir el número de sus fuerzas militares.

El origen de estos distritos se localizaba con frecuencia en dinastías anteriores a la preeminencia mughal –y tributarias durante el cenit de dicho imperio-, o bien, a notables musulmanes encumbrados al compás de las conquistas de la compañía inglesa de las indias orientales en la región (Pouchepadass, 1976, pp. 67-70, 80-3).

¹⁰ Aquellos príncipes que profesaban el hinduismo eran denominados Raja o Maharaja (del sánscrito “Gran Rey”); mientras los islámicos, Nawab (título de un virrey mughal) o Nizam (Nizam-ul-Mulk: gobernador del Estado) (Moraes, 1971, p. 361)

En la época victoriana se llegó a enumerar aproximadamente seiscientos Estados en esta situación, cuya importancia desigual se demostraba en que apenas más de cien superaban los 1.300 kilómetros cuadrados, y sólo quince reunían más de quinientos mil habitantes. El nacionalista secular indio Jawaharlal Nehru opinaba al respecto: “En su gran mayoría son totalmente incapaces de mantener una economía ni siquiera semi-independiente; incluso los mayores” (Nehru, 1949, p. 428).

Es de destacar cómo los príncipes desarrollaron profundos sentimientos prometropolitanos, al haber tendido a mantenerse leales a los británicos en 1857; a su simpatía hacia Londres durante la Primera Guerra Mundial (Panikkar, 1966, pp. 279-80); o bien, a su participación en condición de edecanes de virreyes y de monarcas durante las celebraciones oficiales del *Raj* (Panikkar, 1966, p. 285) (Schama, 2004, pp. 317-22).

En consecuencia, estos personajes fueron erigidos por el imaginario colonial, junto a la élite islámica y a los terratenientes indios, en uno de los pilares del régimen impuesto por Gran Bretaña en el subcontinente. Este último abarcó un extenso territorio codiciado por encima de otras colonias afroasiáticas –la “Joya de la Corona”–, dada su importancia económica y estratégica.

Esta deferencia se explicaba en función de los ingentes recursos aportados por el Indostán, cuyas fuentes eran los ingresos fiscales, las materias primas exportadas –a Europa y a China principalmente–, y la compra masiva de manufacturas británicas; sin soslayar, su trascendental ubicación que servía de cuña sobre el resto de Asia (Arduino, 2014, p. 342) (Bou, 2006, pp. 38-9) (Copland, 2001, pp. 9-10) (Fourcade, 2005, p. 407) (Hobsbawm, 2012, p. 120) (Panikkar, 1966, pp. 144, 163-4).

Además, a la hora de abordar la relevancia de la India para su metrópoli, es necesario detenerse en el ejército del *British Raj*; puesto que allí, atraídos por sueldos relativamente altos y por la creencia en un orden militar imparcial, marchaban gran cantidad de nativos, a quienes se les vedaba el acceso a la carrera de oficial –coto exclusivo británico– (Pouchepadass, 1976, p. 74) (Rolland, 1953, p. 431).

Estas tropas fueron utilizadas por Londres en distintas campañas por Asia, África y Europa, por ejemplo en la guerra con Afganistán (1878-1880)¹¹ y durante las dos guerras mundiales (Bou, 2006, pp. 39-40). El imaginario colonial percibió a estos soldados –rajputs, *gurkhas* de Nepal, punyabíes¹² sijs e islámicos, entre otros– como supuestos integrantes de “razas marciales o guerreras”, haciéndoles creer que eran los privilegiados del imperio (Ali, 1992, pp. 110 y 260) (Fourcade, 2005, p. 367) (Panikkar, 1966, pp. 146-7).

En conclusión, esta península del sur de Asia recibió a lo largo de la era victoriana los influjos del colonialismo y de las relaciones capitalistas, visualizados en: la administración

¹¹ Esta contienda comenzó por el recelo de Londres al influjo ruso en el límite entre el sur y el centro de Asia. Los británicos tras ser derrotados, recibieron en 1893 un sector de Afganistán: la “Provincia de la Frontera Noroccidental”, cuyos habitantes, llamados patanes, fueron incorporados a las “razas marciales” (Ali, 1992, p. 80) (Bou, 2006, p. 42) (Hobsbawm, 2012, pp. 113-4) (Panikkar, 1966, pp. 164 y 171) (Roe, 2006, p. 65).

¹² Si bien los distintos pobladores del Punjab más allá de su adscripción religiosa –principalmente sijs islámicos e hindúes– hablaban el idioma homónimo, cómo la grafía *gurmukhi* de esta lengua era de uso ritual para el sijismo, el punyabí ha sido asociado usualmente con los fieles de esta última confesión (Ali, 1992, pp. 175-6 y 260) (D’Orazi, 2003, p. 248).

centralizada del territorio, la inserción en el mercado internacional, la organización de una fuerza militar profesional y de servicios postales, sanitarios, educativos, telegráficos, estadísticos y ferroviarios promovida por su metrópoli (Arduino, 2014, p. 343) (Fourcade, 2005, p. 368) (Schama, 2004, pp. 238-9).

Paralelamente a estas influencias, se fue desplegando aquella del nacionalismo europeo en boga (Copland, 2001, p. 21) (Fourcade, 2005, pp. 360-1 y 369) (Goswami, 1998, p. 2-4).

Los nacionalismos vernáculos del subcontinente indio

Las ideas nacionalistas de los colonizadores tuvieron ecos en ciertos grupos nativos a partir del tercer cuarto del siglo XIX. En este momento, surgieron entidades como la Asociación de Bombay (Chamberlain, 1997, p. 35) (Nehru, 1949, p. 444), que comenzaron a declarar la correspondencia espacial entre un pueblo, una economía y una cultura en el subcontinente (Goswami, 1998, pp. 1-2).

Estas primeras corrientes del nacionalismo indio estaban integradas por una *intelligentsia* de clase media con miembros de distintas confesiones, por ejemplo el parsi¹³ Dadabhai Naoriji, y los hindúes Romesh Chunder Dutt y Mahadev Govind Ranade (Goswami, 1998, p. 5), y regiones, aunque en sus inicios solieran provenir de Bengala (Ali, 1992, p. 32) (Kaviraj, 1999, p. 315) (Nehru, 1949, pp. 467, 550-1).

Los flamantes militantes de estos movimientos vernáculos sostenían dos ideas principales: la India como madre y el “desangrado” de la imaginada comunidad nacional por parte de los británicos (Goswami, 1998, p. 9) (Schama, 2004, p. 327).

Un hito en este derrotero fue la fundación del Partido del Congreso –a veces denominado Congreso Nacional Indio o el Congreso- en 1885, el cual, a diferencia de las organizaciones precedentes, devino en una institución con una estructura pan-india y de vida no efímera. No obstante, al igual que éstos, se encontraba integrado por personajes de la elite nativa (comerciantes, industriales y académicos) críticos de la política económica colonial (Schama, 2004, p. 239), en búsqueda de reformas, pero no así de una independencia.

De la misma manera, estos notables pese a adherir mayoritariamente al hinduismo, practicaban otros credos, sobre todo el Islam, cuyos fieles representaban en los primeros años de la organización casi el 20% del total (Ali, 1992, p. 13) (Moraes, 1971, p. 127).

En relación al origen de este partido, resaltaron funcionarios europeos disidentes con ciertas medidas del *British Raj*, principalmente el escocés Allan Hume -antiguo secretario de agricultura- (Schama, 2004, p. 326). De hecho, entre 1885 y 1917 una mujer y cuatro hombres británicos se desempeñaron como sus presidentes (Copland, 2001, pp. 39-54).

Es dable indicar que no sólo los sujetos coloniales recibían influencias del auge nacionalista en Europa occidental, sino también que los propios sujetos colonialistas pensaron a una

¹³ “Los parsis, provenientes de Persia y fieles de la (...) religión mazdeista, formaban una burguesía dinámica, ahorradora y perspicaz” (Fourcade, 2005, p. 361).

determinada “India” dividida en una parte hindú y en otra islámica (Ali, 1992, pp. 30-2) (Nehru, 1949, p. 408).

Por ende, en paralelo al despunte de un movimiento de tipo secular, las organizaciones nacionalistas se fueron diversificando, surgiendo así las ramas hindú y musulmana.

La primera se caracterizaba por el recelo al dominio británico y la deificación de una nación hindú. Esta corriente desarrolló un profundo sentimiento xenófobo a los indios islámicos, al acusar a los invasores persas, turcos y mughales de destruir la cultura sánscrita, e incluso, al declamar la necesidad de convertir a los nativos fieles del Islam al hinduismo, a la par de promover un renacimiento centrado en los Vedas, al cual situaban por encima del “impuro” hinduismo popular (Sen, 2007, p. 86) (Tardan-Masquelier, 2013, p. 33) (Thapar, 1969, pp. 406-7).

Se encuentran ejemplos de la misma en la agrupación *ārya samāj* (“Comunidad de los arios”) fundada por el brahmán Dayananda Saravati, y en la *Gaurakshini Sabha* (“Asociación para la protección del ganado bovino”¹⁴); junto a la facción del Congreso dirigida por el brahmán Bal Gangadhar Tilak, quien rechazaba aportes europeos como la vacuna contra la viruela, defendía los matrimonios infantiles y la quema de viudas en la pira del marido -prohibido por las autoridades coloniales¹⁵-, junto al empleo de la violencia contra el colonialismo (Chamberlain, 1997, pp. 38-9) (Copland, 2001, pp. 41 y 57).

En contrapartida, las élites islámicas del norte de la India se embarcaron en un movimiento de lealtad hacia los británicos y de modernización de la comunidad musulmana, por fuera de la ortodoxia. Sayyid Ahmad Jan ocupó un rol central en el nacionalismo musulmán, al fundar el *Muslim College* de Aligarh en 1875 con el objetivo de conciliar la ciencia occidental con la educación musulmana.

Las asociaciones de esta vertiente presionaron en pos de privilegios para los indios musulmanes, a saber, padrones separados en elecciones y escaños reservados en legislaturas (Copland, 2001, pp. 9-10, 124) (Von Grunebaun, 1975, p. 251). Por consiguiente, no abogaban por la defensa de una madre- India ni culpaban a los británicos por el “sangrado” de la nación, a diferencia de los otros dos movimientos vernáculos.

En conclusión, hacia fines del siglo XIX quedaron conformados tres tipos de nacionalismo en la región: el secular, el hindú y el musulmán (Pandey, 1999, p. 2). Si bien estas corrientes poseían puntos en contacto, al estar integradas por sectores acomodados - universitarios y burgueses para la primera, brahmanes en el segundo caso, e islámicos no ortodoxos en el tercero-, a la par de defender una correspondencia entre pueblo- economía-cultura –territorio, discrepaban en base al fenómeno del comunalismo, cuya principal característica era la identificación de nación con religión, o sea, la utilización política de las confesiones (Nehru, 1949, p. 536).

¹⁴ Se ha señalado la relación entre las tradiciones del hinduismo y la interdicción en la ingesta de carne vacuna, así como la prohibición de comer carne de cerdo para los musulmanes (Schama, 2004, p. 283).

¹⁵ Con respecto al *satī*, Panikkar sostiene que esta era una práctica regional y estamental, y no una costumbre extendida (Panikkar, 1963: 56-7).

Al respecto, mientras el secular se oponía al mismo, las concepciones hindú y musulmán lo practicaban (Copland, 2001, pp. 100-105) (Nehru, 1949, pp. 98-99 y 477-8).

Finalmente, es necesario resaltar que las calificativos de “secular”, “hindú” y “musulmán” para definir a estos movimientos no implicaba una identificación taxativa con las religiones –nativas o no- del Indostán; las cuales, han presentado divergencias internas, y a la vez, difusos límites entre ellas.

En efecto, el hinduismo no correspondía a una categoría inmutable, pese a haberse identificado a su interior tendencias propias de la línea de pensamiento filosófico- religiosa vedismo-brahmanismo-hinduismo, por ejemplo, la devoción hacia ciertas divinidades –en particular Shiva y Vishnu-, junto a las creencias en un tiempo cíclico y en la reencarnación, entre otras (Tardan- Masquelier, 2013, pp. 31-3) (Vofchuk, 2012, p. 6).

Este término aludía entonces a tradiciones diversas redefinidas continuamente, pero agrupabas bajo la óptica del colonizador británico (Arduino, 2014, pp. 341-2), al no poseer como el judaísmo o el cristianismo, un “fundador” o un texto principal, e incluir una amplia gama de credos (Banerjee, 2008, pp. 22-3) (Sen, 2007, pp. 359, 368-9), y de costumbres locales -como las citadas prohibición de ingesta de carne vacuna y de la quema de viudas en la hoguera del marido-. Este hecho se ha observado también en la tensa coexistencia de sus seis sistemas ortodoxos, con una miríada de sectas (Tola, F.; Dragonetti, C, 2002, pp. 366-7) (Von Glasenapp, 1977, pp. 268-9).

En lo tocante a los límites difusos entre las religiones del sur de Asia, se puede citar la existencia de sijs, musulmanes, jainas y cristianos –y no sólo hindúes- dentro de las castas y subcastas –*jati*- (Copland, 2001, pp. 55 y 57) (Lorenzen, 2005, p. 630) (Thapar, 1969, pp. 373 y 381) (Pandey, 1999, p. 7).

Clasificaciones y debates en torno a los nacionalismos del Indostán

La formación y el desarrollo de esta clase de movimientos en la región ha sido examinada por investigadores de distintas adscripciones teóricas. En general, el ámbito académico ha aceptado el papel clave del nacionalismo occidental en la formación de sus homólogos del subcontinente, aunque factores como el grado de importancia de las influencias exógenas y de las respuestas locales han variado de una perspectiva a otra.

Primero, mientras la historiografía europea habló de un mero trasplante de un concepto occidental (Chamberlain, 1997, pp. 36-7), o bien, de una adaptación con algunos aportes endógenos (Pouchepadass, 1976, pp. 89-91 y 95); el economista Amartya Sen afirmó la preexistencia de una nación india, y sólo reconoció ciertos influjos externos en la conformación de un Estado moderno indio (Sen, 2007, pp. 65, 366, 388-9).

De manera similar lo pensaron el clásico historiador indio Panikkar y el político Jawaharlal Nehru, más allá de haber ubicado en las influencias no sólo al colonialismo británico sino también a la Revolución Rusa y a la Primera Guerra Mundial (Panikkar, 1966, pp. 269-83) (Nehru, 1949, pp. 184-6).

Por otra parte, los investigadores de la crítica poscolonial, sin soslayar la presencia de la cosmovisión europea colonial ni la novedad de una nación india, enfatizaron la reelaboración encarada por los movimientos nativos en la conformación de un tipo específico de institución imaginaria (Kaviraj, 1999, pp. 309 y 317) (Pandey, 1999).

Mellino ha recordado cómo los estudios poscoloniales poseen el mérito de haber realizado la participación del sujeto en la historia, en contraste con las teorías políticas clásicas sobre el imperialismo. Reconoció también su intento de deconstrucción del tiempo “lineal y vacío” propio del discurso histórico occidental –en palabras de W. Benjamin-, al aspirar a la restitución de la voz a los grupos subalternos (Mellino, 2008, pp. 192-3).

Ambas características se visualizaron en la obra de Edward Said, y en especial en *Cultura e Imperialismo*. En este último trabajo, el autor desplegó un método “contrapuntístico” a la hora de indagar fuentes literarias decimonónicas; acerca del cual, Contino afirmó:

...consiste en tomar en consideración la experiencia cruzada de europeos y orientales en un marco caracterizado por la interdependencia de los terrenos culturales en los cuales el colonizador y el colonizado coexisten y luchan unos con otros a través de sus representaciones, sus proyecciones, sus geografías, sus relatos y sus historias (Contino, 2015, p. 13).

El politólogo indio Kaviraj afirmó en concordancia con las observaciones de Mellino, cómo las narraciones de los nacionalistas indios eran interpretaciones del mundo y “reescrituras de la historia”. De esta manera, sostuvo que la “India” no fue objeto de descubrimiento, sino de invención por parte de la imaginación nacionalista decimonónica y principalmente del Congreso en su vertiente secular nehruista (Kaviraj, 1999, pp. 299-336).

Este académico distinguió a la vez una particular evolución en el nacionalismo indio: por un lado, sus primeros tiempos signados por el legalismo y la aceptación crítica del orden colonial; y por otro, los años posteriores, cuando surgió el reclamo de un Estado-nación independiente del dominio colonial.

Al respecto del nacionalismo temprano, Kaviraj apuntó:

El gobierno extranjero es una suerte de condición *a priori* de su pensamiento, un límite profundamente odiado que ellos (...), no pueden superar. (...) su rechazo a una civilización colonialista, occidental y racionalista (...) es más fundamental que el de los nacionalistas posteriores; pero simplemente no ven el final de la sujeción colonial como un proyecto históricamente factible (Kaviraj, 1999, pp. 305-6).

Esta característica nos conduce a la vinculación de la óptica de Kaviraj con la citada tesis de Pandey, dada la evolución particular sufrida por los tres tipos de nacionalismos en la región hacia fines del siglo XIX (Pandey, 1999, p. 2).

Primero, la bisagra entre temprano y “maduro” ha sido señalada para las variedades secular e hindú con la Matanza de Amritsar en 1919 (Chamberlain, 1997, p. 40).

Segundo, para el nacionalismo musulmán, el quiebre se produjo con el proyecto separatista del poeta Muhammad Iqbal hacia 1930', y la posterior demanda de un Estado exclusivo por

parte de la élite islámica, ubicando así en dos bandos irreconciliables a los indios hindúes y a la indios islámicos (Copland, 2001, p. 61).

El imaginario colonial y la literatura británica: el caso de Rudyard Kipling

La cosmovisión colonial, fruto de la compleja interrelación entre sujetos permeados por el colonialismo, el capitalismo y el nacionalismo, fue elaborando distintas estrategias discursivas a la hora de reflexionar sobre el espacio afroasiático (Arduino, 2014, p. 341).

En la formación de este imaginario, los literatos británicos fueron actores relevantes, y especialmente, en las reflexiones sobre el Indostán figuró el inglés Joseph Rudyard Kipling. Este autor nació en 1865 en el seno de la sociedad angloindia de Bombay, y pasó su infancia en el Punjab, dónde su padre era director del Museo-Escuela de Artes de Lahore, y su niñera una nativa que le enseñó como primera lengua el hindi. El mismo recordaba:

... nos entonaba canciones infantiles indias que hasta ahora no he olvidado. Después que nos vestía [,] nos mandaba al comedor con la advertencia de que les habláramos en inglés a papá y a mamá. Yo hablaba el inglés entrecortadamente, traduciéndolo del idioma nativo en que pensaba y soñaba (Kipling, 1937, p. 11).

A los seis años marchó a Inglaterra, permaneciendo en un hogar de acogida, y luego, en una escuela-internado pública -*United Services College*- orientada a la preparación militar para hijos de oficiales de bajos recursos de las colonias. De su adolescencia, resaltamos la asistencia en 1878 a la Exposición Universal de París, donde su padre representó al *Raj* en la exhibición del Reino Unido y de sus colonias (Kipling, 1937, pp. 30-2).

En 1882 regresó al subcontinente para desempeñarse como periodista del *Civil and Military Gazette* de Lahore, en lo que definió como "...un feliz regreso al hogar" (Kipling, 1937, p. 45). Kipling se abocó allí a crónicas sobre visitas de virreyes a príncipes indios; recepciones de gobernantes de países vecinos; y revistas de tropas que aguardaban órdenes de movilización contra los rusos. Paralelamente, viajó extensamente por el Indostán, de lo cual rescató estancias en Simla –la capital de verano de los virreyes- y un balazo recibido en el Paso Jáiber en la frontera con Afganistán (Kipling, 1937, pp. 50-62).

Sus experiencias se distinguieron además por la convivencia con indios de distintas religiones (hindúes, musulmanes y sijs) y sobre todo con sirvientes islámicos, sumado a excursiones a guaridas de opiómanos, festejos en bailes nativos, y asistencias a exclusivos clubes para solteros europeos, para jugar polo, tenis y *bridge* con militares y empleados civiles británicos (Kipling, 1937, pp. 48-9, 57-8, 73).

A los 24 años retornó al Reino Unido; y tres años más tarde, desposó a la norteamericana Caroline Balestier, y radicarse en los Estados Unidos. Fue asimismo un asiduo transeúnte por colonias y dominios británicos: Australia, Nueva Zelanda, Canadá, Palestina, Birmania, Singapur y África del Sur, donde trabó relación con Cecil Rhodes, e incluso, visitó Japón y China (Kipling, 1937, pp. 97-9, 131-2, 222).

En 1907 se convirtió en el primer británico en recibir el premio Nobel de literatura, para pocos años después caer en una profunda depresión dada la muerte de un hijo durante la

Primera Guerra Mundial. En adelante y hasta su muerte en 1936, su gran popularidad se vio perjudicada, al comenzar a ser observado como un ultranacionalista, en un contexto donde la idea de dominación imperial decaía (Bou, 2007, p. 39) (Copland, 2001, p. 122) (Panikkar, 1966, pp. 283-92) (Schama, 2004, pp. 320 y 404) (Scott, 2011, pp. 320-1).

En palabras de otro escritor inglés –George Orwell–, coetáneo a este descrédito, Kipling era “el profeta del imperialismo británico en su fase expansionista” (1885-1902), e “historiador no oficial del Ejército británico antes de la Primera Guerra Mundial”, odiado por la clase media de izquierda, y vendido emocional pero no financieramente al régimen victoriano; aunque, terminó reconociendo a sus escritos sobre la India británica del S. XIX, “...no sólo es lo mejor, sino casi la única imagen literaria que poseemos” (Orwell, 1942).

Rudyard Kipling y el imaginario del Indostán

Este literato se interesó desde su infancia por el mundo social, cultural y religioso indio de fines del s. XIX. Se ha señalado así su inquietud por el sur de Asia, en lugar de por el Medio Oriente (Scott, 2011, p. 305), junto a su descripción de la India como una región intemporal, rural e inmensa, distinguida por desoladas rutas montañosas, bazares callejeros, elefantes y bueyes o búfalos acuáticos (Ponce, 2013, pp. 3-14) (Schama, 2004, pp. 309-17). La obra de Kipling sobre el subcontinente constó de novelas, de poemas y de cuentos. Entre las primeras, resaltó una del género picaresco y de espionaje titulada *Kim*, publicada en el año 1901. Ésta narraba el derrotero del hijo de un soldado irlandés, en medio de los intentos del *British Raj* en pos de controlar a los nacionalistas indios y de conjurar las ambiciones rusas (Contino, 2015, p. 1) (Ponce, 2013, pp. 1-3 y 14) (Scott, 2011, p. 308).

Contino se detuvo en la caracterización del nacionalismo indio presente en *Kim*, al puntualizar la crítica por parte del autor a los nativos por los episodios de 1857, e identificar allí: “...el punto de vista británico extremo acerca del motín, (...) cuya contrapartida nacionalista agravada no aparece nunca en la novela” (Contino, 2015, pp. 10-1), a pesar de que la novela terminara exhibiendo indirectamente la incubación de la resistencia nacionalista frente el imperialismo británico (Contino, 2015, p. 13).

Esta afirmación resultado de una lectura *contrapuntística* se condijo primero con la burla a los tempranos nacionalismos del subcontinente en la *autobiografía* del escritor:

... los ingleses que van [de la India] a Inglaterra con licencia, al imponerse de las horas de trabajo diarias que tienen que hacer en los países del norte hasta los niños, se sorprenden de que en la India no se trabaje ni siquiera como esos menores de edad. Esta es una de las razones por que ha de ser interesante una India autónoma (Kipling, 1937, p. 59).

Segundo, se ha señalado la personal aversión de Kipling hacia los intelectuales bengalíes, “semillero” del nacionalismo secular (Rolland, 1953, pp. 14-5, 218) (Scott, 2011, p. 307). Si pasamos a los poemas, el más famoso fue *La carga del hombre blanco*; mientras que los cuentos fueron el ámbito en donde obtuvo mayor notoriedad.

El Libro de la Selva –Jungle Book– fue una colección de este género, editado por primera vez en 1894; el cual incluía un cuento titulado “Los servidores de Su Majestad”.

Este último remitía a las vivencias de un inglés y su fox terrier llamada Vixen en un desfile militar frente al virrey de la India y al emir de Afganistán. El relato fue considerado por Said en *Orientalismo* como testimonio de la afirmación del dominio occidental por parte de Kipling (Scott, 2011, p. 302), sin aludir aún a las voces de los sujetos coloniales, tal como realizaría con otras fuentes literarias en *Cultura e Imperialismo*.

“Los Servidores de Su Majestad”¹⁶

En este apartado, se avanza sobre fragmentos del cuento con el fin de rastrear e interpretar voces de los sujetos coloniales, y en especial de los nacionalistas vernáculos.

En primer lugar, el relato aludió a un debate entre los animales del campamento, tanto al servicio de los británicos como de los afganos.

Nos detenemos primero en la intervención de los bueyes:

... uno de los dos bueyes levantó su enorme cabeza y dijo: (...) Sólo hay una manera de entrar en la lucha. (...) uncimos, los veinte pares que somos nosotros, al cañón grande... (...) Luego empujamos todos juntos el cañón grande... ¡Heya! ¡Hullah! (...) Nosotros no nos encaramos como gatos ni corremos como terneros. Atravesamos la llanura, veinte pares de frente, hasta que nos desuncen de nuevo, y entonces, a pacer, mientras los grandes cañones le dirigen la palabra a través del llano a alguna ciudad de paredes de tapia, las que caen en grandes pedazos y nubes de polvo se elevan en el aire... (...) En algunas ocasiones en la ciudad hay cañones grandes que contestan a los nuestros y matan a algunos de nosotros y así, es más abundante el pasto para los que quedan. Cosas del destino. (...) Sea como fuere, [el elefante] es un grandísimo cobarde. Éste es el verdadero modo de combatir. Nosotros somos dos hermanos, hijos de Hapur. Nuestro padre era amo de los toros sagrados de Shiva. Hemos dicho.

Kipling apeló aquí a una figura propia del imaginario colonial en su reflexión sobre el sur de Asia: los bueyes. Estos animales figuraban entre la fauna típica del territorio, por ello podría representar la opinión de los nativos. Su pluma los distinguió como vanidosos, al hablar de sus proezas en batalla y acusar al elefante de cobarde; a la par de asignarles una identidad religiosa determinada, dada su vinculación a una deidad del panteón hindú.

En adelante, en una conversación con el elefante, éste les señaló que no podían predecir los eventos ni planear acciones. De acuerdo a ellos:

Sólo vemos lo que pasa afuera de nuestros cuatro ojos. Sólo vemos lo que está delante de nosotros.

Se los construyó entonces como seres poco inteligentes, y limitados.

Al final de este diálogo, los animales presentes –bueyes, elefante, burro, mula, caballos y camellos- balbucearon “*Hukm hai*” [es una orden en punjabí], tras la respuesta “órdenes” del

¹⁶ En lo referente a las citas, no precisamos las páginas dada la gran cantidad de ediciones del cuento.

burro, ante la pregunta de porqué debían combatir en el ejército; mientras que las acciones posteriores de los bueyes terminaron reforzando las características ya advertidas:

...se levantaron para marcharse. La mañana se acerca -dijeron-. Regresamos a nuestros puestos. Es cierto que nosotros sólo vemos con nuestros ojos y que no somos muy listos; pero, así por todo, somos los únicos que esta noche no hemos sentido miedo ¡Buenas noches, valientes!

Sin embargo, ante la mención de la cercanía de un blanco, los bóvidos: Se lanzaron entre el barro, y sin saber cómo, metieron el yugo que llevaban la lanza de un carro de municiones, y allí se quedaron cogidos. (...) Los bueyes lanzaron aquellos largos y silbantes ronquidos que da el ganado de la India, y se empujaron chocando el uno contra el otro, y dieron vueltas, patearon, resbalaron y casi se cayeron en el barro gruñendo salvajemente.

En consecuencia, ante la mención de un europeo, estos animales fueron ahuyentados, y se dispersaron alocadamente, haciendo gala nuevamente de su cobardía, vanidad e inoperancia, e incluso de un temor reverencial a los blancos. La justificación de semejante desenlace es brindada una vez más en función de la adscripción confesional:

Ellos los blancos... ¡nos comen! ¡tira! ¡tira! –respondió el buey que estaba más cerca. (...)– cosa a la que nunca toca allí un boyero [un nativo]...

Los bueyes volvían a exhibir así su condición de hindú, en especial a través de la prohibición de comer carne vacuna.

Además, se los asoció con el binomio crítica-acatamiento al orden militar- colonial, y con un temor reverencial a los blancos. Se manifiesta aquí los rasgos del temprano nacionalismo de acuerdo a Kaviraj: el rechazo al dominio extranjero junto al respeto por la legalidad. Aún más, estos arrogantes animales acataban las directivas de sus superiores, y se asustaban ante la presencia de un blanco, tal vez recordando a las discusiones dentro de las sesiones de un Partido del Congreso presidido por británicos.

Tal como apuntó en su *Autobiografía*, difícilmente los indios pudieran gobernarse solos. En relación, a la rama del nacionalismo, podría en principio considerarse a la hindú, aunque este estudio lo identificó con el secular, puesto que el texto no presentó un *ethos* xenófobo, violento, antimoderno, o antimusulmán en los bueyes. De esa manera, siguiendo la división entre una India hindú y una India islámica de acuerdo a la cosmovisión colonial, el nacionalismo secular era encuadrado en el ala hindú, pese a autoperibirse por encima de las diferencias religiosas, e incluso a contar con miembros de distintas confesiones en agrupaciones como el Congreso.

Una vez más, Kipling era conocido por su aprensión por los intelectuales bengalíes, quienes funcionaron como núcleo de esta vertiente nacionalista.

En segundo lugar, nos concentramos en una cita aludida más arriba: la frase “*Hukm hai*” del punyabí en boca de los camellos, bueyes, elefantes, burros, mulas y caballos. Este era el idioma de sijs y musulmanes del Punjab, y por ende, de algunas de las pretendidas razas marciales durante el colonialismo.

La metáfora aquí versó entre animales y soldados del Ejército del *Raj*: las tropas británicas – burros, mulas y caballos-, indias –bueyes y elefantes-, y afganas –camellos-. En efecto, el bactriano solía ser asociado al Asia Central por el imaginario colonial, y al momento de publicación del cuento, el sector de Afganistán denominado la Provincia de la Frontera Noroccidental, cuyos habitantes –los patanes- fueron incorporados a la categoría de “razas marciales”, ya había sido anexada a la India británica.

La alusión a indios y afganos entre las tropas del *Raj* se sumó a la descripción de los bueyes como cargadores de cañones en el asedio de ciudades durante encuentros bélicos, y a otro extracto relativo a la organización castrense en esta colonia:

El mulo, el caballo, el elefante, el buey, obedecen al que los guía, y éste a su sargento, y el sargento al teniente, y el teniente al capitán, y el capitán al mayor, y el mayor al coronel, el coronel al brigadier (...), y el brigadier al general, el cual, por su parte, obedece al virrey que es servidor de la Emperatriz [Victoria].

Sí consideramos que los oficiales en esta institución sólo podían ser ingleses, galeses o escoceses, de nuevo se recurrió a la figura de los animales para personificar a los indios reclutados.

Por consiguiente, el relato también se abocó a una de las piezas claves del colonialismo británico en el sur de Asia: el Ejército compuesto por un importante porcentaje de nativos, a quienes se los utilizaba para reprimir rebeliones domésticas, en aventuras coloniales británicas en Asia y África, e incluso, en las Guerras Mundiales.

En tercer lugar, el relato apeló a otro ser característico del subcontinente: el elefante, quien fue descrito de la siguiente manera:

...en medio de la oscuridad, hacia la derecha, se oyó una voz gutural, profunda (...) no hay caballo ni mulo que pueda soportar la voz del elefante. (...) El trompeteo de un elefante es siempre desagradable, sobre todo de noche.

A pesar de su estruendosa voz, los bueyes y un camello le preguntaron porque temía a los cañones cuando se disparan, a lo que él contestó:

Pues... -empezó (...) frotando una de sus patas traseras contra la otra, tal y como lo hace un chiquillo cuando declama versos-, no estoy muy seguro si me entenderán ustedes. (...) sé que ustedes son mucho más valientes de lo que creen pero no sucede lo mismo conmigo. El capitán de mi batería me llamó el otro día “anacronismo paquidermatoso”.

El mismo elefante se definió como:

... algo que está entre dos aguas, entre dos luces, y así estoy yo... (...) Sé que tengo un enorme corpachón que hay que cuidar (...). Lo único que pueden hacer es no pegarle a mi cornac hasta que me alivio, y no puedo fiarme de él.

Aún más, el elefante demostró por un lado una admiración superlativa por los oficiales británicos:

Si yo fuera como mi Capitán –él puede ver las cosas dentro de su cabeza antes de que empiece el fuego, y tiembla todo él, pero sabe demasiado como para que eche a correr-, si yo fuera

como él, podría arrastrar los cañones. Pero si yo fuera así de sabio, ciertamente no estaría aquí. Sería un rey en la selva, como lo fui antaño, durmiendo la mitad del día y bañándome cuando se me antojara...

Por otro, exhibió un agudo miedo a los perros, los cuales solían acompañar a los blancos, junto a limitaciones a la hora de actuar:

(...) hay algo en el mundo que asusta al elefante más que nada, y es el ladrido de un perro...

Yo no siempre puedo obedecer, porque estoy como entre la espada y la pared (...). Obedece al hombre que está a tu lado y que te da la orden; de lo contrario, toda la batería tendrá que detenerse por la culpa, y esto, sin contar la paliza que te darán.

En resumen, la prosa de Kipling construyó un animal cuyas características coincidían con la de los príncipes: fastuoso, con una voz gruesa, trompeteos y un enorme cuerpo, tal vez recordando a los títulos, riquezas o la condición de edecanes de monarcas y de virreyes británicos; apocado, al declararse poco valeroso y jinete de un cornac –probablemente el residente en su corte-; a la par de condescendiente con los británicos, dada su fascinación-temor hacia su sabio capitán y el miedo al perro de los blancos, quienes como las autoridades metropolitanas jaqueaban a estos “soberanos”, imponiéndole la agenda en cuestiones de defensa, economía y relaciones exteriores.

Por último, estos fragmentos reflejaron otros rasgos típicos de los príncipes. Primero, el lamento del elefante por haber sido en otro tiempo un rey de la selva, su confesión de encontrarse “entre dos aguas”, y el calificativo de “anacronismo” esgrimido por el oficial, describían a un antiguo gobernante –antes, durante o después de la hegemonía mughal-, y a su sumisión al régimen colonial denominado “administración indirecta”.

Segundo, sí se continúa con la analogía elefante/príncipe y bueyes/nacionalismos secular, retornamos a la acusación de cobarde de los bueyes al elefante, junto al propio reconocimiento del paquidermo acerca de su falta de valentía. Esta situación se vinculó con las diferencias que en la práctica el nacionalismo secular mantuvo con los titulares de estos tipos de Estado, observado en la cita de Nehru más arriba.

Tercero, en cuanto a la frase “*Hukm hai*” pronunciada por los distintos animales del campamento, no sólo que el elefante estaba asociado a los indios, sino que puntualmente a estos “gobernantes” que poseían en algunos casos ejércitos al servicio de su metrópoli.

Palabras finales

Este análisis de “Los Servidores de Su Majestad” en base al método “contrapuntístico” verificó diversos supuestos señalados con anterioridad en la obra de un escritor inglés coetáneo a la formación del imaginario colonial.

El cuento exhibió de esa manera personajes del mundo social, cultural y religioso indio de fines del s. XIX, hecho resaltado por investigadores como Ponce y Scott en otros trabajos de Kipling. Se visualizó igualmente la afirmación de la autoridad occidental sobre la India, tal

como concluyó Said; e incluso, las voces invisibilizadas de la resistencia nacionalista india, tópico abordado por Contino para la novela *Kim*.

En paralelo, esta investigación detectó específicamente las huellas de una clase de nacionalismo vernáculo del Indostán: el temprano secular, en las críticas conferidas a él por este literato, las cuales se vinculaban a su paradójica crítica-sumisión al orden colonial, a la falta de capacidad para dirigir un país, y a su aprisionamiento en una India “hindú”.

En el relato se advirtió también la presencia de otros nativos, a saber, la actuación de los nativos –punyabíes y pathanes- en el ejército del *Raj*, y el sometimiento de los titulares de territorios bajo dominio indirecto.

En suma, este cuento, pese a manifestar el pensamiento de los sujetos colonialistas en pleno auge imperial, representó a través de la personificación de animales asociados al sur y centro de Asia por la cosmovisión colonial, la emergencia de la vertiente nacionalista secular en su fase temprana, junto a las figuras de dos piezas claves para el Reino Unido en el tablero de la India de fines del s. XIX: las “razas marciales” y los príncipes.

Referencias Bibliográficas

Fuentes primarias

(1937) Kipling, J. R. *Autobiografía*. Santiago de Chile: Ercilla.

Kipling, J. R. “Los servidores de Su Majestad”, en *El Libro de las Tierras Vírgenes*. Ediciones varias.

Orwell, George. *Rudyard Kipling*. Ediciones varias.

Fuentes secundarias

(1992) Ali, T. *Los Nehru y los Gandhi. La dinastía de la India*. Buenos Aires: Ed. Vergara.

(2014) Arduino, E. “Religión y poder en India contemporánea” en Arduino, E. (Coord.). *Identidades afroasiáticas translocalizadas. Intercambios y resignificación socio-cultural*. Buenos Aires: Mnemosyne. Pp. 340 - 357.

(2008) Banerjee, Ishita. “¿Existe un sistema de castas?”, en *Estudios de Asia y África* 2, XLII, mayo-agosto. COLMEX: México DF.

(2006) Bou, L. C. *India Contemporánea. Saqueo colonial y lucha por la independencia*. Buenos Aires: Editorial de los cuatro vientos.

(2007) Bou, L. C. *La India contemporánea y sus protagonistas*. <http://www.rebelion.org/docs/93953.pdf>.

(1997) Chamberlain, M. *La descolonización. La caída de los imperios europeos*. Barcelona: Ariel.

(2015) Contino, G. B. “Representación Discursiva de la India y su gente en la novela Kim de Rudyard Kipling. Re-lectura en clave de Teoría Postcolonial”, en *I Jornadas Internacionales sobre India*. Buenos Aires. En prensa.

(2001) Copland, I. *India 1885-1947*. Harlow: Pearson Education Limited.

(2003) D’Orazi Flavoni, F. *Historia de la India. De la Independencia de 1947 a nuestros días*. México: Océano.

(2005) Fourcade, M. “Los Británicos en la India (1857-1947), o el “reinado de lo cínicamente correcto”, en Ferro, M. *El libro negro del colonialismo. Siglos XVI al XXI: del exterminio al arrepentimiento*. Madrid: La Esfera de los Libros.

(1998) Goswami, M. “Del swadeshi al swaraj: nación, economía y territorio en el Asia del Sur colonial, 1870 a 1907” en *Comparative Studies in Society and History*.

(2012) Hobsbawm, E. *La era del capital. 1848-1875*. Buenos Aires: Crítica.

- (1999) Kaviraj, S. “La institución imaginaria de la India”, en Dube, Sauradh (coord.) *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la historia y la etnografía de la India*. México: COLMEX.
- (2005) Lorenzen, D. “Las bases sociales de la religión hindú: las relaciones entre sectas y castas”, en *Estudios de Asia y África* 128. COLMEX. México DF. Sep-dic.
- (1971) Moraes, F. *Nehru*. Barcelona: Ediciones Grijalbo.
- (2008) Mellino, M. *La crítica poscolonial*. Buenos Aires: Paidós.
- (1949) Nehru, J. *El descubrimiento de la India*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- (1999) Pandey, G. “¿Puede un musulmán ser indio?”, en *Comparative Studies in Society and History*. Vol 41.
- (1966) Panikkar, K. M. *Asia y la dominación occidental*. Buenos Aires: EUDEBA.
- (1963) Panikkar, K. M. *La Sociedad India en la encrucijada*. Buenos Aires: EUDEBA.
- (2013) Ponce, L. “Ficción y religión en *Kim*, de Rudyard Kipling”, en *XIV Congreso Internacional de ALADAA*. La Plata. En prensa.
- (1976) Pouchepadass, J. *La India del siglo XX*. México: FCE.
- (2006) My Roe, A. M. “Crear un Afganistán estable: equipos de reconstrucción provisional, buen gobierno y un poco de historia”, en *Military Review Hispanoamerican*. Kansas. Centro de armas combinadas. Vol. LXXXVI. N° 2.
- (1953) Rolland, R. *India. 1915-1943. Tagore- Gandhi- Nehru y los problemas hindúes*. Buenos Aires: Hachette.
- (2004) Schama, S. *Auge y Caída del Imperio Británico*. Barcelona: Crítica.
- (2011) Scott, D. “Kipling, the Orient and Orientalism: “Orientalism” Reoriented?”, en *Journal of World History*. Vol. 22. N° 2. June. Pp. 299-328.
- (2007) Sen, A. *India contemporánea. Entre la modernidad y la tradición* (1° ed). Barcelona: Editorial Gedisa.
- (2013) Tardan-Masquelier, Y. “La devoción hinduista”, en Natanson, J. *Explorador Le Monde Diplomatique: la India. Sueños de potencia*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- (1969) Thapar, R. *Historia de la India* (tomo I). México: Fondo de Cultura Económica.
- (2002) Tola, F.; Dragonetti, C. “Lo que la filosofía de la India le debe a Hegel”, en *Pensamientos*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas. Vol 58.

(2012) Vofchuk, R. “La imagen de la mujer en la India antigua. Actualidad de los testimonios”, en *Género, legalidad y democracia en Asia del sur*. Buenos Aires: CARI.

(1977) Von Glasenapp, H. *La Filosofía de los Hindúes*. Barcelona: Barral Editores.

(1975) Von Grunebaun, G. E. *El Islam. II. Desde la Caída de Constantinopla hasta nuestros días*. Madrid: Siglo XXI.

Eugenia Flores de Molinillo,
Universidad Nacional de Tucumán.
guiguiflores.m@gmail.com

Arundhati Roy (1963) alcanzó la fama con su novela *El dios de las pequeñas cosas*, en 1997, conmoviendo al mundo literario anglófono. De impecable estructura y excelente prosa, el texto metaforiza con naturalidad y originalidad la historia de India como objeto de rapacidad colonial y como sujeto de una ineludible vitalidad y vocación por la independencia.

Pero Roy se convirtió en activista de varias causas que preocupan a su país: la ecología, el capitalismo, las guerras, el sistema de castas, la educación: la realidad que vive su gente. ¿Lo celebramos o lo lamentamos? ¿Cómo compatibilizar “ambas” Arundhatís?

INTRODUCCIÓN

La influencia británica en la India –desde la gradual ocupación del subcontinente a partir del siglo XVIII, para culminar en el siglo XIX con su inclusión formal en el Imperio–, no cesaría con la Declaración de la Independencia en 1947, impulsada por la carismática figura del Mahatma Mohandas Ghandi. La colonización de ese extendido territorio, denso en población y rico en tradiciones, había sido traumática, al colisionar dos culturas tan dispares: por un lado, la milenaria, compleja, tradicionalista tierra de maharajás y parias, y por otro, la pragmática, mercantilista y eficiente Inglaterra. Pero, más allá de todo resentimiento, los contactos entre ambos países –incluyendo lo cultural–, no han cesado en estos casi tres cuartos de siglo, como lo prueba el hecho de que el idioma inglés, como en otras ex-colonias británicas, es una de las lenguas oficiales de la India, como forma de superar la inmensa variedad idiomática y dialectal de su población. El distinguido escritor indio Raja Rao declara al inglés como lengua “de nuestra casta, nuestro credo y nuestra tradición” (Kachru 2003, 17). Por su parte, Braj B. Kachru, crítico y catedrático indio, opina que “el sol se habrá puesto sobre el Imperio, pero no sobre los usuarios del inglés”, y distingue entre *madhyama* (medio) y *mantras* (mensaje), afirmando la validez de un medio que garantiza la difusión de un mensaje vinculado a las fibras más íntimas de su cultura. (Kachru 2003, 10).

Es así que la polarización inicial de dominación y sojuzgamiento, de centro y periferia, va disolviendo antagonismos, dando lugar a otros términos que se perciben como mutuamente interesantes y a veces fascinantes. Es allí donde ubicamos la producción literaria de numerosos escritores indios que se expresan en inglés y que han encontrado en Occidente caminos de difusión, además de premios y éxitos por su labor¹. Recordemos que el idioma inglés da a la producción literaria india un acceso prácticamente inmediato a todo el mundo anglófono, cuyo mercado de lectores se contabiliza por millones. Ahora bien, ¿cuál es la

¹ Nombres ineludibles en el amplio espectro de escritores anglo---indios actuales, varios de ellos diaspóricos, son V.S. Naipaul, Nayanyara Saghal, Aka Ramunujan, Kamala Das, Anita Desai, Amitav Ghosh, Salman Rushdie, Vikram Chandra, Upamanyu Chatterjee, Rohinton Mistry, Amit Chaudhuri y Gita Mehta. De los que surgieron en los '30 recordamos a Raja Rao, Mulk Raj Anand, G.V.Desani, tras de quienes aparece el que sea tal vez el más conocido, R.K. Narayan. (Mullaney, 18).

ubicación de estos textos en los mecanismos culturales de recepción del mundo occidental? ¿Es su acceso al canon occidental un simple gesto de fascinación por lo exótico, una manifestación de lo que Edward Said denominara “orientalismo”? ¿Es acaso un resabio tardío de paternalismo por la invasión territorial perpetrada en nombre de “la civilización”? ¿o es más bien un reconocimiento de la calidad que la obra merece? Un caso concreto nos conduce a explorar estos interrogantes. Hablo de la novelista Arundhati Roy, quien tomó el mercado occidental por asalto en 1997 con su novela *El dios de las pequeñas cosas*. En primer lugar, exploraremos aspectos significativos de este texto y daremos cuenta del acceso de la autora, a través de esta novela, a lo que conocemos como “canon literario”. Seguiré para ello lineamientos sugeridos por el crítico estadounidense Wendell Harris en un influyente ensayo de 1991 titulado “Canonicidad”, breve exploración de la historia del término y las bases funcionales que sustentan su práctica, apoyándome en un segundo trabajo crítico, del también estadounidense Harold Bloom. De allí, seguiremos la trayectoria de Arundhati Roy en lo que respecta a su carrera: su brillante inicio como escritora de ficción no parece haber satisfecho a esta arquitecta de ahora 54 años: su esfuerzo intelectual pasó a centrarse en ensayos sobre los problemas sociales, económicos y ambientales que afligen a India e impiden la constitución de una sociedad armónica y pujante, más allá de la posición de mayor o menor prestigio que pudiera tener en el concierto de las naciones del globo.

Mediante tal abordaje cohesionaremos los aspectos diegéticos e isotópicos de la novela con una valoración que nos permita percibir si su entusiasta inclusión en el canon a poco de publicarse esta novela será permanente o si fue una simple manifestación de fervor pasajero por un texto tercermundista y feminista, gesto cuya “corrección política” lavaría, aunque fuera en parte, las culpas imperiales. Además, veremos cómo Roy construye su mundo ficcional con elementos que luego serán sus banderas en su escritura ensayística.

Espero que este abordaje nos lleve a considerar, y quizás a formar una opinión, acerca de la situación de una escritora de ficción que, pese a su éxito literario, considera que su rol en la arena política puede ser más valioso y trascendente. No se trata de un caso como el de Mario Vargas Llosa, que buscó la presidencia de su país, sino del impulso de poner su escritura al servicio de causas sociopolíticas.

LA AUTORA

Nadie esperaba encontrar en una novelista india la fuerza, la valentía y al mismo tiempo la gracia sutil de una prosa deslumbrante en esta ciudadana de un país cuya imagen, a niveles de mediana información, se asocia con mujeres sometidas, quema de viudas y “accidentes” domésticos sufridos por jóvenes esposas con dotes incobrables. Arundhati Roy completó *El dios de las pequeñas cosas*, en abril de 1997. Publicada en octubre, al terminar el mes se habían vendido 400.000 ejemplares. En 2002 la suma había trepado a más de seis millones. La calidad de la novela no se manifestó solo en el éxito de venta: recibió el prestigioso premio Booker, que Gran Bretaña otorga al mejor libro del año escrito en idioma inglés. Era la primera mujer india que recibía tal honor. Ese año India cumplía el cincuentenario de su independencia, lo que dio a la entrega del premio cierto halo de celebración de una perdurable y mutuamente respetuosa asociación cultural entre ex-dominadores y ex-dominados.

Arundhati Roy, nacida en 1961, es arquitecta, y pareciera haber transferido a la estructura de su novela el control arquitectónico necesario para lograr una construcción equilibrada y sugerente. Dijo en una entrevista:

La única manera de explicar cómo escribí la novela es pensar en el modo en que un arquitecto diseña un edificio. No se trata de empezar por el principio y terminar con el final. Comenzaba con algo y lo coloreaba un poco y luego lo estiraba hacia el pasado y lo estiraba hacia el futuro. Era como diseñar una estructura que fuera tan delicada como equilibrada y cuando terminé, terminé.²

El arte digno de tal nombre organiza semánticamente la realidad. En la novela de Roy esa realidad se centra en Ayemenem, un pueblo rural de la belicosa provincia de Kerala, al sudeste de India, donde vive la familia –clase media– de los protagonistas. “Creo que la ficción siempre ha sido para mí un modo de dar sentido al mundo tal como yo lo veo”³, dijo Roy. Ella conocía ese mundo, sabía por propia experiencia lo que es ser hija de una madre divorciada que trata de criar sola a sus dos niños y lo que es un pueblo en el que todos se conocen. De allí surge una trama en la que cada una de esas circunstancias juega dentro de un contexto significativo que ilumina sus peculiaridades y las reviste de connotaciones históricas y míticas de notable vigor. Ante el comentario general sobre las reminiscencias de William Faulkner que se advertían en la novela, Arundhati Roy declaró no haberlo leído. Con profunda intuición narrativa, había pintado su aldea con el trazo íntimo y a la vez universal de los grandes creadores.

LA NOVELA

Desde el inicio, *El dios de las pequeñas cosas* enfatiza la dicotomía entre lo grande y lo pequeño: la vida de las personas se agiganta al lado de la de los incontables animales – sobre todo insectos– mencionados. La perspectiva humana, aparentemente portadora de grandes significados, debe reducir sus pretensiones de privilegio cuando se la compara con el vasto escenario del planeta. A su vez, ese escenario es insignificante ante la enormidad de la historia, la cual, por su parte, se empequeñece ante la inmensidad del misterioso universo.

Roy despliega, en un lenguaje de impecable claridad y viva sensualidad, el mundo de los protagonistas, niña y varón, Rahel y Estha, mellizos, hijos de Ammu. El núcleo narrativo cubre esencialmente los trece días de la visita de la primita de Inglaterra, hija del tío Chacko y su ex-esposa inglesa, que también los visita, pero se expande en secuencias anafóricas y catafóricas. Niños y adultos participan a su vez de este universo de relaciones dicotómicas entre lo grande y lo pequeño: ellos por un lado, en Ayemenem, y el mundo, incluyendo Occidente, por otro.

La novela es rica en elementos que la enmarcan en la **literatura poscolonial**, surgida en países que pasaron por la experiencia del dominio europeo, particularmente en los siglos XIX y XX. Los recursos textuales que incluye son los típicos de los textos poscoloniales. Hay en ella **abrogación**, entendida como rechazo a la ideología del colonizador y lograda aquí con notable sutileza: de la secuencia del paseo al cine a ver *La novicia rebelde*, con su infinita inocencia, surgirá un intencionado efecto caricaturesco al asociar la ocasión con la victimización de Estha, el mellizo, por un quiosquero pederasta. Encontramos también el fenómeno de **apropiación**, ya que el inglés del texto escapa con frecuencia a la ortodoxia y juega con adaptaciones libres por parte de la voz narradora y de los personajes: los mellizos, por ejemplo, perciben que están en edad “morible” (*dieable*), es decir, ya han vivido lo

² Internet, <http://website.lineone.net/~jon.simmons/roy/tgost4.htm>, p. 2, obt. 1---11---2001.

³ Internet, \a howl is hushed_files\A Dark Vision_files\Arundhati Roy_files\A...Arundhati Roy---ht, p. 1, obt. 1---11---01.

suficiente como para poder morir. La hibridación ideológica reina en el estado de Kerala: hinduismo, cristianismo e islamismo, a los que la irónica voz narradora suma el comunismo, partido gobernante; este **sincretismo** origina una nueva forma cultural, concretando un natural proceso de **hibridación**, reflejado a su vez en la relación India-Inglaterra, encarnada en la primita visitante, cuya muerte será la desgracia desencadenante de otras.

Más allá de la diégesis, y pese a estar escrita y “pensada” en inglés, la novela rezuma una profunda raigambre india. La idea de los mellizos, varón y niña, tiene raíces míticas que vienen de un mito creacional védico que se refiere a un huevo cósmico del que, a partir de un varón y una mujer, cuya unión incestuosa simboliza la energía creadora, surge la humanidad. Esta imagen es fundamental para la comprensión significativa del texto, ya que desde la mirada occidental, el incesto cometido por los mellizos, ya adultos, está motivado por la terrible orfandad de estos jóvenes marcados por situaciones familiares destructivas, si bien el mito invita a una lectura distinta: una promesa de días mejores, como una recuperación de las fuerzas primigenias que hará posible la redención tras el exilio y el sufrimiento. El título, *El dios de las pequeñas cosas*, propone una estética en la que realismo y poesía se fusionan armónicamente: Dice Roy:

Para mí el dios de las cosas pequeñas es una inversión de Dios. Dios es grande y controla todo. El dios de las cosas pequeñas, ya sea la manera en la que los niños perciben las cosas, o la vida de los insectos en el libro... estos pequeños incidentes interfieren en la vida de las personas y son capaces de cambiarla.⁴

Los personajes advierten, tras diversas vicisitudes que los agotan emocionalmente, que la salvación reside en la fe en la fragilidad y en el apego a las cosas pequeñas. Tal conclusión, obviamente, es aplicable a los seres humanos de cualquier tiempo o latitud en este convulsionado e incierto planeta. No es casual que *El dios de las pequeñas cosas* haya merecido el siguiente comentario crítico: “No es un libro sobre India, sino un libro sobre la naturaleza humana”⁵.

EL CANON ANGLÓFONO

El término **canon**, sabemos, proviene del griego y significa “regla” o “medida”. Por extrapolación pasó a significar “correcto”, “respaldado por la autoridad”. David Rhunken, en 1768, lo aplicó por primera vez a una selección de autores (Harris, 110), pero ni él ni los futuros diseñadores de cánones literarios lo harían en nombre de una autoridad consensuada de criterio inapelable. El sentido de “canon” en el ámbito religioso se orienta hacia la fijación de textos que se consideran válidos como fuentes de la fe, excluyendo a todo texto no seleccionado. El canon literario, en cambio, está siempre abierto a la recepción de nuevo material. Esta flexibilidad para incluir textos y autores “nuevos”, así como para adoptar criterios de selección adecuados a distintas finalidades, hacen de esta cuestión una fuente de discusión productiva y estimulante, no exenta de ácido debate, como cuando en 1994 apareciera *El canon occidental*, de Harold Bloom, y hubo incontables críticas a inclusiones y a exclusiones, ante las que Bloom, *enfant terrible* si los hubo, encogió los hombros, sintiéndose más allá del bien y del mal, y siguió trabajando.

⁴ Internet, <http://website.lineone.net/---jon.simmons/roy/tghost6.htm>, p. 1, obt. 1---11---2001.

⁵ Íbidem.

Antes que él, Frank Kermode⁶ había señalado la conveniencia del canon para “el necesario conservadorismo de la institución académica”, pero acentuó su aspecto dinámico en cuanto debe tender a enfatizar su propia configuración, aceptando la inclusión de textos “que sean significativos en el coloquio crítico del momento” (Harris, 111).

Alistair Fowler⁷ plantea la posibilidad de seis tipos de cánones: 1) **el canon potencial**, omnívoro, abarcativo de toda la producción de una cultura, inclusive lo conservado por tradición oral; 2) **el canon accesible**, que modera el grupo anterior reduciéndolo a las obras que realmente sean accesibles; 3) **el canon selectivo**, que comprende listas de autores y textos, tal como se los encuentra en diseños curriculares, antologías y selecciones críticas, cuyo conjunto pasaría a formar 4) **el canon oficial**, respaldado por una aceptación mayoritaria de lectores, mientras que 5) **el canon personal** está integrado por las predilecciones que, con mayor o menor autoridad, cada lector va formando; por último, 6) **el canon crítico**, integrado por obras o fragmentos de obras que concitan la atención de los críticos. El carácter evidentemente funcional de esta clasificación permite a Harris sugerir otros, tales como el **pedagógico** o el **diacrónico**.

Una tercera adición de Harris merece mayor atención: se trata del **canon oportunista**, promovido por intereses ideológicos que procuran llevar agua para el molino de las ideas que busca difundir. La adición evidencia una clara conciencia del poder que ciertas corrientes de pensamiento ostentan en las instituciones académicas en un momento dado, y que en el cambio de siglo se vincularon a lo así llamado “políticamente correcto”. Ayer habrán sido las profundas exploraciones de la condición humana frente a un universo dejado de la mano de Dios; anteayer, tal vez, la civilización como fuerza vital dentro de patrones euro y antropocéntricos. Hoy se trata de comprender, explicar y defender lo marginal, lo diferente, las minorías. Bienvenidos estos cambios como respuestas intelectuales a necesidades de la gran familia humana. Pero no podemos dejar de reconocer a todos estos movimientos como oleajes que acercan pescas milagrosas de las cuales perdurarán, —en darwiniana competencia—, sólo aquéllos productos que puedan superar las fugaces euforias y perduren en el tiempo. Harris resulta particularmente útil al proporcionar, dentro de lo que Fowler llamara “canon selectivo”, pautas objetivas para la evaluación de textos “candidatos” a cánones configurados según criterios de cierta trascendencia literaria e ideológica. La propuesta de Harris respecto a las condiciones que una obra debe reunir para acceder al canon será simplemente enunciada en sus siete puntos, considerando en cada uno de ellos la manera en que *El dios de las pequeñas cosas* se expresa literariamente frente a estas pautas.

a) Proporcionar modelos, ideales e inspiración. El imperio contra-escribe: *The Empire writes back*. Feliz frase acuñada por el escritor indio Salman Rushdie parafraseando el título de la saga fílmica que aquí conocimos como *La guerra de las galaxias* y que en inglés se llamó *The Empire Strikes Back* (*El imperio contraataca*). La actitud esencial que se esconde tras de la frase se vincula directamente con los aires renovadores que imperaron en la cultura anglo ya desde los años 60, cuyo paralelo latinoamericano fuera el realismo mágico y cuya marca internacional fue la afirmación identitaria de las minorías frente a poderes hegemónicos. El individuo, metonimizado para representar a una clase, un género, un pueblo, no es sólo el representante de una situación de injusticia que lucha —con o sin éxito— para acceder a otro nivel más justo de la existencia, como venía sucediendo en la literatura desde

⁶ Harris se refiere a “Institutional Control of Interpretation”, artículo que Kermode publicara en *Salmagundi* 43 (1979): 72--86.

⁷ La clasificación de Fowler aparece en “Genre and the Literary Canon” en *New Literary History*, 11 (1979): 97---119.

siempre, sino que expresa su derecho a ser libre dentro de sus propias pautas culturales, reafirmando sus raíces y valorizando su legado espiritual.

La historia de amor que constituye uno de los núcleos narrativos fundamentales de *El dios...* muestra a Ammu, la madre de los mellizos, en una relación prohibida con un paria, un intocable. “Las leyes del amor, que indican a quién se debe amar, y cuánto”, se convierte en una frase recurrente que ironiza las convenciones que quiebran la espontaneidad del sentimiento. La lucha imposible de Ammu con sus circunstancias y la muerte de su amante a manos de la policía, falsamente acusado de provocar el accidente en el que muere la pequeña prima de los mellizos, hilvanan las crueldades que los hombres usan para torturar a otros en nombre del poder que se arrogan. Justamente, la derrota de Ammu hace resaltar la importancia de los valores que Roy se propone rescatar: justicia, libertad, comprensión.

b) Transmitir el legado del pensamiento. Textualizar ideologías a través de la ficción puede ser considerado anatema por muchos, pero es imposible escapar del “inconsciente político” señalado por Frederic Jameson. Nos dice que “... la novela es un ideograma narrativo cuya forma exterior, secretada como una concha o exoesqueleto, continúa emitiendo su mensaje ideológico mucho después de la muerte de su huésped” (Jameson, 1998, 151). La coherencia narrativa de *El dios...* permite a Roy expresar “ideogramas” sin necesidad de acudir a la propaganda: el río contaminado, que “olía a excrementos y pesticidas comprados con préstamos del Banco Mundial” (Roy 2002, 14) la manifestación comunista que pasa por las calles, las alusiones al antes y al después de la Independencia, la incertidumbre por el futuro, todo ello puede ser susceptible de una lectura política, pero todo dependerá de qué se procure encontrar en el texto, ya que también estas secuencias admiten lecturas simplemente humanas, pensamientos surgidos del peso de un pasado y de los goces y pesares del presente, así como de los temores y esperanzas de un futuro, que son, al fin y al cabo, los más poderosos incentivos para originar, entamar, concretar y transmitir los legados del pensamiento.

c) Crear marcos de referencia comunes. El canon occidental, en su sentido más amplio, ha venido construyéndose a través de los siglos con los aportes de creadores provenientes de diversos países que tantas veces se han alimentado del arte de quienes los precedieron, a menudo de textos cuya influencia ha llegado a ser inescapable, como es el caso de la Biblia y Homero. Podríamos añadir Dante, Cervantes y Shakespeare. Roy puede no haber leído a Faulkner, pero la apertura de su novela es una suerte de solicitud de ingreso, en el mejor sentido de la palabra, a una literatura anglófona que describe, en la apertura de sendas obras maestras, dos primaveras contrastantes: la de *Los cuentos de Canterbury*, del medieval Geoffrey Chaucer, con sus dulces lluvias que abren flores e incitan a la gente a gozar del aire libre, y la de T.S. Eliot en “La tierra baldía”, donde “el mes más cruel”, Abril, desnuda las tumbas con sus aguaceros. Roy inicia su texto con Mayo, húmedo, caluroso, con un “aire frutal” que invita a las aves de rapiña a devorar frutos casi podridos. Los juegos de intertextualidad se reiteran a lo largo de la novela, creando el efecto de una obra imbricada ya en una tradición literaria, al tiempo que rezuma originalidad.

d) Pautar, extratextualmente, el sentido de su escritura. La curiosidad internacional por esta joven escritora, premio Booker, dio pie a innumerables entrevistas y declaraciones a

través del voluminoso caudal de difusión con que hoy cuenta el planeta y que permiten que las ideas de Roy, como sucede con tantos otros escritores, se difundan y se organicen en una suerte de paratexto de su logro literario. Al comienzo, el discurso explicativo de Roy se refirió sobre todo a los recursos narrativos que daban vida al texto premiado, pero su compromiso con causas sociales terminaron por alejarla de lo ficcional. Sus siguientes publicaciones no han sido obras de ficción sino ensayos comprometidos con tales causas: *The Cost of Living*, en 1999, y *Power Politics*, en 2001, abrieron esta etapa. El primero, sobre la construcción de la represa Sardar Sarovar, que amenaza la subsistencia, las propiedades y hasta la vida de los habitantes de una vasta zona de la India. El segundo, una colección de ensayos sobre temas sociales y ambientales. “Lo único que vale la pena globalizar es la protesta”, dijo Roy (Mullaney, 14), y con tales actividades resignifica la que parece destinada a ser su única novela. Su preocupación por la ecología ya se advierte en *El dios...* cuando coloca a la protagonista, de vuelta a su pueblo, en situación de advertir el horror de la contaminación en el río en el que solía jugar en su infancia. Es importante aclarar, sin embargo, que la inclusión de tal episodio en la novela no se advierte en absoluto como impuesto o propagandístico, ya que responde a isotopías axiales del relato, tales como la del impulso destructor del hombre por egoísmo o por desidia, tema que articula varios aspectos del texto.

7 Legitimar la teoría. Es imposible ignorar el papel que la teoría ha jugado en las últimas décadas en el desarrollo de los estudios literarios. Arundhati Roy no parece pretender escribir expresamente para el ya voluminoso corpus de la crítica poscolonial, pero su texto invita a tal abordaje. Además de la presencia de abrogación, apropiación, hibridación y sincretismo, ya mencionados, se advierten en el texto otros rasgos representativos de la experiencia poscolonial, tales como la metaforización de la experiencia colonial a través de la diégesis, con la presencia de personajes, no siempre europeos, que buscan dominar a otros para beneficio propio o por una suerte de hondo impulso que los lleva a destruir y a herir. Cuestiones como la posibilidad de que el sojuzgado tome la palabra, cara a Gayatri Spivak, o la textualización del “otro”, fundamental para Homi Bhabba, enriquecen las posibilidades críticas del texto de Roy.

8 Historizar. El marco histórico de *El dios de las pequeñas cosas* es complejo, pero claro: a partir de los datos ofrecidos en la diégesis, imbrica los hechos ficcionales narrados con sucesos históricos puntuales, añadiendo una nueva dimensión de comprensión axiológica al texto. Los conflictos surgen a partir de las “cuatro religiones que conviven en Kerala”, que son enumeradas con ironía: hinduismo, cristianismo, islamismo y marxismo”. Éste es apenas uno de los aspectos que afectan la dinámica de la acción, sobre todo en ese agitado año 1969. Hay otros, más sutiles, en los que los personajes adquieren tintes metafóricos para resignificar la Historia: la familia vive de su fábrica “Paradise: pickles y conservas”, en conexión con la idea de un destino forjado por la suma de experiencias pasadas. Pappachi, el abuelo de los mellizos, tenía el cargo de “Entomólogo Imperial”, es decir, clasificaba insectos para gloria del avance científico de Inglaterra. La independencia lo reduce, sin embargo, a “Director Adjunto”, de ninguna manera una promoción. Hay además una casa abandonada del otro lado del río, conocida como “la casa de la Historia”, que se vincula a sucesos dramáticos de la novela. Valgan estos ejemplos, diegéticos y metafóricos a la vez, para ilustrar la presencia textual de la historia de India durante y después de la dominación británica.

9 Pluralizar. Arundhati Roy puede no haber leído a Faulkner, pero al ficcionalizar su aldea la proveyó de una variedad de personajes y una riqueza de conflictos interpersonales que recuerda esos núcleos sociales configurados por el genial escritor sureño en los que las

categorías de parentesco y de clase se entrecruzan delineando conflictos que resultan en otras tantas fuentes de interés humano, social y psicológico. Esa variedad de personajes y de situaciones tiende a la creación de un fresco de intensa vitalidad, recorrido por el insistente color de la emotividad básica del ser humano. Al mismo tiempo, esa pluralización de las vivencias y los conflictos contribuye a enriquecer un canon donde se advierten las peculiaridades de otros imaginarios socioculturales, cuya confrontación resulta saludable y enriquecedora.

EL FACTOR ESTÉTICO

De nada serviría defender una posición canónica para *El dios de las pequeñas cosas* sin la mediación de un factor que Harris no explicita claramente en su ensayo, y que Harold Bloom toma como bandera para denostar la politización de las preferencias académicas que lleva a buscar méritos –muchas veces imaginarios– en obras cuyo obvio objetivo es difundir ideologías políticas más que, como lo dijera William Faulkner, “el corazón humano en lucha consigo mismo”, admitiendo que tal búsqueda tampoco enuncia el aspecto estético de la cuestión, aun cuando apunta a la emotividad del arte. Bloom es tajante sobre el particular, y nos dice, tras haber puesto a todos los defensores de textos que **no** hayan sido escritos por “hombres blancos y muertos” en la misma bolsa y haberlos bautizado como “la escuela del resentimiento”:

Ningún movimiento originado en el interior de la tradición puede ser ideológico ni ponerse al servicio de ningún objetivo social, por moralmente admirable que sea éste. Uno sólo irrumpe en el canon por **fuerza estética**, que se compone primordialmente de la siguiente amalgama: **dominio del lenguaje metafórico, originalidad, poder cognitivo, sabiduría y exuberancia en la dicción**. La injusticia última de la injusticia histórica es que sus víctimas no precisan otra cosa que sentirse víctimas. Sea lo que fuere el canon occidental, no se trata de un programa de salvación social. (Bloom, 205, énfasis mío)

La apreciación de Bloom puede pecar de brusca, pero no de insincera y aún menos de desacertada. Me eximo de la necesidad de recorrer sus “condiciones de admisión en el canon” en el caso de *El dios de las pequeñas cosas*, de la escritora india Arundhati Roy, según la propuesta de Bloom, ya que, aun cuando el texto pasara la prueba con éxito, la posterior dedicación de Roy a la escritura ensayística puede afectar su posición. Roy abandonó su textualización ficcional de un mundo que se le reveló como capaz de convertirse en arte y se dedicó a pergeñar alegatos de acción política, muy valiosos por cierto, pero de alcance limitado en tiempo y espacio. Uno desearía que la mujer política no fagocitara a la artista y que hubiera espacio para ambas.

ARUNDHATI ROY, ENSAYISTA

Consideremos, a modo de ejemplo, uno de sus libros de ensayos, formato que predomina en los dieciséis títulos que Roy va publicando. Se trata de *The Algebra of Infinite Justice* (2001), en el que se reúnen ensayos vinculados con diversas perspectivas de interés global y local,

entre ellos uno sobre el abuso de la sensación de orgullo que las naciones manifiestan respecto a su capacidad de producir armas nucleares.

Publicado por Penguin Books de India, el volumen incluye diversos temas, desde la euforia política en India por las exitosas pruebas nucleares, hasta las políticas de poder que las empresas multinacionales generan con el fin de manipular leyes y estrategias en los territorios de naciones que carecen de tales privilegios o que los venden por un plato de lentejas.

Roy ya había abordado el tema de la energía nuclear poco después de que India detonara un artefacto termonuclear en 1998, en “El fin de la imaginación”. El ensayo atrajo mucha atención: la brillante escritora india protestaba, con claridad y responsabilidad, contra las armas nucleares. Otros ensayos de carácter político incluyen temas de actualidad, desde el carácter ilusorio de los beneficios que prometen las grandes represas que cruzan numerosos e importantes ríos indios y de otras partes del mundo, hasta lo que realmente esconde la guerra emprendida por las corporaciones y el gobierno de EEUU contra el terrorismo. Se suman otros ensayos: “La Democracia: quién es cuando está en casa”, que examina la horrenda violencia comunitaria en Gujarat, y “Hablando de guerra: juegos de verano con bombas nucleares”, acerca de la amenaza de una guerra nuclear en India. En “Retórica bélica” trata la escalada nuclear entre India y Pakistán, las matanzas de musulmanes en el estado indio de Gujarat, el auge del militarismo, la violencia racial, la violencia religiosa, las ideologías que hacen de “etnia” un sinónimo de “nación” y otros horrores. Si bien algunos de estos problemas subsisten, la marcha del tiempo los va relegando, con lo que surge la pregunta: ¿es el discurso literario una suerte de artículo de lujo cuando la realidad golpea la sensibilidad política y/o social del escritor?

El discurso de Roy es inteligente y claro, firme, sin fanatismos exacerbados en el sentido de promover luchas armadas o levantamientos colectivos, pero...
Ejemplifiquemos:

La lucha de los negros estadounidenses por sus derechos civiles nos dio algunos de los más destacados dirigentes políticos, pensadores, oradores y escritores de nuestra época. Marín Luther King, Malcolm X, Fannie Lou Hamer, Ella Bakes, James Baldwin y, por supuesto, el maravilloso, mágico, mítico Muhammad Ali. ¿Quién ha recogido su herencia? ¿Gente como Colin Powell? ¿Condoleezza Rice? Estos personajes son exactamente lo contrario a los mitos o los modelos de comportamiento. Pueden “parecer” la encarnación de los deseos de éxito material de los negros, pero, en realidad, constituyen una gran traición. Son los criados con librea que guardan las puertas del deslumbrante salón de baile para que no penetren en él los miembros de las razas de color. Su papel y utilidad son ser montados por la administración Bush siempre que necesite ponies pardos para guerras racistas o sus safaris africanos. Si éstos son los nuevos mitos de los negros estadounidenses, habrá que prescindir de los antiguos, porque no pertenecen al mismo panteón.

Obviamente, no faltan quienes la acusan de fundamentalista. Circula en Internet una opinión anónima, irónicamente titulada “The Algebra of Infinite Fundamentalism” que sintetiza la crítica negativa que la actitud contestaria de Roy ha provocado en algunos, y que parafraseo: La ideología de un fundamentalista es simple. Si se trata de un intelectual, procura demostrar que sus opiniones se basan en consideraciones complejas, pero esto es parte del engaño. La simplicidad surge de identificar a los villanos con nitidez: para el fundamentalista religioso el villano es el que no acepta su dios como salvador. Para Roy, los agentes del mal son los

“opresores” –USA, UK, Israel, India–, y las corporaciones (no específicamente en ese orden). Admite otros agentes del mal, como los fundamentalistas islámicos, pero justifica su accionar como “reacciones” ante la opresión de otros, con lo que delata otra característica del fundamentalista: sostener que la víctima del accionar violento “atrae” el castigo por su maldad. El fundamentalista ve siniestras conspiraciones en todas partes: los incidentes en Mumbai fueron complots hindú-zionistas para desacreditar a los musulmanes. Como lo fue el 9/11. Además, los fundamentalistas huyen del debate sobrio. Les gusta el sensacionalismo, las generalizaciones.

Conclusión

Partimos de una breve referencia a la producción literaria angloindia para ubicar a Arundhati Roy en una suerte de orgulloso y merecido puesto en el canon literario. Caracterizando aspectos fundamentales del canon en sus distintas modalidades, y las condiciones de admisión que parece demandar, llegamos a mostrar la justa inclusión de la novela de Arundhati Roy como un hito significativo en la producción textual anglófona, sin que esta última calificación actúe en desmedro de su apreciación en otras lenguas (ha sido traducida a 35 idiomas). Observamos que en el momento actual, con claustros universitarios y otros árbitros culturales muy interesados en las minorías étnicas y de género, popularidad y premios pueden llegar por circunstancias extra-literarias pero, atendiendo a pautas críticas de notable rigor, en mi opinión, se trata de un texto destinado a perdurar por sus valores estéticos y por su textualización de vivencias humanas narradas con empatía y pericia. Dijo John Updike en *The New Yorker*:

Leyendo el laberinto de Roy se aprende mucho acerca de ese vasto, violento, reiterativo, compulsivo, ridículo, loco, inasible, tumulto público que es la India... *El dios de las pequeñas cosas* contiene tanto terror y belleza y una visión tan omnisciente de la India...

Como un templo construido con devoción, que va levantando su estructura masiva llena de finos detalles intensamente sentidos. (Updike, Internet, sin mención de fecha ni página)

Roy no hace concesiones a su gente ni a su patria, ni acusa al extranjero de haberse aprovechado de su tierra, pero se acerca a ese mundo expoliado y desesperanzado con ternura y con una gran ansiedad por transmitir una visión personal de la terrible, bella y desafiante carga de la Historia. Merece sus lectores. Merece su lugar en un canon de la literatura anglófona y de la literatura a secas.

Es de desear que Roy retome la escritura de ficción, sin por ello dejar su militancia política, si así lo siente. La simple lectura de la novela de Roy permite captar su mirada profundamente crítica a diversos aspectos de la cultura india, así como a la ineficacia de la política para llegar a soluciones que redunden en mejoras perdurables de las situaciones planteadas. La posición subordinada de la mujer, el terrible drama de las castas que el hinduismo ha perpetuado por milenios, alzan su voz a través de la ficción como alguna vez lo hicieron el Tío Tom desde su cabaña sureña, o el inglesito Oliver Twist desde su gris Londres con el solo discurso de sus presencias en la mente de sus lectores y. tal vez, en las mentes de algunos políticos. La apreciación de la postura contestataria de Roy se confirma en el análisis de los diversos aspectos de la novela. El discurso ideológico no aparece verbalizado abiertamente, pero la

autora ha encontrado la forma de hacerlo efectivo siguiendo una fórmula relativamente sencilla: tomando como núcleo de la acción a una familia, va centrando su atención en lo que sucede a cada uno de sus integrantes y cómo esa “historia personal” se imbrica con las historias personales de los restantes miembros de la familia hasta llegar a conformar una suerte de fresco en el que la derrota en algunos casos trágica, en otros meramente patética, es el inevitable karma que los aguarda.

Roy es consciente del poder de la ficción para conmover –y mover– al ser humano. No es por puro amor al pintoresquismo que haya incluido en su novela la secuencia en la que los niños asisten al espectáculo del kathakali, típico del estado de Kerala, que consiste en una suerte de función teatral que dura toda la noche, en la que se narra historias provenientes de los libros más antiguos de la tradición india, particularmente en la primavera. La narración, la transmisión de la experiencia en forma artística puede ser un rasgo fundamental en la tradición de un pueblo, un baluarte identitario capaz de mover montañas. Sobre todo si uno es capaz de escribir como Roy lo hace. Los niños navegan en un bote por el río y recuerdan lo que allí aprendieron para comenzar a pescar:

Aquí aprendieron el Silencio, y aprendieron el idioma brillante de las libélulas.

Aquí aprendieron a Esperar. A observar. A pensar pensamientos sin hablarlos. Para moverse como el rayo cuando el flexible arco de bambú se inclinaba hacia abajo (Roy 2002, 194).

Referencias Bibliográficas

Abrams, M.H. (1999). *A Glossary of Literary Terms*. 7th edition. Boston, Estados Unidos: Heinle & Heinle.

Bloom, Harold (1995). “Elegía al canon”, en *El canon occidental*. Barcelona, España: Anagrama, 1995, traducción al español de Damián Alou, pp. 25-51.

Harris, Wendell V. “Canonicity” (1996). *PMLA*, Vol 106, N° 1, pp. 110-121.

Jameson, Fredric (1998). *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca: Cornell University Press.

Kachru, Braj B. (1998) “World Englishes and Culture Wars.” [Ttp://www.info.gov.hk/sfaa/Form/sgl/Manuscripts/4%-Kachru-doc](http://www.info.gov.hk/sfaa/Form/sgl/Manuscripts/4%-Kachru-doc), 1998. Obt. 15-7-2003.
Mullaney, Julie. (2002) *The God of Small Things, A Reader's Guide* (2002). New York, London: Continuum.

Roy, Arundhati (1998). *The God of Small Things*. New York, Estados Unidos: Harper Perennial Edition.

Updike, John. “Review of *The God of Small Things*”. *The New Yorker*. Internet, <http://www.southendpress.org/books/powerpolitics.shtml>, obt.

***Sobre la emigración desde la India hacia América:
estado de la cuestión.***

Lía Rodríguez de la Vega,
Universidad Nacional de Lomas de Zamora/
Universidad de Palermo/
FIEB
liadelavega@yahoo.com

La emigración desde la India es una de las de mayor volumen del mundo, con más de 20 millones de indios asentados en diversos países (MEA, 2002). Una parte de esa emigración ha llegado a América, con distintas concentraciones en diferentes países. Tal emigración ha merecido diversos abordajes desde diferentes disciplinas, temáticas, técnicas, etc.

Atendiendo a lo señalado, el presente trabajo se propone realizar una revisión de la literatura académica existente sobre emigración india hacia América, analizando sus características y focalizándose de manera particular en las aproximaciones existentes desde América Latina.

Castas, hoy, en el Reino Unido.

Nora Lucia Ibarra, Universidad Nacional de La Plata
/ Universidad de Buenos Aires /
Grupo de Trabajo sobre India, CARI.
n.luciaibarra@gmail.com

La inclusión de la casta como un parámetro de discriminación por sí mismo o bajo la figura de discriminación racial, en el Reino Unido, resurge en Junio de 2015. El Consejo Nacional Hindú en Reino Unido publicó una solicitud llamando a votar al partido conservador para evitar que prospere la propuesta de incluir a la discriminación en base a casta como una categoría diferente. Este trabajo se propone indagar acerca de las definiciones sobre el sistema de castas que circulan allí y la especificidad de la discriminación en base a castas.

Simposio

LA INVESTIGACIÓN EN AMÉRICA LATINA SOBRE LA COOPERACIÓN CON ASIA Y ÁFRICA PARA EL SIGLO XXI

Coordinadores:

Julia Alicia Romero Moreno Universidad J. F. Kennedy Buenos Aires,
jalicia@gmail.com

Erli Margarita Marín Aranguren, Universidad Externado de Colombia, Bogotá,
erli.marin@uexternado.edu.co

ALADAA ARGENTINA, ALADAA COLOMBIA

***A contribuição das epistemologias do sul para a
cooperação internacional nos países de África, Ásia e
América Latina***

Ana Luísa Coelho Moreira,
Universidade de Brasília – Brasil,
analuisacm.psi@gmail.com

A importância de se pensar o Sul Global em uma perspectiva epistemológica é trazer à tona os desafios para a transformação social e emancipatória. Novos patamares ampliam o conceito de cooperação entre os países de África, Ásia e América Latina em uma visão pós-colonial que busca romper com paradigmas dicotômicos de Norte-Sul. Essa desconstrução, de pilares existentes desde os primórdios, permite a ressignificação das relações a serem estabelecidas, sob o prisma da troca e da horizontalidade diante de interesses mútuos com vistas ao desenvolvimento global. Percorrer essa multiplicidade de caminhos não hierárquicos torna-se urgente no mundo globalizado atual.

***La contribución del fórum del diálogo IBSA para el
multilateralismo y la cooperación SUR-SUR***

Silvestre Eustáquio Rossi Pacheco,
Universidad Estacio de Sá de
Belo Horizonte.
rossi_diritto@yahoo.it

Se propone estudiar el multilateralismo y la cooperación para el desarrollo del Sur Global, en el marco del Fórum del Diálogo IBSA (India-Brasil-África del Sur), para la redefinición del paradigma de las relaciones internacionales del siglo XXI. También el papel de las respectivas regiones, la eficacia y las potencialidades de esta respectiva iniciativa inter-regional, las principales cuestiones internacionales, las principales demandas globales e regionales, para buscar una nueva arquitectura internacional a través de la cooperación para el desarrollo del Sur Global a partir de esta iniciativa trilateral. Asimismo, analizar el rol del Fórum de Diálogo IBAS en el actual sistema internacional, con el desarrollo de sus Grupos de Trabajo.

***Cooperación SUR-SUR (CSS): Una mirada constructiva
desde IBSA***

Paula Ximena Ruiz,
Universidad Externado de
Colombia
paula.ruiz@uexternado.edu.co.

IBSA (India, Brasil, Sudáfrica), es una iniciativa de potencias regionales que identifican en la cooperación económica, política y cultural una vía para alcanzar mejores resultados en materia social y mayor injerencia en el escenario internacional. Esta integración, busca beneficiar a sus regiones a través del intercambio de buenas prácticas, experiencias y recursos para fortalecer y consolidar un Sur-global capaz de apropiarse de sus propios procesos de desarrollo. El objetivo de esta ponencia es analizar a la luz del constructivismo, si el caso de IBSA podría considerarse como el deber ser de la CSS.

Asia en la agenda exterior latinoamericana. Apuntes sobre la cooperación birregional

Pio García,
Universidad Externado de
Colombia
piogarcia02@yahoo.com

La cooperación deseada entre Asia y América Latina y Caribe debe responder a una discusión y negociación amplia en ambos lados del Pacífico, sobre la base de un marco valorativo integral, que lleve a enmendar el patrón de intercambio y cooperación vigente, en el que prevalecen los principios de un crecimiento activado por las fuerzas inerciales del mercado. En cambio, la cooperación futura entre Asia y América Latina y Caribe ha de procurar que la dinámica doméstica concuerde con la interacción birregional y la institucionalidad multilateral, entendida esta última como la guardiana de los intereses de la gran familia humana.

Introducción

Diversos instrumentos comerciales, de inversiones, políticos y diplomáticos tejen una red cada vez más densa entre Asia y la región de América Latina y Caribe. Aunque la relación entre ambas partes se remonta, como en el caso mexicano, a la época colonial, solo desde el siglo XIX los flujos tomaron una senda sostenida, aunque sin llegar a niveles de gran profundidad. Es al despegar el nuevo milenio cuando la ola presenta un crecimiento exponencial, a causa, ante todo, del despliegue comercial chino. Si bien, los arreglos bilaterales y los esbozos de concertación birregional justifican la promoción de los lazos por su efecto positivo sobre el bienestar colectivo, las posibilidades del intercambio no parecen haber sido examinadas de manera suficiente, tanto en sus desenlaces favorables como en sus resultados indeseables.

Por cierto, los países de Asia y de América Latina y Caribe han hallado posiciones bastante contrastantes en el sistema global contemporáneo. Favorecidos por políticas reformistas de largo aliento, después de afirmarse como entidades independientes, varios países del este y sur de Asia emprendieron planes industriales y de acceso al conocimiento de punta, que les facilitaron la movilidad social y la gobernanza, como efecto de la inversión efectiva en la provisión pública de los servicios básicos de salud, recreación y educación, entre otros. En cambio, un arraigo persistente en la actividad económica primaria, más allá de las pugnas ideológicas, ata a nuestros sistemas políticos a la cooptación de los poderes públicos en organizaciones de centralismo excesivo, que es el medio más recurrido para el usufructo selectivo de la riqueza social. Así, en nuestros países, en vez de salir fortalecido, el tejido social sigue desgarrado por la brecha en la riqueza y el concomitante autoritarismo para sostener en pie sistemas deslegitimados. Estas fisuras no solo cierran la oportunidad del intercambio regional de mutuo y extenso provecho, sino que alejan a nuestras sociedades de una participación más recia en el reordenamiento internacional.

Ahora bien, en vista a los programas dirigidos hacia la interacción birregional deseable, ¿qué valores comunes soportan los proyectos de cooperación entre Asia y América Latina y Caribe, y qué revisiones y adiciones serían necesarias para estrechar los nexos entre ambas partes en el futuro? ¿Qué base institucional está presente y cuáles arreglos han de ser contemplados, con el fin de alcanzar una cooperación intensa y estable de mutuo beneficio? ¿Cuáles pueden ser los componentes centrales de una propuesta programática de cooperación entre Asia y América Latina y Caribe?

El intercambio y los ensayos de cooperación entre ambas regiones es materia de estudio desde hace un tiempo. Entre quienes se ocupan de evaluar las relaciones de América Latina y Caribe con Asia, María Cecilia Olivet (2005) no encuentra suficiente interés en la clase política de las dos regiones por ahondar en la cooperación, que incide en un soporte institucional todavía débil, de modo que el proceso interregional se torna incierto. Para Carlos Uscanga (2008, p. 255), la capacidad de consulta de los países del Pacífico asiático es superior a la latinoamericana, cuyo problema central radica en el bajo impulso del diálogo interno, con la excepción de México, donde la proyección asiática responde a un esquema interno más integrativo, si bien con falencias visibles en el diseño y aplicación de su diplomacia económica. En el mismo sentido, un tiempo atrás, William Ratliff (1999) hallaba una barrera a las reformas macroeconómicas en la administración latinoamericana, debido al peso de las “burocracias osificadas”, solo removidas por caudillos, cuyo paso por el poder tampoco redundó en el bienestar colectivo. Aquí se entiende que el desfase técnico y político limita la interacción entre ambas regiones.

Por su parte, el grupo de los convencidos de la cooperación birregional insiste en profundizar el ingreso de ambos grupos a las cadenas de valor, al modo del comercio intraindustrial que ha hecho más eficiente la manufactura que los países asiáticos producen de manera conjunta, dando lugar a la integración por el mercado -integración *de facto*-, después acogida por los acuerdos entre los gobiernos -integración *de jure*- (Kuwayama, 2010, p. 69). Además de suscribir una propuesta de esta naturaleza, Kim (2008) señala que la inversión en el recurso humano es la mejor medida para elevar la capacidad productiva de los países latinoamericanos, de modo que puedan dejar de depender de los precios oscilantes de las materias primas en el mercado globalizado. Está, asimismo, quien sugiere refinar las metodologías para poder diferenciar en los análisis los actores y los procesos, ampliando el estudio a otros países asiáticos como India, Filipinas, Malasia o Singapur, en razón a que advierte que la atención de los estudios sobre la relación birregional está sobrecargada a favor de China (Armony, 2012).

La intención de configurar un programa de cooperación interregional de largo plazo comporta, como es lógico preverlo, barreras heurísticas ante la dificultad de anticipar los escenarios en que las relaciones habrán de transcurrir, así como de las capacidades de los actores para aceptar afectarse de manera mutua. A su vez, la mayor o menor clarividencia guarda relación con el instrumental y los principios aplicados a los respectivos análisis, de los cuales salen a relucir las tendencias y sus posteriores cursos. Este trabajo procura superar el nivel del diagnóstico sobre esos intercambios para abrir la discusión en el nivel programático. Como cabe esperar, allí se dan cita las propuestas de revisión y redireccionamiento del curso que llevan los movimientos actuales.

Dados los condicionamientos de la lectura de la realidad impuestos por el enfoque desde donde ella es apreciada, estipular rumbos inéditos para la interacción entre las regiones remite a la consideración de sus apuestas teóricas. Un marco conceptual integral, en cuanto opuesto a los esquemas analíticos reductivos unidimensionales y dicotómicos, distingue siempre la complejidad de las fuerzas en acción, que se aleja, por su misma naturaleza, del sesgo dogmático que esas posiciones comportan. Además, el hecho de examinar siempre el juego dialéctico de las fuerzas en acción elude, asimismo, el riesgo de conceder la razón a diestra y siniestra, en un relativismo inaceptable, como en la metáfora de Hegel de la noche oscura “donde todos los gatos son pardos”.

En concordancia con esta semblanza de la complejidad, la hipótesis de trabajo plantea que los objetivos del bienestar social sin sacrificio ambiental, la estabilidad política, la integración regional y, por medio de ella, la incidencia recia en la configuración del sistema mundial, son metas que abren nuevos espacios a la cooperación entre Asia y América Latina y Caribe, la cual debe profundizar el proceso de concertación y dotación institucional.

La cooperación entre Asia y América Latina y Caribe se inscribe en el ideal de autoayuda del mundo en desarrollo o cooperación Sur-Sur, y se trata de un cometido de largo aliento. Nuestra propuesta toma como referencia la plataforma más universal de la institucionalidad multilateral, tal como la voluntad de la comunidad mundial ha quedado manifiesta en el sistema de Naciones Unidas. Por este motivo, en primer lugar, abordaremos el marco valorativo sobre el cual examinar y bosquejar nuevos estadios de cooperación birregional; en segundo lugar, presentaremos el balance de la relación entre Asia y Latinoamérica; en tercer lugar, describiremos la base institucional de la cooperación interregional; para establecer, en cuarto lugar, el programa de cooperación sistémica plausible entre ambas regiones.

1. Un marco valorativo para examinar las relaciones interregionales

El primer paso a dar en la dirección hacia el establecimiento de una agenda de cooperación interregional ha de resolver el interrogante axiológico sobre el sentido que conlleva tal clase de intercambio. De hecho, la relación existe desde los tiempos del tráfico colonial ibérico, y ha llegado a niveles inéditos de oferta y adquisición de bienes, gracias al impulso del mercado global contemporáneo. Sin embargo, más allá de los resultados de las gestiones públicas y privadas por parte de los agentes en uno y otro lado del Pacífico, despunta un horizonte que ha de ser aprovechado tanto para llevar a cabo el diagnóstico sobre el curso de los acontecimientos como para despejar los espacios en los cuales diseñar, discutir y concertar las debidas reorientaciones. Las cuestiones principales relativas a la cooperación internacional atañen al deber-ser, susceptible de ser revisado, a partir de la normatividad vigente y la comprensión de la complejidad de los sistemas sociales.

En primer lugar, y para empezar por la idea de regulación, es preciso anotar que la historia de la humanidad revela la intrincada lucha entre fuerzas contrarias que ahogan los ideales de

tolerancia, respeto y benevolencia a cada paso con el impulso destructor de la tiranía, la explotación económica de los semejantes, el odio y las guerras devastadoras. Freud lo denominó el “malestar de la civilización”. En la edad moderna, los países centrales se organizaron como estados, perfilaron indisputables instituciones defensoras de las libertades ciudadanas, la elección popular de los gobiernos y el equilibrio en sus relaciones externas, mientras cometían las más repugnantes prácticas de tráfico humano, colonización, etnocidios y despojo de bienes culturales, en nombre de su superioridad civilizacional, política, económica y racial. Ese fue, como sabemos, el patrón de comportamiento europeo hasta bien entrado el siglo pasado, una proyección tan agresiva que ahora persigue a esas sociedades como un fantasma que se niega a esfumarse por su propio gusto.

Hoy en día, como resultado de la experiencia cruel de la lucha descarnada, la comunidad mundial, representada en los diversos estados, cuenta con el mecanismo regulador general del sistema de las Naciones Unidas. Allí, los procesos regionales están contemplados y, por extensión, la cooperación entre las regiones. Armonizar los diversos arreglos intra e interregionales con la normatividad multilateral es parte de las acciones de concertación y coordinación dentro de la cooperación regional, así como para llevar a la dimensión multilateral sus propios hallazgos, fruto de prácticas específicas.

En consecuencia, los criterios de la interacción regional no pueden ser distintos a los principios que han inspirado la institucionalidad multilateral, entendida como la encargada legítima del orden global. Sabemos muy bien que arrecian las críticas de todos los lados, en razón del idealismo que esa plataforma encierra, puesto que se pierde de vista la verdadera naturaleza humana, conformada a partir de la desconfianza, la competencia y la lucha abierta o soterrada por el poder. Esa es la línea de pensamiento que va desde Maquiavelo y Hobbes hasta Morgenthau y Schmitt (Hobbes, 1994; Maquiavelo, 1987; Morgenthau, 1986; Schmitt, 1991). Frente al caos así formado, cabe mencionar que el recurso al establecimiento de normas vinculantes de alcance universal ha llegado después del choque cruento de los poderes mundiales en su desaforada búsqueda de hegemonía. La lección no está aprendida del todo como lo atestigua la guerra ubicua; sin embargo, en medio de las acciones más oprobiosas al interior de los países o de unos estados contra otros, germina y echa raíz de modo incesante la ilusión del respeto a la autodeterminación de los pueblos, la protección de los derechos humanos, el derecho al bienestar universal y el cuidado del ecosistema.

Gracias al establecimiento de la ONU, todos los pueblos, por primera vez abrigaron la posibilidad de contar con un juez de última instancia, que pudiera llegar a fijar y hacer respetar sus derechos. Es obvio que no hay un cumplimiento universal y automático de la normatividad multilateral, pero a partir de tal referencia queda abierto el camino por el cual conducir las acciones y orientar las tendencias; se trata, en últimas, de la indisputable tarea de humanizar la coexistencia global, incluido el necesario control sobre las fuerzas disolventes del mercado y la superación de los prejuicios raciales, económicos y políticos, y el consabido “espíritu de guerra”.

Desde su inicio en 1945, varias generaciones de declaraciones y convenciones reúnen una legislación global, que se enriquece cada día más, en procura de dignificar a todas las personas. La Declaración universal de los derechos humanos de 1948 estableció “los derechos fundamentales que deben protegerse en el mundo entero” y la Convención para la

prevención y castigo del genocidio” buscó poner fin a ese flagelo; en 1951, se implantó el estatuto de los refugiados; la Convención internacional sobre los derechos económicos, sociales y culturales fue firmada en 1966; la Convención del mar data de 1982; en 1984, se aprobó la Convención contra la tortura y otros tratos y castigos crueles, inhumanos y degradantes; en 1996, fue suscrito el Tratado amplio de prohibición de las pruebas nucleares; también el Convenio internacional para suprimir los bombardeos terroristas; al año siguiente fue aprobado el Protocolo de Kioto al Convenio marco de Naciones Unidas sobre el cambio climático; asimismo, en 1997, se consignó el Estatuto de Roma de la Corte penal internacional; un año después, el Protocolo para suprimir y castigar el tráfico de personas, en especial de mujeres y niños, suplementario de la Convención contra el crimen transnacional; la Convención contra la corrupción es del año 2000 y el Convenio marco de la Organización internacional de la Salud fue aprobado en 2003. En suma, son más de 30 tratados multilaterales que los estados lograron poner al servicio de los derechos de pensamiento, expresión, trabajo, vida digna, seguridad y disfrute de un medio ambiente sano y protegido, durante las cinco primeras décadas de existencia de la ONU.

La aplicación de estas directrices multilaterales corre a cargo de 17 organizaciones y agencias especializadas: FAO (Organización de la agricultura y la alimentación), Aiea (Agencia internacional de la energía atómica), Icao (Organización internacional de la aviación civil), Ifad (Fondo Internacional para el desarrollo agrícola), OIT (Organización internacional del trabajo), OMI (Organización marítima internacional), FMI (Fondo monetario internacional), Banco Mundial, UIT (Unión internacional de telecomunicaciones), Unesco (Organización de las Naciones Unidas para la educación, la ciencia y la cultura), Unido (Organización de las Naciones Unidas para el desarrollo industrial), Unwto (Organización de las Naciones Unidas para el turismo), UPU (Unión postal universal), BM (Grupo del banco mundial), WFP (Programa mundial de alimentación), OMS (Organización mundial de la salud) yOMPI (Organización mundial de la propiedad intelectual).

En segundo lugar, esta estructura regulativa internacional aún se encuentra lejos de constituir un arreglo fijo. Por su naturaleza histórica, el complejo organizacional tiene que renovarse de manera constante, tanto por las exigencias endógenas como en respuesta a las demandas de las sociedades. El espacio de la negociación y acuerdo entre las diversas posiciones emerge como el medio de arreglo constante, en contra de las medidas unilaterales. Es la dialéctica social incesante. De aquí parten las nuevas concertaciones y tareas, al modo de la revisión del orden económico. Dado su influjo tan arrollador, el modelo de producción y consumo, derivado de un concepto de desarrollo obsoleto, empieza a ser examinado a profundidad, con el fin de centrar la saga humana en el parámetro de la reproducción de la vida (Hinkelammert, 2002). Todo indica que la senda tomada o, mejor, impuesta sobre los pueblos a partir de la modernidad condujo a la nueva era planetaria del antropoceno, fase en la cual el agotamiento del entorno se aceleró, con el riesgo de haber sobrepasado el punto de inflexión hace rato. Las medidas acordadas en la cumbre ambiental de París, en 2015, dieron cuenta de la conciencia adquirida sobre el problema del calentamiento de la Tierra. En este sentido, la concertación multilateral opera sobre agendas abiertas y nuevas.

Sobre la base de los compromisos mancomunados enlistados hacia el objetivo de aplacar el rápido deterioro del ecosistema, la revisión y cambio de curso del modelo de desarrollo económico ha de ser puesto sobre el tapete. Es más, cada día se revela con mayor claridad

que los conceptos de “crecimiento económico” y “desarrollo” no son ideas circunstanciales sino el foco mismo del problema. Ellos esconden los presupuestos teleológicos de la posibilidad de un uso ilimitado del recurso natural sin consecuencias serias, cuando los efectos de su aprovechamiento intensivo trastocaron el ritmo de recuperación del entorno, sin que ello se haya traducido en bienestar generalizado. Al revés, una paradoja cruel muestra el mundo creciente del consumismo, el despilfarro y la concomitante generación incontrolable de desechos, mientras la desnutrición de la población corre pareja al fenómeno de la obesidad, al tiempo que una quinta parte de los humanos padece hambre. Acoger las alternativas del curso entrópico difundidas por la filosofía del *antidesarrollo* y el *postdesarrollo* (Escobar, 1995) ha de acompañar la reflexión y concertación entre Asia y Latinocaribeamérica, dado el agudo impacto negativo del desarrollismo operado por ambas sociedades.

En tercer lugar, el marco valorativo no puede dejar de tomar en cuenta la complejidad de la naturaleza, de los seres humanos, de la sociedad en general, con la posibilidad de entendimiento dentro de las relaciones de proporcionalidad (De Gregori, 2011). Aquí adoptamos, en consecuencia, el esquema de la teoría de la organización humana, que identifica 14 subsistemas (De Gregori, 2002), a saber: parentesco, salud, nutrición, lealtad, recreación, comunicaciones, educación, producción, patrimonio, religioso, seguridad, político-administrativo, jurídico y precedencia.

2. El balance de las relaciones entre Asia y América Latina y Caribe

Hasta ahora, la interacción y cooperación entre las dos regiones ha estado marcada, de manera fundamental, por el intercambio que los países llevan a cabo, de acuerdo con los alcances de su trato bilateral. El grueso de los flujos lo presenta el comercio y las inversiones, de modo que el examen de dichas relaciones se concentra en el factor económico. Con el paso del tiempo, han ido ganando terreno en el medio académico otros aspectos, tales como las migraciones, las expresiones culturales, etc., aunque muy vinculados a la investigación por países, por ejemplo, la incidencia cultural japonesa, china, india o coreana en América Latina. Además, la tarea de evaluar la interacción de ambos grupos de países a través de canales de acción colectiva tiene la gran dificultad de contar con una experiencia parcial y circunscrita a las subregiones, sin que hasta ahora haya sido posible emprender un camino de cooperación interregional consistente.

En la dimensión económica de las relaciones individuales, qué impacto recibe América Latina, de manera especial por parte de los cambios en Asia, y cuáles son sus opciones hacia el futuro, son las preguntas más acuciantes, cuando la región ha ingresado en una nueva fase crítica. La razón principal del deterioro generalizado de sus indicadores económicos, las manifestaciones populares que revelan la pérdida de legitimidad de los gobiernos o las tensiones entre los países, se halla en la aguda y abrupta caída del comercio internacional en la segunda década del siglo XXI. Más en concreto, el descenso productivo y exportador chino indujo la merma en la demanda de energía y los insumos industriales, con incidencia directa en la oferta latinoamericana, especializada en la venta de *commodities*.

En efecto, después de disfrutar de una fase de auge aupada por los altos precios de los bienes básicos exportados, propiciadora del crecimiento de 9.5% anual entre 1980 y 2010 – superior al promedio mundial de 8.5% (Kotschwar, 2012)-, buena parte de América Latina y Caribe vio caer la demanda y la oferta agregada, sin que los flujos financieros pudieran ser compensados por las remesas y el turismo. El deterioro fiscal es más drástico en Suramérica, por depender mucho más de la venta de materias primas en comparación con América Central y Caribe, de modo que la dificultad para continuar las políticas de reducción de la pobreza y la desigualdad se agudizó (FMI, 2015, vii). Asimismo, los analistas del BID denominan “recaída” a los desequilibrios de la cuenta corriente de la balanza de pagos causados por la restricción al financiamiento de los gobiernos con recursos internacionales, fenómeno agravado por la mencionada desaceleración industrial china y de las llamadas economías emergentes. En efecto, el decaimiento económico chino deprimió la cotización de los productos básicos, ante todo de hidrocarburos y metales, parte mayoritaria de las exportaciones a Asia. La vía alterna para América Latina y Caribe, según esta evaluación, “realza la necesidad de adoptar políticas orientadas a sostener la diversificación de las exportaciones” (Giordano, 2015, pp. XI).

En línea con esta idea, las recomendaciones suelen hacer énfasis en que los gobiernos inserten sus aparatos productivos en las cadenas globales de valor, elevando la transformación doméstica de bienes, para intensificar la participación en esas redes, como lo hacen los países asiáticos, que en 2011, captaban el 19% de dichas redes, un porcentaje similar al europeo y superior al de Norte y Suramérica, con casos como el de Corea o Taiwán, que logran que sus productos conformen hasta el 30% de tales cadenas (ADB, 2015, p.21; Eclac, 2013).

El analista de Aladi, Ignacio Bartesaghi (2014) hace hincapié en la búsqueda conjunta del desarrollo sustentable, por medio de políticas públicas de largo plazo, por parte de los estados, concertando con los grupos de interés nacionales e involucrandolos especialistas. Dichas políticas deben ser negociadas en las instancias de la integración regional, ajustadas a los escenarios previsibles por los ejercicios de prospectiva y dirigidas a concretar los negocios que remedien las asimetrías entre América Latina y Asia Pacífico. En términos parecidos, a comienzos del siglo, el Sela (2003) sugirió impulsar nuevas áreas de comercio e inversiones que pudieran aumentar el intercambio de bienes con mayor valor agregado, facilitar los negocios, incrementar los TLC, propiciar los encuentros entre los funcionarios responsables de los sectores económicos, incrementar las oficinas comerciales en ambos lados del Pacífico y aprovechar el foro Focalae, institución ésta sobre la cual nos ocuparemos en la sección siguiente.

A partir del enfoque integral elegido, salen a relucir con facilidad los efectos colaterales de la fase depredadora intensa de las últimas décadas, que trastocó el entorno de una forma irremediable en diversos países, al tiempo que desataba cada vez mayores enfrentamientos entre las comunidades originarias y los megaproyectos suscritos entre los inversionistas extranjeros y los gobiernos: “Una de las consecuencias de la actual inflexión extractivista ha sido la explosión de conflictos socioambientales que tienen por protagonistas a organizaciones indígenas y campesinas, así como de nuevas formas de movilización y participación ciudadana, centradas en la defensa de los bienes naturales, la biodiversidad y el ambiente” (Svampa, 2013, p. 39).

Remediar en la forma debida esta problemática aguda del binomio pobreza-degradación ambiental implica diseñar tanto un cuerpo normativo como una institucionalidad efectiva de supervisión y control.

3. La base institucional de la cooperación interregional

Es comprensible que la cooperación entre grupos de países exija canales institucionales propicios. Es un elemento a integrar en la agenda, ya que la trayectoria de la cooperación interregional entre Asia y Latinocaribeamérica ofrece un panorama intermitente y parcial. El hecho de compartir por largo tiempo los ideales de autonomía política y económica les permitió participar en el movimiento tercermundista; sin embargo, conducir esos propósitos a través de mecanismos especializados y propios se ha convertido en una tarea lenta e incierta.

Por una parte, con el fin de establecer un sistema global equitativo, con respeto a la soberanía de cada Estado, los dos grupos de países suscribieron los principios de la coexistencia pacífica, el derecho a la autodeterminación de los pueblos, la no intervención, el beneficio mutuo en las relaciones internacionales y demás lemas del no alineamiento con los bloques de poder. Conviene recordar, sobre el particular, cómo en los avatares de la guerra fría y la nueva confrontación estratégica global, el movimiento perdió consistencia y sus líderes desconocieron la cohesión inicial, mientras actores centrales como Yugoslavia o Egipto colapsaron o entraron en crisis políticas profundas. Noal permanece como un recurso de concertación menor de los países periféricos en el orden político, que acompaña todavía la concertación de la periferia económica en el seno de la ONU al amparo del G77.

Bajo ambas modalidades de presión, este conjunto, identificado ahora como el Sur global más que como Tercer mundo, trata de obtener el compromiso de los países centrales de compartir los beneficios del crecimiento económico mundial, por medio de medidas efectivas que irriguen los recursos financieros, eliminen las barreras arancelarias y para-arancelarios en sus mercados, faciliten el acceso a la tecnología y amplíen la cooperación para el desarrollo.

Por otra parte, un ideario cercano a los principios tercermundistas ha propiciado el acercamiento entre Asia y América Latina y Caribe, a través de encuentros y búsqueda de programas de acción conjunta entre grupo subregionales. A ese nivel, encontramos el acercamiento Asean-Mercosur, bajo el interés de este último deintensificar los vínculos transpacíficos, con el fin de depender menos que los centroamericanos y caribeños del mercado estadounidense (Olivet, 2005, p. 20). Animados por hondas expectativas de intercambio, en 2009 tuvo lugar la reunión ministerial de ambos grupos, presidida por los cancilleres de Uruguay y Tailandia, en Nueva York. Los diplomáticos exploraron, entre otros asuntos, la cooperación en las áreas de transporte aéreo y marítimo, la reforestación, las energías alternativas y renovables y la pesca. Convinieron, de igual manera, en estudiar las formas institucionales de la cooperación, tarea a resolver un año después (Ministry of Foreign Affairs of the Kingdom of Thailand, 2009). Estos buenos propósitos quedaron latentes, porque el entusiasmo se perdió muy pronto, debido al liderazgo insuficiente para sostener el

proceso y por la repentina atención de los gobiernos al desmejoramiento en los términos de intercambio causado por la crisis de 2008.

Es alrededor del Foro de Cooperación de Asia y América Latina –Focalae- que ha ocurrido la experiencia de trato birregional propiamente dicho. Este mecanismo fue acordado en 1999, en Singapur, tuvo el primer encuentro ministerial en Santiago, en 2001, y desde entonces mantiene en pie el espíritu de cooperación transpacífica con una agenda amplia, que comprende los asuntos económicos, políticos, educativos y culturales. Focalae estuvo impulsado por la voluntad de cooperación pampacífica que se abrió paso desde los años sesentas como una vía de acercamiento entre los aparatos productivos y las sociedades de la cuenca, a instancias de la filosofía del regionalismo abierto, concepto labrado por los intelectuales japoneses. Al día de hoy, un buen número de iniciativas busca despejar la avenida del intercambio sólido e integral, bajo el lema de “Dos regiones, una visión” (Fealac, 2015).

En manos de los gobiernos asiáticos, la consigna significó facilitar el intercambio industrial y de servicios, empujando la integración de las economías, sin las camisas de fuerza de los marcos vinculantes rígidos, que a su vez demandan aparatosas entidades burocráticas. De allí provino la familia de acuerdos del Pacífico, a saber, Pbec, Pecc y Apec. Su diseño y montaje ocurrió entre 1967 y 1989, en una versión revisada y adaptada del proceso de cooperación que condujo a la creación de la Unión Europea. Los asiáticos prefirieron la modalidad informal y horizontal, que prioriza la iniciativa y los planes de los empresarios por encima de los tratados oficiales. Por esta razón, primero surgió Pbec, en 1967, luego Pecc en 1980 y, por último, el mecanismo intergubernamental Apec, en 1989.

Puesto que solo cinco países latinoamericanos participan en tales foros, la presencia latinocaribeamericana es muy parcial, y no permite entenderla como cooperación birregional en pleno sentido. Dichos países -México, Colombia, Ecuador, Perú y Chile-están ubicados en el borde del Pacífico, posición que les permitió solicitar el ingreso, logrado en las tres organizaciones; pero, Colombia y Ecuador sufrieron la moratoria de Apec, que les impidió alcanzar esa membresía.

Por otra parte, los gobiernos de Chile, México, Perú y Colombia se propusieron una acción conjunta, en 2012, a través de la Alianza del Pacífico. Se trata del mecanismo de cooperación concebido como el vehículo para ahondar la vinculación de sus economías, de por sí expuestas a la competencia mutua con base en los acuerdos de libre comercio vigentes, y como plataforma de lanzamiento de una política transpacífica firme. Hay dudas sobre la profundidad de dicho experimento integracionista (Infolatam/Efe, 2013), en tanto el plan de trabajo con los países asiáticos se enfrentó a dificultades serias de diseño y de interlocución al otro lado del Pacífico. Ante esa dificultad, la estrategia del grupo giró hacia la búsqueda de acomodo de Colombia en el TPP¹, que, a su vez, se encuentra ante el obstáculo de la moratoria para el ingreso de nuevos participantes en Apec.

Como dijimos atrás, es imposible llevar a cabo programas integrales de cooperación a largo plazo sin contar con las bases provistas por los arreglos institucionales. Aunque en proceso de construcción, hay que reconocer que los esfuerzos respectivos de integración regional han

¹ Trans---Pacific Partnership.

llegado a un importante nivel de estructuras concertadas. Por parte de Asia, la tendencia convergente está plasmada en dos organizaciones: la Asociación económica regional amplia –Rcep² y la Organización de cooperación de Shanghái -OCS, mientras nuestros países cuentan con Celac.

Rcep reúne dieciseis países del este y sur de Asia, en el arco que va desde la India hasta Corea y Japón. Ha hecho realidad la propuesta de los años ochenta del siglo pasado, anunciada por el líder malasio Mohammad Mahathir, quien proyectó en Asia Oriental una comunidad económica similar a la europea, que denominó East Asia Economic Caucus – Eaec. Rcep cuenta ahora con el padrinazgo chino y tiene como particularidad que extendió la estructura básica de la Asean, donde los diez países del sudeste de Asia llevaron a cabo la labor integracionista, hasta convertirla en un sistema macro, extendido al oeste, norte y sureste de ese grupo inicial. Asean está compuesto por Brunei, Malasia, Singapur, Filipinas, Laos, Myanmar, Vietnam, Birmania, Indonesia y Tailandia, los cuales conforman Rcep, junto con China, Japón, Corea, India, Australia y Nueva Zelanda. Al lado de China, Japón y Corea se han mostrado muy activos en este proceso de integración.

En un escenario un tanto diferente hallamos la OCS, cuyo recorrido institucional solo empieza en el año 2001, tras una corta fase de consultas sobre seguridad en Asia Central. Aquí también hallamos a China en el papel de patrocinador, esta vez en compañía de Rusia. Ambos han encaminado las consultas y consensos para llevar a cabo operaciones militares y de inteligencia que contrarrestan las acciones de traficantes de drogas en Asia Central, lo mismo que los movimientos de los grupos armados separatistas, al tiempo que en asocio con las antiguas repúblicas soviéticas allí ubicadas avanzan en proyectos prominentes de infraestructura en forma de oleoductos, gasoductos, ferrovías y carreteras, todo ello con el fin de renovar la vieja Ruta de la seda. De esta forma, la distancia entre el borde oriental asiático y Europa y África queda reducido, y los países intermedios ganan protagonismo.

A su vez, desde este lado del Pacífico, en los últimos años, la construcción de instituciones regionales fue enriquecida con la creación de Celac, la Comunidad de Estados de América Latina y Caribe, en 2010. Hubo que esperar más de cincuenta años para dar este paso, que prevé interesantes proyecciones de la región en su avance internacional con posiciones concertadas. De alcanzar consensos en sus iniciativas, su perfil como interlocutora de Norteamérica o Europa se elevará, del mismo modo que incidirá en su relacionamiento transpacífico. Los resultados de la cooperación birregional son tenues hasta ahora. Ha sido mucho más visible y continuada la cooperación bilateral, por medio de la cual Japón, Corea, China e India han ofrecido ayuda técnica y financiera. El conjunto de países de América Latina y Caribe capta alrededor del 5% de esos recursos.

De cara a los desafíos que cada región comporta, en la actualidad y ante las posibilidades de acción concertada, surgen diversos campos de acción, que van desde la coordinación de las políticas ambientales, las operaciones contra la criminalidad internacional o la regulación del capital financiero, junto con la escolaridad total, la ocupación a lo largo de la vida o la migración controlada. Un programa de tal naturaleza, compuesto de múltiples agendas, que

² Regional Comprehensive Economic Partnership.

recoja los logros de la cooperación a través de Focalae tiene indudable atractivo. Por ejemplo, los expertos de la Cepal sostienen que el foro puede respaldar alianzas de negocios y la cooperación en innovación y mejoramiento del capital humano, lo mismo que facilitar el comercio y las inversiones, la oferta en alimentos y proyectos de energía, seguridad, infraestructura, ciencia y tecnología y desarrollo sustentable (Eclac, 2011).

A estas alturas la necesidad de acometer la reingeniería institucional es inminente. Ambas partes presentan una maraña de mecanismos tipo *spaguetti bowl*. Las opciones a la vista tienen que ver con la posibilidad elevar a Focalae al nivel de una organización de cooperación con mandatos presidenciales, que surja de cumbres regulares o de abrirle a Celac un capítulo de concertación con Asia, en una especie de Acem (Asia-Celac Meeting). El caso de Focalae tiene una limitación a futuro en el intercambio con América Latina y Caribe, dado que el grupo asiático se reduce a 15 de los 16 países de Rcep, por la ausencia de India, pero con la participación de Mongolia. En total, 16 asiáticos, en contraparte de 20 latinocariboamericanos, a saber: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Cuba, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, República Dominicana, Surinam, Uruguay y Venezuela. En este caso quedan por fuera 13 miembros de la comunidad Celac: Antigua y Barbuda, Bahamas, Barbados, Belice, Granada, Guyana, Haití, Jamaica, San Cristóbal y Nieves, Santa Lucía, San Vicente y las Granadinas, Surinam y Trinidad y Tobago. Por lo tanto, ante el lento accionar de Focalae y la tortuosa inclusión de nuevos miembros, el camino más expedito es el de abrirle a Celac el canal de diálogo con Asia, tipo Acem.

4. El prospecto de la cooperación deseable entre Asia y América Latina y Caribe

De acuerdo con lo subrayado en el marco valorativo, en la primera sección, nos proponemos presentar los componentes temáticos de la cooperación birregional, por medio del análisis del conjunto social en los 14 subsistemas de la TOH.

4.1. El componente sistémico de la cooperación birregional

Subsistema 01 Parentesco

Objetivo: población estable y sociedades cosmopolitas

Medidas: 1) incentivos para el aumento o disminución de la población según la tendencia de la fertilidad, con el fin de detener el crecimiento poblacional global. 2) Plan de migración controlada de los países con crecimiento positivo de la población hacia los países que presentan decremento. 3) Plan de protección de los pueblos nativos y los grupos minoritarios, que permita el sostenimiento de su organización social, sus prácticas productivas y sus sistemas simbólicos, de representaciones y comunicativas. 4) Plan cero trata de personas.

S02 Salud

Objetivo: sociedades sanas, con atención sanitaria universal.

Medidas: 1) Intercambio de experiencias sobre la limpieza del medio ambiente. 2) Conocimiento de las prácticas saludables en el ejercicio físico, la nutrición balanceada, yoga, taiquian, reiki, y demás. 3) Estudio y divulgación de las prácticas curativas ancestrales. 4) Estudio de la herbolaria terrestre y acuática para su uso terapéutico. 5) Intercambio de experiencias exitosas de desestímulo del sedentarismo, el tabaquismo, el alcoholismo y el uso de estupefacientes.

S03 Manutención

Objetivo. Nutrición total, soberanía alimentaria y vivienda universal

Medidas: 1) Plan para la producción de alimentos locales y tradicionales, libres de OGM. 2) Plan para recuperar y preservar plantas de uso alimenticio en comunidades ancestrales. 3) Plan para recuperar los suelos de producción de alimentos y el agua de consumo humano. 4) Plan para ampliar la oferta de proteína de consumo humano amigable con el medio ambiente y cero hambre. 5) Vivienda universal y supresión de la indigencia.

S04 Lealtad

Objetivo. Garantía de la asociatividad.

Medidas: 1) Estímulo a las ONG, sindicatos, gremios empresariales. 2) Fomento de la acción comunal urbana y campesina. 3) Plan de protección de las comunidades nativas. 4) Red de cooperantes. 5) Red empresarial, sindical, académica y de pueblos nativos.

S05 Recreación

Objetivo. Garantía del derecho al ocio y la recreación.

Medidas: 1) provisión de escenarios públicos para el esparcimiento. 2) Estímulo del deporte no competitivo y competitivo, olimpiadas Asia- LAC. 3) Pedagogía del descanso y uso del tiempo libre. 4) Plan de turismo interregional. 5) Disfrute artístico y cultural.

S06 Comunicaciones y transporte

Objetivo. Garantía del derecho a la información y el desplazamiento.

Medidas: 1) plan para universalizar la conectividad. 2) Plan para popularizar los medios masivos de comunicación. 3) Intercambio de experiencias de provisión de transporte masivo. 4) masificación de la bicicleta. 5) Plan de facilitación del desplazamiento de personas entre ambas regiones.

S07 Pedagógico

Objetivo. Sociedades instruidas y multiculturales.

Medidas: Cero analfabetismo. 2) Intercambio de experiencias sobre la educación a lo largo de la vida. 3) Plan de estudio y preservación de los conocimientos y lenguas de los grupos

minoritarios. 4) Sociedades bilingües y trilingües. 5) Plan de formación de expertos en los estudios de la otra región.

S08 Patrimonial

Objetivo: ingreso universal.

Medidas: 1) intercambio de experiencias de tributación y equidad social. 2) Intercambio de experiencias de ahorro familiar y personal y de seguros de desempleo. 3) Inclusión financiera. 4) Supresión de los paraísos fiscales. 5) Tasa a las transacciones financieras (Tasa Tobin).

S09 Producción

Objetivo. Pleno empleo.

Medidas: 1) Plan de producción limpia. 2) Fomento de la energía no nociva para el medio ambiente (eólica, solar, de hidrógeno), y plan para la sustitución final de la energía fósil e hidroeléctrica. 3) Plan de fomento de la producción artística. 4) Intercambio de experiencias de la actividad toda la vida. 5) Industria local e integración productiva regional.

S10 Religioso

Objetivo. Garantía de la libertad de culto y la espiritualidad.

Medidas: 1) Plan para preservar de los lugares ancestrales de culto y veneración. 2) Encuentro ecuménico interregional. 3) Pedagogía de la tolerancia religiosa. 5) Pedagogía del silencio y la meditación.

S11 Seguridad

Objetivo. Sociedades seguras.

Medidas: 1) Intercambio de información y medidas contra la criminalidad internacional. 2) Medidas de confianza y desarme de la población civil. 3) Acompañamiento a las fases de postconflicto. 4) Pedagogía de la concertación y la coexistencia pacífica.

S12 Político-administrativo

Objetivo: Gobiernos transparentes y legítimos.

Medidas: 1) Foro birregional sobre la gobernanza. 2) Intercambio de experiencias sobre el control de la administración pública. 3) Cooperación birregional para eliminar la corrupción. 4) Fomento de la doble y triple ciudadanía, para fomentar el cosmopolitismo. 5) Empoderamiento de las comunidades locales.

S13 Jurídico

Objetivo. Leyes justas y efectivas.

Medidas: 1) Comité consultivo birregional sobre asuntos legales. 2) Encuentro birregional parlamentario. 3) Simposio desarrollo jurídico sobre seguridad, política de drogas, tráfico de personas y de armas. 4) Fortalecimiento de las cortes regionales (ejemplo: CIJ).

S14 Precedencia

Objetivo. Posicionamiento birregional en el sistema mundial.

Medidas: 1) Plan para acceder a los niveles directivos de las organizaciones internacionales. 2) Premio anual a mejores prácticas sociales y ambientales en Asia y América Latina y Caribe

4.2. Medio ambiente: el componente transversal de la cooperación birregional

Objetivo: recuperar y preservar el ecosistema, en consonancia con el plan de acción de COP 21.

Medidas: 1) Plan de choque para bajar la deforestación a cero y reforestar los espacios que deben ser recuperados. 2) Plan de limpieza del suelo, el aire, las aguas dulces y saladas. 3) Plan de estudio y protección de la diversidad vegetal y animal. 4) Economía descarbonizada.

Conclusiones

La experiencia de cooperación regional entre Asia y América Latina y Caribe ha operado dentro de esquemas limitados por la agenda y el número de participantes. De igual manera, las iniciativas lanzadas desde el sector económico y por parte de los especialistas tiene un sesgo marcado a favor de los agentes productivos, con una atención mínima a los efectos ambientales y sociales, plasmados en la creciente degradación ambiental, la persistencia o ampliación de la pobreza, la destrucción de las comunidades campesinas y nativas y la pérdida de legitimidad de los gobiernos. Bajo el criterio de recuperación ambiental y cuidado del tejido social, un plan de cooperación a largo plazo, encardinado en los objetivos multilaterales parece viable de incluir en los futuros encuentros entre los representantes de ambas regiones.

Tres componentes centrales se toman en cuenta el diseño de la arquitectura de la cooperación deseable, a saber: los criterios, el esquema analítico y el fundamento institucional. El primero está anclado en el marco valorativo de la concertación y las normas universales establecidas en la instancia multilateral. El segundo, presenta la complejidad social en los catorce subsistemas de la TOH. El tercero recupera la experiencia de cooperación birregional, para resaltar la función de acercamiento y reconocimiento aportada por Focalae y abrir la posibilidad de incluir todo el grupo latinocaribeamericano o crearle una nueva ventana de proyección externa a Celac, esta vez hacia los países asiáticos, a partir del encuentro Asia-Celac: Acem.

Referencias Bibliográficas

- Armony, A. C. (2012). *Setting the Agenda: Asia and Latin America in the 21st Century*. Miami: University of Miami.
- ADB. Asian Development Bank. (2015). *Key Indicators for Asia and the Pacific. Highlights*. Manila: Asian Development Bank.
- Bartesaghi, I. (2014). *América Latina y Asia Pacífico. Realidades que definen la agenda*. Montevideo: Aladi.
- De Gregori, W. (2011). *Manifiesto de la proporcionalidad con democracia directa*. Raleigh, N. C.: Lulu Enterprises.
- De Gregori, W. (2002). *Capital intelectual. Administración sistémica*. Bogotá: McGraw - Hill.
- Eclac. Economic Commission for Latin America and the Caribbean. (2011). *Forum for East Asia-Latin America Cooperation (FEALAC). New Biregional Trade and Investment Relations in a Changing World Economic Environment*. Santiago de Chile: Eclac.
- Eclac. Economic Commission for Latin America and the Caribbean. (2013). *Strengthening Biregional Cooperation between Latin America and Asia-Pacific: The Role of Fealac*. Santiago de Chile: Eclac. En <http://www.cepal.org/publicaciones/xml/8/50188/StrengtheningbiregionalFEALAC.pdf>
- Escobar, A. (1995). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.
- Fealac (2015) Outcome Document FMM VII Declaration of San Jose. San José: Fealac.
- FMI. Fondo Monetario Internacional (2015). *Las Américas: ajustando bajo presión*. Washington: Fondo Monetario Internacional.
- Giordano, P. C. (2015). *La Recaída. América Latina y el Caribe frente al retroceso del comercio mundial*. Washington: Banco Interamericano de Desarrollo.
- Hinkelammert, F. (2002). *El retorno del sujeto reprimido*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Hobbes, T. (1994). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil. Trad. Manuel Sánchez Sarto*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Infolatam/Efe. (16 de julio de 2013). *Brasil critica la integración de la Alianza del Pacífico*. Obtenido de <http://www.infolatam.com/2013/07/16/brasil-alianza-pacifico-no-es-proyecto-de-integracion-profunda/>

Kim, W.-h. (2008). América Latina en el siglo XXI. Reflexiones críticas desde Asia del Este. *Nueva Sociedad* 214, 36-46.

Kotschwar, B. (2012). *Going places?* New York: Americas Quarterly 6 (1).

Kuwayama, M. J. (2010). *Latin American and Asia Pacific Trade and Investment in a Time of International Financial Crisis*. Santiago de Chile: Cepal.

Mahathir, M. (2001). *A New Deal for Asia*. Selangor Darun Ehsan: Pelanduk.

Maquiavelo, N. (1987). *Discursos sobre la primera decada de Tito Livio*. Trad. Ana Martínez Arancón. Madrid: Alianza.

Ministry of Foreign Affairs of the Kingdom of Thailand. (2009). *Foreign Minister Kasit co-chaired ASEAN-MERCOSUR Ministerial Meeting*. Obtenido de <http://www.mfa.go.th/main/en/media-center/14/6759-Foreign-Minister-Kasit-co-chaired-ASEAN-MERCOSUR-M.html>

Morgenthau, H. J. (1986). *Política entre las naciones. La lucha por el poder y la paz*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericana.

Olivet, M. C. (2005). *Unravelling Interregionalism Theory: A Critical Analysis of the New Interregional Relations between Latin America and East Asia*. Santiago: Inter American Development Bank.

Ratliff, W. (1999). Development and Civil Society in Latin America and Asia. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 565, 91-112.

Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político*. Trad. Rafael Agapito. Madrid: Alianza.

Sela. Sistema Económico Latinoamericano y del Caribe. (2003). *Estado actual y perspectivas de las relaciones entre América Latina y el Caribe y Asia del Este*. Caracas: Sela.

Svampa, M. (2013). «Consenso de los Commodities» y lenguajes de valoración en América Latina. *Nueva Sociedad* 244, 30-46.

Uscanga, C. (2008). Transpacificidad, una agenda pendiente para los contactos de América Latina con el Pacífico. En Grace Jaramillo (coord.), *Los nuevos enfoques de la integración: más allá del nuevo regionalismo* (págs. 205-228). Quito: Flacso

Ecuador/Ministerio de Cultura de Ecuador.

ANEXO.

Comparación de programas Focalae, Objetivos de desarrollo sostenible y Acem

TOH	Focalae	ODS	Prospecto Acem
S01 Parentesco	Empresariado femenino Conferencia juventudes	Igualdad de género	+ Estabilidad poblacional Protección pueblos nativos y grupos minoritarios. Migración concertada
S02 Salud	Salud, salubridad, Red I&D enfermedades tropicales	Salud universal Agua potable	+ Pedagogía de la salud. Estudio y divulgación de las prácticas curativas ancestrales. Estudio de la herbolaria terrestre y acuática para su uso terapéutico. Desestímulo del sedentarismo, el tabaquismo, el alcoholismo y el uso de estupefacientes.
S03 Manutención	Acción por la nutrición, 2016 - 2015 (OMS, FAO)	Eliminación hambre	+ Soberanía alimentaria, sin OGM Comida local/nativa, no OGM Recuperación fertilidad suelos. Vivienda universal.
S04 Lealtad	Movimiento de moderados Cooperación Sur- Sur		Estímulo a las ONG, sindicatos, gremios empresariales. Fomento de la acción comunal urbana y campesina. Plan de protección de las comunidades nativas. Red de cooperantes. Red empresarial, sindical, académica y de pueblos nativos.

S05 Recreación			Escenarios públicos para el esparcimiento. Estímulo del deporte no competitivo y competitivo, olimpiadas Asia- LAC. Pedagogía del descanso y uso del tiempo libre. Plan de turismo interregional. Disfrute artístico y cultural
S06 Comunicación/ Transporte		Conectividad Turismo, ética turística Movilidad periodistas (JVP)	+ Transporte masivo y ciclorrutas Multilingüismo Movilidad intercontinental
S07 Educación	Movilidad académica Investigación conjunta Competencia robots Red escuelas amigas Red C&T Red universitaria	Educación de calidad innovación	+ Cero analfabetismo. Educación de toda la vida. Preservación de los conocimientos y lenguas de los grupos minoritarios. Formación de expertos en los estudios de la otra región
S08 Patrimonio	Erradicación pobreza Poder cultural Base datos inversión Deuda sostenible, financiación desarrollo	Eliminación Reducción desigualdad	+ Tributación y equidad social. Ahorro familiar y personal de seguros de desempleo. Inclusión financiera. Supresión de los paraísos fiscales. Tasa a las transacciones financieras (Tasa Tobin)
S09 Producción	Cadenas productivas Innovación Empresariado Comité Comercio ePhyto (epectronic phytosanitary)	Trabajo decente. Industria Producción/consumo responsables	+ Pleno empleo. Producción limpia. Energía eólica, solar. Fomento de la producción artística. Ocupación toda la vida. Industria local e integración productiva regional
S10 Religioso			Preservación lugares ancestrales de culto. Encuentro ecuménico. Pedagogía espiritual

S11 Seguridad			Acuerdo sobre criminalidad Medidas de confianza y desarme de la población civil. Acompañamiento a las fases de postconflicto. Pedagogía de la concertación y la paz.
S12 Político	Empoderamiento comunitario	Instituciones fuertes	Foro de gobernanza. Control de la administración pública y corrupción. Doble y triple ciudadanía pro-cosmopolitismo. Empoderamiento social
S13 Jurídico	Foro legal	Justicia	Foro parlamentario
S14 Precedencia	Proyección internacional		Dirección organizaciones internacionales. Premio mejores prácticas sociales y ambientales

Ecosistema	COP 21 Desarrollo sostenible	Energía limpia Desarrollo Económico Ciudades/comunidades sostenibles Cambio climático Vida acuática y terrestre	Limpieza del ecosistema. Reforestación y recuperación ecosistemas, fauna incluida. Estudio y protección de la diversidad vegetal y animal. Economía descarbonizada.

Las OSC colombianas en el Sur Global: una muestra de su emancipación

Erli Margarita Marín Aranguren.
Centro de Investigaciones y
Proyectos Especiales (CIPE),
Universidad Externado de Colombia,
erli.marin@uexternado.edu.co

Cuando se aborda la reconfiguración de La arquitectura de La cooperación internacional, no se pueden dejar de lado los grupos subalternos Del Sur Global que también articulan los procesos propios del mundo de hoy. En El escenario internacional, todos los agentes tienen voz y las organizaciones de La sociedad civil tejen redes donde no solo circulan narrativas, sino que construyen alternativas que rápidamente se convierten en prácticas políticas emergentes. Es por esto que, en esta ponencia, se presentará La actividad de las organizaciones de la sociedad civil colombiana que, enel marco de La cooperación sur sur, interactúan internacionalmente con su propio modo de pensar, actúan y logran cambios permanentes porque vuelven a la gente, La escuchan y buscan sinergias con los otros agentes en cada territorio.

Introducción

Cuando se aborda la reconfiguración de la arquitectura de la cooperación internacional, no se pueden dejar de lado los grupos subalternos del Sur Global que también articulan los procesos propios del mundo de hoy. En realidad, es un momento de cambio no solo porque estamos en un nuevo milenio sino por la influencia de las Tecnologías de la Información y las Comunicaciones (TICs). Ello obliga a pensar tiempos y espacios de otra manera. Más aún: los intercambios son diferentes. De un lado, se dispone de más información. Del otro lado, se obliga la inmediatez en la acción y en la reacción. Y se hace referencia a una reconfiguración no solo para ajustarse a esos cambios sino porque ellos mismos posibilitan visualizar otras perspectivas. Por ejemplo, la de los países en desarrollo (incluidos los países de renta media, como lo son la mayoría de los países de Latinoamérica), las narrativas de los grupos subalternos³ que ya se reconocen nuevos agentes. Hoy cuenta esa calidad de socios-políticos, de socios-económicos. No podría decirse que la subordinación se ha eliminado totalmente; pero sí podría mencionarse una mayor equidad en el reconocimiento, en términos de agentes del desarrollo por derecho propio⁴.

³ “Gramsci pensaba, asumiendo cierto grado de diversidad entre los grupos, en términos de convergencia y unificación subjetiva en función tanto del lugar que corresponde a los subalternos en la relación de dominación como de los márgenes de maniobra que de él se desprenden” (Modonesi, 2012, pág. 5). Esa misma reflexión se puede aplicar hoy a las organizaciones de la sociedad civil en tanto heterogéneas, con diversos roles y diferentes márgenes de agencia.

⁴ Si bien varios teóricos como Jenny Pearce (2003) ya habían hecho referencia al reconocimiento -desde el mundo oficial- de la competencia de las organizaciones no gubernamentales, del espacio y los recursos que van ganando; en el Foro de Alto Nivel de Accra, 2008, se institucionalizó esa agencia más allá de su rol de facilitadoras.

Algunos autores, como Sagasti y Prada (2011, pág. 264) consideran que estamos “en un proceso inconcluso de reforma”. Y, precisamente, por ello es procedente el reconocimiento del *otro*, de sus formas discursivas; de sus caminos y del sentido de sus actuaciones. Ese *otro* tiene un saber propio que si bien fue subvalorado o ignorado en el pasado, hoy cobra vigencia. Más cuando se hace referencia al Sur Global como “una designación simbólica para denominar a una amplia gama de naciones en desarrollo, diversas por sus historias, orígenes y tradiciones, con múltiples enfoques en lo relativo al poder, la cultura o la identidad” (Ayllón Pino, Ojeda Medina, & Bancet, 2013, pág. 25).

Ahora bien, si la apuesta del presente es por la Cooperación Sur-Sur, en ese Sur Global, donde se abre un pluriverso con discurso⁵ y acción, se torna relevante la pregunta sobre el pensamiento decolonial latinoamericano de Edgardo Lander (2000, pág. 8). Su interrogante era: “¿Cuáles son las potencialidades que se están abriendo en el continente, en el conocimiento, en la política, y en la cultura, a partir del replanteo del enfoque eurocéntrico?”. A la par, se precisa recordar el interrogante de Alicia Bárcena (2015, pág. 118), al plantear prioridades justo antes de definir la agenda 2030. La secretaria ejecutiva de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) se preguntaba si la comunidad internacional estaría dispuesta a descolonizar la agenda del desarrollo y evitar relaciones condicionadas y mezquinas entre dadores y receptores? Lo cierto es que -como ella misma lo afirma- hoy por hoy “se requiere la redefinición de una agenda para el desarrollo basada en la perspectiva del Sur” (Bárcena, 2015, pág. 154).

En este orden de ideas, la discusión que se plantea para esta ponencia gira entorno a esos grupos subalternos, a esos grupos u organizaciones de la sociedad civil, y me voy a referir a las organizaciones de la sociedad civil colombiana: ¿Qué interacciones están teniendo en el nuevo contexto de la cooperación; de manera puntual, ¿Cuál es su juego en la Cooperación Sur-Sur? Bien, lo que hay que tener claro es que en el escenario internacional de hoy, todos los agentes tienen voz y las organizaciones de la sociedad civil tejen redes donde no solo circulan narrativas, sino que construyen alternativas que rápidamente se convierten en prácticas políticas emergentes. Es por esto que, en esta ponencia, se presentará la actividad de las organizaciones de la sociedad civil colombiana (OSCC) que, en el marco de la Cooperación Sur-Sur, interactúan internacionalmente con su propio modo de pensar y logran cambios permanentes. Las OSCC vuelven a la gente, la escuchan y buscan sinergias con los otros agentes tanto en el Sur Global como en el escenario internacional.

Para hacer referencia a ello, en primera instancia se hará un ligero acercamiento al pensamiento crítico subalterno y a un par de conceptos, como el de sociedad civil y de Cooperación Sur-Sur. En segunda instancia, se retomarán hallazgos de una investigación adelantada para el Centro de Investigaciones y Proyectos Especiales (CIPE), de la Universidad Externado de Colombia. Allí se da cuenta cómo diferentes componentes de la sociedad civil colombiana son reconocidas por sus aportes en términos de investigación, desarrollo e innovación. Lo más sorprendente es que se trabaja sobre la base de un legado autónomo. En palabras de Walter Mignolo (Diccionario de filosofía latinoamericana, s.f.), se

⁵ El discurso pluriversal pone en escena múltiples formas de articulación de la vida social y cultural que no necesariamente son asimilables entre sí.

cuenta con un discurso teórico para América Latina, sobre América Latina y desde América Latina. Y el “giro epistemológico” -al que él se refiere- no sólo se da en términos teóricos, como ya se reconoce con el trabajo de Raúl Prebisch, sino que ahora -en el siglo XXI- se da cuenta de una intervención en términos de la Cooperación Sur-Sur. Se potencia en la Agenda 2030, cuando se reconoce la importancia de “fortalecer los medios de ejecución y reavivar la alianza mundial para el desarrollo sostenible” (ONU, s.f.), como se consagra en el Objetivo de Desarrollo Sostenible número 17. En tercera instancia, a manera de conclusión, se elabora una reflexión sobre las posibilidades que se abren para cooperar de una manera diferente. Para demostrar que ese pensamiento latinoamericano sí existe y tiene resultados que logran impactos positivos.

I. Un toque de teoría y algunos conceptos

Con una audiencia como la del XV Congreso Internacional de ALADAA, donde se dan cita quienes investigan las realidades de nuestros territorios y conocen de esos “otros” saberes que poco trascienden, no quiero agotarlos con los básicos del pensamiento decolonial latinoamericano. Solo quiero subrayar su existencia, que sigue invisibilizada, pero ahí está. De hecho, para Peter Hulme (Diccionario de filosofía latinoamericana, s.f.), como para otros autores, los latinoamericanos⁶ fueron los precursores de la teoría poscolonial. Otros, se refieren a los aportes de teóricos como Raúl Prebisch, Darcy Ribeiro, Leopoldo Zea, Rodolfo Kusch, Enrique Dussel y Gustavo Gutiérrez. Mignolo dice que ellos dan un “giro epistemológico”. Fundamentalmente, rompen ese mito de que solo los europeos pueden crear conocimiento. Destruyen el tabú de un conocimiento superior y otro inferior. Autores como Bhabha (1994), se refieren a las formas híbridas, “desde donde la teoría “habla” como una forma de repensar lo político y lo social, y en donde la construcción del sujeto ya no es ni el “yo” ni el “otro”. De hecho, Bhabha plantea la idea de la hibridez tanto en este sentido de la construcción de los individuos así como en el tiempo de la modernidad, la cual abre un nuevo espacio para la agencia de los sujetos que han sido colonizados” (Arreaza & Tickner, 2002, pág. 24).

Quizá realice un salto grande, pero finalizaré este apartado del debate postcolonial retomando a Rita Abrahamsen quien apunta “la importancia del rol de los grupos o movimientos marginados en la configuración del orden local y global. Ella resalta que los actores y países del Tercer Mundo o del Sur no son actores pasivos dentro del sistema internacional, así como tampoco en su relación con los países del Primer Mundo o del Norte, aun cuando sus posibilidades de acción sean limitadas. Por el contrario, continúa, cumplen un doble rol: legitiman el orden internacional, y asimismo lo cuestionan. Es por esto que los enfoques postcoloniales en RRII concentran sus análisis en el estudio las relaciones contemporáneas de poder, jerarquía y dominación que se articulan en relación con la experiencia colonial, y que se reproducen y mantienen por medio de discursos y prácticas que reafirman estas relaciones a nivel local y global” (Galindo Rodríguez, 2013, pág. 88).

⁶ Hace un énfasis especial en caribeños como: Franz Fanon, Aimé Césaire, Edouard Glissant, Fernando Ortiz y Roberto Fernández Retamar. De todas maneras, también pueden nombrarse latinoamericanos como Walter Mignolo, Arturo Escobar, entre otros.

Para quien en el auditorio no lo sepa, dentro de los estudios internacionales, yo me sumo a la referencia de Darby. En este marco, lo postcolonial ha tenido tres tránsitos en su evolución teórica. “En primera instancia, el tránsito de lo personal a lo particular; es decir, de un análisis concreto local a un análisis abstracto de la realidad mundial. En segunda instancia, el tránsito de un movimiento de resistencia y recuperación de la voz del subalterno a un concepto ambivalente de hibridez. Y, en tercera instancia, el tránsito de un movimiento teórico-crítico en principio del Tercer Mundo a una perspectiva global de análisis internacional” (Galindo Rodríguez, 2013, pág. 95). Así las cosas, el debate postcolonial, como anota Galindo (2013, pág. 89), asume el estudio de lo internacional de manera interdisciplinar y hace uso de categorías construidas a partir del intercambio entre disciplinas de las ciencias sociales y humanas.

En realidad, es la sociología la que empieza a reconocer a las Organizaciones No Gubernamentales, uno de los componentes de la sociedad civil; es la comunicación la que hace referencia a la aldea global; es la política la que habla del poder. Veamos, en las relaciones internacionales, los nuevos actores han estado invisibilizados, pero el papel de las ONG en la ayuda humanitaria siempre ha sido relevante. Otra es la historia de las organizaciones no gubernamentales de desarrollo (ONGD). Tassara las clasifica en tres grandes grupos: confesionales, laicas y políticas. “Las primeras se caracterizan por su cercanía con las iglesias y por sus vínculos con las misiones que ya operaban en países en vías de desarrollo. Las ONG laicas proponen un planteamiento ético-civil sobre los derechos humanos (...) y las del tercer grupo se caracterizan por su estrecha vinculación con partidos políticos y sindicatos del norte y por su apoyo directo a los movimientos de descolonización” (Tassara, 2013a, págs. 42-43).

Pero también son organizaciones de la sociedad civil las fundaciones, fundaciones empresariales, federaciones, confederaciones, corporaciones, asociaciones, gremios, sindicatos, el sector solidario (fondos, cajas de compensación, cooperativas, etc.) voluntariados, redes, alianzas, entre otros. De manera conceptual, me uno a Naidoo y Tandon (1999), para quienes “es una red de asociaciones autónomas que los ciudadanos portadores de derechos y cargados de responsabilidades crean voluntariamente para ocuparse de problemas compartidos, presentar sus intereses comunes y promover sus aspiraciones colectivas”.

En este apartado prometí contextualizar la Cooperación Sur-Sur. Lo que hay que saber es que en la categoría Cooperación Internacional al Desarrollo se encuentra la Cooperación Sur-Sur (CSS) como “un mecanismo adicional para la solución de problemas concretos y al cual los países pueden acceder de acuerdo con sus intereses específicos” (Sagasti & Prada, 2011, pág. 288). De manera concreta, la CSS es una modalidad que se remonta a la Primera Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (Ginebra 1964), cuando se impulsó como una fuerza decisiva para iniciar, diseñar, organizar y fomentar la cooperación entre los países en desarrollo, con el propósito de adquirir, transferir, compartir experiencias y conocimiento, lo cual generaría beneficios mutuos a nivel nacional o colectivo, como fomento del desarrollo económico y social de un Estado-nación. Ahora bien, no se puede olvidar el valor agregado de la CSS, que ha sido señalado por la Cristina Xalma cuando anota que: “es un aporte al desarrollo y fortalecimiento de capacidades entre socios en una relación horizontal, donde ambas partes se benefician del intercambio” (SEGIB, 2011, pág. 13).

Precisamente por eso, por tratarse de una relación horizontal, los grupos subalternos tienen mayor juego. De un lado, es un impulso para la cooperación entre países en desarrollo. De otro lado, los agentes no tradicionales, las organizaciones de la sociedad civil, pueden potenciar su voz. Hay mayor posibilidad para mostrar capacidades y para fortalecerlas. Basta mirar las cifras, según el Banco Mundial, actualmente en cooperación internacional “se cuenta con 22 donantes OCDE, ocho de la Unión Europea (UE) no pertenecientes al CAD, ocho donantes OCDE non-CAD y 18 non-CAD. Además, existen 236 instituciones de cooperación entre organizaciones internacionales, bancos multilaterales regionales y subregionales, programas multi-donantes, asociaciones público-privadas y ONG globales” (Sagasti & Prada, 2011, pág. 265). En otras palabras, esos nuevos agentes que componen las OSC tienen un rol y manejan unos recursos de cooperación

Esos grupos subalternos, sean identificados como países en desarrollo, como países de renta media, como organizaciones de la sociedad civil, o desde su componente más representativo, las ONG (sean de derechos humanos, ambientales o de desarrollo), han generado una narrativa que no solo da cuenta de su existencia y de su interacción en el escenario internacional sino que generan conocimiento y con él están presentando alternativas de solución a los problemas que tienen sus pares. Entran a cooperar en una relación de iguales y agencian en favor de grupos etarios, poblacionales, razas o etnias.

II. De los hallazgos en el trabajo de las OSC colombiana

Colombia es uno de los países con más larga trayectoria en el mundo de la cooperación, especialmente por ser receptor de la misma, pero sorprende la precaria información en términos de las organizaciones internacionales presentes en el país, así como la atomización de data referida a las organizaciones de la sociedad civil⁷ colombiana.

Concreto hay poco. La prensa nacional anota que las Entidades Sin Ánimo de Lucro (ESAL) colombianas, pesan el 15% del PIB (Revista Dinero, 2015). Pero no hay data actualizada en cifras concretas sobre la cantidad de organizaciones nacionales activas. Uno de los estudios más completos del sector⁸ remonta a 2001 e incluye a 135.599 ESAL en su investigación. A julio de 2013, la Cámara de Comercio de Bogotá (Ayala Ramírez, 2014) daba cuenta de 206.454 en el país. Por su parte, la Comisión de Expertos para la Equidad y Competitividad Tributaria⁹, en su primer reporte al Ministerio de Hacienda y Crédito Público (2015), sobre la base de los datos de la Dirección Nacional de Impuestos (DIAN), considera que en el país hay un poco más de 55.000 ESAL.

Resulta curioso, por decir lo menos, pero la no data hace parte de la invisibilidad que se quiere imprimir a estos grupos subalternos. Ya Gramsci (Modonesi, 2012, pág. 5) había

⁷ Nótese que el número de OSC nacionales no se limita al número de ONG nacionales.

⁸ Hace parte del proyecto comparativo sobre entidades sin ánimo de lucro de la Universidad Johns Hopkins, y el apartado referente a Colombia fue publicado por la Confederación Colombiana de ONG, bajo el título *El Tercer Sector en Colombia. Evolución, dimensión y tendencias*.

⁹ De acuerdo con lo señalado en la Ley 1739 de 2014 y el Decreto 0327 de 2015 se crea para estudiar el sistema tributario y proponer reformas para hacerlo más equitativo y eficiente.

anotado la relación orgánica entre el Estado y la sociedad civil como realización de la hegemonía de las clases dominantes. De todas maneras, en la coyuntura, también se precisan medidas políticamente correctas, por ello se entiende que en el discurso de las entidades, de los servidores públicos y de los funcionarios estatales, haya un reconocimiento a las OSC colombianas.

Para el caso que nos ocupa aquí, se encuentra una mención a la sociedad civil, en la narrativa de estrategias de cooperación de Colombia. La estrategia con la Cuenca del Caribe¹⁰, que está enmarcada en la CSS, se considera como “una iniciativa del Gobierno Nacional en la que participan entidades gubernamentales, de la sociedad civil y organismos internacionales interesados en promover el desarrollo social y económico de la región, a través del fortalecimiento de capacidades, intercambio de experiencias, construcción de redes de trabajo y alianzas horizontales” (Cancillería, 2015). De hecho, entre los aliados se nombra a la Asociación Colombiana de Universidades (ASCUN), una OSC. En las siete áreas priorizadas, se puede destacar el involucramiento una ESAL: la Universidad Externado de Colombia que, junto con el Dominica State Collage, desarrolla una publicación para la enseñanza del español (Cancillería, 2015). De igual forma, se menciona la importancia de la movilidad académica y se registra que el Gobierno colombiano destina becas, a través del ICETEX, para que profesionales de Costa Rica, Honduras, México, Panamá, República Dominicana y Venezuela desarrollen un programa de posgrado en Colombia.

Además de la estrategia con la Cuenca del caribe, Colombia tiene estrategias con Asia y con África. Cuenta con un programa especial para Mesoamérica. Igualmente promociona Alianzas Estratégicas de CSS¹¹ en diferentes foros como la Alianza del Pacífico, el Foro de Cooperación de América Latina y Asia del Este (FOCALAE), la Nueva Alianza para el Desarrollo de África (NEPAD), entre otros de regiones más cercanas.

En programas y estrategias hay presencia de las OSC colombianas, y con ellas se robustece la CSS del país. Y con ellas se posibilitan al Estado colombiano mostrar “una segunda cara” con autoridad moral y legítima para desarrollar acciones en pro del desarrollo humano y el desarrollo sostenible. Un *Soft Power*¹² que el gobierno colombiano parece ignorar que tiene.

En la investigación que se adelantó en el CIPE, en la Universidad Externado de Colombia, se consultaron más de 20 organizaciones de la sociedad civil hacen parte de la Confederación Colombiana de ONG, una organización de cuarto nivel. No obstante, aquí quiero centrarme en tres: la Fundación Canguro, la Fundación Arcángeles y Fundación Escuela Nueva. Ellas dieron cuenta de proyectos que han realizado en el marco de Cooperación Sur-Sur, con un 100% de ejecución exitosa del mismo.

¹⁰ Los 25 países miembros son: Antigua y Barbuda, Bahamas, Barbados, Belice, Costa Rica, Cuba, Dominica, El Salvador, Granada, Guatemala, Guyana, Haití, Honduras, Jamaica, México, Monserrat, Nicaragua, Panamá, San Cristóbal y Nieves, Santa Lucía, San Vicente y la Granadinas, Surinam, Trinidad y Tobago y Venezuela.

¹¹ Ampliar en <https://www.apccolombia.gov.co/index.php?idcategoria=97>

¹² De hecho, el *Soft Power* será cada vez más fundamental para desafiar las problemáticas internacionales, que requieren de la cooperación.

Quiero concentrarme en estas tres organizaciones porque reúnen varias características que – quizá– de manera inconsciente se ajustan a los presupuestos desde lo postcolonial. Para la realización de lo que –en el lenguaje de cooperación– se considera una “buena práctica”, se confiere considerable importancia al estudio de “lo local”. De esta manera, al transitar hacia una perspectiva internacional, se difumina su punto de referencia y las diferencias étnicas y culturales tienden a convertirse en generalizaciones (Galindo Rodríguez, 2013, pág. 96). No obstante, tras de un proyecto de cooperación como los de las organizaciones mencionadas, se descubre la producción de un conocimiento desde el saber ancestral que fue sistematizado en el territorio, para el territorio, pero que por poseer un carácter emancipador se convierte en una “buena práctica”. También logra solucionar un problema presente en otro territorio del Sur Global.

Casi que podría decirse que tres problemas que se presentan en Colombia: los nacimientos prematuros y la necesidad de buscar soluciones que aumentaran las posibilidades de vida de los neonatos; el sembrado de minas antipersona o minas quiebrapatas (como se le conoce en el país), que deja una secuela de personas con capacidades diferentes y, la necesidad de encontrar alternativas para alfabetizar a la población en áreas donde no llega el Estado, dieron pie a nuevas alternativas desde la Fundación Canguro, la Fundación Arcángeles y Fundación Escuela Nueva, respectivamente.

Fundación Canguro, con el “Método Madre Canguro” (MMC), ha estado en cinco ciudades de México y en tres de la India. Ha llegado con su proyecto a distintas ciudades en Brasil. En realidad, esa experiencia, que se realizó en territorio colombiano, para el cuidado de los niños prematuros y de bajo peso al nacer, ha permitido dejar el nombre de Colombia, en el corazón de cuerpo médico y familias de más de 60 países del mundo. Este es un proyecto de alto impacto y de gran alcance que pocos lo conocen en el propio país. Aun así, han logrado reconocimientos científicos. En la última revisión de Cochrane (principal biblioteca de evidencia científica) se reconoció el impacto positivo del método de la Fundación Madre Canguro. Ellos son la bandera de Colombia en muchos hospitales de Sur Global. En términos de producción de investigación¹³, desarrollo e innovación, más de ocho premios internacionales¹⁴ permiten reconocer que, en el Sur Global, se produce conocimiento.

Si bien el MMC guarda la filosofía original de su fundación¹⁵, los estudios posteriores y de observación adelantados más tarde, han permitido “mejorar esta alternativa efectiva y segura para el manejo del recién nacido prematuro y de bajo peso al nacer, después de su estabilización” (Fundación Canguro, s.f.). El éxito del proyecto posibilitó, primero que el Ministerio de Salud se interesara por las reglas del MMC y luego que la OMS publicara las

¹³ De hecho, la Fundación Canguro está registrada como grupo de investigación en Colciencias, que es la entidad del Estado que reconoce y clasifica los grupos de investigación en Colombia.

¹⁴ Referencio lo más recientes: en 2010, recibió premio de excelencia en el marco de Cooperación Sur-Sur en reconocimiento a la implementación del Método Madre Canguro en los países en desarrollo, otorgado por la Unidad Especial de Cooperación Sur-Sur del PNUD y la OMS en Ginebra, Suiza. En 2012, en México, recibió el premio Carlos Slim en Salud, como institución excepcional, por su contribución al desarrollo de nuevas y mejores alternativas en materia de salud para la población de América Latina y el Caribe. En 2015, recibió el premio Alas BID, como mejor innovación, otorgado por el Banco Interamericano de Desarrollo, en Washington, Estados Unidos.

¹⁵ En la década del setenta del siglo pasado.

Guías de Práctica Clínica del MMC, en 2003. Incluso, desde el 2012 se ha dispuesto un portal de formación en MMC, donde los profesionales de la salud encuentran herramientas pedagógicas y con ello se fortalece la red de profesionales con esta experticia.

La segunda organización a la que me referiré, que pone en alto en nombre de Colombia tanto por los proyectos que maneja como por la misión que cumple, es la Fundación Arcángeles. Una organización que tiene un compromiso con la población en situación de discapacidad, enfocada al mejoramiento de las condiciones de vida. Por ejemplo, en la fundación desarrollan tejido con pares de la sociedad civil, pero también con el sector empresarial para promover la inclusión social. Con las universidades y centros de educación en salud, buscan la aplicación de la normativa que existe en el país¹⁶. Con los empresarios ofrecen alternativas para aumentar la funcionalidad de los niños y contribuir con la inclusión. Por ejemplo, con Hewlett Packard se hizo red también con la Fundación Give Me Five, Bogohack, y lograron retornarle la sonrisa a niños que recibieron prótesis de mano, fabricadas en material reciclable. “Esta es una muestra del trabajo de aplicación de innovación, tecnología, voluntad y trabajo conjunto para eliminar las barreras y lograr la inclusión de todas las personas en este mundo” (Fundación Arcángeles, s.f.). Arcángeles se ha empeñado en sacar adelante la campaña “Suelos de paz”, proyecto que involucra a los periodistas de los medios de comunicación para que conozcan del desminado humanitario ahora que el país está viviendo un proceso de negociación con posibilidades de lograr la deseada paz. Algunos de los proyectos adelantados en Colombia ya están siendo compartidos en otras regiones de América Latina, en especial para Guatemala donde la Fundación apoya rehabilitadores físicos para población vulnerable. También hay otros proyectos que se trabajan en red con el sector empresarial, en países vecinos, donde se tiene receptividad para la inclusión de personas con capacidades diferentes.

La tercera organización es Fundación Escuela Nueva. Volvamos a la Gente. Es un modelo pedagógico para ofrecer la primaria completa y mejorar la calidad y efectividad de las escuelas en Colombia, centrado en las rurales, especialmente los multigrados (escuelas donde uno o dos maestros atienden todos los grados de la primaria simultáneamente). Su éxito, en términos de mejorar la calidad de la educación, permiten que se le catalogue como un modelo innovador que integra cuatro componentes: el curricular y de aula, comunitario, de capacitación y seguimiento y el de gestión.

En los 80’s y 90’s, tuvo un impacto sobre el mejoramiento de la calidad de la educación, permitiendo que Colombia se caracterizara por lograr la mejor educación rural primaria en América Latina, después de Cuba; siendo el único país donde la escuela rural obtuvo mejores resultados que la escuela urbana, en el Primer Estudio Internacional Comparativo realizado por el Laboratorio Latinoamericano de Evaluación de la Calidad de la Educación de la UNESCO, en 1998.

Es por ello que Escuela Nueva ha sido estudiada y visitada por más de 40 países interesados en su implementación y ha servido de inspiración para reformas educativas. Desde su creación en 1987, la Fundación Escuela Nueva ha promovido y liderado la internacionalización del modelo a varios países del mundo, como por ejemplo en Brasil,

¹⁶ Decreto 2376 de 2010 para que los estudiantes realicen sus pasantías en la institución.

Ecuador, El Salvador, Guatemala, Guyana, Honduras, India, México, Panamá, Perú, República Dominicana, Timor Oriental y Vietnam.

Como se ha detallado, en las tres organizaciones referenciadas, no sólo se prestan servicios sino que se agencian los intereses de sus propias audiencias. Por ello adelantan advocacy para la elaboración de políticas públicas. Además, estas organizaciones se han emancipado al punto que trabajan en el marco de la Cooperación Sur-Sur, lo que permite que los agentes no tradicionales también presenten “otra cara” del país.

Con la labor que adelantan cada una de estas organizaciones de la sociedad civil colombiana, puede decirse que se asegura la pervivencia de sociedades. Y son estrategias que han sido investigadas y desarrolladas con ingenio colombiano, que logra destrezas de resiliencia en las adversidades propias del territorio. La transferencia de la destreza, el conocimiento, la tecnología o la innovación se hace con bajo perfil, pero con la precisión de un cirujano. Muchas veces son profetas en otras tierras, y las propias autoridades colombianas olvidan que es una manera de ejercer *Soft Power*.

No es solo teoría latinoamericana, es ese “giro epistemológico” del que habla Mignolo y que permite pensar en los problemas latinoamericanos, presentar una solución para ellos y desde aquí mismo presentar propuestas que son aplicables en otros territorios que pueden ser del mismo Sur Global o del pluriverso. En otras palabras, era la apuesta de Prebisch cuando planteó el Plan de Buenos Aires, con cooperación entre iguales.

Reflexiones en una época de cambio con pensamiento decolonial

Quizá aquí no se logre esbozar un aporte importante desde el pensamiento decolonial. Lo cierto es que es una época de cambio, que conlleva una reconfiguración en la arquitectura de la cooperación. Ello implica un reconocimiento de agentes en la escena internacional. Allí, los grupos subalternos, como los países en vía de desarrollo, los del tercer mundo, los de renta media y las organizaciones de la sociedad civil, entran con voz y voto.

Es un momento de oportunidad que se encuentra con el planteo de una Agenda para el Desarrollo, para un desarrollo sostenible, donde el mundo se ha puesto de acuerdo en que debe trabajarse con otro enfoque. Donde todos están ávidos de alternativas para posibilitar la pervivencia de la especie humana. Es por ello que aquí se coincide con Bárcena cuando anotaba la urgencia de redefiniciones basadas en la perspectiva del sur. Ella hace hincapié en dar la voz a los pueblos indígenas y a las comunidades de afrodescendientes. Hasta ahora no las he nombrado, pero para nadie es un secreto que ellos hacen parte de nuestra sangre. Como mestizos y mulatos, tenemos ancestros, cultura y saberes que no hacen parte de la ciencia en el sentido eurocéntrico. Pero es otro saber, otro modo de conocimiento. Y así Latinoamérica se inserta en el mundo. Es el caso de las OSC colombianas que interactúan en el Sur Global, y muestran su emancipación cooperando con investigación, desarrollo e innovación. Demuestran que ese pensamiento latinoamericano sí existe y tiene resultados que logran impactos positivos.

En suma, con el Sur Global, en Latinoamérica y para el mundo, se abren nuevas oportunidades ahora que se han planteado los Objetivos de Desarrollo Sostenible que deben

alcanzarse para el 2030. En este sentido, las tres organizaciones colombianas que se retoman aquí y que fueron parte de la investigación, vienen adelantado un trabajo denodado, donde comparten sus saberes, fortalecen capacidades y coadyuvan a solucionar problemas que en algún momento aprendieron a enmendar en sus propios territorios. Tienen una experiencia que se requiere en otros territorios.

Referencias

Arreaza , C., & Tickner, A. (2002). Postmodernismo, postcolonialismo y feminismo: manual para (in)expertos. Colombia internacional Catalina Arreaza y Arlene B.

Tickner(54), 14-38. Recuperado el 03 de Octubre de 2015, de Colombia internacional, 54, 2002, pg. 24 Postmodernismo, postcolonialismo y feminismo: manual para (in)expertos, Catalina <http://colombiainternacional.uniandes.edu.co/indexar.php?c=Revista+No+54>

Ayala Ramírez, R. (2014). Comentarios de la CCB a la agenda de incidencia para un ambiente habilitante de las OSC. Confederación Colombiana de ONG. Bogotá.

Ayllón Pino, B., Ojeda Medina, T., & Bancet, A. (Diciembre de 2013). La cooperación sur sur en la gobernanza del desarrollo: nuevas configuraciones de la arquitectura de la ayuda. (T. Ojeda Medina, Ed.) Documentos de trabajo IUDC-UCM, pág. 25.

Bárcena, A. (2015). La descolonización de la agenda para el desarrollo después de 2015. Hacia una asociación universal para el desarrollo. En J. A. Ocampo (Ed.), Gobernanza global y desarrollo. Nuevos desafíos y prioridades de la cooperación internacional (1 ed., págs. 115- 157). Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.

Cancillería. (2015). Conoce la Estrategia Caribe. Obtenido de Cancillería: <http://www.cancilleria.gov.co/caribe/meet>

Comisión de Expertos para la Equidad y Competitividad Tributaria. (25 de marzo de 2015). Primer Informe. Obtenido de Comisión de Expertos para la Equidad y Competitividad Tributaria: <https://comisionreformatributaria.wordpress.com/>

Diccionario de filosofía latinoamericana. (s.f.). Poscolonialismo. Recuperado el 17 de Noviembre de 2015, de Pensamiento y cultura de nuestra América: <http://www.olimon.org/uan/diccionario/Postcolonialismo.htm>

Fundación Arcángeles. (s.f.). Incusión Social. Recuperado el 17 de Noviembre de 2015, de Fundación Arcángeles: <http://arcangeles.org/category/salud/>

Fundación Canguro. (s.f.). Quienes somos-Logros. Recuperado el 17 de Noviembre de 2015, de Fundación Canguro: <http://www.fundacioncanguro.co/es/iquienes-somos/logros.html>

Galindo Rodríguez, F. (Febrero-Mayo de 2013). Enfoques postcoloniales en Relaciones Internacionales: un breve recorrido por sus debates y sus desarrollos teóricos. Relaciones Internacionales(22). Recuperado el 10 de Noviembre de 2015, de

http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/index.php?journal=Relaciones_Internacionales&page=article&op=view&path%5B%5D=441&path%5B%5D=332

Lander, E. (2000). ¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universalidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos. Venezuela: Editorial Venezolana de Economía y Ciencias Sociales.

Modonesi, M. (Mayo de 2012). Subalternidad. Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo . México D.F., México. Recuperado el 12 de Noviembre de 2015, de http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/497trabajo.pdf

Naidoo, K., & Tandon, R. (1999). The promise of Civil Society. En *Ciivicus, Civil Society at the Milenium* (págs. 6-7). West Hartford (Connecticut): Civicus.

ONU. (s.f.). Objetivos de Desarrollo Sostenible. Obtenido de ONU: <http://www.nu.org.bo/objetivos-de-desarrollo-sostenible-ods/>

Pearce, J. (30 de Mayo de 2003). Las ONG y el cambio social: ¿Facilitadoras o Agentes? . Recuperado el 25 de Junio de 2010, de La iniciativa de comunicación. Comunicación y medios para el desarrollo de América Latina y el Caribe: <http://www.comminit.com/la/node/149937>

Revista Dinero. (30 de abril de 2015). ¿Sinónimo de Lucro? Revista Dinero. Recuperado el 15 de mayo de 2015, de <http://www.dinero.com/edicion-impresa/informe-especial/articulo/entidades-animo-lucro-estan-bajo-lupa-del-gobierno/208049>

Sagasti, F., & Prada, F. (2011). La nueva cara de la cooperación al desarrollo: el papel de la cooperación sur sur (CSS) y la responsabilidad social corporativa (RSC). En J. A. Alonso, & J. A. Ocampo, *Cooperación para el desarrollo en tiempos de crisis* (págs. 259-319). Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Sagasti, F., & Prada, F. (2011). La nueva cara de lo cooperación al desarrollo: el papel de la cooperación sur-sur (CSS) y la responsabilidad social corporativa (RSC). En J. A. Alonso, & J. A. Ocampo, *Cooperación para el desarrollo en tiempos de crisis* (págs. 259-319). Madrid: Fondo de Cultura Económica.

SEGIB. (2011). Informe de la Cooperación Sur-Sur en Iberoamérica 2011. Estudio SEGIB No. 6. Madrid: Secretaría General Iberoamericana.

Tassara, C. (2013a). Cooperación para el desarrollo, relaciones internacionales y políticas públicas. Teorías y prácticas del diálogo euro-latinoamericano. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana.

La proyección de Colombia hacia China en un contexto de post-conflicto

Camilo Defelipe Villa,
Pontificia Universidad Javeriana,
camilo.de@javeriana.edu.co

El crecimiento demográfico chino comprometerá su seguridad alimentaria de las próximas décadas e incentivará a diferentes actores a direccionar sus intereses hacia este problema. Colombia por su parte, debe definir políticas de desarrollo para el post conflicto y profundizar sus relaciones con China. Por tanto, se propone que Colombia debe atender las causas del conflicto por medio de una redistribución de tierras y de una activación del sector agroindustrial alrededor de un plan de cadenas de proyectos productivos con participación china y de la Alianza del Pacífico orientados a generar oferta agroindustrial necesaria para China.

Modelo sudafricano del apartheid dentro de un contexto global de mediación comunitaria

Evelina Peré,
Universidad Argentina John F. Kennedy,
epere@kennedy.edu.ar
Rosana De Místico,
Centro RAC
(Resolución Alternativa de Conflictos)
rdmestico@yahoo.com.ar
Jorgelina Kesque,
Centro RAC
(Resolución Alternativa de Conflictos),
jorgelinakesque@yahoo.com.ar

Los nuevos desafíos presentan, en el escenario globalizado, perspectivas postcoloniales de cooperación que evidencian alternativas de resolución de conflictos. El presente trabajo aborda el proceso de mediación a partir del Apartheid y los esquemas de mediación que se instauraron en América latina, teniendo en consideración la replicación globalizada de los mismos. A partir del modelo Sudafricano profundizamos en un análisis comparativo con un centro de mediación comunitaria en el Conurbano Bonaerense. Se exploran nuevas opciones estableciendo un escenario de cooperación Sur-Sur según los modelos implicados en la dinámica de la resolución de conflictos y la necesidad del proceso de mediación.

***La República de Corea y su rol en la reconfiguración en
el régimen de La Cooperación Internacional para el
Desarrollo***

Daniel Ricardo Lemus-Delgado,
Centro Asia Pacífico de la
Escuela Nacional de Humanidades y
Ciencias Sociales del
Tecnológico de Monterrey
dlemus@itesm.mx

Corea es un caso significativo en el régimen de la CID porque pasó de ser un país receptor a un oferente. Así, Corea se muestra como un Estado dispuesto a continuar con el régimen tradicional de la CID. Este trabajo analiza la AOD que Corea brinda a países latinoamericanos y explora si existen los mecanismos para pasar a un modelo que se aproxime los postulados de la CSS, o, por el contrario, se fomentan y perpetúan prácticas neocoloniales. Finalmente, se propone que el rol asumido por Corea en la CID es el resultado de la identidad del Estado coreano.

***El África Subsahariana en la política exterior de Brasil y
México***

Myrna Rodríguez Añuez,
Benemérita Universidad Autónoma
de Puebla, México
mracubana@yahoo.com.mx
Juan Pablo Prado Lallande,
Benemérita Universidad Autónoma
de Puebla, México,
jplallande@gmail.com

Un país latinoamericano que construya una agenda intensa de relaciones con África en El siglo XXI, es un país que asume un papel protagónico en La reconfiguración del poder internacional contemporáneo. Mientras México se planteaba una política exterior hacia África cauta y discreta, Brasil intensificaba una estrategia constante y prolongada de actividad diplomática y económica hacia el continente africano. En este sentido, el propósito de la ponencia es ilustrar, mediante un análisis comparativo, las acciones de política exterior que han emprendido en los últimos diez años tanto Brasil como México hacia el África subsahariana.

Descolonizando la cooperación internacional: el trabajo rural como horizonte emancipador (Camerún, Argentina)

Jacques Bertrand Mengue Moli,
Ministere des Relations Exterieures,
Cameroun.menguemoli9@yahoo.fr
Nicolás Fernández Bravo,
GEALA/UBA – Ministerio de Trabajo,
Argentina.

En este trabajo proponemos un abordaje reflexivo centrado en un proceso de cooperación internacional bilateral en curso (2013 – 2015) entre dos Estados: Camerún y Argentina. Partiendo de un análisis etnográfico de ambas experiencias en el terreno, se revisarán críticamente las prácticas naturalizadas de la llamada “cooperación internacional”, para explorar los horizontes poéticos y políticos, tanto de la jerga como de la praxis relacionada con las misiones de asistencia técnica. Mediante la problematización de los campos en diálogo en torno al trabajo rural en ambos contextos, se revisarán las paradojas, los límites pero también las utopías posibles, surgidas de formas alternativas de concebir las relaciones internacionales en el Sur Global.

INTRODUCCION

La reflexión sobre el desarrollo de Africa moviliza desde muchos decenios, la atención de numerosos intelectuales de Africa y del mundo. Tiempos definidos como el continente de las tinieblas¹, África es percibida hoy como un continente de oportunidades. En efecto, como lo anotaron los expertos de la Comisión Económica de las Naciones Unidas para Africa (CEA), el continente conoce desde mediados de los años 2000, un robusta crecimiento del producto interior bruto (PIB) en la mayoría de los países que lo componen, acercando los 5% (cinco por ciento), lo cual es superior al término medio mundial de 3%². Sin embargo, estos resultados económicos alentadores contrastan fuertemente la situación social en dichos países, verdad es que:

“... Los pueblos africanos no han logrado reducir substancialmente la pobreza y las desigualdades; lo que explica que a pesar del crecimiento apreciable registrado durante los últimos decenios, la caída de la tasa de pobreza (porcentaje de personas viviendo con menos de 1,25 (uno coma veinticinco) dólar por día) fue relativamente débil, de 56,5 por ciento en 1990 a 48,5 por ciento en 2010 (Rapport africain sur les OMD, 2014). En suma, el crecimiento de

¹ Voir la diffusion de cette idée dans la littérature par le romancier britannique d'origine polonaise Joseph Conrad dans son œuvre à grand succès *Heart of Darkness*, publié en 1902, et réédité par Collector's Library en 2006.

² CEA, note conceptuelle et appel à communication à la Conférence Economique Africaine 2015, p3.

*África no fue construido en torno a la toma en cuenta de la población”.*³

Este constato parece más bien proceder de una tendencia fuerte en desarrollo en la formulación y la puesta en marcha de las políticas públicas en el seno de los Estados Africanos, si nos referimos a las preguntas que desde el principio de años 1980, ya atormentaban el espíritu del sociólogo Jean-Marc ELA. Este autor constata en muchos de sus trabajos que desde el fin de las colonizaciones directas en África, los decididores africanos no consagran siempre los tesoros de energía y de imaginación queridos para apuntar en sus agendas, las necesidades del desarrollo del mundo rural. En efecto, en una obra dedicada al examen de la condición campesina en África, Jean-Marc ELA escribía:

*“... no debe la búsqueda del desarrollo volverse un esfuerzo en vista de hacer prueba de imaginación y de ánimo para asegurar un nuevo equilibrio de las relaciones sociales? En otros términos, ¿cómo asegurarse de que cada uno tiene su sitio en la sociedad, en una África rendida en sí? ¿Cómo hacer para que ningún miembro de esta sociedad sea dejado al lado? En definitiva, ¿no será necesario reexaminar las estructuras políticas, la economía, las relaciones sociales, para evitar que el desarrollo de una minoridad no se traduce por la extrema pobreza y la exclusión de la inmensa mayoría de la población? Como repensar el proyecto del desarrollo a partir de la condición campesina que parece destinada a la marginalización”*⁴

Haciendo nuestras estas interrogaciones formuladas por este pensador, pensamos que la problemática de la reducción de las desigualdades y de la lucha contra la pobreza en los programas de desarrollo de los países africanos no puede hacer la economía de un examen de las condiciones del bien estar en los pueblos africanos. Es verdad que la mayoría de los africanos siguen viviendo en el medio rural. En efecto, los datos estadísticos recientes indican que en 2010, sobre los 856 millones de habitantes que contaba África Subsahariana, 542 millones vivían en el medio rural. Esta población rural de África Subsahariana es estimada a 700 millones en 2050 según los datos del PNUD⁵.

Es la razón por la que nos parece más importante consagrar una reflexión a las condiciones de inclusión de esta mayoría amenudo olvidado, o por lo menos insuficientemente tomada en cuenta en la formulación de las estrategias de desarrollo del continente. La pregunta que estimulara esta contribución es la de saber qué hacer para no dejar del lado el mayoreo de las poblaciones africanas que forman los rurales, en la formulación de las políticas de inclusión

³ Ibid, p4

⁴ J.M Ela, *L'Afrique des villages*, Paris, Karthala, 1982, p70.

⁵ J. Berthelot, « enjeux et stratégies pour bâtir des agricultures paysannes durables basées sur la souveraineté alimentaire en Afrique subsaharienne », in B. Founou---Tchuigoua et A. Ndiaye (sous la dir de), *Réponses radicales aux crises agraires et rurales africaines: agriculture paysanne, démocratisation des sociétés rurales et souveraineté alimentaire*, CODESRIA, Dakar, Réseau de Recherche Comparative, 2012, p170.

económica a la hora de la elaboración de los objetivos de desarrollo post 2015. ¿Cómo corregir los errores del pasado, haciendo del campesino africano no más un espectador en el juego de las dinámicas transformadoras del continente en camino, pero al contrario, un contratista innovador, capaz de contribuir de manera decisiva a la dinámica transformadora del continente? ¿Qué hacer para que nuestros pueblos dejen de ser “*el lugar del calvario de un pueblo*”⁶, para ser unos espacios de prosperidades?

El presente análisis hará primero un examen de la condición campesina en África ayer y hoy (I) luego examinará los problemas que encuentran “los señores de la tierra” en la expresión de su potencial (II), antes de hacer unas proposiciones en vista de una mejor toma en cuenta de las preocupaciones propias al mundo rural en las opciones políticas de lucha contra la pobreza y las desigualdades en África (III).

1- La condición campesina en África ayer y hoy

Si reactualizamos las mas alta antigüedad africana, podemos sin dificultad hacer el constato siguen el cual, la condición campesina en África fue lejos de ser la bella época a veces descrita por ciertas novelas⁷. En efecto, un examen de las iconografías dejadas por el Egipto antiguo, más conocidas bajo el nombre de bajos relieves, presenta una campesinaría desprovista de los rasgos los mas ilustrativos de la opulencia que se nota sobre los que representan la clase dirigente. Generalmente la campesinaría es representada en pleno ejercicio de ciertos trabajos agro pastorales, necesarios a la nutrición del reino, y hace alarde de lo esencial de los uniformes sobrios, y desprovisto de todo motivo decorativo.⁸

Examinando la cuestión de la condición campesina en África de los grandes emporios, es decir lo comunmente el amado la edad media en la división de los tiempos históricos en occidente, el sociólogo Jean-Marc ELA subraya que la existencia de una clase de pudientes en los emporios del Ghana, del Mali, del Songhaï, del Kanem-Bornou, y en los reinos del Congo y del Zimbabwé, supone siempre, la existencia de una clase campesina explotada. Es además según él, la clase campesina que bajo la instigación de algunos reyes, nobles y vendedores aliados al odioso sistema de la trata de los negros que contribuyeron a vender a los negreros europeos y árabes, pago muchos de sus miembros a este molino de hombres y la mayoría de los captivos vendidos a los negreros venían del mundo rural.⁹

La época de la colonización trajo también su lote de humillaciones, de molestia y de espoliaciones sobre la clase social de los rurales. Basta para convencerse, recordar que mayor parte de las poblaciones africanas en aquel entonces se constituía de campesina, dentro de las cuales los poderes coloniales prelevaron abundantemente la mano de obra para realizar los trabajos infraestructurales y de puesta en valor de las colonias. Un informe de los misionarios de la congregación del Espíritu Santo instalada en Obangui Chari (actual

⁶ J.M Ela, op cit, p10

⁷ Le lecteur peut se référer au roman à succès de Camara Laye intitulé *L'enfant Noir*

⁸ Pour une étude plus approfondie de cet aspect, voir C.A Diop, *L'antiquité africaine par l'image*, Paris, Présence Africaine, 1998 (réédition).

⁹ J.M Ela, op cit, p22

Centroáfrica) a esta época, hace mención de la que la causa principal del éxodo rural en esta colonia francesa, estaba ligada a numerosas preocupaciones a las que se confrontaron los campesinos en su medio. En el campo, el campesino era forzado a efectuar además del trabajo de cultivo obligatorio de un producto de renta impuesto por la autoridad colonial, el trabajo en las plantación colectiva, el de la plantación del Jefe, de los guardias indígenas, de los trabajos forzado en los centros administrativos, la construcción de las calles, de los puentes, de los campos de aviación, sin olvidar el pago del impuesto de capitación al que estaban obligados¹⁰. En suma, *“agobiado por los impuestos, robados por los comerciantes y los interventores, engañados por los notables, tales son los rurales bajo la colonización”*¹¹

Hoy en día, más de cincuenta años después el fin de la colonización, se puede notar que si la condición del campesinito sí ha mejorado sensiblemente en el plano de las libertades, las dificultades económicas quedan significativas. Las indicaciones recientes muestran que el continente africano es el único en el mundo que haya registrado una bajada del valor añadido agrícola a la hectárea por habitante, y registra 30 por ciento de poblaciones malnutridas en su seno, lo que es la tasa la más elevada en el mundo.¹²

En efecto, a causa de los débiles rendimientos por hectárea con respecto a los ratios mundiales, las poblaciones africanas penan para nutrirse. Jacques Berthelot nota a este propocito que:

*“... los rendimiento de ASS (Africa Subsahariana) son muy débiles con respecto al término medio mundial, ... aunque el rendimiento por hectárea de todos los cereales haya aumentado de 2,3 por ciento por año de 1995 a 2007, es todavía 1373kg contra 3382kg al nivel mundial, de 1638kg, para el “paddy”, contra 4214kg, de 1839kg para el trigo, contra 2857ka y de 2353kg para el maíz contra 4969 kg.”*¹³

Estas dificultades del continente para nutrirse afectan particularmente las poblaciones las mas despojadas, cuya gran mayoría esté constituida por campesinos. Pues como lo anoto el sociólogo Jean-Marc ELA, Además de la debilidad de rendimientos por hectárea en Africa, hay que apuntar que el mundo rural esta siempre en búsqueda de un equilibrio justo entre el sistema alimentario tradicional y la producción de cultivos de renta. Se encuentra que los rurales, cuyas construcciones arquitecturales tradicionales integraban siempre un granero, a causa de la promoción de cultivos de renta por los poderes coloniales y los Estados africanos que los sucedieron, se encuentran en perdida de referencia, con los graneros vacios, siendo ocupado el tiempo de sembrar a cultivar el algodón que no consumen nunca. Ahora bien,

¹⁰ Ibid, p32.

¹¹ Ibid, p43.

¹² J. Berthelot, « enjeux et stratégies pour bâtir des agricultures paysannes durables basées sur la souveraineté alimentaire en Afrique subsaharienne », inB. Founou---Tchuigoua et A. Ndiaye (sous la dir de), *Réponses radicales aux crises agraires et rurales africaines: agriculture paysanne, démocratisation des sociétés rurales et souveraineté alimentaire*, CODESRIA, Dakar, Réseau de Recherche Comparative, 2012 p173.

¹³ Ibidem.

“A partir del momento cuando los consumidores del trigo se vuelven cultivadores del algodón, es en conjunto de una sociedad que es destinada a un proceso de destrucción que no mucho parece haber preocupado a muchos planificadores”¹⁴

Sobre todo cuando se vuelve manifiesto que el precio de venta de un kilo grama de algodón no permite a un campesino productor de este producto no comestible comprar un kilo grama del trigo o del maíz, se puede decir con libertad que se trata de una causa evidente de la pobreza y de la malnutrición en los campos donde promueve este modelo económico. Se vuelve una obligación de examinar bien las condiciones de producción en los pueblos en Africa.

2- Producciones y productores rurales en África: un potencial que valorar.

Si la cuestión de la condición campesina en África queda una preocupación mayor, es que el continente negro no tiene el monopolio de los problemas del desarrollo en las zonas rurales. En efecto, la agricultura campesina es una cuestión que toca a la mitad de la humanidad, sea tres millares de personas a través del globo, aun si fuerza ha de ser de anotar que los campesinos contemporáneos no están alojados en la misma bandera.

Así es como Samir Amín distingue los agricultores rurales que beneficiaron de la revolución verde, que implica un uso muy cómodo de los abonos, de pesticidas, y de semillas mejoradas, de aquellos de los agricultores rurales cuyos modos de producción han quedado identificados a los métodos de antes la revolución científica y técnica del siglo XIX. Así, mientras los campesinos beneficiarios de la revolución verde cosechan siegas que oscilan entre 100 y 500 quintales por activo, los de los países insuficientemente entrados en las técnicas modernas se limitan a los módicos rendimientos de 10 quintales solo por activo¹⁵, lo que provoca crisis alimenticias, o por lo menos, grandes dificultades de pasaje de periodos soldadura. Se puede comprender pues que desde entonces los tres cuantos de las víctimas de la subalimentación en el mundo sean campesinos rurales.

El hecho de que los problemas de los agricultores campesinos del continente negro penan a encontrar soluciones no es debido al desconocimiento de esta realidad, pues, numerosos son los informes oficiales nacionales e internacionales que hicieron eco. Por ilustración, en su discurso a la apertura del “comice agropastoral” de Ebolowa el 17 de enero de 2011, el presidente Paul BIYA del Camerún hacia el constato a continuación.

¹⁴ J.M Ela, op cit, p 14.

¹⁵ S. Amin, « Agriculture paysanne, agriculture familiale moderne, agriculture capitaliste ou agriculture dans le capitalisme: les réformes foncières nécessaires en Afrique et en Asie », préface du livre de B. Founou--- Tchuigoua et A. Ndiaye (sous la dir de), *Réponses radicales aux crises agraires et rurales africaines: agriculture paysanne, démocratisation des sociétés rurales et souveraineté alimentaire*, CODESRIA, Dakar, Réseau de Recherche Comparative, 2012.p16.

“nuestra política de desarrollo del sector rural debe resolver el espinoso problema de insuficiencia de finanzas que se trate de inversiones públicas o privadas. Hemos igualmente de remediar muchas otras anomalías tales como:

- *La falta del material vegetal y animal mejorado,*
- *Las dificultades de acceso a la tierra,*
- *El tamaño de las perdidas post-cosechas,*
- *La debilidad de la tasa de encuadramiento,*
- *La mediocre productividad de las tierras,*
- *El enclavamiento de las zonas de producción,*
- *La inadecuación del sistema de pago con respecto al calendario agrícola”¹⁶*

El problema del régimen territorial que plantea el jefe del Estado Camerunés parece común a números de países africanos. Evocando la cuestión, Samir Amín nota que la mayor parte de los países africanos inter tropicales han guardado en su ley territorial el principio de la gestión tradicional de la tierra, que ha permitido al campesino seguir disponiendo un conjunto de derechos sobre las parcelas explotadas por las familias tras generaciones. Hay que notar que:

“la gestión tradicional (expresada en término de derecho tradicional o dice tal) ha siempre o casi excluido la propiedad privada del suelo (en el sentido moderno) y siempre garantizado el acceso al suelo a todas las familias (en vez de los individuos) concernidos, es decir los que constituyen una comunidad campesina distinta y se identifican como tal. Pero nunca ha (o casi) garantizado un acceso igual al suelo. Primero, ha excluido muy a menudo a los extranjeros (vestigios de los pueblos conquistados más frecuentemente), los esclavos (de estatuto diverso), y distribuido las tierras desigualmente según las pertenencias de clanes, linaje, castas o estatuto (jefes, hombres libres, etc.)”¹⁷

Archie Mafeje abunda en el mismo sentido, cuando afirma que la noción de propiedad privada del suelo es ajena al derecho tradicional africano, que siempre ha considerado la tierra como un bien colectivo, cuya puesta en valor otorga unos derechos al que o al linaje que la explota. Es la razón por la cual las tentativas de ciertos gobiernos africanos para introducir el concepto de propiedad privada del suelo en el medio rural encuentran fuertes resistencias por parte de los campesinos quedados en mayor parte atados al derecho tradicional. Para Archie Mafeje, la débil productividad agrícola del campesino africano no está ligada a la propiedad

¹⁶ Discours du Président Paul Biya à l’occasion de l’ouverture du Comice agropastoral d’Ebolowa le 17 janvier 2011.

¹⁷ A. Samir, op cit, p21.

territorial, pero más bien a la degradación de los suelos provocada por las malas técnicas agrícolas.¹⁸

Hay que notar cada vez que la cuestión de propiedad territorial revista una dimensión muy conflictiva en ciertos países africanos que han conocido una política de poblamiento por los emigrantes europeos durante los siglos de colonización. Es lo que anota el estudio levado por Sam Moyo y Walter Chambati, sobre el conflicto territorial muy agudo de que pena a salirse ZIMBABWE.¹⁹

En Camerún por ejemplo, se nota una sobrevivencia del derecho tradicional, en la medida donde la ley de 1974 instaure dos estatutos sobre el patrimonio territorial nacional. A saber el dominio privado del Estado, formado de algunas partes del territorio nacional no susceptibles de alienación como los aguazales y ciertas reservas domaniales, y el dominio público o dominio nacional susceptible de alienación por la apropiación privada. Sin embargo, se exige en caso de apropiación, la existencia de un acuerdo previo con los ribereños materializado por la liberación de un certificado de abandono de los derechos tradicionales. Esperando la nueva ley territorial en gestación, la ley de 1974 queda vigente, y está prohibido a toda persona física adquirir en propiedad privada en un mismo título territorial, mas de 100 hectáreas de terreno.

Por lo demás, la cuestión de propiedad territorial parece todavía hacer prueba de flexibilidad al gran provecho de los agricultores rurales del continente, aun si hay que seguir con mucho interés, los procesos de acaparamiento de las tierras de que hacen caso muchos estudios. Este proceso de estampida hacia las tierras africanas es en sí mismo revelador del enorme potencial del continente negro en términos de tierras cultivables. A este propósito, Jacques Berthelot Citando un informe del experto en agro business J. Dioné, subraya que

“Africa ofrece también oportunidades considerables que son soluciones parciales a la crisis alimenticia mundial. La región no falta tierras aptas a la agricultura. Pero que quedan a explotar. El continente no falta tampoco agua: solamente 4 por ciento de recursos hídricos disponibles son utilizadas, mientras que solo 6 por ciento de las tierras cultivables son irrigadas. Por consiguiente, Africa presenta un gran potencial para resolver las crisis alimenticias explotando estos recursos para aumentar de manera considerable la producción agrícola y abastecer no solo el continente, sino también el mercado mundial”²⁰.

En efecto, el mismo autor indica que según la FAO, el continente africano posee 1031 millones de hectáreas arables, sea 5 veces el total de las de las tierras mundo en 2000²¹. Sin

¹⁸ A. Mafeje, The Agrarian Question, Access to Land and Peasant Responses in Sub-Saharan Africa, United Nations Research Institute for Social Science, Civil Society and Social Movement, Programme Paper Number 6, May 2003.

¹⁹ S. Moyo and W. Chambati, Land and Agrarian Reform in Former Settler Colonial Zimbabwe, Dakar, CODESRIA, 2013.

²⁰ J. Berthelot, op cit, p179.

²¹ ibidem

embargo, del hecho de los débiles presupuestos que disponen los gobiernos africanos para la agricultura, y sobretodo el sostén de mejoración continua de las condiciones de trabajo y producción de emprendedores agrícola del mundo rural, el continente sigue siendo un gran importador de producción alimenticio. Esto a pesar de una resolución adoptada en 2003, adjuntando a cada país miembro de la Unión Africana a consignar por la menos 10 por ciento de presupuesto del desarrollo de la agricultura. Hoy en día, muy pocos estados se han conformado.

La consecuencia lógica de esta falta de inversiones pública y privada en la agricultura africana es el retroceso de la productividad por activo agrícola en el continente. Como lo subrayan números observadores, la subida de pobreza y de déficit alimenticio no es debida a las condiciones nacionales particularmente deplorables, pero a este falta de empeño voluntarista de los gobiernos a favor de los actores agro pastorales. Así se ha observado una estagnación del rendimiento agrícola por habitante, y en muchos países, un verdadero retroceso de la producción agrícola por habitante de un valor de 12 por ciento entre 1980 y 2000. Jacques Bertholot estima no sin razón que esta baja del rendimiento agrícola

*“se explica esencialmente por la baja de medios de que los agricultores han dispuesto. Según la FAO, la consumación del abono, la más débil del mundo, no era sino 8,4kg de elementos fertilizantes (NPK) por hectárea de tierra cultivable y cultivo permanente en 2007, contra 115kg por término medio mundial, como en India, 168kg en los USA, 196kg en Francia, 305kg en China. L’ASS (Africa Subsahariana) no cuenta sino un tractor para 437 ha en 2007, contra 58 ha en Asia del sur y para 17 ha en Francia. Sobre todo el porcentaje de tierras culturales y los cultivos permanentes irrigados no es sino de 4 por ciento (en Africa)... contra 15 en América Latina, 34 en India, y 38 por ciento en China”.*²²

No vale la pena insistir en el hecho de que los campesinos son las principales víctimas de esta subinversión en las actividades agrícolas, ellos que constituyen más de la mitad de la población de Africa contemporánea. A lo largo del tiempo, la política de “preferencia urbana” adoptado por las “élites africanas postcoloniales que denuncia ya a Jean Marc ELA en sus trabajos parece ganar el terreno.

Colosales esfuerzo son hechos en la base de pobres recursos de que disponer nuestros países, para dotar nuestras naciones de ciudades vitrinas capaces de deslumbrar el visitador extranjero, en vez de volver al campo, lo que procura a la economía como riqueza. Una vez más, los campesinos se dan a la labor, pero los beneficios de su labor son confiscados por las élites urbanas. La consecuencia de esas políticas de exclusión del campesinado es visible por las disparidades de los ingresos, del equipamiento de todo orden, de mentalidad y dignidad que se cree cada día entre las ciudades y los pueblos africanos.

²² Ibid, p183.

Por la tanto, de veraz, había de ser otra cosa, en este sentido que la ciudad y el pueblo deberían entretener relaciones complementarias. El suministro de las condiciones de vida modernas a cada uno de eso medio permitiría a cada uno de elegir libremente su medio de vida sin coacción. Es con clarividencia que el sociólogo de las aldeas anotaba en los años 1980 que

*“Africa tiene que interrogarse sobre la ciudad y preguntarse si, para preparar el porvenir de las zonas urbanas amenazadas por una demografía creciente y de los flujos de población avasalladora, no debe ayudar, en prioridad el medio rural. Para dominar el majal de chabolas, hay que vencer la pobreza de los pueblos africanos”.*²³

Por eso, hay que financiar masivamente la agricultura campesina.

3- Dinamizar las poblaciones campesinas y restaurar la confianza: la vía del progreso.

En la óptica de luchar contra la pobreza y las desigualdades en Africa, la realización de la soberanía alimenticia es la condición minina requerida. En efecto, el continente no puede sino prevalerse de haber progresado significativamente en el camino de la reducción de la pobreza cuando el hambre y la mala nutrición habrán desaparecido del cotidiano de las clases sociales las mas desfavorecidas, particularmente las clases campesinas que constituyen la gran parte de las poblaciones africanas, y partiendo, la clase concernida de toda política de erradicación de la miseria. Un tal enfoque implica necesariamente que la prioridad sea dada a la agricultura familiar, la cual es una característica esencial de las sociedades rurales africanas.²⁴

Una política de esta naturaleza debe declinarse en el reforzamiento de la agricultura de víveres, la que permite a los productores rurales disponer de productos alimenticios locales baratos y adaptados a las costumbres alimenticios del la región. De ahí, el deseo de acompañamiento de los productores rurales por los agentes de vulgarización agrícolas, preocupados de escuchar las observaciones de los aldeanos en materia de producción de algunos productos alimenticios, y de proponer unos soluciones adaptadas a los problemas así identificados. Esto nos parece deseable porque suscribir las preocupaciones del mundo rural en las prioridades de investigación, es maximizar las suertes de una buena innovación de las técnicas culturales modernas, a los deseos reales de los campesinos africanos.

Este ejemplo relatado por el ingeniero general de agricultura camerunés Benjamín Nami muestra muy bien cuanto puede ser útil, una sinergia interactiva entre agentes de

²³ J.M Ela, op cit, p 66.

²⁴ B. Founou---Tchuigoua, « l’agriculture et les sociétés rurales dans la renaissance africaine », in *Réponses radicales aux crises agraires et rurales africaines : agriculture paysanne, démocratisation des sociétés rurales et souveraineté alimentaire*, CODESRIA, Dakar, Réseau de Recherche Comparative, 2012, p8

vulgarización del estado, y los campesinos rurales con vista de mejorar el rendimiento agrícola en el continente:

“en Bertoua los campesinos me han dicho como hacían billones para obtener largos tubérculos de “igname” (el termino es en francés) Me imagino que se podía hacerlo por los toneles aliños de tierra y de estiércol. Y los resultados serán impecables”²⁵

Se puede fácilmente darse cuenta de que hacer progresar la producción cualitativa y cuantitativa de los alimentos en Africa no implica siempre una importación de las técnicas, pero puede también hacerse por un dialogo constructivo entre campesinos africanos e ingenieros agrónomos modernos.

Exminando una de las causas de la reticencia campesina a ciertas innovaciones, Jean Marc Ela ha podido constatar que ciertas resistencias procedían de lo que la suma de conocimiento acumulados durante milenares por los campesinos africanos era ignorada y menospreciada. También se preguntaba:

“¿No hay que revaloran esta herencia y perfeccionarlo para que el desarrollo de los pueblos pueda hacerse en la continuidad, y no en la ruptura con la experiencia agrícola de Africa de Ayer? La pregunta es importante si se quiere comprender la razón profunda de la resistencia del mundo rural respecto a las innovaciones. De veraz, no se trata aquí de un rehusó deliberado del cambio, lo que motiva la actitud de los campesinos, es la resistencia a la desposesión de sí que es una fuente de inseguridad y de miseria en un contexto donde los proyectos de desarrollo rural elaborados fuera del contexto socio-cultural local no responden sino desde la colonización, a los intereses de las metrópolis europeas y de las clases privilegiados de las sociedades africanas”²⁶

Es decir que la vulgarización agrícola debe ser inscribta en las prioridades locales, identificada de concierto entre las instituciones en cargo de la puesta en marcha de las políticas agrícolas, y los campesinos quienes son los verdaderos artízanos de esta transformación. Ponerles de lado, es despilfarrar inútilmente los presupuestos ya insignificantes, mientras que, asociarles, es dar todas las suertes a una participación dinámica de los campesinos al renacimiento africano deseado desde hace mucho.

Los deseos de acompañamiento del mundo rural se sitúan también a nivel des desecamiento de las zonas de producción, pues es corriente y penoso, ver los productos alimenticos cultivados en las condiciones de trabajo particularmente difíciles, pudrirse in situ, faltada vía

²⁵ B. Nami, « l’agriculture a écrit les plus belles pages de son histoire avec les comices», in *La voix du paysan, mensuel de l’entrepreneur rural*, n° 224 de janvier 2010, p12.

²⁶ J.M Ela, op cit, p181.

de comunicación y de medios de transporte para su encaminamiento en los centros de comercialización y de consumición.

Por otra parte, el número de productos de temporada, como las frutas y las legumbres abundantemente producidos en los campesinos no elegían a sostener durablemente la oferta en productos alimenticios variada, del hecho de las muy grandes pérdidas después de la cosecha, la falta de transformación y de conservación, susceptible de favorecer una mejora comercialización. Alentar la creación de pequeños y empresas medias de transformación de productos agrícolas, de almacenes de reserva y de conservación de los productos alimenticios producidos en las zonas rurales nos parece de la altísima importancia, con vista de la mejora del la renta de los campesinos.

No insistiremos nunca mucho sobre el deseo de dotaciones en infraestructura de las aldeas africanas, que se trate de la habilitación de las calles rurales, de la hidrología campesina, de los centros médicos, de las escuelas, de la electrificación rural, de la conexión a las nuevas tecnologías de comunicación, de los centros de reserva y de transformación de los productos agro pastorales, en breve de verdaderas políticas voluntaristas de habilitación territorial y de equipamiento de las compañías. Por eso, se puede ser creado cerca de las instituciones financieras como el Banco Africano de Desarrollo, en el caso en que eso no existía todavía, un Fondo Especial de Habilitación y de equipamiento de las Zonas rurales, Fondo que será destinada a otorgar unos créditos en las condiciones favorables a los países que disponen de una política de habilitación rural bien elaborada y validada por dicha institución. Eso era un paso significativo hacia la transformación de las compañías africanas en centros de desarrollo homogéneo y auto centrado.

CONCLUSIÓN

Luchar contra la pobreza y las desigualdades en el programa de desarrollo para el después de 2015 es un objetivo elogioso y muy a propósito. Es él porque nos ha parecido importante subrayar que el alcance de este objetivo no puede hacerse sin una identificación previa del blanco pretendido, y la formulación de las estrategias para producir el resultado descontado. Vistos los elementos presentados más arriba, parece que los campesinos africanos son la componente de nuestras sociedades la más expuesta a la pobreza y de las desigualdades de toda forma. Si esta de la situación no es reciente, queda que su tamaño es siempre creciente, dado las dificultades que afectan el mundo rural africano para hacerse un sitio en la modernidad contemporánea. Esta dificultad no está ligada a una incapacidad ontológica de los rurales a tomar sus destinos en mano y andar hacia el progreso, pero a la ineficacia de las políticas hasta hoy puesta en sitio por las elites urbanas de África post coloniales. Así hemos creído bueno seguir, en seguida de Jean Marc ELA, el establecimiento de un diálogo constructivo y fecundo entre ciudadanos y rurales, agentes de vulgarización agrícola y campesino, diálogo del que nacerán unas orientaciones de política económica portadores de progreso y del bienestar para las naciones africanas.

Para ser portadores de mejora de las condiciones de vida de las poblaciones rurales, estas políticas necesitan ser sostenidas por las instituciones financieras en carga de acompañar el

desarrollo. Hemos por eso, preconizado la creación de un fondo especial de habilitación y de equipamiento de las zonas rurales, que sea susceptible de procurar a los Estados africanos, los créditos necesarios al acompañamiento del desarrollo de las compañías. Pero en previo habrá que los dirigentes políticos del continente se investiguen mas en las estrategias de revolución agro pastorales en las ciudades y las compañías.

Referencias Bibliográficas

Diop, C.A., *l'Antiquité africaine par l'image*, Paris Présence Africaine, 1998.

Ela, J.M., *L'Afrique des villages*, Paris, Karthala, 1982. ¹

Moyo, S. and Chambati, W., *Land and Agrarian Reform in Former Settler Colonial Zimbabwe*, Dakar, CODESRIA, 2013

Amin, S., « Agriculture paysanne, agriculture familiale moderne. Agriculture capitaliste ou agriculture dans le capitalisme: les réformes foncières nécessaires en Asie et en Afrique », inB. Founou-Tchuigoua et A. Ndiaye (sous la dir de), *Réponses radicales aux crises agraires et rurales africaines: agriculture paysanne, démocratisation des sociétés rurales et souveraineté alimentaire*, CODESRIA, Dakar, Réseau de Recherche Comparative, 2012. (préface)

Berthelot, J., « Enjeux et stratégies pour bâtir des agricultures paysannes basées sur la souveraineté alimentaire en Afrique subsaharienne », inB. Founou-Tchuigoua et A. Ndiaye (sous la dir de), *Réponses radicales aux crises agraires et rurales africaines: agriculture paysanne, démocratisation des sociétés rurales et souveraineté alimentaire*, CODESRIA, Dakar, Réseau de Recherche Comparative, 2012.

Founou-Tchuigoua, B., « l'agriculture et les sociétés rurales dans la renaissance africaine », inB. Founou-Tchuigoua et A. Ndiaye (sous la dir de), *Réponses radicales aux crises agraires et rurales africaines: agriculture paysanne, démocratisation des sociétés rurales et souveraineté alimentaire*, CODESRIA, Dakar, Réseau de Recherche Comparative, 2012 (introduction).

A. Mafeje, "The Agrarian Question, Access to Land and Peasant Responses in Sub-Saharan Africa", United Nations Research Institute for Social Science, Civil Society and Social Movement, Programme Paper Number 6, May 2003.

Ndiaye, S., « la reconstruction de l'Afrique au XXI^e siècle: la perspective des innovations socio-territoriales », inB. Founou-Tchuigoua et A. Ndiaye (sous la dir de), *Réponses radicales aux crises agraires et rurales africaines: agriculture paysanne, démocratisation des sociétés rurales et souveraineté alimentaire*, CODESRIA, Dakar, Réseau de Recherche Comparative, 2012

Nami, B., « l'agriculture a écrit les plus belles pages de son histoire avec les comices », in *La voix du paysan: mensuel de l'entrepreneur rural*, n°224, janvier 2010, Yaoundé.

Nya Ngatchou, J., « La recherche avait besoin du comice et le comice avait besoin de la recherche », in *la voix du paysan: mensuel de l'entrepreneur rural*, n°224, janvier 2010, Yaoundé.

Commission Economique des Nations Unies pour l'Afrique, note conceptuelle et appel à communication pour la conférence économique africaine 2015.

Discours du Président de la République du Cameroun S.E. Paul Biya à l'occasion de l'ouverture du comice agropastoral d'Ebolowa le 17 janvier 2011.

Mesa de Diálogo

DIPLOMACIA CIENTÍFICA Y NUEVOS DISPOSITIVOS PARA LA INTERNALIZACIÓN DE LA EDUCACIÓN SUPERIOR

Coordinador:

Juan José Ramírez,
El Colegio de México
jrami@colmex.mx
ALADAA MÉXICO

Diplomacia científica y movilidad académica en la relación sino-mexicana.

Francisco Javier Haro
Universidad de Colima,
México
fhna@outlook.com

La diplomacia científica es multifacética. Una de sus caras es la de ser una arma de presión de los grandes poderes para impedir el desarrollo de alguna área específica en los países “periféricos”. Otra es la de utilizarla como un mecanismo para fortalecer a grandes empresas ligadas a la tecnología a la industria farmacéutica. Una más es la tradicional, bilateral o multilateral, donde los gobiernos cooperan para concederse mutuamente condiciones similares para el intercambio de estudiantes e investigadores. El objetivo de mi ponencia es analizar lo anterior en el contexto de la relación bilateral sino-mexicana. Tomaré en cuenta dos aspectos: las interacciones gubernamentales y las universitarias.

Diplomacia científica y movilidad académica en la relación mexicano-japonesa.

Carlos Uscanga,
Universidad Nacional Autónoma
de México
uscangap@yahoo.com

Los procesos de movilidad académica se inician desde la década de los años veinte, en la que intelectuales, científicos y estudiantes mexicanos y japoneses iniciaron los primeros esfuerzos de intercambio. Será en el marco del Acuerdo de Cultura bilateral de 1954 en la que, de manera sistemática, se avanza en el flujo de personas de diversos campos disciplinarios de diferentes instituciones de educación superior. Con el gobierno de Echeverría se inicia el programa de Intercambio de Jóvenes, mismo que se encuentra todavía vigente después de 42 años de su inicio. La ponencia tiene el objetivo de realizar un análisis de la trayectoria de la movilidad académica bilateral y un balance del programa de Intercambio de alto Nivel instrumentado por el gobierno mexicano y japonés en el 2010.

***Diplomacia científica y movilidad académica en la
relación México-Sureste de Asia***

Juan José Ramírez,
El Colegio de México.
jrami@colmex.mx

La relaciones oficiales entre los gobiernos de México y de los países del sureste de Asia puede ser caracterizada como “intermitente,” es decir con acercamientos y distanciamientos alternados; sin embargo, durante los años recientes, iniciativas en los planos de los individuos y de las instituciones de educación superior han jugado un papel catalizador de los intercambios académicos, allanando el camino para una acercamiento intergubernamental sostenido. La finalidad de nuestro trabajo consiste en analizar los principales de esos intercambios académicos recientes entre México y el sureste de Asia: Singapur, Malasia y Tailandia.

***El Centro de Estudios de Asia y África y la movilidad
académica en la escala latinoamericana.***

Daniel Toledo Beltrán,
Universidad Autónoma
Metropolitana-Iztapalapa
daglo18@yahoo.com.mx

Después de 50 años de existencia, el Centro de Estudios de Asia y África sigue siendo la única institución del mundo iberoamericano orientada hacia la formación de recursos humanos altamente especializada en temas de Asia y África. La finalidad de esta ponencia consiste en establecer un balance del trabajo realizado por el Centro en el ámbito latinoamericano; para ello, analizará la matrícula de estudiantes de maestría y de doctorado, a partir del origen nacional y de las áreas de especialización.

Simposio

ENSEÑANZA Y TRADUCCIÓN DEL SÁNSCRITO EN EL MUNDO DEL HABLA HISPANA

Coordinadores:

Óscar Figueroa, Universidad Nacional Autónoma de México

figueroa@correo.crim.unam.mx

Adrián Muñoz, El Colegio de México

amunoz@colmex.mx

ALADAA MÉXICO

Conferencia inaugural: Teoría de traducción y estrategias pedagógicas

Luis Óscar Gómez Rodríguez,
El Colegio de México.
lgomez@colmex.mx

Aspectos prácticos en la aplicación de la teoría de la traducción a la enseñanza de las lenguas asiáticas en el currículo latinoamericano. Reformulación de la aplicación contemporánea de principios traductológicos según los lineamientos de Kirsten Malmkjaer (1998, 2005, 2005, 2013), Ángeles Carreres (2006) y Guy Cook (2000, 2010), entre otros. Ejemplos tomados de dos cursos al nivel de maestría: un curso de sánscrito y un curso de teoría y práctica de la traducción.

Traducción y didáctica de las lenguas asiáticas clásicas

El día de hoy quisiera examinar someramente el papel que podrían desempeñar los ejercicios de traducción en la enseñanza de las lenguas extranjeras, en particular en los cursos dedicados a las lenguas clásicas. Lo haré con un repaso a vuelo de pájaro de la didáctica de la enseñanza de los clásicos y una reformulación desde dos perspectivas:

1. la primera distingue el mero traducir como traslación o descodificación, y la traducción razonada, con conocimiento de la traductología y la lexicología contemporánea (Hurtado Albir, 2001; Malmkjær, 2005) y el modelo de traducción interpretativa conocido como el esquema del ESIT (Choi, 2003; Seleskovitch & Lederer, 2014).
2. la segunda concibe el valor didáctico de la gramática como un ejercicio interpretativo metalingüístico, enfocado en el sentido, y no como un esquema normativo, de manera que, sitúa la didáctica de la gramática en el contexto de la traducción interpretativa.

Cuando digo «lenguas clásicas» me refiero, desde luego, a aquellas que no tienen un vernáculo vivo correspondiente, pero me concentro, desde luego, en lenguas asiáticas. A punto de partida, además, que como el tiempo que tenemos a nuestra disposición está limitados, los pocos ejemplos que podré darles serán principalmente los que tomo de la enseñanza de la lengua sánscrita. Espero me alcancen unos minutos para darles un par de ejemplos del tibetano clásico.

En cuanto al problema metodológico, les ofreceré no solamente una consideración a vuelo de pájaro del valor de los ejercicios de traducción como estrategia didáctica, sino que espero argumentar que hay más de una manera de conducir estos ejercicios y que necesitamos repensar su utilidad a la luz de lo que sabemos hay sobre la pedagogía de la enseñanza de las lenguas extranjeras en general, es decir que voy a proponer que reconsideremos la enseñanza y el aprendizaje de las lenguas vivas como fuente de modelos para la enseñanza de las clásicas.

El caso especial de las lenguas clásicas es una aplicación de la didáctica y la traductología a las lenguas de Asia, pero es una variante de su aplicación a cualquier lengua. Después de todo, las lenguas de Asia, incluso las que se ven como las más sagradas, como el sánscrito y el tibetano, no son códigos arcanos y exóticos; son lenguas naturales como las demás lenguas del mundo —lenguas literarias, sí, pero su artificialidad no eclipsa su naturalidad.

Durante mucho tiempo, la enseñanza tradicional de las lenguas clásicas de Asia fue principal, aunque no exclusivamente, basada en el antiguo modelo llamado el método de gramática y traducción. En el caso del chino y el japonés, este modelo se utiliza hoy después de que el estudiante ha logrado cierto grado de competencia en el vernáculo correspondiente. El vernáculo sirve, pues, de puente o acceso a la lengua clásica o, al menos, a los comentarios y libros de texto en el vernáculo. Algo similar ha sucedido en tiempos más recientes con el tibetano clásico.

La enseñanza del sánscrito, sin embargo, se mantiene fiel a la tradición que establecieron los grandes filólogos europeos del siglo XIX, aunque también puede seguir un modelo basado en las estrategias lingüísticas de los grandes gramáticos autóctonos de la India. La enseñanza del sánscrito sigue estos modelos por una razón lingüística evidente, pero también por una inercia histórica que no siempre se hace evidente.

Examinemos hoy solo las estrategias tradicionales de la enseñanza en Occidente, es decir, el método que se base en las gramáticas y crestomatías, que toman como modelo los recursos pedagógicos que se utilizaban para la enseñanza del griego y el latín. Nos conviene reflexionar sobre este método, porque, en el fondo, no se debe llamar método, en cuanto no es una manera de proceder basada en una estrategia didáctica razonada. Se trata de una estrategia consagrada y sagrada que nadie se cuestiona.

Cuando se sigue este modelo más por la inercia de una tradición de varios siglos que por una reflexión lingüística o didáctica, se supone, que la lengua se aprende por un proceso deductivo y que el estudiante que conoce la «lógica de la lengua» (entiéndase con esto que el estudiante se ha memorizado todos los paradigmas y los puede identificar en un texto cualquiera) tiene todo lo necesario para entender la lengua que estudia (claro está, acompañado del glosario que, con suerte, acompaña al «reader» o la crestomatía. El extremo de esta manera de proceder se da cuando el estudiante logra identificar caso, persona, número y tiempo verbal, según sea el caso, y luego usa esto como un sistema de casillas en las que puede acomodar los significados que le dicta el glosario de su libro de gramática o su crestomatía, y aun así no puede traducir: todos hemos pasado por eso. Esto sucede, desde luego, porque la lengua no es un código de paradigmas, y el sentido no es la suma de significados y significantes aislados, fuera de la realidad de un texto y un contexto.

Esta estrategia pedagógica puede tener éxito, que conste. Sabemos que tuvo éxito durante mucho tiempo; pero no acostumbramos preguntarnos dónde y por qué tuvo éxito. Sospecho que si examinamos detenidamente los contextos históricos de esta manera de aprender y enseñar nos daremos cuenta que depende de un nivel de disciplina extraordinario y de un ambiente en el cual el alumno se ha visto expuesto desde su niñez a por lo menos una lengua extranjera. Imaginemos un estudiante de la alta burguesía o la nobleza de Prusia a mediados

del siglo XIX. Además de conocer los clásicos alemanes, desde su niñez estudia griego y latín, y ha crecido teniendo que aprender francés. Dicho de otra manera, hablamos de privilegios que pocos de nuestros estudiantes tienen —ni en Iberoamérica ni en Norteamérica.

En fin, que el método llamado gramática-traducción nace y prospera en comunidades de élite donde los alumnos habían estudiado gramática y traducción didáctica desde una tierna edad y en contextos sociales donde al menos parte del estudiantado estaba dispuesto a aceptar grados de disciplina, autoridad y rigidez que los jóvenes de hoy día no aceptarían jamás. Y no hablemos de la ventaja que tiene alguien a quien se le ha grabado, con el ejercicio y la repetición, una consciencia clara de las estructuras de una lengua como la alemana. . . y, por añadidura, la latina.

Éste era además un contexto en el cual el éxito social y la supervivencia dependían de un grado de erudición que es muy raro hoy día. En ese contexto surgieron las disciplinas humanísticas modernas al final del siglo XVIII especialmente en Alemania (entiéndase Prusia) y en Gran Bretaña; es decir, que nacieron en el suelo fértil de la filología clásica (Turner, 2014).

En esos contextos se esperaba que un estudioso (*scholar*) dedicara los mejores años de su adolescencia y juventud al estudio del griego o el latín, o ambos, y que logrará una comprensión tal de estas lenguas que, si quisiera aventurarse en el estudio de otras lenguas podría pasar de ahí fácilmente al estudio de las llamadas lenguas exóticas, entre las cuales se contaba entonces, si no hoy también, la lengua sánscrita.¹

Ése fue también el contexto histórico en el cual se trasladó el método gramática-traducción a las lenguas modernas para la instrucción de los jóvenes alemanes que deberían educarse en francés e inglés. Howatt (2004, p. 152) fija esta traslación acrítica con la publicación de los libros de texto de Meidinger, para el Francés, y Fick, para el inglés, el primero publicado en 1783 y el segundo en 1793. El método gramática-traducción dominaría la enseñanza de las lenguas modernas durante casi un siglo.

En el ámbito de las lenguas modernas, el modelo gramática-traducción se abandona por primera vez cuando la enseñanza de las lenguas modernas adopta criterios lingüísticos y pedagógicos razonados, primero bajo la influencia del estructuralismo lingüístico y luego como parte del movimiento conductista en la pedagogía. Sin embargo, las lenguas clásicas seguirían el antiguo modelo hasta la segunda mitad del siglo veinte, cuando aparecen los primeros libros de texto para la enseñanza del griego y el latín basados en teorías pedagógicas más recientes. El estudio del sánscrito y el tibetano, sin embargo, como he dicho antes, no se han puesto al día —el método filológico prusiano sigue siendo el método clásico. Aunque, existen al menos dos ejemplos de los comienzos de cambio en la enseñanza del tibetano en los libros de Tournadre (2003), y en menor grado en los de Sommerschuh (2008) y Schwieger (2009).²

¹ Muchos de los primeros «orientalistas» en Gran Bretaña, Francia o Alemania, comenzaron sus carreras como profesores de griego o latín.

² Aunque, en general, se prefieren los libros al estilo clásico como los de Hahn (2008) y Hodge (1990)

Entre paréntesis debo mencionar que el método no es necesariamente un escollo insalvable. Se puede aprender enfrentándose a los paradigmas y siguiendo los modelos cuasi-mecánicos de traducir con una lista de equivalencias preparada por el profesor o el autor del libro. Es posible todavía hoy, al menos en la generación anterior a la de nuestros jóvenes estudiantes y, confieso, la mía también. Para que quede claro que no hablamos de un método imposible, aunque exige un talento y una dedicación excepcional, vuelvo a mencionar la carrera de Fernando Tola, a quien ofrecimos ayer martes un merecido homenaje.

También sé de algunas personas extraordinarias de esa generación —y de la que siguió, que es más o menos la mía— que pudieron tomar una crestomatía como la de Christian Lassen y en un verano de intenso y solitario estudio lograron un nivel intermedio de sánscrito clásico (al menos en los géneros narrativos). Y añadido, dicho sea de paso, que un conocimiento intermedio con Lassen correspondería a lo que hoy apenas logramos los mortales comunes después de tres años en el aula y de largas noches con tablas de paradigmas y tarjetas de vocabulario. Añado, además, que la crestomatía de Lassen, publicada en 1865, luce el título revelador de *Anthologia sanscritica glossario instructa in usum scholārum*, y que el glosario, desde luego, lo define todo en latín. Supongo que, en 1865 tener que explicar el sánscrito en alemán se veía como un «*dumming down of the philological sciences*».

Invoco este ejemplo no solamente porque me resulta gracioso, sino porque además nos dice que en su época el método basado en ejercicios de gramática y traducción podía ser muy efectivo; esto no quita que tenía a su vez limitaciones serias, limitaciones que se podían salvar en el medio cultural en el que nació y prosperó. Pero, el problema no es simplemente, que los que vivimos en otra época y en un mundo cultural muy distinto seamos unos flojos. El método tenía otra limitación: suponía que el estudiante ya había adquirido las destrezas necesarias que requiere leer para aprender e interpretar, o dicho de otra manera, las destrezas hermenéuticas que se adquirirían antes con una educación clásica (es decir, greco-latina) y una familiaridad con las grandes obras de la lengua materna. Y, tristemente, nuestros alumnos ya no adquieren esa destreza ni en las escuelas ni en el seno del hogar.

No quiero sugerir que podemos obviar el estudio de la gramática y la traducción, sólo propongo una forma distinta de utilizar la estrategia doble del paradigma gramatical y la traducción, una forma en la cual les damos su contexto a la memorización, a la traducción y al léxico, un contexto similar al que se reconoce hoy como el mejor acercamiento a las lenguas modernas. Se trata de una concepción de la lengua y el aprendizaje de la lengua menos anticuada que la que vemos en tantos libros de texto, gramáticas o crestomatías.

Algunos de ustedes quizás estudiaron incluso alguna lengua moderna bajo el régimen de gramática/traducción, al menos los que son más o menos de mi edad. En el caso mío de hecho mis primeros pasos en japonés contemporáneo siguieron el mismo modelo con el *Elementary Japanese for College Students* de Reischauer, Yoshihashi, y Elisseeff (1961).

Para las lenguas europeas se había empezado a abandonar ese sistema y se proponían nuevas metodologías ya a fines del siglo XIX y con mayor intensidad durante las primeras décadas del siglo XX. Hemos tenido ya casi un siglo de reformas pedagógicas creadas en torno a varias críticas del método gramática-traducción. Cuando estudié en Yale quedaba todavía la

vieja estrategia sólo para el sánscrito y el tibetano; ya no se utilizaba para el chino y el japonés moderno (ya dominaba entonces el sistema audiolingüe, con libros como los de Jorden y Chaplin para el japonés).

La revolución pedagógica más grande había ocurrido durante la Segunda Guerra Mundial, período en el cual, al menos en los países de habla inglesa, se empezó a utilizar una metodología basada en lo que era en esa época la ciencia lingüística más avanzada. Fue entonces que se empezó a dar énfasis a la enseñanza oral y gradualmente se fue abandonando el uso de la traducción en el salón de clases —es más, se eliminó del todo la traducción.

Un texto de transición que fue un pionero para las lenguas de Asia fue el *Hyojun nihon-go tokuhon* 標準日本語読本, obra maestra de Naganuma Nao'e 長沼直兄 (1931). Inspirado por los métodos del lingüista pedagogo británico Harold Palmer (*The Principles of Language-Study: the Oral Method of Teaching Languages*, 1921), Naganuma creó un curso que sirvió para entrenar a los expertos de la Embajada Norteamericana en Tokyo antes y después de la Segunda Guerra Mundial y para preparar al cuerpo de inteligencia y descodificación de las fuerzas armadas norteamericanas durante la Guerra. Reischauer, Elisseeff, algunos de mis profesores, e incluso la generación de colegas anterior a mi generación de especialistas en los Estados Unidos aprendieron con estos libros, los cuales combinaban el método oral con el estudio de la gramática, la lectura y la escritura. No tengo que decirles que el rigor y la meticulosidad de esta obra magna la convertían en un verdadero reto para el estudiante, ideal para un régimen militar o para el estudiante que se encuentra ya en suelo japonés. {Dejamos de un lado hoy el significado del evidente contexto hegemónico que subyace tanto a la enseñanza de la lengua como a la práctica de la traducción; bastante se ha escrito ya sobre el tema.}

La Segunda Guerra Mundial se utiliza a veces como el hito que marca la cúspide de la época de «los métodos» que duraría hasta fines del siglo 20. Los métodos se ponían de moda por varios años y pasaban a la historia uno tras otro: métodos como el oral, el audiolingüe, el comunicativo, el contextual o situacional, etcétera. Desde luego que la mayor parte de ellos no se pueden utilizar para una lengua clásica sin hacer algún tipo de adaptación. Y es a esa posibilidad la que he comenzado a explorar.

La tendencia contemporánea estructura la actividad docente alrededor de principios psicolingüísticos y psicopedagógicos que responden a las metas concretas de la enseñanza. Esto quiere decir que en el caso de una lengua clásica debemos preguntarnos cuál es o cuáles son las metas de la enseñanza y basándonos en eso determinar los métodos específicos que se deben adoptar en los diferentes momentos pedagógicos del curso y parece que estas ideas nos ayudarían a salir del atolladero que claramente produce el choque entre una crítica del método gramática-traducción que sea simplista y que quiera eliminar del todo el estudio sistemático de la gramática y la práctica de la traducción y por otro lado la adopción de un sistema audio lingua que en realidad no corresponde a las necesidades de naturaleza del estudio de las lenguas clásicas.

La época del método comienza a desaparecer según se adopta el modelo de Jack Richards y Theodore Rodgers (o una variante o derivación de éste). Este modelo se resume en su libro

Approaches and methods in language teaching —cuya primera ed. aparece en 1986. Estos autores desplazan el método a un segundo plano y proponen la distinción fundamental entre el método y el enfoque. Richards y Rodgers proponen que la enseñanza de la lengua debe estructurarse alrededor de tres ejes: enfoque, diseño y procedimiento. El enfoque se puede entender como la selección de principios lingüísticos teóricos adaptados a las metas de la enseñanza. Puesto al servicio de las metas del curso, el enfoque lingüístico-pedagógico subyace y sostiene la selección de una o varias de las alternativas que ofrece la gama de métodos pedagógicos con los que contamos después de tantos años de debate metodológico.³

Debe notarse, sin embargo, que el enfoque también tiene algo en común con el concepto traductológico que se conoce como el *skopos*, es decir, que tanto para la didáctica como para la traducción debemos considerar el *para qué* como uno de los principios guía más importantes.

Lo que llaman ellos el «diseño», por otro lado, es el momento en la enseñanza en el cual se fijan los objetivos generales en torno a los cuales se construirán gradualmente varios objetivos particulares, los que, a su vez, definen las actividades de aprendizaje y enseñanza en el aula, así como sirven de guía para que alumnos y profesores entiendan y sus roles y actividades de aprendizaje. Debemos notar que estas definiciones ponen en tela de juicio la idea de un texto de gramática con un valor absoluto, un método único, o un rol predefinido para profesores o alumnos, para libros, exámenes y ejercicios.

Lo que Richards y Rodgers llaman el eje de los procedimientos se da al nivel de la ejecución del curso, es decir, de la descripción concreta, en los planes de estudio, de las prácticas que se han de seguir en el aula, y de la conducta funcional del profesor y del alumno. El problema con las enseñanzas tradicionales estriba precisamente en un énfasis exagerado en la idea de que el enfoque y el método son sinónimos y de que el método prescribe todos los procedimientos pedagógicos. El modelo de los tres ejes, por otro lado, pone en tela de juicio la idea de que hay «un material que cubrir», un esquema necesario de lecciones o una lista de elementos gramaticales. Especialmente problemática es la idea de que la lengua y su aprendizaje se pueden definir a la luz de una gramática

Para las lenguas clásicas debemos considerar que la comprensión del sentido y la interpretación son las dos metas pedagógicas centrales. A diferencia de la didáctica de las lenguas contemporáneas, ni la comunicación ni la producción de oraciones idiomáticas son consideraciones relevantes. Esto requiere que al nivel del diseño debemos entender que los ejercicios de gramática y traducción no tienen los mismos fines que en un curso de lengua contemporánea.

Dicho de otra manera, queremos que el estudiante logre leer para comprender. Es decir, que debemos cuidar por igual ambos polos del contraste que establece de Beaugrande (1984) con la frase «*learning to read versus reading to learn*». Esto implica, además, que la lingüística del texto debe formar parte del enfoque del curso. Es decir, el texto como discurso (de Beaugrande 1980), no como depósito de formas gramaticales tiene el papel

³ Los autores ofrecen un recuento tabulado de esta gama en el apéndice a su libro, pp. 388-389.

preponderante.

La tarea didáctica de traducir, además, se ajusta a las pautas que se esbozan en los trabajos de lingüistas como Kirsten Malmkjaer (1998), Guy Cook (2010) y Sara Laviosa (2014), quienes sugieren que el factor determinante en el valor de la traducción como método pedagógico estriba no tanto en cuánto tiempo se le dedique o no se le dedique, como en cómo se lleva a cabo la enseñanza de la traducción. La traducción razonada, no la meramente intuitiva, la que sigue principios traductológicos, especialmente los principios de calidad, precisión y sensibilidad estilística y cultural es la que más contribuye a la experiencia educativa.

Se trataría entonces de aprender a traducir. Que no es lo mismo que traducir o intentar traducir, y mucho menos producir un calco formal del original. Como dijo Hönig hace ya 28 años: «*Übersetzen lernt man nicht durch Übersetzen*»: *no se aprende a traducir traduciendo*. Para aprender a traducir necesitamos pues un acercamiento sistemático a la actividad del traductor y al uso de esta estrategia en el salón de clases: traducir buscando el sentido no el calco formal, traducir como actividad cooperativa y reflexiva entre estudiante y profesor.

Esta actividad supone el cultivo de la sensibilidad al texto y su contexto, la cual depende en buena medida de un entendimiento más rico de lo que significa el estudio de la gramática como elemento funcional, no formal. Puesto que, como bien sabemos hoy, no hay tal cosa como una gramática ideal y absoluta, cuya normatividad eclipse la flexibilidad de la realidad del discurso. Esto es evidente para las lenguas modernas pero el caso de las lenguas clásicas quizás debamos decir algunas palabras aclaratorias. Como bien observan los lingüistas Isac y Reiss (2008, p. 15), la aseveración científica más valiosa que podemos hacer como respuesta a la pregunta de qué es la lengua inglesa sería decir la lengua inglesa no es una cosa: «*there is no entity in the world that we can characterize as “English.”*». Con esto se quiere decir que una lengua es un conglomerado de sistemas mórfosemánticos y sintácticos cuyos usuarios pueden reconocer como una gramática mental común, pese a que es una estructura cambiante y heterogénea.

¿Cuál debe ser entonces el foco de una clase de lenguas cualquiera? Las gramáticas mentales y sobre todo las comunicativas, el proceso cognitivo que es la lengua. ¿Cuál sería el equivalente de esto en una clase donde la meta es aprender una lengua clásica? El equivalente es la diferencia de géneros y voces, incluso dentro de un solo texto —porque en estos textos también encontramos heteroglossias, y en algunos casos heterogeneidades dialectales. En el caso de aquellos que estudiamos el budismo un ejemplo útil serían los géneros budistas que comparten elementos “pracríticos” y elementos del llamado sánscrito clásico, jergas técnicas con elementos rituales o poéticos, debates filosóficos con pasajes líricos.

En cualquier curso de lengua clásica uno de los grandes retos es no sólo cómo enseñar sino qué enseñar. Esa pregunta encierra otra: la gran pregunta de cuáles géneros enseñar, cómo, y por cuánto tiempo. La selección del género es pues el primer paso, y hay que determinarlo de acuerdo a las necesidades de los estudiantes. El segundo paso es el de entender entonces la gramática de ese género basado en la lingüística del texto y no simplemente en el estudio de los paradigmas.

Ésa lingüística del texto exige ver el texto como un todo y ayudar al estudiante a entender cómo se constituye el texto en lo que se ha llamado los siete niveles de textualidad: coherencia, cohesión, intencionalidad, intertextualidad, informatividad, aceptabilidad, situacionalidad (de Beaugrande & Dressler, 1981). En esos siete niveles la gramática tradicional sólo forma parte del primer nivel o elemento de textualidad, el de la cohesión y sin embargo ya ahí vemos parte del problema porque la cohesión depende de una comprensión plena de la integridad del texto y es inseparable de la semántica y la morfosintáctica.

En un contexto pedagógico esta estrategia multifacética se podría aplicar en tareas como las siguientes:⁴

- gramática (=morfosintaxis, red sintagma-paradigma)
- cotexto (comparar contexto) y colocación (comparar coligación)
- régimen
- léxico
- elemento semasiológico (de la palabra a la idea)
- sentido nuclear, red de significados, etimología
- polisemia
- elemento onomasiológico (de la idea a la palabra)
- familia léxica
- campo semántico
- ilación y coherencia
- texto y contexto
- thema y rhema
- interpretación y crítica textual
- interpretación
- situacionalidad, aceptabilidad y xxxx
- intertextualidad y culturemas
- morfosemántica
- gama de funciones de los casos
- casos y preverbios SCOPA (*Schema of the orienting basis of action*) ó esquema de orientación del acto
- estructura sintáctica
- ejercicios de sustitución (*substitution drill*)⁵
- ejercicios para reducir la contaminación que produce la LN (lengua natural o materna) o por alguna otra L2 (lengua aprendida conscientemente)
- fonología
- léxico
- gramática
- el diagrama como herramienta para el análisis del discurso
- aclaración metalingüística: recast estrategia de reformulación ejercicios de refuerzo positivo.... retroalimentación metalingüística meta-linguistic feedback y gramática

⁴ Ver los ejemplos que se distribuyeron antes de la conferencia.

⁵ En los ejercicios de sustitución el libro o el profesor presentan una frase que sirve de esquema o casilla para una estructura modelo y el alumno sustituye equivalentes para ciertos elementos centrales de esa frase. Se han considerado ejercicios estructurales que reflejan, teorías o métodos estructurales o conductistas, pero me parece que se pueden adaptar a un modelo cognitivo del aprendizaje en las lenguas clásicas.

- traducción
- traducción de LP a LM
- traducción inversa
- traducción como ejercicio sintáctico
- traducción como interpretación

Hablemos por último y brevemente de los *desiderata* de nuestra empresa y propongamos las recomendaciones que debemos poner a prueba en las aulas.

- Primero recordar que la meta es lograr la comprensión del texto no como mera demostración de que han memorizado las formas —aunque la memorización de los paradigmas sigue siendo un elemento indispensable. La comprensión del texto se da en los siete niveles de textualidad lo cual exige para nosotros que decidamos como vamos a integrar eso en el curso en el primer ejemplo que les di vemos como esos siete niveles se pueden reconocer incluso en una sola estrofa.⁶
- Segundo recordar que el enfoque del curso depende de que los tres ejes de la enseñanza en un curso de lenguas clásicas igual que un curso de lenguas modernas depende de los tres ejes que mencionamos antes y tomando el segundo de los ejemplos que les he dado podemos ver en el de qué manera el texto tibetano define el uso del diseño y su ejecución en el tercero de los ejes.

Pero esto es demasiado complicado dirán algunos. ¿Porque nos quedamos con nuestras gramáticas tradicionales? A lo cual debo responder, sí es complicado. Por eso propongo que entre las muchas metas que podemos fijarnos para el futuro de la enseñanza de las lenguas está la de crear nuevos libros de texto. Quizá ya es tiempo que superemos la distinción entre gramática ejercicios repetitivos crestomatía y lectura avanzada y empecemos a pensar en libros de texto que puedan integrar las metas de la lectura avanzada tales como la sensibilidad ante el género y la comprensión holística junto al ejercicio del paradigma escueto y el (*substitution drill*) hasta que se logre integrar el ejercicio con la sensibilidad hacia el discurso.

No propongo una didáctica de la lengua que haga caso omiso de los límites de una gramática descriptiva, como sistema de referencias y restricciones para el alumno, como tampoco propongo una clase en la cual no se haga un uso inteligente, sistemático, y científico de la traducción. Lo que quiero proponer es que las estrategias tradicionales pueden ser mucho más productivas y efectivas cuando se atiende a los siguientes enfoques didácticos: (1) El código gramatical se entiende como descripción y no como prescripción, proceso cognitivo y no mero análisis formal. (2) La lengua se entiende como algo más que mero código, el sentido se enseña como parte de la red de significados que constituye la lingüística del discurso, y la retórica se enseña como parte de la semántica y la morfosintaxis. (3) La traducción se entiende, ante todo, como interpretación cultural a la manera como se entiende, por ejemplo, en la escuela de París.

Se trata, pues, de principios similares a los que se aplican en la didáctica del aprendizaje de una lengua extranjera contemporánea, aplicando los cambios razonables que requieren las lenguas clásicas para poderse adaptar *mutatis mutandis* al hecho de que estas lenguas ya no

⁶ Ver el ejemplo en la hoja que se distribuyó antes de la conferencia.

son la lengua materna de ningún ser humano y que no ganaríamos mucho con pedirle a nuestros estudiantes que aprendan a hablar artificialmente en la lengua clásica, y que ganaríamos mucho menos con la memorización de paradigmas fuera de contexto.

Referencias Bibliográficas

Alcaraz Varó, E. *et al.* (1993). *Enseñanza y aprendizaje de las lenguas modernas*. Vol. 13, de García Hoz, V.: *Tratado de Educación Personalizada*. Madrid: Rialp.

Baker, Mona & Saldanha, Gabriela. (Eds.). (1998). *Routledge encyclopedia of translation Studies*. 2nd Ed. New York, NY & Abingdon, OX: Routledge. Reimpresión: 2001.

Baker, Mona. (1992). *In other words: a coursebook on translation*. London & New York: Routledge.

Baker, Mona. (Ed.). (1998). *Routledge encyclopedia of translation studies*. Mona Baker, Assisted by Kirsten Malmkjær. New York & London: Routledge. See the following entry for the 2nd Ed.

Barnstone, Willis. (1993). *The poetics of translation: history, theory, practice*. New Haven, CN & London: Yale UP.

Barthes, Roland. (1970). *S/Z essai sur Sarrasine d'Honoré de Balzac*. París: Éditions du Seuil, Paris.

Bausch, K.-R. & Weller, F. R. (Eds.). (1981). *Übersetzen und Fremdsprachenunterricht*. Francfort en el Meno: Diesterweg.

Berman, Antoine. (1995). *Pour une critique des traductions: John Donne*. Bibliothèque des idées. París: Gallimard. Versión inglesa de Françoise Massardier-Kenney, *Toward a translation criticism: John Donne*, Kent, Ohio: Kent State UP, 2009.

Beyer, Stephan V. (1992). *The classical Tibetan language*. SUNY series in Buddhist studies. Albany: State University of New York Press.

Bogucki, Łukasz & Deckert, Mikołaj. (Eds.). (2012). *Teaching translation and interpreting: advances and perspectives*. Newcastle upon Tyne, GB: Cambridge Scholars Publishing.

Bourguignon, André, (Ed.). (1989). *Traduire Freud*. Contributions de André Bourguignon, Pierre Cotet, Jean Laplanche, Francois Robert. París: Presses Universitaires de France.

Brown, Gillian, Malmkjær, Kirsten, Politt, Alastair, & Williams, Jon. (Eds.). (1994). *Language and understanding*. Oxford, Nueva York, [etc.]: Oxford UP.

Calsamiglia, H. & Tusón, A. (1999). *Las cosas del decir: manual de análisis del discurso*. Madrid: Ariel.

Choi, Jungwha. (2003). The interpretive theory of translation and its current applications. *Interpretation Studies*, 3: 1-15. Versión digital, Japan Association for Interpretation Studies:

Cook, Guy. (2010). *Translation in language teaching: an argument for reassessment*. Oxford, Nueva York, [etc.]: Oxford UP.

Cortés Moreno, M. (2000). *Guía para el profesor de idiomas: didáctica del español y segundas lenguas*. Barcelona: Octaedro.

Da Costa, Jorge Campos & Rauen, Fabio José. (Coord.). (2010). *Topics in relevance theory*. Porto Alegre, Brasil: Edipucrs.

De Beaugrande, R. A. [Robert-Alain] & Dressler, W. U. [Wolfgang Ulrich]. (1981). *Introduction to text linguistics*. Londres: Longman. Nota editorial: «W. U. Dressler's contributions are largely in the areas he covered in *Einführung in die Textlinguistik*, of which the present work is a partial translation.» —esta nota se refiere a la 2da ed. del libro de Dressler, pub. en 1973. Versión castellana: *Introducción a la lingüística del texto*. Barcelona: Ariel, 1997.

De Beaugrande, Robert-Alain & Dressler, Wolfgang Ulrich. (1981). *Einführung in die Textlinguistik*. Tübingen: Niemeyer. Nota editorial: „Dieses Buch ersetzt das in 2. Auflage 1973 erschienene Buch, *Einführung in die Textlinguistik*‘ von Wolfgang Dressler.“ Reimpresión en *Konzepte Der Sprach- Und Literaturwissenschaft*, 28, De Gruyter.

De Beaugrande, Robert-Alain. (1980). *Text, discourse and process: toward a multidisciplinary science of texts*. Norwood, N.J.: ALEX Pub. Corp.

De Beaugrande, Robert-Alain. (1984) Learning to read versus reading to learn. En H. Mandl, N. L. Stein, & T. Trabasso, eds., *Learning and comprehension of text* (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates), pp. 159-191.

Delisle, J. (1998). *Translation: an interpretive approach*. Translation Studies, No. 8. Ottawa: University of Ottawa Press.

Delisle, Jean & Lee-Jahnke, Hannelore. (Eds.). (1998). *Enseignement de la traduction et traduction dans l'enseignement*, sous la direction de Jean Delisle et Lee-Jahnke; préface de Maurice Pergnier. Ottawa, ONT, Canadá: Presses de l'Université d'Ottawa. «Papers presented at a colloquium held at l'Université de Paris XII / Val-de-Marne (Créteil), 27-30 April 1997»

Eco, Umberto. (2003). *Dire quasi la stessa cosa: esperienze di traduzione*. Collana Studi Bompiani. Milano: Bompiani. Spanish translation by Helena Lozano Miralles: *Decir casi lo mismo: experiencias de traducción*, Barcelona & México: Random House Mondadori, 2008. Edmondson, W. J. & House, Julian. (2011). *Einführung in die Sprachlehrforschung*. 4ta ed. Tübingen: Gunther Narr Verlag.

Eifring, Halvor & Theil, Rolf. (2001). *Linguistics for students of Asian and African languages*. Oslo, Universitetet I Oslo. Versión en PDF, accesible en los URL: <http://www.uio.no/studier/emner/hf/ikos/EXFAC03-AAS/h05/larestoff/linguistics/> y en http://language.ws/most-used/linguistics/linguistics_for_students_of_asian_and_african_languages/

Fernández, S. (Coord.) (2001). *Tareas y proyectos en clase*. Madrid: Edinumen.

Ferreira, Anita. (2006). Estrategias efectivas de *feedback* positivo y correctivo en el español como lengua extranjera. *Revista Signos* 2006, 39(62) 379-406.

García, Pilar Elena. (1990). *Aspectos teóricos y prácticos de la traducción (Alemán-Español)*. Aspectos Teóricos y Prácticos de la Traducción, Manuales Universitarios, 52. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca.

Garzilli, Enrica. (Ed.). (1996). *Translating, translations, translators: from India to the West*. Harvard Oriental Series: Opera Minora, Vol. 1. Cambridge: Harvard Univ. Press.

Gass, Susan M. & MacKey, Allson. (2012). *Routledge handbook of second language acquisition*. Abingdon, Oxon / Londres & Nueva York: Routledge.

Gregorio de Mac, M. I. & Rébola de Welti, M. C. (1992). *Coherencia y cohesión en el texto*. Buenos Aires: Ed. Plus Ultra.

Hahn, Michael. (2008). *Lehrbuch der klassischen tibetischen Schriftsprache. Mit Lesestücken und Glossar*. 8. Auflage. Marburg: Indica et Tibetica Verlag

Hansen, Gyde. (2006). *Erfolgreich übersetzen: Entdecken und Beheben von Sörquellen*. Translations-Wissenschaft, 3. Tübingen: Gunther Narr Verlag.

Henrici, G. & Zöfgen, Ekkehard. (Eds.). (1990). *Fachsprachen und ihre Vermittlung, Fremdsprachen Lehren und Lernen*, 19. Tübingen: Gunther Narr Verlag.

Hodge, Stephen. (1990). *An Introduction to Classical Tibetan*. Warminster: Aris & Phillips.

Hoey, Michael. (1991). *Patterns of lexis in texts*. Oxford, Nueva York, [etc.]: Oxford UP.

Hoey, Michael. (2010). *Textual interaction: an introduction to written discourse analysis*. Londres & Nueva York: Routledge.

Hönig, H. G. (1988). Übersetzen lernt man nicht durch Übersetzen: ein Plädoyer für die Propädeutik des Übersetzens. (*FLUL*) *Fremdsprachen Lehren und Lernen*, 17: 154-167.

House, Julian. (2015). *Translation quality assessment: past and present*. Abingdon, Oxon & Nueva York: Routledge.

Howatt, Anthony P. R. [Philip Reid], with Widdowson, H. G. (2004). *A history of English language teaching*. Oxford; New York: Oxford UP, 2004

Hurtado Albir, Amparo. (2001). *Traducción y traductología: introducción a la traductología*. Cátedra Lingüística. Madrid: Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S.A.)

Hurtado Albir, Amparo. (Ed.). (1999). *Enseñar a traducir*. Madrid: Edelsa.

Isac, Daniela & Reiss, Charles. (2008). *I-Language: an introduction to linguistics as cognitive science*. Oxford, Nueva York, [etc.]: Oxford UP.

Kenesei, Andrea. (2010). *Poetry translation through reception and cognition: the proof of translation is in the reading*. Newcastle upon Tyne, GB: Cambridge Scholars Publishing.

Kußmaul, Paul. (2010). *Verstehen und Übersetzen: ein Lehr- und Arbeitsbuch*. 2. aktualisierte Auflage. Narr Studien Bücher. Tübingen: Narr (Francke Attempto Verlag GmbH + Co. KG).

Lanman, Charles Rockwell. (1884). *A Sanskrit reader: Text and vocabulary and notes*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Las notas remiten a la gramática de Whitney (1879).

Laplanche, Jean, et al. (1984). *La decision de traduire: l'exemple Freud*. Número especial de *L'ecrit du temps*, 7, été, 1984. París: Les Éditions de Minuit. En la contraportada: «automne, 1984».

Larsen-Freeman, D. (1986). *Techniques and Principles in Language Teaching*. Oxford: Oxford UP.

Laviosa, Sara. (2014). *Translation and language pedagogic approaches explored*. Abingdon, Oxon, GB & Nueva York: Routledge.

Lederer, M. (1973). La traduction – transcoder ou réexprimer? *Études de Linguistique Appliquée*, 12, 8-25.

Lederer, M. (1976). Synecdoque et traduction. *Études de Linguistique Appliquée*, 24, 13-41.

Lederer, Marianne. (1994). *La traduction aujourd'hui*. Paris: Hachette.

Lederer, Marianne. (1998). The interpretive theory of translation: a brief survey. *El Lenguaraz, Revista Académica del Colegio de Traductores Públicos de la Ciudad de Buenos Aires*, 1: 35-43. También en: *Conference Interpretation and Translation 1*, pp. 15-28.

Levy, J. (1967). Translation as a decision process. In *To Honor Roman Jakobson* vol. II (pp. 1171-1182). The Hague: Mouton.

Malmkjær, Kirsten. (1998). *Translation and language teaching: Language teaching and translation*. Manchester, GB: St. Jerome Publishing.

Malmkjær, Kirsten. (2012). Language philosophy and translation. En Yves Gambier & Luc Van Doorslaer, eds., *Handbook of Translation Studies* (Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins), vol. 3, pp. 89-94.

Malmkjær, Kirsten. (2013). Translation: the intertranslatability of languages; translation and language teaching. En Keith Allen, ed., *The Oxford handbook of the history of linguistics* (Oxford: Oxford UP), cap. 31, pp. 705-766.

Malmkjær, Kirsten. With Anthony Pym, Maria del Mar Gutiérrez-Colón Plana, Alberto Lombardero and Fiona Soliman. (2013). *Translation and language learning: The role of translation in the teaching of languages in the European Union*. Studies on translation and multilingualism series. Luxembourg: Publications Office of the European Union.

Mandl, Heinz, Stein, Nancy L. & Tom Trabasso. (1984). *Learning and comprehension of text*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

Melero, P. (2000). *Métodos y enfoques en la enseñanza / aprendizaje del español como lengua extranjera*. Madrid: Edelsa.

Mounin, Georges. (1972). *La linguistique du XX siècle*. París: Presses Universitaires de France.

Nolan, James. (2012). *Interpretation: techniques and exercises*. 2nda ed. Bristol, GB, Tonawanda, NY, & North York, ONT: Multilingual Matters.

Nunan, David. (2004). *Task-based language teaching*. Cambridge, GB, [etc.]: Cambridge UP.

Palmer, Harold E. [Edward]. (1921). *The Principles of Language-Study: the Oral Method of Teaching Languages*. Londres: G. G. Harrap & Company, ltd.

Paulston, C. B. (1970). «Structural pattern drills: a classification». En *Foreign Language Acquisition*, 4, pp. 187-193.

Prunč, Erich. (2012). *Entwicklungslinien der Translationswissenschaft: von den Asymmetrien der Sprachen zu den Asymmetrien der Macht*. 3. Erweiterte und verbesserte Auflage. TRANSÜD. Arbeiten zur Theorie und Praxis des Übersetzens und Dolmetschens, Bd. 43. Berlin: Frank & Timme.

Richards, J. & Rodgers, T. (1986). *Enfoques y métodos en la enseñanza de idiomas*. Madrid: Cambridge UP, 1998.

Richards, Jack C. & Rodgers, Theodore S. (2004). *Approaches and methods in language teaching*. 3era ed.rev. Cambridge Language Teaching Library. Cambridge, GB: Cambridge UP. Versión española de la primera ed. de 1986: *Enfoques y métodos en la enseñanza de idiomas*. Madrid: Cambridge UP, 1998.

Sánchez, A. (1997). *Los métodos en la enseñanza de idiomas: evolución histórica y análisis didáctico*. Madrid: SGEL.

Schwieger, Peter. (2009). *Handbuch zur Grammatik der klassischen tibetischen Schriftsprache*. Halle: International Institute for Tibetan and Buddhist Studies.

Sebeok, Thomas A. (Ed.). (1960). *Style in language*. Cambridge MA: MIT Press.

Seleskovitch, Danica & Lederer, Marianne. (2014). *Interpréter pour traduire*. Collection «Traductologiques». Nouvelle édition revue et corrigée. París: Sodiété d'Éditions les Belles

Lettres. La primera ed. es de 1984; apareció como parte de las Publications de la Sorbonne, Série Littérature, no. 10, París: Didier érudition.

Seleskovitch, Danica. (1996). Interpretation and verbal communication, en Angelika Lauer, et al, eds, *Übersetzungswissenschaft im Umbruch: Wolfram Wilss zum 70. Geburtstag*, Tübingen: Günter Narr Verlag), pp. 301 à 306.

Seleskovitch, Danica. (1998). Le dilemme terminologique de la retraduction. *Traduire* n° 175 (1/98): 17–28.

Snell-Hornby, Mary, Hönig, Hans G., Kußmaul, Paul, & Schmitt, Peter A. (Eds.). (1999). *Handbuch Translation*. Zweite, verbesserte Auflage. Stauffenburg Handbücher. Tübingen: Stauffenburg Verlag. Reimpresión: 2006.

Sommerschuh, Christine. (2008). *Einführung in die tibetische Schriftsprache: Lehrbuch für den Unterricht und das vertiefende Selbststudium*. 2. Auflage. Nordstedt: Books on Demand GmbH.

Stenzler, Adolf Friedrich. (2003). *Elementarbuch der Sanskrit-Sprache. Grammatik, Texte, Wörterbuch*. 19va ed. Incluye las revisiones de Pischel, Geldner y Wezler. De Gruyter Lehrbücher. Berlin: Walter de Gruyter.

Thomi, Peter. (2008). *Sanskrit-Lehrbuch: Materialien für den Elementarunterricht*. 2. durchgesehene Auflage. Hamburg: Helmut Buske Verlag.

Titone, R. (1968). *Teaching foreign languages: an historical sketch*. Washington: Georgetown UP.

Tournadre, Nicolas & Dorje, Sangda. (2003). *Manual of standard Tibetan: language and civilization*, introduction to standard Tibetan (spoken and written), followed by an appendix on classical literary Tibetan; translated by Charles Ramble; foreword by Matthew Kapstein. Ithaca: Snow Lion. Trad. de la ed. francesa de 1998.

Tournadre, Nicolas & Dorje, Sangda. (2010). *Manuel de Tibétain Standard: langue et civilisation*, introduction au tibétain standard (parlé et écrit) suivie d'un appendice consacré au tibétain littéraire classique. 3e édition. Paris: L'Asiathèque, Maison de langues du monde (Diffusion: PUF).

Tournadre, Nicolas. (2014). *Le prisme des langues: essai sur la diversité linguistique et les difficultés des langues*. Préface de Claude Hagège. París: L'Asiathèque, Maison de langues du monde (Diffusion: PUF).

Turner, James. (2014). *Philology: the forgotten origins of the modern humanities*. Princeton, NJ: Princeton UP.

Van Dijk, T. A. (1977). *Texto y contexto: semántica y pragmática del discurso*. Madrid: Cátedra, 1980.

Van Dijk, T. A. (1978). *La ciencia del texto: un enfoque interdisciplinario*. Barcelona: Paidós, 1983.

Van Dijk, T. A. (1980a). *Macrostructures: an interdisciplinary Study of Global Structures in Discourse. Cognition and Interaction*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.

Van Dijk, T. A. (1980b). *Estructuras y funciones del discurso*. Madrid: Siglo XXI.

Vázquez-Ayora, Gerardo. (1977). *Introducción a la traductología: curso básico de traducción*. Georgetown University School of Languages and Linguistics. Washington, DC: Georgetown UP.

Wierzbicka, Anna. (2010). *Experience, evidence, and sense: the hidden cultural legacy of English*. Oxford Academic. Oxford, Nueva York, [etc.]: Oxford UP.

Wierzbicka, Anna. (2013). *Imprisoned in English: the hazards of English as a default language*. Oxford Academic. Oxford, Nueva York, [etc.]: Oxford UP.

Zöfgen, Ekkehard. (Ed). (1988). *Übersetzung und Übersetzen. Fremdsprachen Lehren und Lernen, 17*. Tübingen: Gunther Narr Verlag.

Del sánscrito traduciendo

Adrián Muñoz,
El Colegio de México
amunoz@colmex.mx

Las motivaciones de esta ponencia son las dificultades particulares que surgen a partir del trabajo de traducción del sánscrito, en especial desde un mundo hispanohablante. Además de tocar aspectos fundamentales y específicos que dependen de las dificultades de la lengua sánscrita, es importante considerar la propia naturaleza de la lengua española para idear las maneras como ésta puede convertirse en una lengua receptora de un modo conveniente al público hispano, tanto lego como especializado. Así, las reflexiones se basan en las propias experiencias de traducción a lo largo de varios años.

*Traducir el Yogasūtra: los problemas de la unidad,
expansión y disolución de los límites textuales del tratado
patanjálico*

Gabriel Martino,
Universidad de Buenos Aires,
UCA, CONICET
gabriel.filosofia@hotmail.com

En nuestro trabajo nos proponemos discutir los siguientes aspectos del *Yogasūtra* patanjálico.

1) El problema de su unidad intrínseca, planteado por las teorías de composición estratificada. 2) El problema de la indeterminación de los límites materiales del texto, presentado por los autores que consideran que el comentario de Vyāsa fue escrito por Patañjali. 3) Su carácter intertextual, rechazado por las lecturas esencialistas que lo interpretan desatendiendo su contexto. La discusión de estos problemas procura iluminar nuestra comprensión del papel de los textos en la India antigua de modo de encarar la traducción del *Yogasūtra* conscientes de los problemas metodológicos implicados.

- IV. 1 Los poderes son causados por el *samādhi*, el ascetismo, el mantra, las drogas o el nacimiento.
- IV. 2 La transformación en diferentes nacimientos ocurre debido a la plenitud de *prakṛti*
- IV. 3 La causa eficiente no es productora de (las manifestaciones de) *prakṛti* pero actúa removiendo para ella los obstáculos, como el campesino¹
- IV. 4 Las mentes, por ser creadas, existen exclusivamente gracias al ego-factor
- IV.5 Una sola mente es conductora de muchas en las diferentes actividades exteriorizadas²
- IV.6 De estas, la que nace de la meditación es sin acumulación³

¹ El *sūtra* remite a la práctica de riego de acuerdo con la cual el agricultor irriga una parcela de arroz rompiendo o quitando los diques o bordas que la separan de otra parcela que contiene abundante agua. De este modo, el agua fluye naturalmente de una a otra parcela. La analogía, por su parte, hace referencia a que las manifestaciones de *prakṛti* no son causadas en sentido fuerte, por ejemplo, por la virtud (*dharma*). La virtud (*dharma*) actúa como causa eficiente (*nimitta*) removiendo los obstáculos de modo que *prakṛti* pueda fluir y manifestarse de acuerdo con su propio poder generador.

² Este *sūtra* y el anterior hacen referencia, de acuerdo con los comentaristas, al poder que poseería el yogui de crear diferentes cuerpos que él dirige a voluntad. Enuncian, pues, la teoría según la cual estos cuerpos poseen, cada uno, una mente (*citta*) propia. El aforismo IV 4 alude, a su vez, a la doctrina *Sāṅkhya* según la cual la mente es un desarrollo del “ego-factor” (*ahankāra*). Las diferentes mentes creadas, no obstante, están bajo la conducción de la mente del yogui. De este modo, al ser las mentes múltiples, se puede explicar la diversidad de actividades, y al estar gobernadas por una sola mente y al surgir del *ahankāra* del yogui, se explica que las múltiples mentes puedan seguir las directivas de una sola mente.

³ *An-āśaya*. *Āśaya* es la acumulación en la mente de las impresiones resultantes de las acciones (*karman*), ya sean virtuosas o no virtuosas, y de las aflicciones (*kleśa*). Los comentaristas vinculan este *sūtra* con el primero del libro IV donde se dice

- IV.7 La acción del yogui no es ni blanca ni negra, la de los otros es triple
- IV.8 A causa de esto, solo hay manifestación de las impresiones inconscientes que se adecuan a la maduración de aquella (acción)⁴
- IV.9 A causa de que su naturaleza es una, hay una conexión inmediata entre las impresiones latentes y la memoria, a pesar de estar separadas por el tiempo, el espacio y el tipo de nacimiento.
- IV.10 A causa de la eternidad del deseo, la condición de estas impresiones también es sin comienzo.
- IV.11 A causa de su condición dependiente del soporte, del sustrato, del fruto y de la causa, en la inexistencia de estos se da la inexistencia de aquellas⁵
- IV.12 A causa de la diferencia en el curso de las características, el pasado y el futuro existen realmente
- IV.13 Estas (características), cuyo ser está constituido por los *guṇas*, son evidentes o sutiles
- IV.14 A causa de la unicidad (subyacente) en las transformaciones, la realidad efectiva de los objetos
- IV.15 A causa de la diferencia en las mentes siendo el objeto idéntico, <se sigue que> el curso de ambos (la mente y el objeto) es distinto
- IV.16 El objeto no es dependiente de una mente, pues si no es percibido por ella, en ese caso, ¿cómo existiría?⁶

que los poderes pueden ser obtenidos por diferentes medios, entre ellos, *samādhi*. Así pues, solo la mente que nace en la meditación (*dhyāna*) y de quien obtiene los poderes gracias al *samādhi*, dicen los comentarios, es *anāśaya* o está libre de acumulación de *karman* y *kleśa*.

⁴ La acción (*karman*) en general puede ser negra (propia de los hombres malvados, *durātman*), blanca (dependiente de la mente sola, que se sirve del estudio y de la meditación y no depende de medios externos), mixta (dependiente de los medios externos y que provoca daño o hace el bien a los otros) o no blanca ni negra (propia del yogui que ha renunciado a todo, incluso al fruto de sus acciones, y y de aquel cuyas aflicciones han sido destruidas). Las tres primeras clases de acciones generan sus correspondientes impresiones inconscientes (*vāsanā*-s), la del yogui no. Ahora bien, estas *vāsanā*-s acumuladas en el *āśaya* van a fructificar en correspondencia con la vida propia presente de quien las posee. Así pues, si la vida es la de un dios, dicen los comentaristas, solo se manifiestan las impresiones inconscientes adecuadas a esta vida, mientras que si se trata de la vida de un hombre, solo se manifiestan las *vāsanā*-s adecuadas a tal vida y no las propias de la vida de un dios o de un animal.

⁵ El soporte (*ālambana*) u objeto, dicen los comentaristas, es aquello en presencia de lo cual se manifiestan las impresiones. El sustrato o *āśraya* es la mente (*manas*). El fruto (*phala*) es aquello en vistas a lo cual se actúa, ya sea virtuosamente o no. La causa (*hetu*), por último, es la ignorancia. Esta lleva a la acción, ya sea virtuosa o no, que genera placer o displeasure y provoca, a su vez, el deseo apasionado o el odio. Dado que las impresiones (*vāsanā*) son dependientes (*saṃśraya*) de estos cuatro, dice el *Yogabhaṣya*, si estos no existen, no existen las *vāsanā*-s.

⁶ Los *sūtra*-s 12 a 16 exponen la doctrina de *satkāryavāda* que afirma que los efectos están presentes de modo latente o potencial en sus causas. Estos, asimismo, poseen existencia real y no meramente ilusoria o ideal, de acuerdo con esta

- IV.17 Un objeto de la mente puede ser conocido o desconocido a causa de la dependencia (de la mente) de ser coloreada por este.
- IV.18 A causa de la ausencia de transformaciones en el *puruṣa* las actividades de la mente son siempre conocidas por el señor de esta
- IV.19 A causa de su condición de ser percibida, la mente no posee iluminación propia
- IV.20 Y no es posible la afirmación de las dos cosas al mismo tiempo
- IV.21 En el caso de que fuera percibida por otra mente habría una innumerable asociación de intelecto con intelecto y habría confusión de la memoria⁷
- IV.22 A causa de la no inclinación de la conciencia, la captación de la propia intelección se da cuando se transforma en una forma para aquella⁸
- IV.23 Teñida por lo visible y por el vidente, la mente tiene a todo por objeto⁹

doctrina, aunque lo que se percibe mediante los sentidos es una modificación determinada de las características (*dharma*) constituidas, en último término, por los *guṇa*-s, o constitutivos últimos de la manifestación de *prakṛti*, que son *tamas*, *rajas* y *sāttva*. Así pues, el presente o las características específicas evidentes en el momento presente son una transformación específica actualizada de los *guṇa*-s, transformación que en el pasado existía en estos de modo potencial o latente y que en el futuro también vuelve a su estado latente. De este modo, si algo no existe de modo potencial en su causa, no podría surgir de ella: el aceite no puede obtenerse de la arena, y un efecto debe corresponder y preexistir en su causa, tal como el yogurt en la leche. Que esta posición se expone en contraposición a una doctrina idealista, identificada por Vijñānabhikṣu con la vertiente Vijñānavāda del Budismo, se hace evidente en los *sūtra*-s 15 y 16 donde se recurre a la diferencia que muchas mentes tienen en la percepción de un mismo objeto para afirmar la independencia del objeto de la(s) mente(s) y al hecho de que, si se acepta la concepción idealista, si las mentes no percibieran el objeto este no podría existir en el presente ni, por ende, de acuerdo con la *satkāryavāda*, en el futuro.

⁷ Los *sūtra*-s 17 a 21 exponen la concepción de la mente propia del tratado. La mente es coloreada (*uparāga*) por los objetos, pero en sí misma, la mente no es sujeto de conocimiento, dado que la mente no es autoconsciente. El conocimiento, en un cierto sentido, es atribuible al *puruṣa*, dado que este sí es poder consciente (*citi-śakti*) y posee iluminación propia. De la mente, por el contrario, no puede afirmarse que sea iluminada por otro y que posea, al mismo tiempo, luz propia, dice Patañjali. Tampoco ocurre que la mente sea tomada como objeto de conocimiento por otra mente, porque esta última necesitaría de otra mente para conocer, y así *ad infinitum*. La mente, pues, es concebida como el punto en el cual se encuentran la conciencia del *puruṣa* y las impresiones provenientes de los sentidos o la actividad mental independiente de los sentidos, y donde se produce la actividad cognitiva consciente, pero no es causa de conocimiento ni sujeto cognoscente, para Patañjali.

⁸ La conciencia, *citi*, es el poder propio del *puruṣa*. Pero este no puede tomarse a sí mismo como objeto de conocimiento ni tampoco entra en contacto con los objetos de conocimiento. El *puruṣa*, no obstante, puede ser conocido en la medida en que se refleja sobre la mente (“aquella”). En este caso, sin embargo, lo que se logra conocer no es la conciencia en sí misma, sino su reflejo sobre la mente. Vācaspati Miśra ilustra esta noción con el ejemplo de la luna que se refleja sobre el agua. Explica, además, que si bien la conciencia es no-activa, como la luna que estaría inmóvil, parece ser activa tal como el reflejo de la luna se agita por la agitación propia del agua. De este modo, el *puruṣa* recibe la forma del disfrutador y parece seguir los movimientos de la mente aunque, en realidad, no se den en el *puruṣa* mismo ninguna de las dos cosas. Solo en este sentido, puede afirmarse del *puruṣa* que es sujeto de conocimiento. Cfr. nota anterior.

⁹ La mente no solo tiene por objeto de conocimiento a los objetos del mundo sino, además, al (reflejo del) *puruṣa*.

- IV.24 Además de estar agitada por incontables impresiones en ella, a causa de que actúa en conjunto, actúa en virtud de otro¹⁰
- IV.25 A causa de que ve la diferencia, hay cesación en la concepción acerca del modo de ser del sí mismo
- IV.26 Entonces, inclinada hacia el discernimiento, la mente está reorientada hacia el aislamiento
- IV.27 En la interrupción de esto, surgen diversos pensamientos a causa de las impresiones latentes
- IV.28 La remoción de estas (impresiones latentes) es descrita como semejante a la (remoción) de las aflicciones¹¹
- IV.29 El *samādhi* “nube del *dharma*” del conocimiento discriminador en su grado más alto es propio del que no tiene codicia incluso en relación con la meditación más elevada¹²
- IV.30 A causa de esto, se obtiene remoción de la acción y de las aflicciones
- IV.31 Entonces, a causa de la infinitud del conocimiento propio de la remoción de las impurezas todas que son como velos, es poco lo que debe conocerse¹³
- IV.32 A causa de esto, se da el término de la sucesión de las transformaciones de los *guṇas* cuyo objetivo ha sido cumplido
- IV.33 La sucesión, asociada a cada instante, (solo) es perceptible al final de las transformaciones
- IV.34 El aislamiento (*kaivalya*) es el retorno de los *guṇas* a su estado original vacíos para los objetivos del *puruṣa* o, puede decirse, el poder de la conciencia establecida firmemente en su propia naturaleza¹⁴

¹⁰ Con este *sūtra* se cierra la sección dedicada a la mente y a la conciencia. La mente posee la condición de actuar en conjunto con los sentidos y sus objetos, pero tal condición no se da en virtud de los elementos involucrados (la mente, los sentidos y los objetos) sino en virtud de la liberación del *puruṣa*.

¹¹ La noción de aflicción (*kleśa*) es introducida en el libro I, y en II. 13 Patanjali las enumera. Estas son el deseo intenso (*abhiniveśa*), el odio (*dveṣa*), la pasión (*rāga*), el egoísmo (*asmitā*) y la ignorancia (*avidyā*).

¹² Bhoja entiende que “meditación más elevada” (*prasāṅkhyāna*) hace referencia a la meditación acerca de la naturaleza propia y acerca de las cualidades específicas, de cada uno de los principios (*tattva*) debidamente ordenados. Vācaspati lo describe como el medio para suprimir las actividades mentales. Cuando se renuncia a los frutos incluso de este conocimiento surge para el yogui el *samādhi* “nube del *dharma*”. Este estado de *samādhi* sería como una nube de la que constantemente brota, a modo de una lluvia, el *dharma* para el yogui.

¹³ Las impurezas a las que alude el *sūtra* son, de acuerdo con Vācaspati, *karman* y *kleśa*. Estas velan la luz de *buddhi* o intelecto, pero al ser removidas, la luz del intelecto brilla como el sol radiante y poderoso luego de que el cielo se haya despejado, tras la estación de las lluvias.

¹⁴ “Poder de conciencia” (*citi-śakti*) es un modo que Patañjali utiliza para caracterizar al *puruṣa*. En *kaivalya* o estado de aislamiento, tal poder ya no está asociado, en la mente del yogui, con los objetos, pues la mente ha sido purificada por completo. Los *guṇa*-s, asimismo, ya no tienen ningún poder de atracción para la mente del yogui, con lo cual han cumplido sus objetivos, que consisten básicamente en proveer experiencia y en proveer la liberación al *puruṣa*. Tal estado ha sido obtenido mediante una progresión regresiva de las cualidades y de las modificaciones a su estado original permaneciendo

Referencias Bibliográficas: ediciones, traducciones y comentarios.

Ānandāśramasaṃskṛtagranthāvaliḥ Granthāṅkaḥ 47. Texto Sánscrito del *Yogasūtra* de Patanjali, y de los Comentarios de Vyāsa, de Vācaspati Miśra y de Bhoja Deva.

Ballantyne, J. R. and Sastri Deva, G. (1882). *Yoga Sutras of Patañjali*. Calcutta, Susil Gupta (India) LTD.

Bryant, E. (2009) *The Yogasutras of Patañjali. A new edition, translation and commentary*. New York, North Point Press.

Hariharānanda, M. (1963). *Yoga Philosophy of Patañjali*. Calcutta, Calcutta University.
Hauer, J. W. (1958). *Der Yoga. Ein Indischer Weg zum Selbst*. Stuttgart, Kohlhammer Verlag.

Herrera, J. L. –trad. (1977). *El Yogasutra de Patañjali con el comentario del rey Bhoja*. Lima, Editor: Ignacio Prado Pastor.

Legget, T. (1992). *Śaṅkara on the Yoga Sutras*. Delhi, Motilal Banarsidass.

Pines, S. and Gelblum, T. (1966). “Al-Bīrūnī’s Arabic version of Patañjali’s ‘Yogasūtra’” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 29, 2, pp. 302-325.

Pines, S. and Gelblum, T. (1977). “Al-Bīrūnī’s Arabic version of Patañjali’s ‘Yogasūtra’. A translation of the second chapter and a Comparison with Related Texts.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 40, 3, pp. 522-549.

Pines, S. and Gelblum, T. (1983). “Al-Bīrūnī’s Arabic version of Patañjali’s ‘Yogasūtra’. A translation of the third chapter and a Comparison with Related Texts.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 46, 2, pp. 258-304.

Pines, S. and Gelblum, T. (1989). “Al-Bīrūnī’s Arabic version of Patañjali’s ‘Yogasūtra’. A translation of the fourth chapter and a Comparison with Related Texts.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 52, 2, pp. 265-305.

Rāma Prasāda (1924). *Patañjali’s Yoga sutras. With the commentary of Vyāsa and the Gloss of Vāchaspati Miśra. Translated by -*. Allahabad, Sudhindranath Vasu.

Rukmani T. S. (1981). *Yogavārttika of Vijñānabhikṣu*. 4 Vols. Delhi, Munshiram, Manoharlal.

latentes en un estado indiferenciado. De este modo, el ego-factor, a partir del cual se desarrollan la mente y la multiplicidad de manifestaciones para el yogui, queda en estado potencial, junto con sus productos, permitiendo que el *puruṣa* ya no se identifique con ellos y permanezca establecido en su propia naturaleza. Tal es el fin del Yoga.

Sastri, S. R. P. and Sastri, S. R. K. (1952). *Pātañjala-Yogasūtra-Bhāṣya-Vivaraṇam of Śaṅkaram Bhagavatpada. Critically edited with introduction by -*. Madras, Government Oriental Manuscripts Library.

Woods, J. H. (1914). *The Yoga-system of Patañjali. Or the ancient hindu doctrine of concentration of mind*. Cambridge, Harvard University Press.

***La traducción de textos tántricos. Dos lecciones a partir
del Vijñānabhairavatantra***

Óscar Figueroa,
Universidad Nacional Autónoma
de México
figueroa@correo.crim.unam.mx

Los textos sánscritos asociados con lo que hoy llamamos Tantra suelen presentar usos lingüísticos inusuales. Algunas de esas divergencias forman parte de un esfuerzo deliberado por erigir una identidad lingüística propia; otras se explican mejor como meras corrupciones. Existen además peculiaridades de orden puramente semántico derivadas del tipo de doctrinas que estos textos enseñan. Esta comunicación se centra en esta última forma de “sánscrito tántrico”, notando su desafío para el trabajo de traducción. Así, se ofrecen dos ejemplos del *Vijñānabhairavatantra*. El primero concierne al uso de formas femeninas; el segundo al uso de formas derivadas del causativo de la raíz *bhū-*.

***Algunas reflexiones en torno a la enseñanza del sánscrito
en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de
Buenos Aires.***

Rosalía Vofchuk,
Universidad de Buenos Aires.
rosaliaclara@gmail.com

Me propongo compartir algunas reflexiones sobre mi experiencia como profesora de sánscrito en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, ámbito en el que no se dicta ninguna carrera específica de estudios orientales, sino en el marco del Dpto. de Letras con orientación en Lenguas y Literaturas Clásicas. Dado que se trataba de inaugurar la cátedra, hubo que delimitar los objetivos y generar un método de enseñanza-aprendizaje que permitiera instrumentar a los alumnos -en el lapso de un año lectivo- en la adquisición de la competencia lingüística en esta lengua de gran complejidad.

***La enseñanza del sánscrito en el Centro de Estudios
Orientales de la Pontificia Universidad Católica del Perú:
experiencias y retos.***

Pablo H. Carreño Cabrejos,
Pontificia Universidad Católica
del Perú
pablohmcarreno@gmail.com

El sánscrito es uno de los patrimonios culturales más significativos de la humanidad, aunque su estudio es todavía limitado en el mundo hispano. En el Perú, sin embargo, existe una significativa tradición de estudios y traducciones directas que han abierto las puertas de la investigación para varias generaciones de estudiosos. Hoy el Centro de Estudios Orientales de la PUCP lleva a cabo iniciativas para continuar con esa tradición, que, a su vez, plantean retos para ganar el interés de las nuevas generaciones. La ponencia es tanto un retrato de esos esfuerzos como una reflexión sobre los retos que éstos plantean.

***Un método para la enseñanza de la fonética y la escritura
del sánscrito.***

Emilio F. Rollié,
Universidad Nacional de la Plata,
somasharman@yahoo.com.ar

La enseñanza de la escritura *devanāgarī* es un asunto sobre el que los sanscritistas han reflexionado seriamente: ¿resulta más adecuado comenzar el estudio de la lengua con la escritura original o transliterada? Desde una perspectiva teórica la decisión está tomada, al menos implícitamente, pues casi todas las gramáticas comienzan por la escritura. A nivel práctico, los métodos de estudio no sugieren actividades específicas sobre este punto. Esta ponencia insiste en la necesidad de integrar desde el principio la práctica de la escritura al estudio de la fonética, es decir, en el desarrollo de un estudio que integre escritura y lenguaje.

Qué enseñamos cuando enseñamos sánscrito clásico.

Gabriela Müller,
Universidad de Buenos Aires,
CONICET
Verónica Orqueda,
Pontificia Universidad Católica de Chile,
CONICYT,
gafermu@gmail.com
verorqueda@gmail.com

En esta comunicación reflexionaremos en torno al alcance de dos acepciones tradicionales del “sánscrito clásico” que frecuentemente subyacen en el ámbito de la enseñanza: como una variedad lingüística opuesta al védico, lengua de los *veda*, y como la variedad artificial propia del canon literario de la India antigua. En concreto, analizaremos la problemática de ambas acepciones y notaremos cómo las gramáticas “occidentales” han ido sirviéndose históricamente de la tradición gramatical, adaptándola a sus propios modelos. Concluiremos que el sánscrito “clásico” puede ser también, en tanto resultado de ese proceso histórico, un constructo formado de la combinación de aquellas dos acepciones.

La conformación del curso elemental e intermedio sánscrito-español.

Anselmo Hernández Quiroz,
Universidad Nacional Autónoma de México,
elmo_terbutilo@yahoo.com.mx

La generación de materiales de aprendizaje de la lengua sánscrita en español ha sido algo deseado desde la inauguración del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. En esta ponencia se pretende mostrar la conformación del “curso elemental e intermedio sánscrito-español” como el resultado de la colaboración de distintos actores con variados perfiles. En este contexto, se describe el ordenamiento de los tópicos y la graduación de los temas de estudio, y se analiza el posible impacto de esta publicación como parte de una didáctica con una metodología distinta a la tradicional y académica.

Algunos replanteos sobre el método expositivo de la gramática sánscrita.

Emilio F. Rollié.
Universidad Nacional de la Plata,
somasharman@yahoo.com.ar

La enseñanza universitaria del sánscrito debe tener en cuenta los estudios de griego y latín, pues los conocimientos generados en el ámbito de la filología clásica suponen una ventaja. Al mismo tiempo, es evidente que la materia impone especificidad, y, así, la filología sánscrita presenta herramientas que muestran notables particularidades en relación con las de los estudios clásicos. A partir de la reflexión sobre tal especificidad, esta ponencia explora fundamentos para adecuar algunos criterios expositivos de la gramática tanto a los conocimientos previos del estudiante como a principios de exactitud y valor didáctico de la exposición.

MESA DEL TRADUCTOR

Coordina:

Luis Gómez Rodríguez, El Colegio de México,
lgomez@colmex.mx

Demostración simulada (mock up) de la forma como en el programa de Mangalam Research Center for Buddhist Languages, Berkeley, se ha diseñado la visualización de datos (data visualization), el rastreador semántico (semantic tracker) y la visualización de campos semánticos como herramientas lexicológicas para traductores.

Mesa

PERSPECTIVAS PARA EL SURESTE DE ASIA: ¿COMPROMISOS ALCANZADOS O ADEUDOS ADQUIRIDOS?

Coordinadoras:

Evi Yuliana Siregar, El Colegio de México,
esivegar@colmex.mx
Maricela Mireya Reyes López, Universidad de Colima,
mar@ucol.mx
ALADAA MÉXICO

El rol del Sudeste asiático en la producción de alimentos

Dora Argentina Cabezas Elizondo
Maricela Mireya Reyes López,
Universidad de Colima
cabezasdora@hotmail.com,
mar@ucol.mx

El Sudeste asiático se ha caracterizado en los últimos años por una activa dinámica de desarrollo económico y político que lo convierte en un bloque de países emergentes y un bloque estratégico en la región. El presente trabajo analiza la participación de los países del Sudeste asiático en la producción de alimentos a partir de las principales características geográficas, demográficas, económicas y por la política de renovación caracterizada por la apertura y liberalización económica en algunos de esos países. Así mismo, se analizan algunos de los problemas que atentan contra la seguridad alimentaria.

El camino de la educación superior en Indonesia: ¿para cumplir con los compromisos o para pagar los adeudos adquiridos?

Evi Yuliana Siregar,
El Colegio de México
esivegar@colmex.mx

Es un proyecto de investigación. El tema girará en torno de la reforma educativa en Indonesia, que se planteó el año 2000 después de que la crisis financiera dio un fuerte golpe a ese país. El objetivo es analizar las repercusiones de la reforma educativa en las IES, haciendo énfasis en la calidad y la equidad educativas, en tres aspectos: organización pedagógica, administrativa y laboral, así como revisar la comercialización de conocimiento universitario como consecuencia de la nueva política universitaria. Se plantea un análisis bibliográfico y trabajo de campo durante 2015-2017. El enfoque del análisis se centrará en el caso de la Universidad de Indonesia.

***Más allá del microcrédito rural en el Sureste Asiático:
contrastes entre el financiamiento en Myanmar y en
Tailandia***

Maricela Mireya Reyes López
Dora Argentina Cabezas Elizondo
Universidad de Colima,
mar@ucol.mx,

El micro-crédito rural es una herramienta para disminuir la pobreza de personas rurales y puede ser una estrategia que los gobiernos implementan en tiempos políticos clave. El caso de Myanmar, que a fines de 2015 tendrá elecciones presidenciales, trabaja a marchas forzadas para satisfacer las necesidades de financiamiento para la población rural empobrecida. En el caso de Tailandia, el programa de gobierno “10, 000 aldeas”, se implementó como una estrategia para apuntalar el gobierno en turno de hace diez años. En el presente trabajo se esboza las generalidades del funcionamiento del micro-crédito rural en Myanmar y en Tailandia como alternativa para mitigar la pobreza rural y presentar algunas diferencias.

Simposio

DESDE EL FENÓMENO ARTÍSTICO: LA NECESIDAD Y LA ESPECIFICIDAD DE LAS INVESTIGACIONES SOBRE ASIA Y ÁFRICA

Coordinadores:

Gonzalo Maire, Universidad de Chile.
gonzalo.maire@gmail.com

Entre los siglos 4to Ac y 6to d.C., encontramos un conjunto de representaciones artísticas del Juicio de Paris, un mito griego, sobre objetos producidos en contextos norafricanos, próximo-orientales y medio-orientales. El contexto más recurrente está en Alejandría de Egipto y sus alrededores: el Delta del Nilo es una rica fuente para estos materiales. El contexto más exótico está en algún lugar de Bactria, en un taller que recibió influencia sasánida. Esta ponencia pretende poner en relieve la recepción del Juicio de Paris en los contextos norafricano (helenístico, copto o bizantino), próximo-oriental (licio, nabateo o romano) y medio-oriental (bactrio).

El Juicio de Paris

La recopilación más completa publicada hasta ahora de obras artísticas que representan el Juicio de Paris es la de Clairmont (1951), que cubre desde el siglo 7mo aC hasta el siglo 4to dC. Esta recopilación concentra un enorme número de obras griegas y romanas, pero también incluye un puñado de obras producidas en la Alejandría de Egipto y una producida en Nabatea. La recopilación del *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* ha añadido, entre otras (aunque no contienen tantas obras como Clairmont), uno de los tejidos coptos de Alejandría (Washington 71.117) y el cántaro licio de doble faz (Londres 1962,1212.1).

En cuanto mito fundante de la cultura occidental, el Juicio de Paris explica la separación entre hombres y dioses, la caída de las glorias antiguas, el surgimiento de lo admirable desde lo censurable, la sublimación del impulso sexual y el fin de la edad heroica. Básicamente, la historia del pastor y príncipe bárbaro que juzga la belleza de las diosas marca un hito en la historia griega que define su interés en lo desmesurado y lo admirable. La cultura occidental ha experimentado desde sus inicios una especie de vergüenza por y temor de traspasar el límite invisible entre lo propiamente humano y lo estrictamente divino. Ha establecido una frontera infranqueable que, no obstante, está precedida de un territorio donde se goza de admiración y aprobación. De esta forma, la cultura occidental empuja al hombre a pisar este territorio y permanecer en él, si es posible, para siempre; pero previene también acerca del riesgo de ir demasiado lejos y cruzar, aunque sea tentativamente, la frontera entre lo humano y lo divino. Lo que sigue desde esta transgresión es la destrucción y muerte del transgresor y un daño enorme para quienes lo rodean.

Resultaría difícil argumentar que la narrativa del Juicio de Paris haya ejercido influencia alguna sobre las culturas orientales en las cuales se han producido representaciones de él, pero podemos especular al menos dos motivos para explicar su transmisión: 1) el interés por la historia del Juicio de Paris o 2) la admiración de obras que hayan representado este evento. A pesar de la gran cantidad de evidencia arqueológica que demuestra cuán bien conocido y popular era el Juicio de Paris en la Antigüedad, debemos admitir que la mayoría de las representaciones conocidas no estaba en el espacio público y no podía, por lo tanto, ser admirada por cualquier transeúnte. El ejemplo más famoso de una representación del Juicio expuesta en un lugar público es el friso occidental del Tesoro Sifnio en el Santuario de Delfos,

pero Neer (2001: 318-322) argumenta convincentemente que este friso representa, en realidad, la apoteosis de Heracles y a Ártemis matando a Orión. También se dice que algunos mosaicos y pinturas romanas se inspiraron en originales griegos expuestos públicamente, pero la influencia de estos originales no parece llegar más allá de los escasos ejemplos romanos que conservamos hasta hoy. La mejor posibilidad, en este sentido, es que los artistas que nos legaron las obras discutidas abajo hayan conocido otras obras que conformaran el extremo final de una antigua tradición de representaciones del Juicio de Paris. No obstante, resulta demasiado aventurado afirmar algo como esto sin evidencia de por medio.

La narrativa del Juicio de Paris en las obras estudiadas aquí tiene muchas más probabilidades de haber sido inspirada por la historia de este mito si consideramos que los aspectos formales de las representaciones que analizaré adelante no siempre guardan semejanza con otras de contextos europeos y que, no obstante, siempre muestran episodios del mito relativamente fáciles de identificar. Quienes produjeron estas representaciones conocían la historia del Juicio, sin duda, y ha de haber sido el interés de sus clientes el que inspiró la reproducción de la historia.

Las obras analizadas son **(1)** un cántaro licio plateado de doble cara de la segunda mitad del siglo 4to aC (Londres 1962,1212.1), **(2)** un altar alejandrino del siglo 3ro aC (Alejandría), **(3)** una copa de bronce alejandrina del siglo 3ro aC (Alejandría 25263), **(4)** una copa de relieve helenística del siglo 3ro aC (Alejandría), **(5)** un enócoe alejandrino del siglo 1ro aC (ubicación desconocida), **(6)** un mosaico romano del siglo 2do-3ro dC (Cherchel), **(7)** mosaico romano del 130-150 dC (París MA3443), **(8)** una moneda romana del 140-141 dC (Alejandría), **(9)** una moneda romana del 141-142 dC (Alejandría), **(10)** una moneda romana del 141-143 dC (Tarso), **(11)** una moneda romana del 141-143 dC (Alejandría), **(12)** un relieve romano del 193-211 dC (Sabratha), **(13)** una moneda romana del 198-217 dC (Skepsis), **(14)** un bajorrelieve de basalto romano del siglo 3ro dC (París AO11077), **(15)** un plato romano de vidrio del siglo 3ro-4to dC (Corning 55.185), **(16)** una moneda romana del 235-238 dC (Tarso), **(17)** un tejido copto del siglo 5to dC (Washington 71.117), **(18)** un jarrón plateado bactrio del siglo 5to-6to dC (Guyuan), **(19)** un cáliz de relieve copto del siglo 6to dC (Baltimore 71.64) y **(20)** un tejido copto del siglo 6to dC (Boston 55.577).

Para facilitar la discusión relativa a estas obras, las clasificaré de acuerdo con el contexto geográfico en el que cada una fue producida: norafricano (nros. 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 11, 12, 17, 19 y 20), próximo-oriental (nros. 1, 7, 10, 13, 14, 15 y 16) y medio-oriental (nro. 18).

Contextos norafricanos Las obras

(2) Altar alejandrino, siglo 3ro aC, Alejandría

Clairmont (K 233) clasifica este altar como alejandrino y Raab (1972: 113n22) informa que la escena de este aparece replicada en una copa de relieve megarense de Corinto (220-150 aC). En ella, una figura femenina orientada hacia la derecha (su cabeza se ha perdido) sostiene un escudo con su brazo izquierdo y levanta su mano derecha para saludar: se trata de Atenea. Detrás de ella, una figura femenina que le da la espalda levanta la pierna izquierda, alzando levemente su quitón. Parece haber una figura sentada frente a Atenea.

(3) Copa de bronce alejandrina, siglo 3ro aC, Alejandría 25263 (LIMC Athena 426)

La escena está dividida en dos planos por dos árboles que crecen entre rocas. El primer plano contiene dos figuras femeninas: una está casi completamente desnuda y la otra sostiene un casco y un escudo, así que se trata de Atenea. Una figura masculina que sostiene una lanza en la mano izquierda mira hacia Atenea. El segundo plano contiene a un joven que está sentado sobre una roca bajo un árbol entre dos figuras masculinas. El joven está casi completamente desnudo, lleva puesto un gorro frigio y sostiene una lanza con la mano izquierda. Levanta su mano derecha hacia una de las figuras masculinas que lo rodean: este hombre le está dando la espalda al joven. La otra figura masculina, como el joven, está sentada sobre una roca debajo de unas ramas. Adriani (1959: 3) sugiere que se trata de un Juicio de Paris, pero él mismo lo pone en duda a causa de la ausencia de Hera y de Hermes. Dermagne (1984: 994) expresa la misma dubitación que Adriani.

(4) Copa de relieve alejandrina atribuida a Menémaco, siglo 3ro aC, Alejandría

Paris está sentado sobre una roca, mirando hacia la izquierda, a la derecha de la escena. Está usando un traje oriental y lo acompaña un perro. Hera y Atenea están de pie frente a él. Afrodita está sentada y es asistida por un Eros. Detrás de ella, Hermes está de pie. Hera es examinada por Paris mientras que Atenea espera su turno y Afrodita se prepara con la ayuda de Eros.

(5) Enócoe alejandrino, siglo 1ro aC, ubicación desconocida

Hera está dándole una cachetada a Atenea. Ella levanta una mano para defenderse mientras que Afrodita retrocede y sostiene una flor frente a su cara. Minns dice que Paris y Hermes están en sus actitudes habituales, pero en un estilo cómico (1913: 355).

(6) Mosaico romano, siglo 2do-3ro dC, Cherchel

A la derecha de la escena, Paris está mirando hacia la izquierda vestido con un lujoso traje oriental y un gorro frigio a la vez que sostiene un cayado. Frente a él está Mercurio, si bien su figura se ha perdido casi por completo a causa de que un muro fue construido sobre esta sección del mosaico. Detrás de Mercurio se encuentran las tres diosas, en sucesión, mirando hacia la derecha.

(8) Moneda romana (Antonino Pío), 140-141 dC, Alejandría

Paris está sentado mirando hacia la izquierda, extendiendo la manzana hacia una Venus semidesnuda. Detrás de ella, Juno y Minerva están de pie una frente a la otra.

(9) Moneda romana (Antonino Pío), 141-142 dC, Alejandría

Las tres diosas están de pie a la izquierda en frente de Mercurio y Cupido se ubica entre ellos. Arriba, Paris está sentado sobre unas rocas. La escena representa el viaje de los dioses hacia el Monte Ida, donde Paris pasa el tiempo como pastor.

(11) Moneda romana (Antonino Pío), 141-143 dC, Alejandría

A la izquierda, Mercurio guía a Paris hacia una roca ubicada en la derecha. Las tres diosas se encuentran sobre la roca: a la izquierda, Venus con un Cupido que vuela junto a ella. Junto a Venus, Juno (sentada) y Minerva mirándose de frente.

(12) Relieve romano, 193-211 dC, Sabratha

Sobre el púlpito del teatro de Sabratha, en Libia, se encuentran esculpidas las figuras de Paris, Mercurio y las tres diosas en sucesión de derecha a izquierda. A la izquierda de ellos, hay un

grupo de las tres Gracias. Las esculturas del conjunto han sido copiadas desde otras obras originales.

(17) Tejido copto, siglo 5to dC, Washington 71.117

En la parte inferior, Paris sostiene la manzana. A la izquierda, Hera sostiene una flor; en el centro, Afrodita arregla su cabello; a la derecha, Atenea lleva casco y escudo.

(19) Cáliz de relieve copto, siglo 6to dC, Baltimore 71.64

El relieve del cáliz presenta dos episodios: uno es el de Eris arrojando la manzana en medio del banquete de los dioses, el otro es el de Hermes recogiendo a las diosas para conducir las hacia Paris en el Monte Ida. En la primera escena, Eris está de pie hacia la derecha, sosteniendo la manzana. Zeus está sentado junto a una mesa redonda con Hera, Atenea y Afrodita: la manzana ha caído en el centro de la mesa. En la otra escena, Hermes sostiene la manzana en frente de Afrodita, que está desnuda; Atenea, que lleva casco, lanza y escudo, y Hera, que tiene un cetro.

(20) Tejido copto, siglo 6to dC, Boston 55.577

Arriba, Zeus está sentado en un trono, mirando hacia la derecha, desde donde se aproxima Hermes. Hera está sentada al otro lado de Zeus y mira a Hermes. Abajo, Atenea y Afrodita están de pie cerca de Paris, lo cual significa que el Juicio está en proceso: las diosas muestran sus atributos y Paris evalúa sus cualidades.

Los rasgos

Las fechas de las obras nos indican claramente tres periodos de desarrollo cultural en los contextos norafricanos: el alejandrino, el romano y el bizantino. Independientemente del periodo, los artistas se han inspirado en una misma historia y, ocasionalmente, en obras artísticas ajenas para llevar a cabo sus creaciones. Me resulta curiosa, por cierto, la frecuencia con la que el Juicio aparece representado en monedas de Antonino Pío. Ciertamente este emperador, como otros, se consideraba descendiente de Venus y de los troyanos, pero muy pocos mostraron esta tendencia a resaltar este mito en particular. No se trata de una historia que favorezca a los troyanos. Se trataba, en todo caso, de una historia popular en el Norte de África y en Egipto: quizá esto explique la aparición del episodio sobre monedas acuñadas en Alejandría mejor que los vínculos del emperador con la diosa Venus y los troyanos.

Contextos próximo-orientales Las obras

(1) Cántaro licio plateado de doble cara, 350-300 aC, Londres 1962,1212.1

La representación del Juicio se encuentra fragmentada en el cuello del cántaro, por encima de las cabezas femenina y masculina (quizás Paris y Helena) del recipiente. Resulta posible identificar, por las inscripciones en lengua licia, a Atenea (Mal[eya]) y Afrodita (Perdreta) sentadas una junto a la otra mirándose mutuamente. El nombre inscrito de Paris (Aleks[k]) señala que él estaba de pie junto a las diosas. Al otro lado, se alcanza a ver un ala del sombrero de Hermes. Hera está completamente ausente a causa de la fragmentada condición de la vasija.

(7) Mosaico romano, 130-150 dC, París MA3443

Este famoso mosaico encontrado en Antioquía muestra a las tres diosas vestidas posando frente a Paris, quien es aconsejado por Mercurio. La escena del Juicio está enmarcada por dos columnas sobre las cuales están de pie Psique y Cupido.

(10) Moneda romana (Antonino Pío), 141-143 dC, Tarso

A la izquierda, Paris y Mercurio están de pie uno junto al otro. Mercurio levanta su mano para mostrarle las tres diosas a Paris: ellas se encuentran en un nivel elevado, sobre unas rocas, como en (11). Minerva está a la izquierda sosteniendo un escudo, Juno está en medio sentada y Venus está a la derecha de pie.

(13) Moneda romana (Caracalla), 211-217 dC, Skepsis

A la izquierda, las tres diosas: Venus lleva un cetro en la derecha y su vestido en la izquierda, Juno lleva un cetro en la izquierda y apoya la derecha en su cadera, Minerva parece marcharse, pero mira hacia atrás y tiene el escudo a sus pies. En frente de ellas, Cupido está sobre una roca, sosteniendo la manzana en lugar de Paris. Arriba se ven un árbol y una sección del Monte Ida. Un personaje adicional, en esta parte de la escena, ha sido interpretado como la diosa del cerro (Imhoof-Blumer 1888: 292) o como el propio Paris (Kossatz-Deissmann 1994: 184).

(14) Bajorrelieve de basalto romano, siglo 3ro dC, París AO11077

Seis figuras sentadas en una línea, identificadas por inscripciones: Paris, Hermes, Afrodita, Atenea, Hera y Zeus: los nombres están inscritos en griego. Eros vuela junto a Afrodita. Paris lleva un gorro frigio, Hermes lleva el caduceo, Afrodita sostiene un espejo, Atenea luce un espejo y sostiene una lanza, Hera sostiene dos espigas de trigo y Zeus sostiene una esfera. Estos atributos caracterizan a cada personaje. Aunque producido bajo un contexto romano, los atributos parecen más propios de la cultura nabatea y las inscripciones revelan el antiguo dominio helenístico.

(15) Plato romano de vidrio, siglo 3ro-4to dC, Corning 55.185

A la izquierda, Paris está sentado mirando a la derecha, con traje oriental y cayado. Hermes (nombrado así en una inscripción del plato) está de pie junto a Paris y tiene una aureola. Hermes apunta hacia las tres diosas, que están al lado derecho de la escena. Ambos grupos están separados por agua. Afrodita, semidesnuda, está acompañada por Poto, que flota sobre ella. A su lado está Hera, sentada y sosteniendo un cetro, con una diadema en la cabeza. Atenea también está sentada: tiene casco, lanza y escudo.

(16) Moneda romana (Maximino el Tracio), 235-238 dC, Tarso

A la derecha, Paris está sentado mirando hacia la izquierda, vistiendo un gorro frigio y sosteniendo la manzana en su mano derecha. Venus está de pie frente a él, descubriendo su cuerpo. Detrás de ella, Juno está sentada hacia la derecha y Minerva está de pie con casco, lanza y escudo.

Los rasgos

La confluencia cultural parece más notoria en los objetos del Próximo Oriente que en aquellos del Norte de África, que adoptaron tan bien la tradición grecorromana. Esta tendencia se observa en la insistencia de utilizar nombres griegos para los dioses, incluso cuando los romanos tienen el dominio político -militar de la zona. La obra más antigua, el cántaro licio de Londres (excavado en el Delta del Nilo), también lleva a cabo una mezcla al fundir una historia propiamente griega (atestiguada en Homero: *Il.* 24.22-30) con los nombres locales de sus personajes, si bien los habitantes de esta zona la pueden haber sentido propia, puesto que ellos vivían en el área donde tuvo lugar. El bajorrelieve de París, originario de As-Swayda, agrega un detalle notable a esta tendencia al poner espigas de trigo en la mano de Hera, lo cual no ha sido atestiguado en otra representación del Juicio, como afirma

Clairmont (1951: 80), si bien Hermes también porta espigas de trigo en unos paneles etruscos mucho más antiguos (los cuales también representan el Juicio de Paris): Londres 1889,0410.1-5 (560-550 aC).

Contexto medio-oriental

(18) Jarrón plateado bactrio, siglo 5to-6to dC, Guyuan

La forma del jarrón es típicamente sasánida, pero su decoración contiene episodios de la Guerra de Troya. Detalles medio-orientales como una cabeza de camello para rematar el asa o la cabeza de un hombre en lugar de un pomo en la parte superior del asa sugieren que el jarrón fue fabricado en Tocaristán (Bactria). Los artesanos de la época emulaban motivos sasánidas, griegos o romanos. Paris aparece entregándole su premio a Afrodita, si bien le da dos manzanas en lugar de una sola. Las otras escenas del jarrón son el secuestro de Helena por Paris y la reunión de Helena con Menelao. En esta escena, Menelao sostiene la lanza con la mano izquierda y el escudo con la derecha, lo cual resulta excéntrico.

Parece poco posible que el artesano bactrio haya visto otras representaciones del Juicio (si bien no es imposible que haya visto representaciones de algún mito), de modo que su trabajo ha de deberse más al testimonio narrado de las historias que a la reproducción gráfica. Aunque no se trata de un caso único, la reproducción de dos manzanas en esta escena no puede atribuirse a una intención especial del artesano, sino a un descuido o malinterpretación de la narrativa de la historia. El jarrón fue encontrado en la tumba del general Li Xian, oficial de la dinastía Zhou del Norte muerto en 569 dC. El interés posiblemente decorativo del general en este jarrón demarca con fuerza el tránsito cultural de la historia del Juicio desde el Mar Egeo hasta Ningxia Hui.

Consideraciones finales

Resulta sensato asumir que la historia del Juicio viajó de forma oral más que de forma escrita o plástica. La variedad de gestos, posiciones corporales, episodios representados, disposición de las figuras, escenificación y personajes argumentan suficientemente a favor de una transmisión literaria más que artística. Asimismo, la facilidad para reconocer la historia en todas las representaciones discutidas hace indiscutible que ellas han de tener una fuente común: el mito del Juicio de Paris.

Algún académico entusiasta podría creer que ve el Juicio de Paris en una representación que no es tan evidente. Esto le ocurrió a Czuma (en Stančo 2012: 27) al interpretar una bandeja bactria del siglo 1ro dC (Victoria & Albert IS.695-1950). Czuma pensó que la imagen de la bandeja representa a Afrodita tratando de arrancar la manzana desde la mano de Paris. Pero no solamente es muy temprano como para que esta historia haya llegado tan lejos, sino que además no resulta posible distinguir una manzana en la escena. No obstante, esto no hace imposible una interpretación de ella como reproducción de un mito griego: Boardman (también en Stančo) cree que podría tratarse de Eos y Céfalo o de Eco y Narciso.

Como se ha visto, la presencia de obras romanas en los contextos norafricano y próximo-oriental no obsta que rasgos de otras culturas aparezcan reflejados en las representaciones:

así ocurre con la imitación de modelos artísticos griegos, la utilización de letras del alfabeto y la representación de algún rasgo divino local (las espigas de trigo que sostiene Hera en el bajorrelieve de París) o novedoso (la aureola sobre la cabeza de Hermes en el plato de Corning). Esta observación me permite establecer la independencia representativa de cada contexto geográfico -cultural: un rasgo difícil de detectar cuando se le presta atención prioritaria a los contextos propiamente grecorromanos.

También observo la extraordinaria conservación de los aspectos fundamentales de la historia en las representaciones artísticas de ella. A pesar de sus diferencias temporales y geográficas, las representaciones del Juicio prácticamente no muestran excentricidad con respecto a la historia que muestran: todas se ciñen estrictamente a la narrativa tradicional, vigente desde que se divulgaran los poemas homéricos. Incluso en el caso de una excentricidad menor, como el perro que ladra hacia la mesa del banquete donde ha caído la manzana de la discordia, en el cáliz copto de Baltimore, es posible encontrar un lugar para este detalle: el perro le ladra a la manzana porque la percibe como una amenaza, puesto que ella causará la disputa de las diosas y, finalmente, destrucción de Troya.

Si se quiere afirmar algo acerca de las representaciones artísticas del Juicio de París en cualquier contexto de la Antigüedad ha de ser que todas ellas tienen como fuente la misma narrativa recogida desde la tradición oral por los poemas homéricos y continuada por numerosos poetas griegos y romanos.

Referencias Bibliográficas

Adriani, Achille, 1959, *Divagazioni intorno ad una coppa paesistica del Museo di Alessandria*, Roma: L'Erma di Bretschneider.

Cagnat, René, 1920, «15 juin 1920. Séance de la Commission de l'Afrique du Nord», *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques* 1920, 74-75. Cheng, Bonnie, 2007, res. *De China: Dawn of Golden Age, 200-750 A.D.*, de James Watt et al., *China Review International* 14(2), 585-596.

Clairmont, Christoph, 1951, *Das Parisurteil in der antiken Kunst*, Zürich.

Demargne, Pierre, 1984, «Athena», en John Boardman, Hans Ackermann & Jean-Robert Gisler, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* vol. 2, pp. 955-1044, Zürich: Artemis.

Dunand, Maurice, 1934, *Le musée de Soueïda. Inscriptions et monuments figurés*, París: Paul Geuthner.

Harden, Donald, 1987, *Glass of the Caesars*, Milán: Olivetti.

Imhoof-Blumer, Friedrich, 1888, «Antike Münzbilder», *Jahrbuch des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts* 3, 286-297.

Kossatz-Deissmann, Anneliese, 1994, «Paridis iudicium», en John Boardman, Hans Christoph Ackermann & Jean-Robert Gisler, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* vol. 7, pp. 176-188, Zürich: Artemis.

Kossatz-Deissmann, Anneliese, 2009, «Paridis iudicium», en Jean Charles Balty, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae. Supplementum 1*, pp. 410-411, Zürich: Artemis. Levi, Doro, 1947, *Antioch Mosaic Pavements*, Roma: L'Erma di Bretschneider.

Marshak, Boris, 2004, «Central Asian metalwork in China», en James Watt et al., *China: Dawn of a golden age, 200-750 A.D.*, pp. 47-55, Nueva York (NY): Metropolitan Museum of Art.

Minns, Ellis, 1913, *Scythians and Greeks. A survey of ancient history and archaeology on the north coast of the Euxine from the Danube to the Caucasus*, Cambridge: Cambridge University Press.

Neer, Richard, 2001, «Framing the Gift: The Politics of the Siphnian Treasury at Delphi», *Classical Antiquity* 20(2), 273-344.

Raab, Irmgard, 1972, *Zu den Darstellungen des Parisurteils in der griechischen Kunst*, Fráncfort: P. Lang.

Richter, Gisela & Ray Smith, 1953, «A Glass Bowl with the 'Judgement of Paris'», *The Burlington Magazine* 95(603), 180-187.

Smith, Ray, 1957, *Glass from the ancient world: the Ray Winfield Smith collection*, Corning (NY): The Corning Museum of Glass.

Stančo, Ladislav, 2012, *Greek Gods in the East. Hellenistic Iconographic Schemes in Central Asia*, Praga: Karolinum.

Yoshioka, Sachio (ed.), 1981, *Senshoku no bi. no. 13: Koputo retsu — Murasaki (sōshū)*, Kyoto: Kyōto shoin.

La contemplación como aporte al desarrollo de la historiografía de las artes y de la educación en artes en Chile.

Matilde Gálvez Sepúlveda,
Universidad de Chile
mbgalvez@puc.cl

La ponencia tiene como objetivo establecer luces para el uso del concepto de la contemplación como aporte para el desarrollo de la historiografía del arte en Chile y la educación en las artes. La contemplación será entendida como un concepto clave para la concepción, método, procedimientos, objetivos y valoración de las artes de Oriente su contexto tradicional y por ende pertinente para su estudio. A su vez se proyectará como aporte para la historiografía del arte chileno y la educación en artes, ya que pone en valor la experiencia intuitiva sensibilidad del espectador en la apreciación y valoración de una obra.

Ukiyo y estampa japonesa: hibridaciones y transferencias en el estudio del ukiyo-e desde una colección chilena.

Gonzalo Maire,
Universidad de Chile
gonzalo.maire@gmail.com

Esta ponencia explora cómo la definición convencional del ukiyo-e (atenazada a una síntesis de proposiciones y configuraciones sobre el arte), clasifica, legitima y administra expectativas de convivencia y yuxtaposición entre una colección de estampas japonesas y conjuntos de ilustraciones, dibujos, acuarelas y grabados chilenos desde una taxonomía museal. El problema se desarrolla, primero, desde las lógicas disciplinares del museo que posibilitan un discurso de vecindad entre los objetos, y luego, a partir del sentido vernáculo del ukiyo, con atención a las transferencias, comportamientos y expectativas que esta noción insemna en las piezas.

***Patrimonio de Arte Asiático en Chile: El Caso del Museo
Pedro del Río Zañartu en la Región del Biobío.***

María José Inda,
Universidad de Sofía.
mariajoseinda@yahoo.com

En el proceso de puesta en valor de nuestro patrimonio de colecciones asiáticas, es indispensable reconocer la colección del Museo Pedro del Río Zañartu, a nivel multidisciplinario. La Casa-Museo exhibe una colección de objetos de los cinco continentes recolectados, en principio, por Don Pedro del Río Zañartu, durante sus viajes transoceánicos, entre 1880 y 1913. La mayoría de piezas provienen de Japón y China, por lo cual se les dedicó una habitación especial. En la sala contigua se exhibían, hasta el terremoto de 2010, objetos de Sumatra (Indonesia), Siam (Tailandia), India, Ceylan (Sri Lanka), Birmania (Myanmar), Singapur, entre otros.

***Principios y conceptos estéticos del jardín japonés,
interpretaciones en Chile***

Claudia Raffo,
Pontificia Universidad Católica de Chile
clraffo@yahoo.com

La comprensión de teorías y principios en arquitectura y paisajismo se facilita sustancialmente con la experiencia de recorrer espacios que la ilustran. Se recoge información con los sentidos, que permiten descifrar y entender incluso pequeñas sutilezas estéticas, que al traducirlas y aplicarlas en obras nuevas hacen la diferencia entre caricaturización e interpretación. Por esto la importancia de los llamados “Jardines Japoneses” en occidente, oportunidad de experimentar y difundir fundamentos y valores estéticos del paisajismo japonés. Se expondrán, mediante análisis de obras en Chile, los aciertos y tareas pendientes en la aplicación de conceptos estéticos japoneses en el diseño de paisaje.

El medio urbano como espacio de reflexión artística y creación plástica en el arte contemporáneo indio: centros y periferias.

Jorge Cruz Jiménez,
Universidad Complutense de Madrid
jorgecruz@ucm.es

A partir de la década de los años noventa las urbes indias experimentaron significativas transformaciones que se dejaron sentir a todos los niveles y que, además, se vieron profundamente acentuadas bajo el estímulo de la llamada globalización. Estos cambios, que se produjeron en unos espacios caracterizados por la complejidad y la diversidad, por la heterogeneidad y la presencia de la paradoja y la contradicción, alimentaron en buena medida la reflexión artística y la creación plástica de naturaleza diversa de tal modo que procuraron la eclosión de planteamientos y debates novedosos en el marco del arte indio contemporáneo.

***Notas de la historia reciente sudafricana a partir de la
instalación “The Black Painting: Dead White Man”
(2012).***

Natalia Cabanillas,
Universidade de Brasilia,
University of the Western Cape
nataliacabanillas@gmail.com

En la presente ponencia se analiza una de las instalaciones de la artista sudafricana Rose Tracey, llamada “The Black Paintings: Dead White Man” 2012 y presentada en la exposición *Speaking Back* (2015), curada por Natasha Becker. Qué nos dice la artista del postapartheid, de las recientes quiebras y contradicciones de la Nación Arco Iris, de las mujeres, de las mujeres coloured [metizas] y mujeres negras, de la celebración de la vida, del peso abrumador de la desigualdad y la violencia de género, de una liberación sin libertad.

TEXTO

En la presente ponencia se analiza el video-instalación de la artista sudafricana Tracey Rose, “*The Black Paintings: Dead White Man*” (2012), presentada en la exposición *Speaking Back* o Contestar. La misma fue montada en la Galería Goodman en Ciudad del Cabo del 23 de mayo al 18 de Julio de 2015, con curaduría de Natasha Becker. La exposición reunió obras de 13 mujeres -africanas o afro descendientes- que con sus pinturas, escultura e instalaciones tensionan los discursos culturales y las posibilidades simbólicas, ahondando en temáticas de identidad, historia, política y luchas. En este marco, Tracey Rose presenta una obra cuya crítica se desliza a través de la ultra exposición de los binarismos de género racializados. En la yuxtaposición de los binarismos de género y raza se denuncian la saturación de promesas masculinizadas de los movimientos de liberación, así como la desigualdad sin mediaciones para las mujeres negras. Posicionalidad, cuerpo, maternidad y negritud se amalgaman en la presencia de la artista, quien in-corpora con su intervención las ambigüedades de la historia reciente sudafricana, las grietas del colonialismo y el anclaje del feminismo negro como fuerza política integrada a las luchas por la igualdad económica y social.

Como buena parte de los y las artistas sudafricanas negras, Tracey Rose produce una obra incómoda, alerta, que crece y se impone en las fisuras de la supuesta reconciliación racial y que entronca con la larga historia de politización del arte en Sudáfrica¹ (Becker, 2015). Sin embargo, Tracey Rose no se plantea sino el resultado del hecho artístico, desde la provocación unilateral, y desde la negación de la existencia de la provocación² (Rose, 2015). De acuerdo a la misma artista, el proceso creativo no es parte inherente del resultado, y

¹ En este género se incluye la fotografía, la literatura, poesía, el teatro. Entre los fotógrafos más famosos podemos mencionar a Omar Bacha, David Goldblatt, Peter Magubane, entre otros. Poetas como James Matthews. El carácter mismo del African jazz y su crecimiento en los guettos negros, el teatro de la liberación como arma de educación política. E incluso escritores blancos como Alan Paton. En cuanto a arte contemporáneo se puede mencionar desde la fotografía de Zanele Muholi, Hassan y Hussein Essop y Modisakeng Mohau, entre otros. Sin ir muy lejos, la exposición de la Galería Nacional en Ciudad el Cabo para 2014 llamada *Brave New World* tenía por temática principal subrayar las deudas pendientes de los 20 años de democracia.

² Tracey Rose, en conversación con la curadora Natasha Becker, en ocasión de la apertura de la exposición *Speaking Back* en Ciudad del Cabo, comenta “no hay nada de político en la obra” “elegí esos nombres como podría haber elegido cualquier otro”

como tal no hay un proceso de creación artística feminista, como en el caso de otras artistas-activistas de base sudafricana como Zanele Muholi o Gabrielle Le Roux³.

La exposición *Speaking Back*, de acuerdo a su curadora, es una plataforma abierta a artistas mujeres, una forma de crear espacio para un colectivo *generizado*. Colectivo que, sin embargo, no puede ser homogeneizado, y donde el hecho de ser mujeres, no nos habilita a generalizar sus propuestas, procesos resultados artísticos (Becker 2015). Natasha Becker es una curadora negra originaria de Ciudad del Cabo, enfocada en el arte contemporáneo de mujeres africanas del continente o de la diáspora. Ella enfatiza que el objetivo de la exposición es mostrar la particularidad de cada una de ellas y enfatizar la forma específica en que cada una significa el mundo de forma artística (Becker, 2015)

La Galería Goodman en Ciudad del Cabo⁴ se encuentra en el antiguo barrio industrial de Woodstock a escasos 3 kilómetros del centro de la ciudad. Woodstock históricamente conocido por ser uno de los ambientes menos segregados en el paisaje del apartheid⁵, donde muchas familias *coloured* y negras por azares de la administración del régimen de supremacía blanca y por férreas resistencias no fueron expulsados hacia los guetos en las afueras de la ciudad. Tal vez por eso fue el hogar de familias progresistas, de activistas, intelectuales y artistas. Hoy día, Woodstock es un área vibrante y heterogénea, donde conviven clases medias altas en sus *victorian cottages*⁶, sean habitantes históricos del área, familias islámicas, Hindús, o sean jóvenes profesionales que viven en el barrio hace algunos pocos años. Bajando en dirección al mar, las casas de Woodstock se vuelven más pequeñas, populares, abundan los grafitis con motivos islámicos, se destacan una mezquita y una iglesia cristiana de camino a la estación de trenes, una de las más comunicadas de la ciudad. Hay familias sudafricanas y de diversos países del África. Sobre la calle principal se encuentran comercios atendidos o propiedad de portugueses que ya no hablan el portugués, kioscos etíopes, restaurantes de Mozambique, sastres tanzanos y congoleñas, artistas de Zimbabwe, tiendas de celulares de población pakistaní, comercios chinos, hierbas medicinales vendidas por rastas locales, además por supuesto de la tienda ‘pequeña Delhi’ testimoniando la imbricada red del colonialismo inglés y la intensa presencia india en Sudáfrica. No faltan tampoco las tiendas de telas y venta de ropas directo de fábrica, las famosas industrias textiles de Ciudad del Cabo. Así como las grandes cadenas sudafricanas de supermercado, comida y ropa: Shoprite, Nando, Pep, entre otras.

La Galería Goodman es un reconocido espacio del arte contemporáneo local, fundada en 1966 como un espacio no-discriminatorio en épocas en que las galerías nacionales solo respondían a las agendas político-culturales del apartheid (*Goodman Gallery Web site*,

2015). En Ciudad del Cabo la galería funciona en el edificio llamado *Fairweather View*, en lo que antiguamente fuera una industria textil. Muchas de las fábricas cerradas en el área fueron sujetas al proceso de *gentrificación*. Es decir, cuando inversionistas compran una parte completa de un barrio humilde pero con localización estratégica, lo renuevan y con ello hacen subir los precios de los alquileres, forzando a la población más pobre a mudarse

³ La fotógrafa Zanele Muholi se auto identifica como activista visual, definiendo la política como espacio fundamental de intervención desde el arte. Así mismo. Gabrielle Leroux produce obras de contenido explícita e intencionalmente para ser intervenciones políticas, incluso desde el proceso creativo mismo.

⁴ Ciudad del Cabo es considerada una capital cultural en el país e incluso en el continente, y alberga alrededor de 100 galerías de arte, así como innúmeros estudios de arte.

⁵ De acuerdo al estudio de distribución racial de la población de Ciudad del Cabo hoy día difundido por la organización Ndifuna NKwazi y realizado por Adrian Frith, Woodstock y el barrio vecino de Salt River son casi las únicas áreas habitadas por una población racialmente variada en Ciudad del Cabo en los suburbios del sur y en general (con base en los datos del censo de 2011).

⁶ Herencia arquitectónica del colonialismo inglés.

(Wenz, 15-03-2013). Lo que el apartheid no pudo hacer de Woodstock a través de la ley y la represión, los inversionistas lo están intentando a través de la *gentrificación*.

En ese disputado barrio de Woodstock, donde se mezcla el ambiente de comunidad antigua e historias de arte y resistencia con una nueva y pretendida bohemia hipster se enclava el video- instalación *The Black Paintings: Dead White Man*.

La obra se presenta como un video corto repetido *ad infinitum*, en el que se registra la instalación y performance visual y auditiva de la artista. En el video vemos una mujer negra (Tracey Rose) con la cabeza gacha, cabellos ondulados cubriéndole el rostro, desnuda, embarazada de 8 meses, parada en lo que podría ser un espacio público. Ella se mueve lentamente, avanza, retrocede, gira, nunca vemos su rostro y nunca habla, como único gesto rodea su embarazo con ambas manos por debajo de su vientre, en un gesto de amorosa contención. La filmación se presenta intencionalmente accidentada, como si lloviera, con líneas, como si fuera transmitido por una televisión antigua. La composición de luz, desnudez y escenografía de chapas y cartones dan un ambiente sórdido, más cercano a una pesadilla futurista que a la utopía socialista de la lucha antiapartheid. La composición de luces sombrías, colores invernales y sonidos entre ruido ambiente y mantras de tormento, da un ambiente sórdido, desprotegido, frío y por momentos doloroso.

Acompañando a la cinta de video infinita, la voz en off repite 100 veces las palabras *black white black white* (blanco, negro, blanco, negro) en tono uniforme, como si fuera un (anti)mantra o un susurro de conciencia obsesiva. La pesadilla sonora de la nación arco iris⁷, frente a un discurso nacional que pretendió suprimir el conflicto racial-de clase, y que no hace sino mantenerlo latente en la estructura de la desigualdad. Aunque el binarismo 'blanco-negro' sonoro remite también a los aportes genéticos de la población *coloured*⁸ (adscripción racial en la que sería encuadrada la *performer*) elemento identitario negado y fuertemente suprimido, considerado amoral⁹. La artista pisa un suelo que parece de tierra, agreste, parecido a los suelos de las *locations* (townships o barrios segregados negros) donde la falta de infraestructura hacen del suelo de arena una mezcla de marrones y grises apisonados por agua transportada en balde, desagües a cielo abierto y lluvias. Por detrás hay un conjunto de chapas y cartones, en grises y marrones, materiales de construcción usados en todas las *townships* (barrios negros segregados) del país. Sobre esos materiales están pintados diferentes nombres y apellidos célebres de las luchas contra el racismo en diversas latitudes. Los héroes de la descolonización en África: Patrice Lumumba, Steve Biko, Samora Machel, o India, Mahatma Ghandi (con su enorme influencia en Sudáfrica); revolucionarios comunistas latinoamericanos como che Guevara o Salvador Allende; héroes de las luchas antirracistas, como Martin Luther King y una sola mujer (así como el único nombre europeo y blanco), Rosa Luxemburgo.

La escritura simula una propaganda política callejera, en pintura blanca, negra y gris, superpuestos en aparente caos provocan una saturación que remite tanto a la masculinización de las cúpulas los movimientos de liberación, a la política en tiempos postapartheid y post

⁷ La metáfora de Sudáfrica como nación arco iris surgió durante la llamada transición del apartheid a la democracia y como tal proponía celebrar la diversidad racial, étnica y lingüística del país.

⁸ La población *coloured* o mestiza en Sudáfrica tiene aporte genéticos muy variados. Por un lado es el resultado de las violaciones sexuales de colonizadores a las mujeres negras locales o de uniones 'consensuales' entre población europea y africana. Por otro lado se nutrió de la población asiática (principalmente malaya e india) que llegó al actual territorio sudafricano en condiciones de esclavitud, principalmente a las provincias de El Cabo Occidental y KwaZulu Natal.

⁹ Todavía hoy día las relaciones interraciales son altamente censuradas, consideradas equivocadas. Hasta los años 90s, tanto las relaciones sexuales como los matrimonios interraciales eran prohibidos por ley (*Immorality Act*, y *Prohibition of Mixed Marriages Act* respectivamente).

coloniales, como a la intensa masculinización del espacio público en las ciudades post apartheid y en los guetos. En Ciudad del Cabo, los barrios mas pobres y por extensión, de mayoría de población negra, con menor acceso a infraestructura y recursos llevan los nombres de gloriosos y amados luchadores asesinados por el apartheid: Robert Sobukwe (líder del panafricanismo local), Chris Hani (líder de la guerrilla, sindicalista y comunista), con referencias continentales como Harare (capital de Zimbabwe), Samora (primer presidente de Mozambique independiente), entre otros. Nombran calles, parques, barrios enteros. Sin embargo, dan el nombre a espacios y lugares que son la prueba viva de una muerte en vano, si es que lucharon y murieron para abolir el privilegio racial y de clase. Barrios empobrecidos donde la mayoría no accede a electricidad, agua potable ni a instalaciones sanitarias, donde el 40% no tiene empleo y un tercio lucha con la infección de vivir con HIV (Marindo et al, 2008).

De cara a los grandes nombres masculinos de la liberación nacional, una mujer negra tiene por manifiesto político su embarazo, su negritud y su desnudez. Marcando que, por un lado, la liberación nacional ennegreció la política, nombres de calles y barrios, pero por otro lado, aún inscribe el carácter absoluto y sincero de la desigualdad en el cuerpo de las mujeres negras. Mujeres que a través de la institución de la maternidad (literal o simbólica) pueden reclamar poder político. El binarismo de género y sobre todo la diversificación de los significados del postapartheid para hombres y mujeres negras, aparece encuadrado en dos estereotipos sexualmente delimitados. El hombre-héroe y el hombre-nombre, el hombre historia, el hombre de todas las luchas por la liberación (nacional o socialista), en su mayor particularidad posible, con su nombre y apellido. La mujer cuerpo, la desnudez enfatizando el dimorfismo sexual en su máxima expresión y la inscripción del poder político en el cuerpo-cuerpa-embarazada, la mujer generizada y generalizada, sin rostro, sin nombre, sin enunciación, definida como portadora de vida en el paisaje urbano de los guetos de chapa y cartón, con la cabeza gacha en una liberación que no la liberó ni siquiera como madre; muy por dentro de las desigualdades de clase y raza, un *ser mujer* que se define social y racialmente, aunque diferenciado en una forma brutalmente corporeizada de habitar las luchas populares. La artista nos remite al lugar estereotipado (e infinitamente apropiado) de la mujer negra como madre de la nación, pero también al poder de la institución de la maternidad en las sociedades africanas y en la política local (Salo, 2004). Si son los nombres de los grandes hombres los que se inscriben en la historia nacional, y en la historia negra, es en el cuerpo de las mujeres donde se flagra la traición a los sueños de igualdad.

A continuación de las cien repeticiones de ‘negro, blanco’, la voz en off de la artista recita todos y cada uno de los nombres de los héroes de la liberación nacional, historia nacional sin cuerpo ni sustancia humana, un discurso omnipresente que no se traduce en ninguna mejora de vida para las mujeres negras.

Su título es algo más que polémico: en el país de la revolución negociada, de la promocionada transición pacífica del apartheid a la democracia y del mito de la celebración de la convivencia racial armónica, Tracey Rose desnuda las heridas abiertas de una sociedad posconflicto. Como muchas activistas, intelectuales sudafricanas o residentes en Sudáfrica, la artista recurre a la ironía cuando a través de los dos puntos que parten el título en dos, construye la equivalencia semántica entre ‘Las pinturas negras: hombre blanco muerto’. Sudáfrica y su tardía descolonización¹⁰ dieron paso a las negociaciones de los años 90s,

¹⁰ Técnicamente Sudáfrica se volvió un país independiente en el año 1910, con la fundación de la República Sudáfrica, y dejó de ser parte de la *Commonwealth* británica en 1960. Sin embargo estos dos cambios institucionales representaron la continuidad del régimen de supremacía blanca, por esta causa, se ubica a Sudáfrica como un país de descolonización tardía con el advenimiento del primer presidente negro –Nelson Mandela– en 1994.

mediante las cuales la población blanca retuvo su poder económico prácticamente intacto¹¹. No hubo expulsión como en Argelia ni redistribución de tierras como en Zimbabwe. Sudáfrica atravesó el paso del apartheid a la democracia en un clima de violencia¹² y de pleno optimismo por la (promesa de) pacificación del país y por el advenimiento de un movimiento de liberación al poder.

Este proceso, a 21 años, muestra sus grietas dolorosas e intactas. Una de las canciones panafricanistas épicas de la liberación nacional reza ‘Kill the boer’ (muerte al colono blanco), y el coro hace el sonido de las AK47 usada por la guerrilla filo socialista (MK) entrenada en Tanzania, Zambia, Mozambique y Angola¹³. Así la artista, hija de activistas sindicales, nos recuerda que en las pinturas negras – y aquí tal vez deberíamos decir, en las representaciones negras- en la lucha por la liberación nacional implicaba la muerte económico, política y simbólica del hombre blanco¹⁴. Sin embargo, la realidad no obedece a las representaciones y el régimen de supremacía blanca se encuentra vivo, articulado y reproduciéndose, tal vez –y solo tal vez- travestido por un gobierno negro que impulsa las políticas de Empoderamiento Económico Negro (*Black Economic Empowerment*).

El *Black* del título tiene una dimensión racial, en función de la contrapartida *Death White Man*. La artista, nacida en Durban en 1974 y criada en Johannesburgo, en el contexto sudafricano sería socialmente racializada como *coloured*, mientras que en muchos otros países donde Tracey Rose¹⁵ transita sería racializada como negra. En el video su piel esta oscurecida, con una sustancia aplicada de forma dispar en su cuerpo, de tal manera que podemos identificar un acto imperfecto e intencional de ennegrecimiento. Esta sea tal vez la definición de negra del *Black Consciousness Movement*, donde se incluía a todas las personas no beneficiarias del apartheid (no blancas) y que a su vez estuvieran dispuestas a luchar. Hoy día, unas pocas activistas *coloured* se autodefinen como mujer negra (que popularmente tiene la connotación de ser africana). En cambio, muchas activistas antiguamente clasificadas como *coloured* se identifican como ‘Ser humano’, ‘marrones’ (brown), o evaden nombrarse a sí mismas racialmente, identifican discursivamente ‘la gente blanca’, ‘la gente negra’ y ‘nuestra gente’¹⁶.

La *performer* aquí enfatiza la universalidad del sujeto mujer a través de características femeninas, el embarazo en su último mes, los pechos prominentes, el tamaño del cuerpo también intensamente identificable dentro de los estereotipos de mujer africana (Lewis,

¹¹ Las tierras cultivables y los principales negocios como las minas continúan en manos blancas. La comisión de tierras fundada para restituir las tierras a sus poseedores originarios no tuvo un impacto real, con un porcentaje tan ínfimo como 3%, tal como es relatado por Cheryl Walker en el libro *Land Marked*. un puñado de líderes de la lucha contra el apartheid terminaron en los grandes negocios de telefonía celular o minería, como Cyril Ramaphosa. Las políticas del Empoderamiento Económico Negro beneficiaron a una ínfima porción de la población negra, devenida en magnates. Mientras que la enorme mayoría de la población negra y *coloured* continua viviendo en los guetos sin acceso a servicios, educación ni trabajo.

¹² Miles de jóvenes negros perdieron sus vidas entre 1990 y 1994 (durante las negociaciones para el fin del apartheid) en enfrentamientos políticos. Muchos de esos enfrentamientos fueron impulsados por el propio apartheid, proveyendo de armas y entrenamiento a los integrantes del *Inkhata Freedom Party* en el actual KwaZulu Natal.

¹³ Canción popular del *toyi toyi*, vinculada al panafricanismo, tendencia política que se enfocó en combatir y aterrorizar a los colonos blancos militarizados. Adoptada también por el ANC. Hoy día es parte también del repertorio político de los y las activistas comunitarias. En el año 2015 se escuchó intensamente de la mano del movimiento estudiantil *Rodhes Must Fall* primero y *Fees Must Fall* después.

¹⁴ Si pensamos en una lectura redistribucionista de la Carta de la Libertad (1955), o si prestamos atención a los documentos como las resoluciones de la Conferencia de Morogoro en 1979, o mismo la Carta de las Mujeres de 1994, las demandas son radicales en términos de redistribución de la tierra y de la riqueza.

¹⁵ Tracey Rose posee una amplia trayectoria de trabajo fuera del país, y diría que ha trabajado más en el exterior que en Sudáfrica. Entre otros lugares, Venecia, Israel, Egipto, donde creo *The Black Paintings*.

¹⁶ Black como categoría racial socialmente construida tiene múltiples acepciones, usos y apropiaciones según el contexto histórico, el grupo social, ideológico y político de pertenencia (Mzike et al, 2010).

2011). Subraya también la hermandad no blanca, o la desaparición de la identidad *coloured* en el ennegrecimiento.

Por último, *The Black Paintings* nos remite a la famosa obra del pintor moderno Goya, quien realizó 13 pinturas retratando las peores pesadillas, sórdidas y atormentadas, las pinturas negras retratan las miserias durante y después de que España fuera ocupada por la Francia post-revolucionaria de José Bonaparte¹⁷. En la obra de Goya -negro- alude como concepto a todo lo negativo que la vida puede ofrecer, lo diabólico, la muerte, el asesinato. Y en el contexto de la obra del autor, alude también a la pesadilla de la modernidad, de la razón. La artista Rose toma como referencia obras del canon artístico occidental y las deconstruye, asignándole significados inéditos, pero sobre todo, burlándolas, haciendo una ironía de la ironía como estrategia de provocación. En el caso que nos toca, es una ironía que la pesadilla 'The Black paintings' fuera la muerte del hombre blanco en Sudáfrica, pesadilla que explica hasta cierto punto el enorme esfuerzo de los países occidentales para apoyar el apartheid hasta la caída del bloque soviético. La ironía reside en que de hecho, la expulsión o exterminio físico de los colonizadores nunca fue una opción políticamente mayoritaria en el país. La ironía de la ironía, es que aquel proceso imaginado como liberación que redundó en la creación de un régimen democrático gobernado por primera vez por líderes negros, no implicara ninguna liberación para la mayoría de la población negra, pobre, mujer. Dos de las más grandes deudas del post apartheid son sin duda la violencia contra las mujeres y la desigualdad económico-racial. Ambas deudas contrastadas irónicamente como si fueran la pesadilla de que sueño revolucionario de la descolonización y 'la muerte del hombre blanco'.

Así, las pinturas negras de una nación post apartheid remite también a la fantasía moderna (y a la promesa incumplida) de la revolución socialista y la liberación de un régimen de opresión y explotación racial-sexual. Un sueño que se actualiza como pesadilla en la vida de los *townships* sudafricanos, sin luz, agua ni comida, reproduciendo la vida con el tormento de una lucha que, aunque propia, fue secuestrada por las elites masculinas de la liberación y deglutida por la estructura de poder blanco.

¹⁷ En sentido estricto, el pintor nunca les otorgó título ni carácter de serie. Sin embargo, tan pronto fueron descubiertas a posteriori de su muerte se volvieron famosas con el nombre de 'Las pinturas negras', título que se tradujo al inglés como *The Black Paintings*. Aquí, negras-black refiere al carácter sórdido, y atormentado de las obras y por supuesto, es un adjetivo racista asociando –en la lógica de la modernidad- todo lo negativo y asociado a la muerte con lo negro.

Bibliografía, Webgrafía y Fuentes consultadas

African National Congress (ANC) 26 de abril de 1969, First National Consultative Conference: Report on the *Strategy and Tactics* of the African National Congress. [Documento resultante da Conferencia del ANC en Morogoro, Tanzania 25 de abril - 1ro de Mayo de 1969]. [Página oficial del ANC] Consultado el 30 de noviembre 2015. Disponible en: <<http://www.anc.org.za/show.php?id=149> >. *Freedom Charter* (26 de junio de 1955). [Página oficial do ANC]. Consultado el 30 de noviembre 2015. Disponible en: <<http://www.anc.org.za/show.php?id=28> >.

Frith, Adrian (2011) Mapping South Africa with dot distribution website. Disponible en: <http://dotmap.adrianfrith.com/> Consultado 1ro de Diciembre de 2015.

Goodman Gallery Web Site. Consultado el 30 de noviembre 2015. Disponible en: <<http://www.goodman-gallery.com/exhibitions/559>>.

Immorality Amendment Act No 21 of 1950. Recuperado el 3 de julio de 2009 de http://www.disa.ukzn.ac.za/index.php?option=com_displaydc&recordID=leg19500512.028.020.021

Interim Constitution of the Republic of South Africa, Act No 200, 1993. Recuperado el 3 de julio de 2009 de <http://www.info.gov.za/documents/constitution/93cons.htm>

Lewis, Desiree (2011). “Representing African Sexualities”, en Sylvia Tamale (Ed.) *African sexualities. A reader*, Pambazuka Editores, Kenia, pp. 199-216.

Marindo et al (2008). *The State of the Population in the Western Cape Province*. Ciudad del Cabo, HSRC.

Prohibition of Mixed Marriages Act No. 55 of 1949. Disponible en: http://www.disa.ukzn.ac.za/index.php?option=com_displaydc&recordID=leg19490708.028.020.055 Consultado 15 de noviembre de 2015.

Rose, Tracey (2015) *Tracey Rose in conversation with Natasha Becker*, 9 Julio 2015, en Goodman Gallery Ciudad del Cabo.

Salo, Elaine (2004). *Respectable Mothers, tough Men and Good Daughters: producing persons in Manenberg Townships South Africa*. Tesis doctoral para el Departamento de antropología de Emory University of Atlanta.

Step South Africa website. Disponible en: http://stepsa.org/racial_diversity.html Consultado 1ro de Diciembre de 2015.

Wenz, Laura (15-03-2013). Woodstock’s urban renewal: much more at stake than the loss of parking. *Daily Maverick*. Consultado el 30 de noviembre de 2015, disponible en: <<http://www.dailymaverick.co.za/article/2013-03-15-woodstocks-urban-renewal-much-more-at-stake-than-the-loss-of-parking/> >

Women’s National Coalition (27 de Febrero de 1994) *Women’s Charter for Effective Equality*. Consultado 28 Julio 2012. Consultado el 30 de noviembre 2015. Disponible en <http://www.kznhealth.gov.za/womenscharter.pdf> >.

Women’s Charter, 1955 Federation of South African Women. Consultado 28 de Julio 2012. Disponíbel em <http://www.anc.org.za/show.php?id=4666>

Anexo

Fotografía del video instalación, *The Black Paintings: Death White Man*
Disponible en Goodman Gallery Web Site.

<http://www.goodman-gallery.com/exhibitions/559>



***Diario de un loco, escritos de un muerto: la tensión entre
memoria y olvido en la novela Hogueras en la llanura
(1951) de ShoheiÔka***

Magdalena Villaverde
(FAHCE (UNLP) – Centro de Estudios Japoneses
(CEJ, UNLP)
chrysanthemon@hotmail.com

Hogueras en la llanura (1951) es una indagación sobre la construcción de la memoria que pone en duda sus posibilidades de alcanzar un estado esclarecedor de comprensión. Aunque solidaria con la necesidad de una memoria colectiva, habla de un conflicto más hondo: la culpa y el mal como abismos de la condición humana.

Proponemos una lectura desde la categoría “escrituras del yo” por el vínculo que permite establecer con la “novela del yo” (shi-shôsetsu), en la medida en que ambas presentan la construcción de un mundo cuyo eje está constituido por la subjetividad que lo narra, a menudo una autofiguración del autor.

Mesa

**LITERATURA, HISTORIA E CULTURA: ENCRUZILHADAS
EPISTEMOLÓGICAS**

Coordinadora:

Daiana Nascimento dos Santos. Universidad de Santiago de Chile.
daiana.nascimento@usach.cl
ALADAA CHILE

Confluências teórico-crítico-literárias em vozes do Caribe Estendido e do Atlântico

Isaias Francisco de Carvalho,
Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC;
Bahia, Brasil.
isaiasfcarvalho@gmail.com

Proponho a consignação de vozes literárias e crítico-teóricas no conceito-atitude de “outrização produtiva”, para a releitura da memória silenciada no âmbito das relações de trocas simbólicas que ocorrem entre culturas/grupos diversos, em nome de projetos renovadores de poder, saber e ser. Destacam-se teorias pós-coloniais e decoloniais promotoras de diálogos interculturais produtivos, mesmo que conflitantes em sua dinâmica. O *corpus* literário compõe-se de textos de Derek Walcott, Jamaica Kincaid, Chinua Achebe e João Ubaldo Ribeiro, analisados, sobretudo, no que concerne a questões de negritude. Os diversos olhares lançados para essas literaturas não olvidam questionamentos sobre a consistência das próprias classificações apresentadas.

*All that Greek manure under the green
bananas, [...] What I had read and rewritten
till literature was guilty as History.*
(Derek Walcott, *Omeros*)

Toda cartografia tem um quê de imaginação. Neste trabalho, o Atlântico Negro e o Caribe Estendido, além de metáforas cartográficas, são espaços geopolíticos, culturais e territoriais que abrigam as escrituras que proponho consignar: vozes literárias e crítico-teóricas que empreendem a resignificação de memórias coloniais e imemoriais no contexto das relações de trocas simbólicas entre culturas/grupos diversos, em nome de propostas renovadoras de poder, saber e ser. Em que pese a aparente abrangência do título, meu objetivo central é oferecer uma sucinta apresentação de leituras lítero-crítico-teóricas, realizadas nos últimos dez anos, conduzidas pelo conceito-atitude de “outrização produtiva” (Carvalho, 2003; 2012), aqui atualizado a partir das leituras e discussões realizadas pelo Grupo de Estudos “Literatura, história e cultura: encruzilhadas epistemológicas” (2014-2015 – FAPESB – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia). Destaco teorias pós-coloniais e decoloniais promotoras de diálogos interculturais produtivos, ainda que possam debater de modo conflitante em alguns pontos. O *corpus* literário é emblematicamente composto pelo dramaturgo, poeta, professor e pintor (entre outras ocupações) caribenho de Santa Lúcia, Derek Walcott, com seu longo poema *Omeros* (1990), e o escritor, jornalista e pensador baiano-brasileiro João Ubaldo Ribeiro, com seu encorpado romance *Viva o povo brasileiro* (1984). As diversas miradas a essas literaturas não prescindem de questionamentos sobre a consistência das próprias classificações apresentadas. Meu posicionamento, em um desses conflitos no âmbito dos Estudos Culturais, notadamente a crítica atual do pensamento pós-colonial pelo viés da teorização decolonial, é o seguinte: apesar do eloquente distanciamento que teóricos do decolonial, tais como Walter D. Mignolo, Boaventura de Sousa Santos e

Immanuel Wallerstein, entre outros, tentam manter em relação ao campo pós-colonial consolidado por intelectuais, tais como Gayatri Spivak, Homi Bhabha e Stuart Hall, nesta apresentação privilegio seus pontos de convergência. Não olvido suas diferenças, mas incluo ambos na perspectiva contemporânea de ressignificações, revisões e desrecalque de vozes reprimidas pelo colonialismo moderno e pelos neocolonialismos contemporâneos.

Essas confluências de vozes literárias e crítico-teóricas também se inserem no emblema dos Estudos Culturais Pós-Coloniais (como delimitados por Walter Mignolo [1996] e Georg Gugelberger [1997], entre outros pensadores do campo), com base em questões sobre diversas correntes dos estudos acerca de literaturas anglófonas caribenhas e nigerianas, além de brasileiras, nas margens sul-sul do Atlântico Negro (Gilroy, 2001) e do Caribe Estendido (Wallerstein, 1974), entre outras margens e interstícios possíveis. Esse corpus literário é abordado também em termos de suas representações e esforços de intervenção cultural no que concerne à negritude.

Nesse contexto, este trabalho faz parte de um eixo significativo, cuja contribuição teórica e crítica enfatiza a importância de possibilitar o contato com outras investigações, outros pesquisadores e bibliografias, além do local ou do estritamente do sul geográfico. Tendo em vista um momento de crescente interconexão global, de processos transfronteiriços e de mobilidade de pessoas e de ideias que transformam modos de vida individuais e de sociedades inteiras, reforça-se a importância de se considerar propostas de diálogos e intercâmbios entre distintas perspectivas, lugares e textos. Além da atualidade das questões crítico-teóricas estudadas, procuro inserir minhas análises no processo de ênfase às teorizações e obras literárias produzidas em contextos e por autores “tradicionalmente” tidos como periféricos, em um momento em que se tornou frequente a tentativa de promoção do desrecalque de vozes e faces interditas no discurso historiográfico de cunho eurocêntrico, pelo qual se deu a imposição do branco europeu como um padrão geral de normalidade e universalidade às nações colonizadas. Nesse sentido, a análise de obras de língua inglesa e de língua portuguesa de países centrais ou de países de contexto pós-colonial toma novos rumos, nos quais estou engajado em termos que vão além do estritamente acadêmico: um desejo genuíno de conhecer, conviver e contribuir mais aprofundadamente com os símbolos culturais e linguísticos da maioria oprimida constitutiva do tecido social de comunidades (imaginadas, mas carregadas de realidade) em que vivemos, em diálogos simbólicos com as heranças coloniais e clássicas.

1 Outrização, outrização produtiva e estilística da ironia

Quanto ao conceito de outrização produtiva, enfatizo que, enquanto o termo singular “outrização”, caracterizado por Gayatri Spivak (1985), implica a interdição, a desautorização, a inferiorização, a demonização, o silenciamento e a colonização do Outro, esse conceito-atitude serve de contraponto, uma vez que convida à releitura da memória silenciada no âmbito das relações de trocas culturais contemporâneas. De fato, por sua natureza, o campo teórico dos Estudos Culturais Pós-Coloniais convida teorizações de outros campos e disciplinas. Em diálogo com uma das principais contribuições conceituais fora do escopo dos Estudos Culturais Pós-coloniais, proponho um conjunto de reflexões a seguir que

podem ser sintetizadas no ethos literário e cultural de nossos tempos como uma “estilística da ironia”, no bojo da outrização produtiva.

Teorizo, portanto, as relações entre cultura e sociedade, numa atitude de desobediência epistêmica, conforme descrito por Grossberg *et al* (1992): os desdobramentos de um texto são sempre estabelecidos em relação a seus contextos; as noções mesmas de contexto devem ser consideradas contextualmente; de modo reiterado, o campo dos Estudos Culturais interroga sua própria ligação com as relações de poder contemporâneas, assim como seus próprios interesses; a interface com as várias perspectivas do moderno é aspecto constituinte desse campo; diz respeito também a uma postura que faz uso de diversos corpos teóricos mais significativos do século XX (como marxismo, feminismo, psicanálise, pós-estruturalismo e pós-modernismo, entre outros). Além dessas demarcações, os Estudos de Cultura não formam um ambiente apenas interdisciplinar, mas delimitam uma área antidisciplinar, em desconforto constante com as disciplinas tradicionais. De modo mais pragmático, o grande impulso desse campo é o de identificar e articular as relações entre cultura e sociedade, sem se limitar à chamada cultura popular, mesmo que seus estudiosos estejam constantemente abalando o cânone. Nesse sentido, uma preocupação contínua é a transformação da cultura e da sociedade, bem como o modo de analisar esse processo de transformação. Também indico que a direção específica escolhida para esta análise pode ser intitulada Estudos Culturais Pós-Coloniais (Gugelberger, 1997), especialmente em sua postura de reescrever os discursos coloniais em novas bases e em novos encontros de signos (consignações), vozes e identidades, o que faço por meio do conceito-atitude de outrização produtiva. Na verdade, em que pese certo desejo de intervenção no real, com essas novas consignações teóricas e literárias tento estabelecer o signo do encontro como marca da perscrutação do Outro – sua cultura, suas teorias, suas materialidades. A esse propósito, o conceito-atitude de “outrização produtiva”, (Carvalho, 2003; 2012) é o fundamento teórico norteador para os encontros culturais que se dão nas obras literárias do Caribe Estendido e do Atlântico Negro, não se limitando às que destaco neste trabalho.

De qualquer sorte, outrização produtiva, em termos de consignação – ou confluência de vozes –, não implica uma tentativa de unificação de todo um corpo teórico, mas encarna a tentativa de algumas anotações especulativas sobre o espaço intersticial que provoca certo nível de indecidibilidade nas fronteiras da hibridação cultural, visando a posicionar as obras literárias em estudo como paradigmas desse lugar, desse não-lugar. Conceitualmente, outrização produtiva é o mote central que se toma ao adentrar o ethos corrente nas humanidades, com uma abordagem que lida com a problematização, e não eliminação pura e simples, dos paradigmas universalizadores e homogeneizadores da modernidade. Afinal, a proposta explícita de diálogo cultural é base para se teorizar em termos de outrização produtiva. Esse ethos pode também ser descrito, no contexto contemporâneo, como aquele da diversidade fragmentada, que certamente não propõe a simples destruição da modernidade – o moderno já se deu, de qualquer maneira. A postura a ser assumida como a outrização produtiva também se dá em relação aos encontros entre teorias e entre visões de mundo. É por isso que se comunga há algum tempo da consciência de que não basta eliminar o moderno. Não se trata de um sinal simplesmente apagável, mas que se deve trabalhar em nome do desrecalque de vozes antes reprimidas e da conscientização, pelo diálogo da outrização produtiva, das vozes que detiveram e ainda detêm uma posição privilegiada de enunciação, ou mesmo a própria possibilidade de enunciação.

Estudar recorte das literaturas caribenha e brasileira implica reconhecer e problematizar os entrecruzamentos dessas criações artístico-literárias com a história e a cultura, num quadro complexo de embates epistemológicos, quando esse estudo se faz “do sul” para “o sul” do atual mundo globalizado. Considero incontornável o reconhecimento dos desdobramentos complexos do processo de colonização posto em marcha pela modernidade, o que significa confrontar perspectivas teórico-críticas no campo dos Estudos Culturais e Pós-coloniais. Ou ainda, neste estudo, no campo dos Estudos Culturais Pós-Coloniais. Ao modo de Frederic Jameson (1994), devemos “colocar as cartas na mesa”, no melhor estilo do próprio campo dos Estudos Culturais – o estabelecimento relacional e contextual do lugar de fala:

[...] não me importa particularmente a forma final que o programa venha a adotar, ou mesmo se vai existir formalmente alguma disciplina acadêmica desse tipo. [...] o propósito dos Estudos de Cultura terá de qualquer maneira sido realizado, independentemente da estrutura departamental na qual a discussão tenha sido feita (Jameson, 1994, p.12).

Ao assumir tal posicionamento “processual”, Jameson propõe uma postura não-teleológica, privilegiando a própria discussão do campo e as articulações que vão sendo estabelecidas com outras áreas e disciplinas estabelecidas. Esses lugares de fala e as possibilidades mesmo de fala dos povos representados e apresentados nas obras a serem analisadas – para ecoar Gayatri Spivak (1994), em seu antológico artigo “Can the subaltern speak? – serão norteadores do trabalho.

As cartografias imaginadas aqui são inseridas nos contextos de uma “estilística da ironia”, em que a ironia é ao mesmo tempo um estado “espiritual” e um processo típico de expressão. Essa atitude de espírito é a ironia em seu sentido amplo e o processo de expressão é a ironia em seu sentido estrito. Tal estilística irônica advém de uma zona semântica plural, que inclui o humor, o sarcasmo, a espirituosidade, o burlesco, a facécia (dito chistoso ou pilhéria), a sátira e outros termos afins. Na verdade, tomo a ironia como o *ethos* e o *pathos* de nossa era, ou “[...] uma atitude eminentemente social: é-o pelos temas que foca e pela sua repercussão; é-o sobretudo pela atitude de diálogo que é a sua: a ironia busca sempre o efeito da sua ação sobre o público, espera a reação dos auditores [...]” (Paiva, 1961, p.7).

Essa ampliação do alcance da ironia serve para contextualizar os(as) autores(as), com suas respectivas obras, que compõem o *corpus* deste trabalho, no que Northrop Frye (1973) – outra contribuição externa ao campo dos Estudos Culturais Pós-Coloniais – denomina de época irônica da literatura ocidental. Mesmo que seja uma palavra de base no grego antigo que “[...] significa originariamente ‘aquele que diz uma coisa que não pensa’, ou seja, ‘aquele que nas palavras dissimula o seu pensamento’.” (Paiva, 1961, p.9), o escopo a ser utilizado aqui é de outra ordem, mas que inclui essas considerações. De qualquer modo, é a partir de Aristóteles, especificamente no capítulo segundo da *Poética*, que Frye desenvolve seu esquema de cinco épocas ou modos da ficção. Ele começa apontando o equívoco em que os críticos até então incorriam ao traduzir, numa perspectiva moralista, o que Aristóteles chamava de bom e de mau, em termos da poética. Ou seja, bom significa “importante” e mau, “sem importância”. A partir dessa consideração, Frye propõe pensar a literatura não em termos de moralidade, mas pela força da ação do herói, ação que pode ser mais intensa, menos

intensa ou tão intensa quanto aquela dos seres humanos comuns. E conclui: “[...] durante os últimos cem anos, a ficção mais séria tendeu crescentemente a ser do modo irônico.” (Frye, 1973, p.41). De modo atualizado, nos últimos cento e cinquenta anos.

O modo irônico, nessa teorização, implica uma ação de poder inferior ao dos comuns dos mortais por parte do herói. Ou como se olhássemos de cima para baixo uma cena com escravos. De resto, mas não menos importante, é pertinente apresentar os outros quatro modos ou épocas da ficção, como forma de compreender essa contextualização irônica como marca da contemporaneidade. De acordo com Northrop Frye, “[...] podemos ver que a ficção [ocidental], durante os últimos quinze séculos, desceu constantemente seu centro de gravidade, lista abaixo.” (1973, p. 40). O baixo dessa lista é, na verdade, o quinto modo da ficção – o irônico, sendo os outros quatro modos, em sequência numérica decrescente (mas em intensidade ou importância da ação do herói em sequência crescente): 4. o “imitativo baixo”, em que o herói é como um de nós, não sendo superior aos comuns dos mortais; 3. o “imitativo elevado”, que se dá na epopeia e na tragédia, em que o herói é superior aos homens comuns; 2. a “lenda”, que se dá na “estória romanesca”, em que o herói tem um grau superior em relação aos outros homens e a seu meio; e 1. o “mito”, em que o herói é superior em grau aos mortais e à natureza, ficando no plano do divino. Com essa escala meramente diagramática, proponho “descer”, nas anotações que faço acerca dos textos envolvidos nesta análise, para uma estilística da ironia, em termos mais amplos temporal e espacialmente, para fazer a incursão na carnalidade dos textos aqui propostos para estudo, no contexto da outrização produtiva.

2 O Caribe Estendido e o Atlântico Negro

Reitero que, apesar dos esforços de distanciamento entre o pós-colonial e o campo decolonial, conforme descreve Luciana Ballestrin (2013), as confluências de vozes neste projeto implicam comungar um ideário de caráter (ainda, por que não?) utópico, mas com os pés no chão. No chão e nas águas do “Caribe Estendido” e do “Atlântico Negro”, que se constituem cartografias imaginadas nas quais os autores estudados são contextualizados e que muito simbolizam das relações transnacionais e transatlânticas cada vez mais ativas em nossos tempos. O caráter de metáforas desses dois territórios é carregado de proposições políticas e culturais encorajadoras. Metáforas no sentido de “comunidades imaginadas”, do modo como Benedict Anderson (1991) as conceberam, por meio do conceito de “nação”: pelo viés antropológico, nação é uma comunidade política imaginada como tendo limites e soberania; seus membros dividem, mesmo sem se conhecerem, um imaginário de comunhão e de estilo de imaginário sobre si mesmos; há uma concepção de fraternidade e camaradagem, embora haja desigualdades e exploração real. Mesmo não sendo nações, no sentido mais estrito, o Caribe Estendido e o Atlântico Negro são aqui tomados nesse ambiente que conforma as comunidades imaginadas de Anderson.

Com o intuito de consolidar esta proposta de trabalho cabe, ainda, fazer a apresentação desse lugar imaginado chamado Caribe Estendido, termo aqui usado para contrastar com o Caribe Político-Geográfico ou Índias Ocidentais, como o Caribe também é conhecido nas culturas de língua inglesa. O termo “Caribe Estendido” foi cunhado por Immanuel Wallerstein (1974),

para se referir a uma vasta área de culturas distintas, mas que guardariam traços *caribenhos* em comum, se estendendo desde o que agora é o Sul da Virgínia, nos EUA, até o Nordeste do Brasil, mais especificamente a Bahia, ou ainda mais precisamente: o recôncavo baiano. Visto de outra maneira, Wallerstein também descreve essa região como incorporando desde o “resgate” de John Smith por Pocahontas – fronteira Norte – até a plantação de cana-de-açúcar de Robinson Crusoe, na Bahia – fronteira Sul. Assim, aproveito uma metáfora geográfico-intelectual para buscar as interseções entre visões, reescrituras e representações de afrodescendentes e suas linguagens (um pouco) acima e abaixo da Linha do Equador. O que cultural e historicamente conforma o Caribe Estendido é sua formação profundamente mestiça, tanto em nível étnico quanto em outros níveis culturais, sua herança canavieira trabalhada pela diáspora africana, sua colonização anterior a outras áreas mais interiores do Continente Americano, entre outros traços comuns.

Certamente, com a ampliação do arcabouço teórico pós-colonial, os estudos literários passam por inúmeras transformações no que se refere à discussão de conceitos como nação e identidade. Esse viés nacional-identitário favorece a inclusão de obras como *Viva o povo brasileiro*, de João Ubaldo Ribeiro, e *Omeros*, de Derek Walcott, como partes do impulso contemporâneo de (re)contar a história oficial, especialmente do negro no Caribe Estendido, a partir de suas próprias representações, através das quais se transmuta de objeto da enunciação em sujeito enunciativo. Trata-se da contínua tentativa de representação de uma identidade difusa e que não se presta a ser fixada. Nesse ambiente, as vozes historicamente silenciadas conquistam uma dimensão de possibilidade de serem ouvidas.

A respeito dessa tarefa de representar e apresentar vozes olvidadas pela historiografia tradicional, nos casos emblemáticos dessas duas obras literárias, encontra-se o esforço de reencenar literariamente a relação ficção/História, em que os autores utilizam uma perspectiva (des)construtora, a qual se dá por um viés duplo: no campo histórico, em que João Ubaldo Ribeiro e Derek Walcott realizam um “escovamento a contrapelo” no discurso da história oficial e constrói uma “História dos vencidos”, e no domínio da ficção mesma, no qual apresentam estilos literários diversos (barroco, romântico, realista e modernista) ressignificados e atualizados. O que Pires (2000) nos informa compõe esse campo teórico-cultural em que o político-social e o estético-literário são paralelos a uma teorização que permeia tanto *Omeros* quanto *Viva o povo brasileiro*. Na verdade, esses são trabalhos literários vistos como produtos culturais híbridos e metamórficos – ou textos *epos-romance*

(Carvalho, 2003), como forma de suplementar o *epos e romance* de Bakhtin (1998) –, funcionando como um “outrizador produtivo” para o Caribe Estendido e para o Atlântico Negro, como faróis que parecem indicar: há humanidade nas Pequenas Antilhas e no Recôncavo Baiano; uma humanidade que se quer abrir ao diálogo e à relação com o mundo.

Esse outro lugar imaginado e também geográfico-metafórico – o Atlântico Negro (Gilroy, 2001) – nos retira as amarras da noção de identidade nacional para pensar a cultura nesse território e nos oferece o reconhecimento do mundo contemporâneo como um híbrido cultural, com a negação da insistência em se teorizar etnocentricamente. Com efeito, Gilroy (2001) traz um pensamento renovado sobre a Modernidade, ao defini-la pelo viés da diáspora africana. Desse modo, para ele, há uma cultura que não é exatamente africana, americana, caribenha ou britânica, mas todas elas simultaneamente, o que se constitui no que ele chama

de “Atlântico Negro”, uma contracultura que põe em crise as noções simplistas de etnia ou nacionalidade. Assim, a análise das representações literárias aqui propostas tem relação direta com a reflexão sobre as consequências do colonialismo e dos neo-colonialismos nessas novas realidades em nações saídas do violentíssimo processo colonial europeu.

3 Literaturas e alteridades

Dois escritores e duas obras representativas do norte e do sul do Caribe Estendido. A representação e a apresentação em *Viva o povo brasileiro*, de João Ubaldo Ribeiro (1984), e em *Omeros*, de Derek Walcott (1994), não implicam o mero efeito enganador de um jogo de ilusões, mas uma literária denúncia de que a maior parte da história brasileira e caribenha (ou do Caribe Estendido) foi baseada em engodos, negações de ancestralidade, atitudes injustas e corruptas. Derek Walcott nos incita a tais reflexões, como nos versos a seguir (e na epígrafe deste trabalho):

[...] Quando iriam cair as velas de meus olhos, quando iria eu deixar de ouvir a Guerra de Tróia em dois pescadores aos xingos no empório Ma Kilman? Quando iria minha cabeça sacudir para longe seus ecos como um cavalo sacode uma grinalda de moscas? Quando iria parar o eco na garganta, insistindo, ‘Omeros’; quando iria eu entrar naquela luz além da metáfora? (Walcott, 1994, p.271).

O estrume grego, uma das bases históricas da civilização ocidental, é reescrito para “além da metáfora”, na vivência caribenha. As “culpas” da História entram na agenda literária, como também nos lembra João Ubaldo Ribeiro, no diálogo emblemático entre o mulato Amleto Ferreira, braço direito do Barão de Pirapuama, e o cônego visitador, representante da ingreja católica, que faz uma reprimenda a seu interlocutor mestiço:

A natural repulsa do civilizado ao contacto com o negro ou o mestiço, os bons instintos cultivados, com espontaneidade e sem cuidados maiores do que governos cientes de suas responsabilidades históricas porão as coisas a acontecer como é de sua tendência normal, ditada pelos impulsos corretos da História. É assim que vejo o papel dos mestiços, importante, importantíssimo papel, e não cuidas que não gosto de ti, pois gosto, apenas te acho uma pitadita petulante, vício que é da minha disposição constitucional combater (Ribeiro, 1984, p.120).

Tal revisão-denúncia das relações históricas dos processos de mera outrização é feita em *Omeros* e em *Viva o povo brasileiro*. Entretanto, não se deve concluir que esses epos-romances, ao reescreverem as histórias do Brasil e de Santa Lúcia, abordam unicamente as mazelas e injustiças nas “biografias nacionais” brasileiras e caribenhas (ou caribenhas estendidas). De fato, há passagens tórridas nesses dois livros, que tanto acontecem nas tramas amorosas quanto em outros momentos, nas narrativas de abusos sexuais e sociais impetrados contra pobres em geral, índios, negros e negras. Por outro lado, descrições de belas paisagens e exemplos de resistência e dignidade são também oferecidos, como é o caso das narrativas

que apresentam a religiosidade negra, seus rituais e artifícios para praticar sua fé em contextos profundamente discriminatórios e repressores, nas duas obras sob análise. Com uma crueza de linguagem que nos incita à reflexão, por exemplo, sobre as relações entre a casa-grande e a senzala na formação da “alminha brasileira” (Carvalho, 2010) e em seus ecos nas relações e hierarquias sociais vigentes no Brasil de hoje, *Viva o povo brasileiro* se junta a outras obras basilares do pensamento nacional sobre a formação identitária e cultural brasileira, nas vozes de Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Darcy Ribeiro, para citar apenas três.

Em *Viva o povo brasileiro*, oferece-se a intensa e reiterada exposição do que provavelmente é o sentido imaginário mais contundente na consolidação da sociedade brasileira, a saber: a crueldade dos processos de dominação, a tradicional formação discursiva da identidade brasileira que por vezes metamorfoseia essa violência em regras de cordialidade que deram bases às relações sociais e étnicas da nação (Cunha, 1998). Porém, não se trata de um romance histórico ou fundacional *per se*. *Viva o povo brasileiro* – o mesmo se aplica a *Omeros* – está mais para a renovação da própria noção de representação, o que me permite posicionar essas obras ubaldiana e walcottiana como emblemas de outrização produtiva literária, no âmbito de análise da repercussão dos Estudos Culturais Pós-Coloniais no Caribe Estendido e na América Latina, em geral, e no Brasil, em particular. Ao partir do pressuposto de que a literatura tem referência na realidade, nos limites precários que a linguagem pode mediar, é num entre-lugar – na interface entre história e estória, realidade e ficção, epos e romance –, coloco *Omeros* e *Viva o povo brasileiro* no campo da literatura pós-colonial, não apenas no precário sentido de posterior ao período colonial, mas no sentido produtivo de resistência cultural em diálogo com discursos dominantes, sempre atentando para os *loci* de enunciação e os contextos em que se agenciam os enunciados. No trecho a seguir, explícita e intensa ironia criativa para pensar a fundação da nacionalidade brasileira:

São acontecimentos muito complicados, cujo inteiro entendimento escapa aos mais sábios homens e confrarias, razão decerto por que é tão forte a corrente que pretende haver sido o Alferes Brandão Galvão a primeira encarnação daquela alminha tão atordoada e assustada que abandonou o corpo sagrado do herói e, como as almas são mais leves que o ar e muitas não sabem voar direito, ficou um pouco ao sabor do vento que movera a frota portuguesa e, oscilando na aragem entre a fortaleza e a Ilha do Medo, atentou com grande amor, desencanto e desamparo para o corpo lá embaixo refletindo a luz do sol em seus punhos militares. Mas pensar que o alferes foi a primeira encarnação daquela alminha solta no nordestal que vem baixando é mais coisa da vaidade humana, a qual busca mudar o mundo à feição de sua necessidade. Sim, que maior glória haveria para o povo do que ter sido esse herói inspirador e eloquente a primeira encarnação de uma almazinha nova, uma alma especialmente gerada para cimentar fortemente o orgulho de todos e exibir a fibra da raça? (Ribeiro, 1984, p.17).

Origens incertas, envoltas em misticismo e carnavalização sobre a glória fundacional, como nos indica Eneida Leal Cunha (1998, p. 185), exatamente acerca desse mesmo aspecto: a “alminha brasileira” é “referida sempre no cruzamento da depreciação irônica com o afeto protetor”, o que mobiliza o *Volksgeist* (o espírito do povo), segundo essa teórica, “dos filósofos do romantismo para adaptar-se ao sentido próprio e mais prosaico de crença popular nas reencarnações”. Em suma, não se trata de uma “lenda nacional”, mas de visões individuais, coletivas e místicas sobre a fundação da nacionalidade.

Esse viés nacional-identitário favorece, ainda, a inclusão de *Viva o povo brasileiro* e *Omeros* como partes do impulso contemporâneo de (re)contar a história oficial, especialmente do negro no Caribe Estendido e no Atlântico Negro, a partir de suas próprias representações, através das quais se transmuta de objeto da enunciação em sujeito enunciativo. Com efeito, a rasura de fronteiras entre história e ficção ou certa retomada, em bases renovadas, do romance histórico no final do século XIX, se presta a uma contínua tentativa de representação de uma identidade difusa e que não se conforma em ser fixada. Nesse ambiente, as vozes historicamente silenciadas conquistam uma dimensão de possibilidade de serem ouvidas, como em *Omeros*, esse vasto poema, que é inicialmente apresentado por um Derek Walcott-narrador, com a explicação da formação desse nome:

[...] ‘Omeros’, e O era a invocação da concha, *mer* era tanto mãe quanto mar em nosso *patois* antilhano, os, um osso cinzento, e a branca rebentação ao quebrar-se espalhando sua gola sibilante numa praia de renda. Omeros era o estalar de folhas secas, e as correntes que ecoaram de uma gruta no recuo da maré. (Walcott, 1994, p.14).

Omeros é essa composição oferecida pela “natureza” antilhana – que culminou na outorga do Prêmio Nobel a Derek Walcott, em 1992. Como criação literária condizente com a contemporaneidade pós-colonial caribenha, *Omeros* enfatiza reflexões sobre ancestralidade, colonização, minorias-maiorias e a construção identitária híbrida no Caribe Estendido, além das relações antropofágicas entre a poética pós-colonial e a tradição canônica eurocêntrica. No aspecto temático, *Omeros* estabelece um diálogo de outrização produtiva mais intenso e explícito com as tradições europeias do que *Viva o povo brasileiro*, o que indica apenas uma distinção de grau e não de produtividade revisora. Eis um possível resumo de parte dos temas e personagens de *Omeros* feito no próprio poema, já no final da obra, ou seja, uma apresentação “na saída”:

Meu canto foi sobre o tranquilo Achille, filho de Afolabe, que nunca subiu num elevador [...], nunca pediu ou tomou emprestado, não foi garçom de ninguém, um homem cujo fim, quando vier, será uma morte por água (o que não é para este livro, que ele não conhecerá nem haverá de ler). Cantei nosso vasto país, o mar das Caraíbas. [...] seria para mim honra maior, se segurasse os toletes de meu esquife, que o meu erguendo o dele quando ambas as âncoras forem baixadas na ilha única [...]. (Walcott, 1994, p.320).

O Mar do Caribe é o “vasto país” do próprio Derek Walcott e de seus pescadores fortes e negros. O Aquiles (Achille) caribenho não participa de odisséias (afinal, não tem passaporte), mas de lutas cotidianas pela sobrevivência com os frutos marinhos. Na continuidade dos versos destacados acima, a figura de Helen recebe sua última homenagem no poema, com a descrição de seu cotidiano de garçonete para turistas, mas principalmente com o elogio de sua beleza e de seu lugar de honra em *Omeros*: “[...] a África desfila – não a Hélade alabastrina – / e metade do mundo se abre para mostrar a sua pérola negra.” (Walcott, 1994, LXIV, ii). O orgulho, a emoção e a afetividade com que são descritos esses personagens,

bem como o elogio da negritude, explicitam o que sabemos da biografia do próprio autor: sua infância e adolescência – como membro de uma pequena elite mulata, protestante e anglófona, em uma sociedade predominantemente negra, católica e crioulista com a língua francesa (King, 2000) – em convívio com os pescadores negros e seus dramas e afazeres nas praias de Santa Lúcia.

De fato, *Omeros* é um trabalho que o próprio Derek Walcott talvez tenha executado para cumprir a tarefa delegada por seu pai, Warwick Walcott, pintor e poeta boêmio, que comparece em um dos vários momentos autobiográficos de *Omeros*: “o dever que você tem [...] de dar a esses pés uma voz.” (Walcott, XIII, iii). Os pés anônimos, nessa fala, são as línguas e os escritores antilhanos em sua luta para se fazerem ouvidos e vistos. Por extensão, na perspectiva que adotei nesta tese-ensaio, fazer falarem os pés anônimos incansáveis dos habitantes de Santa Lúcia, principalmente a grande maioria negra – *outrizá-los produtivamente* – parece ser uma responsabilidade, para não dizer “missão”, com os perigos e sucessos que são inerentes a um projeto com a marca da épica e do romance.

As duas obras aqui estudadas podem despertar o pensamento crítico no que se refere à representação dessa inviabilidade de nitidez nas fronteiras entre os gêneros para o artista caribenho (e do Caribe Estendido), bem como no que concerne a seu lançar-se à recepção crítica internacional. Edouard Glissant (1989) defende que isso acontece pelo fato de fazer parte, contundentemente, do cotidiano do povo da região esse viver o híbrido e o múltiplo. Desse modo, *Omeros* e *Viva o povo brasileiro* podem ser colocadas no nível daquelas obras que desafiam as margens definidas entre os gêneros: são romances “epicizados” em forma de poema e prosa, ou poemas e prosas épicas “romancizadas”. São também uma paródia, no sentido em que Linda Hutcheon (1988) descreve, ao se referir a seu conceito de *metaficção historiográfica*, ou seja, nos (i)limites do pós-moderno, as fronteiras são explicitamente fluidas entre o romance e a coleção de contos, entre o romance e o poema longo, o romance e a biografia, o romance e a história.

A esse respeito, no caso específico de *Viva o povo brasileiro*, implica reencenar literariamente a relação ficção/História, em que seu autor utiliza uma perspectiva (des)construtora, a qual se dá por um viés duplo: no campo histórico, em que João Ubaldo Ribeiro opera grandes rasuras irônicas no discurso da história oficial, pelo viés dos “vencidos”, e no domínio da ficção mesma, no qual apresenta estilos literários diversos (barroco, romântico, realista e modernista) ressignificados e atualizados. Desse modo, *outrização produtiva* e *metaficção historiográfica*, de modo explícito ou não, compõem esse campo teórico-cultural em que o político-social e o estético-literário são paralelos a uma teorização que permeia tanto *Omeros* e *Viva o povo brasileiro* quanto as obras mais relevantes na contemporaneidade.

Na verdade, esses são trabalhos literários vistos como produtos culturais híbridos e metamórficos – ou textos *epos-romance* (Carvalho, 2003), como forma de suplementar o *epos e romance* de Bakhtin (1998) –, funcionando como um “outrizador produtivo” para o Caribe Estendido, como faróis que parecem indicar: há humanidade nas Pequenas Antilhas e no Recôncavo Baiano; uma humanidade que quer se abrir ao diálogo e à relação com o mundo, como o próprio Mar do Caribe e a Bahia de Todos os Santos estão abertos por todos os lados!

Mesmo tendo concentrado análises no Caribe Estendido, em Derek Walcott e João Ubaldo Ribeiro, o escopo de minha perspectiva vislumbra as confluências de vozes do Atlântico Negro nigeriano e das outras fronteiras simbólicas e geográficas que comungam essas duas grandes cartografias imaginadas. Outros nomes, entre tantos, são objeto de outras análises que tenho tecido pelo viés da outrização produtiva, a saber: no Norte do Caribe Estendido, Jamaica Kincaid e V. S. Naipaul; mais ao norte americano, Alice Walker; na Nigéria do Atlântico Negro, Chinua Achebe, Chimamanda Adichie, Wole Soyinka e Helon Habila. Em comum, o constante retrabalho e questionamentos – numa estilística da ironia – às marcas do colonialismo de matizes português e inglês. Impressas para sempre na memória desses escritores, novamente trazem para a discussão de que forma a realidade e a cultura do branco foram impostas aos negros e a outras etnias violentadas/excluídas e de que modo essa imposição implicou a erradicação da cultura de povos inteiros. Portanto, os dois autores e suas obras escolhidas para análise têm em comum a postura de revisão-denúncia das relações históricas dos processos de mera outrização colonial. Em termos de horizonte crítico-teórico, posicionam-se as obras dos demais escritores mencionados no âmbito de análise da repercussão dos Estudos Culturais Pós-Coloniais no Caribe Estendido, no Atlântico Negro e na América Latina, em geral, bem como no Brasil, em particular.

Referências

Anderson, Benedict. (1991). *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London, UK - New York, USA: Verso.

Bakhtin, Mikhail. (1998). Epos e romance: sobre a metodologia do estudo do romance. In: Mikhail Bakhtin. *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*. (p. 397-428). Tradução de Aurora Bernardini e outros. 4. ed. São Paulo, Brasil: Editora UNESP.

Ballestrin, Luciana. (2013). América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*. v. 11, maio/agosto. Recuperado de http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-33522013000200004&script=sci_arttext 01

Santos, Boaventura de Sousa. Do pós-moderno ao pós-colonial e para além de um e de outro. In: Boaventura de Sousa Santos. *A gramática do tempo*. Para uma nova cultura política. pp. 13-47. São Paulo, Brasil: Cortez, 2010.

Carvalho, Isaias Francisco de. (2012). *Omeros e Viva o povo brasileiro: outrização produtiva e identidades diaspóricas no Caribe Estendido*. 179 f. 2012. Tese (Doutorado) – Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil.

Carvalho, Isaias Francisco de. (2003). *Omeros-Walcott: outrização produtiva; uma poética semi-utópica dos encontros culturais*. 158 f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil.

Carvalho, Isaías Francisco de. (2010). Subalternidade e a "alminha brasileira". *Interdisciplinar: Rev. Estudos de Língua e Literatura*. Ano V, v. 11, jan/jun 2010. Itabaiana, Brasil: Edições Núcleo de Letras/Universidade Federal de Sergipe.

Frye, Northrop. *Anatomia da crítica*. São Paulo, Brasil: Cultrix, 1973. Gilroy, Paul. (2001). *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Tradução de Cid Knipel. São Paulo, Brasil: Editora 34; Rio de Janeiro, Brasil: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-asiáticos.

Glissant, Edouard. (1989). *Caribbean discourse: selected essays*. Transl. and introd. J. Michael Dash. Charlottesville, USA, and London, UK: University Press of Virginia. (Caraf Books series)

Grossberg, L.; Nelson, C.; Treichler, P. (1992). *Cultural studies*. London, UK, and New York, USA: Routledge.

Gugelberger, Georg M. (1997). *Postcolonial cultural studies*. The Johns Hopkins University Press.

Jameson, Frederic. (1994). Sobre os “estudos de cultura”. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 39, julho. p. 11-48. Trad. John Manuel Monteiro e Otacílio Nunes.

King, Bruce. (2000). *Derek Walcott: a Caribbean life*. Oxford, USA: Oxford University Press.

Mignolo, Walter. (1996). La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales. *Gragoatá*. Niterói, Brasil: EDUFF, n. 1, 2. sem.

Paiva, Maria Helena de Novais. (1961). *Contribuição para uma estilística da ironia*. Lisboa, Portugal. (Publicações do Centro de Estudos filológicos, 12)

Pires, Antônia Cristina de Alencar. (2000). *A outra História - (des)construções - memória e identidade cultural em "Viva o povo brasileiro"*. Tese (Doutorado). 280 p. Universidade Federal de Minas Gerais – Estudos Literários. Belo Horizonte, Brasil.

Ribeiro, João Ubaldo. (1984). *Viva o povo brasileiro*. 10. ed. Rio de Janeiro, Brasil: Nova Fronteira.

Spivak, Gayatri Chakravorty. (1994). Can the subaltern speak? In Patrick Williams and Laura Chrisman. (Ed.) *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader* (66-111). New York, USA: Columbia University Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty. (1985). The Rani of Sirmur: an essay in reading the archives. *History and theory*. v. 24, n. 3, outubro. p. 247-272. Recuperado de <http://www.jstor.org/pss/2505169>

Walcott, Derek. (1990). *Omeros*. New York, USA: Farrar, Straus and Giroux.

Walcott, Derek. (1994). *Omeros*. Pref. e Trad. de Paulo Vizioli. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras, 1994.

Wallerstein, Immanuel. (1974). *The modern world-system: capitalist agriculture and the origin of the European world-economy in the sixteenth century*. New York, USA: Academic Press.

***Construcciones identitarias, resistencia y migraciones en
el océano de fronteras invisibles***

Daiana Nascimento dos Santos.
Universidad de Santiago de Chile
daiana.nascimento@usach.cl

La presente propuesta tiene por objetivo problematizar sobre las literaturas y culturas en español y en portugués. La propuesta presentará un debate a partir de los planteamientos de los principales intelectuales postcoloniales que han desarrollado importantes trabajos sobre esta construcción simbólica. En este sentido, se tratarán los elementos relacionados a la trata esclavista, las (re)formulaciones simbólicas del océano, la pertenencia social, la descolonización, los flujos migratorios en la contemporaneidad y se discutirá sobre textos literarios de las literaturas del África y de América Latina.

***Do Romance para a história e viceversa: questões
identitárias em a norte do ouvidor, de Germano Almeida.***

Inara de Oliveira Rodrigues,
Universidade Estadual de Santa Cruz
(Ilhéus/BA – Brasil)
inarabr23@gmail.com

A partir da discussão de diferentes concepções teórico-críticas implicadas nos estudos concernentes à literatura de Cabo Verde em língua portuguesa, analisa-se o romance *A morte do ouvidor* (2010), do escritor Germano Almeida. Trata-se de problematizar perspectivas epistemológicas nos embates entre literatura, história e cultura, abordando-se, entre outros, conceitos como pós-colonial e decolonial em relação à obra literária referida, enfocando-se processos identitários. Entende-se que, nos embates entre resgate/invenção do passado, o narrador dessa obra literária, definida pelo autor como narrativa histórica permeada de ficção, tece considerações sobre o presente do país, seus avanços, impasses e desafios, compondo elementos afirmadores da cabo verdianidade.

*Na Ilha! a cicatriz de deus é grande
Mas a ferida do homem é maior.
(Corsino Fortes)*

Na abertura de *A morte do ouvidor*, Germano Almeida escreve “Uma nota necessária”, por meio da qual observa: “Este livro não foi escrito para ser um romance, ainda que tenha esperança de que seja lido como se o fosse. Mas diria dele que é uma narrativa histórica [...]”¹. Neste estudo, garantimos o esperado pelo autor, compreendendo que se trata de uma narrativa histórica elevada ao romance. O sentido de elevação corresponde mesmo à ideia de uma posição superiormente colocada: o trabalho de criação estética acionado por Germano Almeida resulta em uma história de Cabo Verde, do passado e do presente, que permite reconhecer várias vozes sociais (conforme perspectiva bakhtiniana) que compõem (de forma polêmica) certa cabo-verdianidade.

Desse modo, a partir da discussão de diferentes concepções teórico-críticas implicadas nos estudos concernentes à literatura em língua portuguesa desse país arquipélago, objetivamos, aqui, problematizar as relações entre história e ficção literária narrativa, para, sobretudo, enfocarmos possíveis contornos de questões identitárias colocadas em relevo no referido romance. Como pressuposto fundamental, entendemos que investigar criações literárias de países africanos que alcançaram sua independência recentemente, como é o caso de Cabo Verde, país independente de Portugal há apenas quarenta anos, implica considerar como incontornável o peso da colonização e todas as suas consequências na realidade histórica e cultural em que se inserem. Esse pressuposto desdobra-se, ainda, na seguinte assertiva: o colonialismo, para além de todas as demais, “foi também uma dominação epistemológica,

¹ ALMEIDA, Germano. *A morte do ouvidor*. Lisboa: Caminho, 2010, p. 1. Todas as demais citações foram retiradas dessa edição, em formato e-pub, indicando-se apenas os números de páginas correspondentes.

uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e/ou nações colonizadas” (Santos, Meneses, 2010, p. 19). Assim, importa estudar a literatura cabo-verdiana de língua portuguesa a partir do olhar/pensar as diferentes realidades socioculturais na qual se insere, em seus marcos contextuais plurais (étnicos, linguísticos, socioculturais, históricos, políticos, econômicos).

Para tanto, consideramos que a teoria pós-colonial permitiu uma abertura significativa ao reconhecimento das desiguais relações mundiais de poder que subjazem e são consequência dos opressores processos de colonização empreendidos pelas potências capitalistas europeias. Entretanto, devem ser levadas em conta as diferenças fundamentais desses processos – o que não se consegue apenas relativizando, analogicamente, a forma como se deu a colonização inglesa, considerada o grande paradigma do século XIX. Além disso, e sobretudo:

Hoje cada vez mais as críticas à crítica pós-colonial, sobretudo aquelas que vêm dos ex-impérios, convergem para a consideração de que, não obstante a consciência da necessidade de dialogar com as ‘epistemologias do sul’ na construção do saber, os atuais estudos culturais têm-se reorganizado em outros alicerces, diferentes dos tradicionais, de antagonismos lineares e duais, que continuam a perpetuar a supremacia de uma estrutura ideológica e histórica espaço-temporal. Esta estrutura, ratificada pelas atuais relações de poder, ‘pastoralmente’ designadas como sendo pós-coloniais (e não já neocoloniais e imperiais), tem reflexos na área das ciências sociais e humanas, e até dos estudos literários, não obstante os seus destinadores (o ‘Ocidente’) serem entidades imaginárias, apenas construções discursivas, enquanto objeto e sujeito de discurso. (Mata, 2014, p. 31).

Nesse esforço de (re)pensar as diferenças, os diferentes saberes praticados por variados atores sociais, encontra-se o conceito de “decolonial”, sugestão de Catherine Walsh, integrante do Grupo Modernidade/Colonialidade, vincando uma diferença conceitual em relação ao termo “descolonização”: “[...] a supressão da letra ‘s’ marcaria a distinção entre o projeto decolonial do [referido Grupo, integrado por Quijano; Dussel; Grosfoguel; Maldonado-Torres; Mignolo; Palermo, entre outros] e a ideia histórica de descolonização, via libertação nacional [...]” (Ballestrin, 2013). Segundo Zulma Palermo (2014): “Interesa centralmente a los objetivos de la ‘opción decolonial’, cuestiones relativas a la generación de formas de conocimiento alternativas, fundadas en un principio que no escapa a la lógica de la modernidad en sus tiempos tardíos”.

O que cumpre assinalarmos aqui se inscreve na seguinte proposição analítica: desenvolvemos uma leitura crítica de *A morte do ouvidor* que considera a situação pós-colonial de Cabo Verde, mas que compreende os sentidos identitários postos em relevo pelo referido romance como processos em conflito, nos quais estão envolvidos sentidos de resistência cultural e

negociação em relação aos paradigmas do atual sistema capitalista globalizado (ou modernidade tardia, como citado por Palermo).

Para tanto, considera-se como muito relevante o jogo discursivo que mantém em suspensão qualquer definição de gênero para a obra literária em tela. Já no seu primeiro capítulo, novamente há uma observação, agora do narrador, sobre a singeleza de seu propósito com o livro: apenas contar uma “estória”:

Mesmo pretendendo contá-la como se fosse apenas uma estória, nada nos impede de a começar acompanhando a escolta militar que vai conduzir o coronel Bezerra de Oliveira através das ruas de Lisboa a caminho da forca do Rossio (p. 1).

Assim tem início o registro metanarrativo da trajetória histórica do personagem central que dá nome ao romance, logo procedida da entrada em “cena” de mais uma figura ficcional de grande importância: o amigo do narrador-escritor, e também coautor da história, Luís Henriques. Trata-se de personagem ligado a outro romance de Germano Almeida, *Eva* (2006), sendo que também a protagonista que intitula essa ficção narrativa aparecerá neste *A morte do ouvidor*, de certo modo desdobrando a trama anterior e criando, assim, um painel muito vivo da história de Cabo Verde passada e também da muito recente – o que, afinal, cumpre a “função” do relato historiográfico, romanceado ou não: permitir reconhecer, sem o peso de qualquer teleologia, o quanto o passado constrói efetivamente o presente das realidades socioculturais.

Essa primeira nomeação de Luís Henriques no romance acontece quando o narrador-escritor, que, por sua vez, não é nomeado, afirma que contar os fatos relacionados à vida de Bezerra de Oliveira significa tratar sobre a vida de um dos homens “principais da governança de Cabo Verde e [que], por sinal, até o fim soube comportar-se como um grande homem, morrendo nobremente e de cabeça erguida, sem mendigar a clemência de ninguém...” (p. 3). Ao que retruca o amigo:

Isso é o que tu pensas e gostarias, troça Luís Henriques, [...] de facto não sabes se na hora da verdade ele não se desmanchou em pranto, ranho e baba, implorando a misericórdia de D. José, isto é e mais propriamente, de Sebastião José.

Como se não tivesse escutado, o narrador continua afirmando que o personagem biografado não merece ser humilhado “e se para o evitar fica necessário adular um pouco a história, pois bem, que então se adulate um pouco a história.” (p. 5). Desse modo, revela-se, logo no início do texto, o seu caráter efetivamente romanesco que, ao mesmo tempo, aponta para as incontornáveis lacunas de todo relato histórico.

Devemos, assim, abordar algumas questões importantes sobre as relações entre história e ficção. Em uma proposição dialética, pode-se inferir que toda prática narrativa, ao ser entendida “como ação sobre um receptor (mesmo que pela mediação do narratário), [aponta] para uma inscrição do discurso da narrativa no discurso da história” (Reis; Lopes, 1994, p.

355) ao mesmo tempo em que inscreve a história no discurso ficcional, entendendo-se a narrativa ficcional como problematizadora de determinada realidade histórica.

Por outro ângulo, que se permite acrescentar ao anterior, a relação entre ficção e história estabelece-se também como dialógica, seguindo-se a conceituação bakhtiniana de cronotopo: todas as determinações espaço-temporais são inseparáveis no campo (da arte e) da literatura, estabelecendo a unidade da obra literária em suas relações com a realidade. Isso significa que, interdiscursivamente, toda criação artística interage com a história, para além das possíveis referências históricas explicitamente representadas.

No romance em estudo, o contexto da história narrada situa-se na segunda metade do século XVIII, mais precisamente, no caso da morte do ouvidor Vieira de Andrade, em “dezembro de 1764” (p. 6). Lisboa vivia um período de reconstrução ainda, em função do terremoto ocorrido em 1755, fato lembrado no relato, que recria a atmosfera do início daquele fatídico dia em que o presumível assassino do ouvidor, o coronel Bezerra de Oliveira, foi enforcado: havia “um sol de Inverno brilhando na cidade ainda esfarrapada pela violência do terramoto de há poucos anos. Mas mesmo assim as casas apresentam-se engalanadas para as festas de Natal e Ano Novo dali a poucos dias [...]”. (p. 7). A seguir, o recorrente recurso metanarrativo novamente se explicita: “E se não achas mal, podemos **até inventar** alguns curiosos da vizinhança que se levantaram sobressaltados pelo súbito tropel e patadas no empedrado [...]” (p. 8 – grifos nossos).

A cena do cortejo pelo qual é arrastado Bezerra de Oliveira ganha densidade dramática e, ao mesmo tempo, trata-se de um recurso narrativo expressivo, pois coloca, no início do romance, o ápice da narrativa:

Um pouco adiantado na escolta que o conduz com a macabra solenidade de um funeral, um pregão vai anunciando a espaço e aos berros, por entre o suave rufar dos tambores, que no lugar do Rossio para onde está sendo conduzido ele será enforcado [...]. Após isso, continua o lúgubre arauto, ser-lhe-á cortada a cabeça que será levada para Cabo Verde para que, na Vila da Praia, seja colocada em um posto alto, aonde ficará exposta até que o tempo a consuma (p. 16).

Assim, como no estilo épico, a narrativa não se desenvolve pela tensão dramática que vai gradativamente aumentando, mas pela importância das relações entre os fatos e as possíveis reflexões em torno do tema. Interessante observar que, atento às reações do amigo a esse seu relato, conforme a citação imediatamente anterior, sabendo que Luís Henriques não apreciava cenas brutais de nenhum tipo, o narrador-escritor expresse: “é bárbaro, sem dúvida, porém é a história, não fui eu que a fantasiei” (p. 18). À irônica afirmação da verdade histórica, segue-se uma descrição de probabilidades sobre o ânimo e ações do ouvidor nesse dia de sua morte, atestando a construção ficcional do relato. Nós, leitores e leitoras, ficamos atentos à imaginosa narrativa tanto quanto o amigo Luís Henriques, afinal o primeiro leitor ao qual se dirige o narrador-escritor, esperando por sua aprovação. Nesse jogo entre a escrita e a leitura, constrói-se a narrativa segunda, dos dois amigos que, entretanto, não poucas vezes ganha maior dimensão no texto, como acontece, sobretudo, na segunda parte do romance. Nessa

narrativa segunda encontram-se informações e ponderações sobre Cabo Verde na atualidade, considerando-se que Luís Henriques há pouco havia chegado de Lisboa, para onde partira depois de cursar a universidade, ao contrário de muitos de seus compatriotas que fizeram outra escolha:

[...] optaram por Cabo Verde a seguir à independência e por aqui se mantiveram, nos primeiros tempos liricamente empenhados na construção de uma pátria de igualdade de oportunidades para todos os seus filhos, anos mais tarde esmagados no sufocante ‘salve-se quem puder’ do liberalismo selvagem em que o país se afundou, todos eles transpirando arduamente Gamboa acima rumo ao velho aeroporto Francisco Mendes, onde chegam já sem fôlego (p. 33).

Importa observar a permanência desse tema para Germano Almeida, considerando o seu romance *Eva*, como analisado por Jane Tutikian:

[...] o resultado e o desejo de escrever um livro, o que então se lê [*Eva*], como uma homenagem a todos que tinham optado por ficar em Cabo Verde e assumir os riscos e incertezas de uma ‘independência problemática e na qual o mundo não acreditava, mas também uma espécie de desagravo àqueles que, com radicalismo próprio da juventude, tínhamos não apenas impedido de se manifestar como ate de viver em paz num espaço que era também a sua terra natal’. (Tutikian, 2006, p. 171, citando Almeida, 2006, p. 22).

Essa homenagem se reinscreve em *A morte do ouvidor*, entre outros momentos, pela crítica ao fato de Luís Henriques ter abandonado o país, crítica que aparece de diferentes formas, mais ou menos ácidas, ao longo do texto, atestando certo ressentimento do narrador-escritor e, certamente, permitindo que se reconheçam questões complexas sobre a identidade cabo-verdiana: “[...] [esse] teu falso atrevimento de falso mondrongo que, por ter passado uns meses em Lisboa, já se acha europeu e pensa que sabe mais do que qualquer preto das ilhas” (p. 38). Aos poucos, entretanto, e ao longo da narrativa, a crítica vai dando lugar à satisfação do narrador em ver que o amigo cada vez mais se identifica com seu país de origem – e assim continua a ecoar, no romance atual, o “desagravo” citado em *Eva*, por Tutikian (2006).

Aspecto importante no romance, em *A morte do ouvidor* a própria Ribeira Grande, a Cidade Velha, ganha contornos de personagem, pela pesquisa e descrição que o autor realiza sobre o lugar, quando, entre outros trechos, afirma:

[...] estou a tentar apreender a cidade desse tempo, isto é, a imponente cidade que as crónicas e gravuras [...] dizem ter sido de grandes moradias a imitar os nobres estilos de

diferentes épocas arquitetônicas portuguesas, ruas bem alinhadas [...]. Porém, chega-se mesmo a pensar, confesso que com alguma tristeza, que toda essa magnificência apenas existiu na fantasia dos artistas [...], não está sendo nada fácil localizar sequer os bairros de que falam os nossos historiadores (p. 40).

Nesse processo de resgate da história de Cabo Verde e de sua antiga capital são relatadas as situações de distinção racial e de classe, que marcaram todo processo de colonização das ilhas:

[...] temos ainda que juntar os bairros periféricos dos fura-vidas e outros marginais, sejam brancos e pretos livres, sejam pardos ou aventureiros estantes e arruinados. Todos juntos na maior salada multirracial [...] (p. 43).

É que do mesmo modo que no presente o que é chique é morar na Prainha ou no Palmarejo ou na Cidadela, naquele tempo o que era nobre era ter palácio ou pelo menos casas apalaçadas no centro da Ribeira Grande, onde aliás subsistia individuação de ‘vizinhos homens brancos e honrados’, diferenciados dos ‘vizinhos negros’, com os quais não se misturavam nem na igreja [...] (p. 44).

Interessa notar a constatação dos próprios personagens de que “vinha ainda bastante longe o dia em que seríamos todos colegas” (p. 45), para, logo em seguida, Luís Henriques concluir: “[...] nos bairros é que a miscigenação florescia como erva daninha em terra fértil, e o resultado é este nosso povo que até se dá ao luxo de afirmar a existência de uma raça cabo-verdiana [...]” (p. 46).

Como já tivemos oportunidade de expor, em outro texto a respeito da literatura de Cabo Verde², a compreensão da mestiçagem como fator fundamental da identidade cabo-verdiana constitui-se em ponto relevante, sempre focado e não exatamente pacífico. Para grande parte da intelectualidade daquele país, considerando a assertiva histórica de que as ilhas eram desabitadas quanto da chegada dos colonizadores portugueses, em 1460, o desenvolvimento da colônia deu-se a partir da incontornável fusão dos brancos europeus com os negros escravizados, trazidos, em geral, da costa africana mais próxima. Por força das dificuldades da terra, com suas secas e poucos recursos naturais, brancos e negros forçosamente tiveram que conviver, o que teria resultado numa nação crioula, mestiça. Isso não significa deixar de reconhecer, por certo, que esse processo se deu de variadas formas e sob o peso recorrente da violência.

² “Literatura e questões identitárias em *A palavra e os dias*, de Vera Duarte”, no prelo dos Anais do II SINBAIANIDADE E II SILLA (Universidade do Estado da Bahia – UNEB, Salvador), realizado em outubro de 2015.

A mesma linha de reflexão encontra-se em textos de Daniel Spínola (“Sementeira, chuva e seca”), de David Hopffer Almada (“Da travessia do deserto ao ressurgimento de uma nova ‘azagua’”), de José Luís Hopffer Almada (“O papel do milho na simbolização da identidade cultural do cabo-verdiano”) e de José Maria Semedo (“O milho, a esperança e a luta”), que integram o livro *Cabo Verde – Insularidade e Literatura*, coordenado por Manuel Veiga (1998), para citarmos alguns expoentes da intelectualidade cabo-verdiana. Existem, porém, estudos que problematizam essa forma de compreensão da mestiçagem como é o caso das reflexões de Gabriel Fernandes (2006). No seu livro *Em busca da nação: notas para uma reinterpretação do Cabo Verde crioulo*, o autor demonstra como, historicamente, a mestiçagem foi considerada de maneira adversa: “[...] nas décadas de 1930 e 1940 [...] a questão da mestiçagem e do valor dos mestiços é encarada por vários autores com apreensão, chegando a ser percebida como um grave problema nacional (2006, p. 216)”.

Nesse contexto, seguindo-se Fernandes (2006), devemos reconhecer a importância dos “claridosos” (os intelectuais, escritores fundadores e/ou vinculados à revista *Claridade*, lançada na década de 1930) como importantes articuladores de um sentido positivo ao caráter mestiço de Cabo Verde. Porém, “[...] fica problemático inferir um nacionalismo cabo-verdiano a partir das opções políticas claridosas. Na verdade, esses intelectuais tiveram uma indelével orientação lusitana” (Fernandes, 2006, p. 219).

A partir da Segunda Guerra Mundial, quando o quadro internacional se altera, sendo “crescente a pressão internacional sobre o colonialismo português e suas práticas” (Fernandes, 2006, p. 217), as relações inter-étnicas passam a ser percebidas de maneira altamente positiva pelos próprios portugueses:

Em termos políticos, esse mestiço harmonioso e conciliador representa um antídoto natural contra quaisquer projectos de alteração do status quo colonial. Ele seria expressão do quanto em Cabo Verde se conseguiu contornar os efeitos perversos do sistema não pela ruptura, mas sim por ajustamentos (Fernandes, 2006, p. 218).

Essa “harmonização”, porém, a partir da década de 1960, com os movimentos de luta anticolonial liderados por Amílcar Cabral e o Partido Africano para a Independência de Guiné e Cabo Verde (PAIGC), teria se constituído em um grande problema, pois não “servia” aos projetos nacionalistas de cunho pan-africanista. Nas palavras de Fernandes:

Para os indivíduos da nova geração, liderados por Cabral, e que se terão lançado o desafio político e moral de erradicar o colonialismo, a situação é a todos os títulos melindrosa, já que sua opção política negro-africana e anticolonialista não terá sido percebida como suficiente para alterar o tal legado colaboracionista nem tampouco seu doravante perverso e estimagizante estatuto de mestiço (2006, p. 225).

Como conclusão, o autor compreende que somente quando se deu a o fim da pretendida unidade Guiné-Cabo Verde se estabeleceram as condições do nacionalismo cabo-verdiano, e

não necessariamente apenas “com o fim do colonialismo português” (Fernandes, 2006, p. 235). Compreensão importante por reforçar a noção do processo identitário cabo-verdiano como uma trajetória em andamento, em que o hibridismo marcante do arquipélago pode, enfim, ser reconsiderado em seu potencial não essencialista, mas aberto a uma perspectiva cosmopolita: “[...] seu anticolonialismo foi movido, entre outras coisas, por um inequívoco cosmopolitismo, esse traço da cultura crioula, doravante levado à sua expressão mais radical” (Fernandes, 2006, p. 242).

Entretanto, no romance, mantém-se tensa a noção desse “cosmopolitismo em sua expressão mais radical”, pois segue-se uma discussão entre os personagens que estão a compor a história da morte do ouvidor. O narrador-escritor não perde a oportunidade de lembrar a Luís Henriques que ele deixou as ilhas, ao que o amigo responde, “levemente agastado: o monopólio da cabo-verdianidade ficou com vocês os residentes nas ilhas. Os emigrantes, esses quando muito servem para fazer remessas de divisas e é quanto basta [...]” (p. 47).

A continuação da discussão se dá quando o narrador-escritor refere as belezas naturais das ilhas, distinguindo suas praias, ao que Luís Henriques replica criticando a poluição das águas e ao que, enfim, responde, de forma veemente o amigo escritor, dizendo que nem todas as praias estão poluídas e alfineta: “[...] vocês, os expatriados, ainda não deram conta de que a Europa e o seu clima e o seu pavoroso modo de vida sem horas, sem descanso, sem paz nem sossego, são os vossos piores inimigos” (p. 50).

À provocação responde Luís Henriques, a rir-se: “mal vos acenam com um bilhete de avião [para ir a Europa], logo estão prontos para fazer a malas!” (p. 51), ao que retruca o narrador-escritor: “Isso é apenas para provar que somos verdadeiros patriotas, [...] todos sabemos que sempre foi e continua sendo a partir do exterior que descobrimos as ilhas, é por isso que um dos nossos poetas já disse que as nossas viagens para fora têm sempre Cabo Verde como destino final” (p. 51). Trata-se, muito provavelmente, do poeta Jorge Barbosa, uma das grandes vozes poéticas de Cabo Verde, que cantou as ilhas e a condição de insularidade que marca seus habitantes: esse movimento de querer partir/ficar, tendo o mar por travessia que aproxima e ao mesmo tempo afasta o mundo. O tom irônico do narrador, entretanto, não tarda a reaparecer: “acrescentei maldoso, por melhores que vivam na terra, todos os cabo-verdianos anseiam e sonham coma emigração, sobretudo para as Américas e a Europa, parece que isso está no sangue: sair daqui, mesmo que seja para regressar, quando finalmente damos conta de que estávamos no melhor lugar do mundo para se viver” (p. 64).

O romance dá continuidade à história sobre a morte do ouvidor, podendo-se registrar o seguinte resumo acerca desse fato:

Trata-se de um importante episódio do séc. XVIII da história de Cabo Verde, durante a vigência do consulado de Sebastião de Carvalho e Melo (Marquês de Pombal, primeiro-ministro do rei de Portugal, D. José) que teve por palco Ribeira Grande: o coronel António de Barros Bezerra de Oliveira, que chegou a ser presidente da Câmara de Ribeira Grande, e outros sete importantes comerciantes e terra-tenentes locais foram acusados de responsáveis pelo

assassinato do ouvidor João Vieira de Andrade, presos e transportados para Lisboa, onde foram enforcados no Rossio, em 28 de Fevereiro de 1764, tendo sido cortadas as suas cabeças que foram trazidas para Ribeira Grande e expostas publicamente, espetadas em paus, num macabro espetáculo. Esta repressão, dirigida pelo coronel Gilberto Freire de Andrade – sepultado em Belém – e que levou ao triunfo da Companhia do Grão Pará (Brasil), representa um momento significativo da luta de tração entre o poder municipal ilhéu e a coroa portuguesa, marcando uma etapa decisiva e nefanda na história da decadência da grande burguesia cabo-verdiana. Com ela se caminha para a liquidação da Câmara de Ribeira Grande, a mais ancestral de Cabo Verde – a liquidação do poder da cidade, na pessoa de Bezerra de Oliveira e seus homens, a par do destruidor ataque corsário de Jacques Cassard, das febres e fomes, encerram a sua história como entreposto da ilha de Santiago³.

No romance, o trecho a seguir destacado é bastante ilustrativo desse episódio:

O que não sabiam é que os tempos eram outros, o conde de Oeiras, futuro Marquês do Pombal, tinha já submetido a rebelde nobreza do reino e estava agora no firme propósito de igualmente dominar e meter na ordem as oligarquias reinantes nas possessões do Ultramar, particularmente aquelas onde os privilégios, os poderes e as ações da Companhia do Grão Pará e Maranhão vinham sendo velada ou claramente contestados (p. 93).

A narrativa segue com os pormenores dos fatos que levaram à morte do ouvidor, destacando, sobretudo, as implicações entre o caso e os desmandos provocados pela Companhia do Grão Pará e Maranhão. Igualmente de forma resumida, podemos considerar as informações e observações sobre essas implicações da seguinte maneira, segundo estudo de Santos e Reboucho (2014)⁴:

Em 1751 foi criado, no norte do atual Brasil, o Estado do Grão-Pará e Maranhão, subordinado diretamente a Lisboa, não à capital do então Estado do Brasil, Rio de Janeiro; para governá-lo, Pombal enviou seu meio-irmão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, com o fim de aplicar, na colônia, a política de transformação, nos moldes da Metrópole.

³ Disponível em: <http://www.cmrgs.com/historia/>. Acesso em nov. 2015.

⁴ Disponível em: <http://www.pordentrodaafrica.com/wp-content/uploads/2014/05/Companhia-do-Gr%C3%A3o-Par%C3%A1-e-Maranh%C3%A3o.pdf>. Acesso em nov. 2015.

Um ano depois, foi solicitada a criação da Companhia do Grão Pará e Maranhão: “por carta escrita pela Câmara Municipal de São Luís do Maranhão [...] enviada ao Governador e Capitão-general Francisco Xavier de Mendonça Furtado, a fim de que [...] se resolvesse o problema [do] comércio de importação no Brasil de escravizados africanos, à vista da abolição formal da escravidão indígena” (Santos; Reboucho, 2014). Segundo esses mesmos autores, a Companhia tinha não só “o privilégio da exclusividade da navegação, como também do comércio e do fornecimento da escravidão em toda a região em que atuava; isto tudo concedido por um período de vinte anos, contados a partir da expedição da primeira frota” (2014).

Sobre as consequências do grande poder que a Companhia do Grão Pará passou a exercer, especialmente em Cabo Verde para o que aqui interessa, são muitas as passagens do romance, da qual destacamos a que segue:

O acordo é de facto ao mesmo tempo monumental e arrasador. Decreta que todos os actos praticados pela Companhia passam a ter a mesma força, vigor e efeito, como se fossem obrados por autoridade pública e, para garantir que não haverá restrição de qualquer natureza na aplicação dessa ordem, desde logo avança com a criação de novos e completos regimentos [...]. (p. 120).

Contra essa afronta ao poder da oligarquia local rebelaram-se os grandes comerciantes e os ocupantes dos altos cargos da capital. A essa rebelião, o governo de Pombal respondeu com a drástica medida repressiva que culminou na morte de Bezerra de Oliveira, acusado de matar o ouvidor Vieira de Andrade, fiel “escudeiro” do marquês lisboeta. Devemos sublinhar que, como estratégia narrativa, os personagens autores, para darem conta de um painel tão amplo da história de Cabo Verde, capaz de abarcar ao máximo todas as implicações do caso e da época, discutem entre si se devem começar por tal ou qual data, tal ou qual implicação de certa figura histórica. Desse modo, podem resumir episódios importantes ligados ao fio mais direto do relato que desenvolvem, conseguindo, assim, Germano Almeida, um recurso interessante que torna dinâmica a sua história.

Nos capítulos seguintes, os diálogos entre o narrador e Luís Henriques ganham mais espaço, retornando, em muitos e variados momentos, às diferentes perspectivas que têm quanto ao país. Diante dos problemas de falta de infraestrutura (saneamento, interrupções de fornecimento de luz elétrica, etc.), o recém-retornado tece sérias críticas ao processo de “desenvolvimento médio” que busca atingir Cabo Verde, ao que o narrador responde:

Estás com a mania de todos os que chegam do estrangeiro carregados de receitas para o nosso bem-estar, para já não fomos nós que nos metemos nessa encrenca de sermos de desenvolvimento médio, disse-lhe, foram os de fora, FMIs, Banco Mundial e companhia que inventaram essa paródia [...] (p. 132, cap. II).

Sequencialmente, o tom crítico do narrador é ferino sobre a realidade atual do arquipélago: “[...] na realidade de nossa vida presente e diária, somos sem tirar nem por um país e um povo que ainda cheira a caca fresca e quente, de que, aliás, não nos libertaremos tão cedo” (p. 132, cap. II).

Pode-se perceber que se trata, enfim, de um romance em que a retomada da história de Cabo Verde, a partir dos acontecimentos que culminaram com a morte de Bezerra de Oliveira, ou seja, com o fim de certa representação histórica do que significava os “grandes da terra”, desagua nas críticas do presente: segundo o narrador, Cabo Verde volta a depender de outros, ou, se quisermos, ele reconhece (embora não o nomeie) o neocolonialismo vivido por seu país. Conclama o narrador ao amigo Luís Henriques: “[...] ressuscita os grandes homens que fizeram esta ilha, faz com que mostrem um caminho nosso, nacional, cabo-verdiano, aos desnorteados políticos que nos têm governado de há vinte anos a esta parte” (p. 38, cap. III).

Em outro momento, o teor dessa crítica prossegue:

Se reparares, no breve período que vai de 1975 a 1990 ainda acreditámos em nós e ainda seguimos o lapidar princípio de Cabral de pensarmos pelas nossas próprias cabeças. Porém, a alegria foi breve, rapidamente voltámos aos paraninfos que chegam de fora porque continuámos a ser um povo que precisa de orientadores [...] talvez até de donos [...]. (p. 7, cap. VIII).

A referência do narrador à década de 1990 está diretamente relacionada à data de 13 de janeiro de 1991, quando se realizaram as primeiras eleições multipartidárias em Cabo Verde, o que culminou com o fim dos ideais do Partido Africano para Independência de Cabo Verde (PAICV). Iniciava-se a integração de Cabo Verde à hegemonia neoliberal, o que permitiu o referido “desenvolvimento médio” do país, mas sob o custo de se manterem as sérias desigualdades sociais.

De todo modo, a história na história do romance aponta para o futuro: Luís Henriques, ao que tudo indica pelos diálogos finais da narrativa, permanecerá em sua terra, assume noivado com uma antiga amiga, Dulce, e passa a considerar as projeções que lhe faz o narrador – tornar-se professor universitário e depois tentar cargo político. Nesse percurso, Germano Almeida, novamente, reforça a importância de fixação dos cabo-verdianos em seu chão, tanto mais aqueles com formação e conhecimentos capazes de criarem novos rumos ao país. Nesse sentido, retomamos a conclusão de Jane Tutikian (2006) sobre a obra desse reconhecido autor cabo-verdiano:

Ora, sendo a literatura resistência, resultado e reinterveniência no tempo histórico, pela sua força como matriz geradora e definidora do social, tomando-o aberto à ação, as narrativas transnacionais de migrantes, colonizados ou exilados, ocupam espaço cada vez mais relevante, criando uma nova (e mais real) imagem discursiva na confluência entre a História e a literatura, possibilitando que

seja lida de um outro modo. Enesta confluência, a partir da própria confluência de espaço e de tempo, de diferenças culturais, marcada por inclusões e exclusões, colaborações e contestações, que a identidade nacional (política e cultural) ganha outra face, novos signos os que Germano Almeida busca traduzir. Nessa tradução, entendemos que se destaca a reivindicação do narrador (autor?) para a necessidade de os cabo-verdianos pensarem pelas próprias cabeças e reinventarem caminhos: esses são os desafios apontados pelo romance à afirmação da cabo-verdianidade. Nessa afirmação, como derradeira declaração de amor à sua terra, conclui o narrador: “[...] longe de cabo verde não poderás dizer que vives, senão que apenas duras” (p. 46, cap. IX).

Referências

Almeida, Germano. (2010). *A morte do ouvidor*. Lisboa: Caminho.

Ballestrin, Luciana. (2013) *América Latina e o giro decolonial*. Disponível em: <http://www.red.unb.br/index.php/rbcp/article/view/9180>.

Câmara Municipal de Ribeira Grande de Santiago. (2015). *História*. Disponível em: <http://www.cmrgs.com/historia/>.

Fernandes, Gabriel. (2006). *Em busca da nação: notas para uma reinterpretação do Cabo Verde crioulo*. Florianópolis - Brasil: Editora da UFSC; Praia – Cabo Verde: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro.

Mata, Inocência. (2014). Estudos pós-coloniais - Desconstruindo genealogias eurocêntricas. *Civitas*. Porto Alegre, 14 (1), 27-42.

Palermo, Zulma. *La opción decolonial*. (2014). Disponível em: <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=227>.

Reis, Carlos, Ana Cristina Macário Lopes (1994). *Dicionário de narratologia*. Coimbra: Almedina.

Rodrigues, Inara de Oliveira. (2015). *Literatura e questões identitárias em A palavra e os dias, de Vera Duarte*. Anais do II SINBAIANIDADE E II SILLA (Universidade do Estado da Bahia – UNEB, Salvador) (no prelo).

Santos, Ademir Barros dos, Rebocho Nuno. (2015). *A companhia do Grão-Pará e Maranhão - atuação no Brasil e no arquipélago de Cabo Verde*. Disponível em: <http://www.pordentrodaafrica.com/wp-content/uploads/2014/05/Companhia-do-Gr%C3%A3o-Par%C3%A1-e-Maranh%C3%A3o.pdf>.

Santos, Boaventura Sousa; Meneses, Maria Paula. (2010). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez.

Tutikian, Jane. (2006). Germano Almeida, tradutor de uma nova realidade. *Veredas*. Porto Alegre, 7 (1), 161-175.

Veiga, Manuel (Coord.). (1998). *Cabo Verde: insularidade e literatura*. Paris: ÉditionsKarthala.

Dos quintais escuros a avenida iluminada: imagens do negro na literatura e na música do Brasil.

Expositor (BA-Brasil),
Grupo de Pesquisa Literatura, História e Cultura:
Encruzilhadas Epistemológicas
(CNPq-Brasil)
pauloroberto3031@uol.com.br

O trabalho consiste em estabelecer relações entre literatura e música no que se refere à representação do negro na cultura e na história do Brasil na década de 1930. De caráter bibliográfico e documental, a pesquisa desenvolve-se no campo das representações culturais a partir da análise do romance *Jubiabá* (1934), de Jorge Amado, e de composições de Ismael Silva, José Barbosa da Silva, o Sinhô, Wilson Batista e Assis Valente. A pesquisa justifica-se pelos poucos estudos que têm a música e a literatura como matéria inter-relacionada, em particular no que se refere à representação do negro no período histórico mencionado.

*A tristeza é senhora
Desde que o samba é samba é assim
A lágrima clara sobre a pele escura
[...]
O samba é o pai do prazer
O samba é o filho da dor
O grande poder transformador
(Caetano Veloso)*

O objetivo central deste trabalho consiste em estabelecer relações entre literatura e música no que se refere à representação do negro na cultura e na história do Brasil na década de 1930. De caráter bibliográfico e documental, o estudo desenvolve-se no campo das representações culturais a partir da análise do romance *Jubiabá* (1934), de Jorge Amado, e de composições de Ismael Silva, José Barbosa da Silva, o Sinhô, Wilson Batista e Assis Valente. Importa considerar que são relativamente ainda poucos os estudos que têm a música e a literatura como matéria inter-relacionada, em particular no que se refere à representação do negro no período histórico mencionado.

Assim, estabelecendo-se os principais elementos contextuais da época, sublinha-se que a década de 1930 se prenunciou trágica para Brasil, pois os preços do café, o principal produto de aceitação internacional e que vinha sustentando as exportações desde meados do século XIX, desabaram em consequência da quebra da Bolsa de Nova Iorque, o que provocou sérias consequências para as atividades internas. A primeira foi o agravamento dos problemas decorrentes de uma economia frágil, de dívida externa pesada, dependente de uma agropecuária pouco diversificada, com uma indústria incipiente e cuja mercadoria mais importante da pauta de exportação não é algo indispensável ao consumidor (Fausto, 2006). No campo político a situação também era delicada, porque a oligarquia rural começava a se fracionar a partir do surgimento de novos agentes e, conseqüentemente, a encontraram dificuldades para sustentar a estrutura que lhe garantia o controle do poder desde a

época do Império. As divergências resultaram em acordo entre setores excluídos das decisões que se articularam em torno de um programa com o qual procuraram atrair outros segmentos da população, em particular os cidadãos, para quem acenavam com reformas políticas, judiciárias e sociais que incluíam o voto secreto e o feminino, uma legislação trabalhista, entre outras promessas (Lopez, 1987).

As propostas de feições populares serviam de invólucro para as postulações dos que aspiravam à ascensão política garantir apoio e legitimidade para colocar em prática um projeto que atendesse seus interesses, em especial, os dos representantes da indústria, membros importantes da frente que determinaria os rumos para a condução do país nas décadas subsequentes. As preocupações com as camadas menos favorecidas se justificavam, afinal sinais de que as desigualdades, as carências de toda natureza e a mentalidade escravocrata da elite podiam resultar em conflitos graves, conforme indicavam sinais que vinham aparecendo desde o início do século, como exemplificam a Revolta da Vacina, a Revolta da Chibata, o Tenentismo, as greves de operários, a Coluna Prestes, entre outros movimentos. A organização da população em defesa de seus direitos poderia resultar em confronto de classes e colocar a camada dominante diante de uma realidade com a qual não estava habituada, o que a inquietava, pois até então as ameaças que vivenciara haviam partido de quem ela controlava pela força e pela despersonalização, o escravo.

A fisionomia da sociedade do século XX se transformara a partir da pluralização dos agentes, estando sujeita à intervenção de indivíduos de diferentes etnias e vivências, como os imigrantes, os brancos pobres, os negros, os mestiços, compondo uma diversidade com potencial para se unificar em busca de objetivos comuns, o que poderia resultar em descontrole social, algo inédito e com chances efetivas de acontecer, especialmente, quando considerada que essas massas se amontoavam precariamente nas bordas das principais cidades (Wissenbach, 2010). No tempo da escravidão, diferente do que muitas vezes quiseram fazer crer, foi grande a irresignação dos africanos que a expressaram com os meios que dispunham, os quais podiam ser o desleixo com relação às tarefas, a sabotagem, o assassinio, a fuga, o aborto, entre outros (Risério, 2007), sem contar a reação articulada, como comprova a existência de inúmeros quilombos, ou casos mais conhecidos como a Revolta dos Malês. Os escravizadores percebiam os riscos, tanto que alguns estudos sustentam que o temor de um levante foi um dos fatores para a sua unificação no episódio da Independência (Gomes, 2010), tese aceitável se lembrarmos de que o ambiente estava impregnado por ideologias liberais e por conflagrações espalhando em todos os cantos.

A diferença é que na ocasião, tal como fora durante os trezentos anos anteriores, os senhores dispunham de dois fatores a seu favor para a subjugação dos negros: o aparato jurídico e político e o fato de os segmentos de homens livres se identificarem com os princípios que fundamentavam o escravagismo. No século XX, a situação era diferente, não porque houvesse mudado a disposição da camada dominante para lidar com as contrariedades vindas dos grupos subalternos, e a atuação do governo traindo e reprimindo duramente os marinheiros no desfecho da Revolta da Armada revela isso, mas acontece que as causas para reivindicações eram outras e envolviam certa diversidade de agentes:

O temor social, que nas épocas anteriores à Abolição provinha da figura dos escravos, em suas rebeldias

domésticas, suas revoltas coletivas e ligações pontuais com a plebe urbana, espalhava-se agora na direção de figuras multifacetadas de diferentes etnias e composições de mestiçagem que iam do branco estrangeiro ou nacional pobre, passando pelo mulato e chegando ao negro retinto, localizados indistintamente nas moradias coletivas e nos cortiços, nas áreas insalubres da cidade, invadindo cotidianamente as ruas, os mercados e as praças públicas (Wissenbach, 2010, p. 92).

As incertezas nos campos político e econômico contrastavam com o espírito dominante em outras áreas; na literatura, as inovações introduzidas com a Semana de Arte Moderna prosseguiram com o surgimento de um grupo de poetas e prosadores que atravessariam o século produzindo obras vigorosas e de interesse para sucessivas gerações de leitores. Estreavam Carlos Drummond de Andrade, Vinicius de Moraes, Graciliano Ramos, Erico Verissimo, Jorge Amado, entre outros, e chegava às livrarias respeitável bibliografia de caráter sociológico e historiográfico destinada a discutir o Brasil e suas particularidades étnicas, culturais, geográficas e regionais. Parte considerável de tais estudos voltava-se para problemas relacionados à presença de etnias africanas na formação sociocultural do país, como os trabalhos apresentados no Congresso Afro-Brasileiro, de Recife, realizado em 1929; *O folclore negro no Brasil*, de Artur Ramos; *Insurreições negras no Brasil*, de Aderbal Jurema; *Doenças africanas no Brasil*, de Otávio de Freitas; *A influência africana no português do Brasil*, de Renato Mendonça; *Casa grande e senzala*, de Gilberto Freire.

No mesmo momento, a música popular se fortalecia e se transformava rapidamente em uma das mais importantes manifestações culturais, mudando o comportamento da população que incorporou novos hábitos ao seu cotidiano, tornando conhecidos nomes de cantoras, cantores e compositores e permitindo o reconhecimento de indivíduos que, em razão de sua origem nas camadas populares e dos obstáculos para a mobilidade social no Brasil, dificilmente teriam encontrado outra forma de valorização. A gênese da música brasileira está na primeira metade do século XIX e nessa fase embrionária tomaram parte figuras ilustres como Araújo Porto Alegre, Gonçalves Magalhães, Joaquim Manuel de Macedo e o tipógrafo Paula Brito que, além de transformar sua livraria em ponto de encontro dos intelectuais do seu tempo, foi responsável pela publicação do primeiro trabalho literário de Machado de Assis. Com relação à participação dos poetas românticos na gênese da nossa música:

Uma primeira pesquisa em torno da produção de música popular com autores conhecidos, no Rio de Janeiro, embora ainda necessariamente incompleta, começa logo apontando a presença dos dois poetas responsáveis pela criação do próprio romantismo no Brasil: Domingos Gonçalves de Magalhães e Manuel de Araújo Porto Alegre (Tinhorão, 2013, p. 138-9).

Segundo Tinhorão, Joaquim Manuel de Macedo também figura entre os precursores da música brasileira e afirma que o fato de esses escritores criarem obras para o “canto popular,

iria explicar desde logo o pernóstico de que as modinhas e canções sentimentais se iriam revestir quando produzidas por compositores das camadas mais baixas” (p. 138).

A música brasileira urbana foi moldada a partir da influência de fatores que, embora de natureza distinta, estão interligados: o teatro de revista, o surgimento da indústria do disco, a instalação das emissoras de rádios e o nascimento do samba. Segundo Neyde Veneziano (2015), autora de importantes estudos sobre o tema, o teatro de revista chegou ao Brasil no final do século XIX, encontrando em Artur de Azevedo um dos seus grandes incentivadores “e foi, imediatamente, povoado de malandros, mulatas, caipiras, portugueses. Juntaram-se a estes tipos acontecimentos sociais e políticos e, sobretudo, nossa música popular”. Na década de 1920 aconteceu a fixação dos traços que lhe deram a identidade brasileira e o afastaram definitivamente da matriz francesa, transformando-o em uma das melhores expressões da ideia que o Brasil fazia de si, de acordo com a professora.

Com relação a Artur de Azevedo, no repertório da revista *A República*, sua parceria com o irmão Aluísio, consta “As laranjas de Sabina” cuja letra ele criou para música de Francisco Carvalho e que, segundo Jairo Severiano, fez um sucesso “jamais superado por outra composição do nosso teatro musicado no século XIX”, além disso, a peça foi cantada “em um quadro que marcaria, talvez, a primeira aparição no palco de uma artista vestindo traje típico de baiana” (Severiano, 2008 p. 56-7). No que se refere à música, o teatro de revista foi importante veículo de divulgação e meio para os compositores conquistarem prestígio; quanto a isso é de se destacar o nome de Araci Cortes, “Primeira grande cantora popular brasileira, foi praticamente a única a fazer sucesso na década de 1920, quando, até então, os grandes nomes eram de vozes masculinas. Projetou-se através do teatro de revista que na época reunia a nata do meio artístico” (Albin, 2015).

A importância de Araci Cortes é atestada por Gonçalo Junior (2014) que descreve na biografia de Assis Valente o encontro do compositor, então inédito e recém-chegado da Bahia, com a cantora:

Quando viu Araci chegar, partiu afobado em direção a ela [...]. Assim lhe entregou uma cópia da letra e do arranjo escritos e cantou o samba decorado, para que ela acompanhasse. Araci abriu um sorriso e disse ter adorado tanto a letra quanto a música, e anotou no verso da folha da letra o endereço do autor. Prometeu que o procuraria para acertarem a gravação. [...] Mas a cantora realmente se interessara pelo samba. Oito dias depois, Assis exibia eufórico a todo mundo na pensão onde morava o telegrama em que era convidado pela gravadora a assinar o contrato que autorizaria a gravação de sua música pela cantora (Gonçalo Junior, 2014, p. 23).

O nome da música é “Tem francesa no morro” e o ano era 1932, três depois de a cantora proceder da mesma maneira em relação a Wilson Baptista, outro grande valor da nossa música ainda desconhecido naquele momento:

De repente mais uma porta se abriu. O samba “Na estrada da vida”, letra e música de Wilson (e sua primeira composição, ele diria depois) foi incluída num revista do (teatro) Recreio, em 1929. Por alguma artimanha do destino, não foi cantada por uma atriz coadjuvante [...] que era o mais provável de acontecer no caso de um completo desconhecido como ele. Quem levou o samba ao palco – e, oficialmente, *desvirginou* Wilson Baptista como compositor no Rio de Janeiro –, foi ela... Aracy Cortes [...] (Alzuguir, 2013, p. 56).

A contribuição de Baptista e Valente para o desenvolvimento da música brasileira é indelével, sendo ambos autores de composições que se incorporaram à memória musical nacional, o que comprova a relevância do papel de Aracy Cortes, porém a lista de autores cuja carreira está vinculada ao seu apresenta nomes de figuras com a mesma representatividade dos dois citados. De acordo com Gonçalves Junior (2014), o seu “primeiro grande sucesso veio de um disco de 1928, que nasceu da revista teatral *Microlândia*, o qual incluía o inédito ‘Jura’, de Sinhô, gravado simultaneamente por Aracy e pelo estreante Mário Reis” (p.19-20). Ainda de acordo com o pesquisador, ela foi a primeira a cantar “Queixume”, “Dona Aracy”, esta composta em sua homenagem, “Gago apaixonado” e “Com que roupa?”, todas de Noel Rosa, sendo as últimas duas dos maiores sucessos do autor. Rodrigo Alzuguir afirma que a cantora era “Acostumada a ter ao seu dispor o melhor dos compositores revisteiros como Henrique Vogeler, Augusto Vasseur, Luiz Peixoto e Ari Barroso” (p. 56). Como se isso ainda não bastasse, soma-se a sua bem sucedida trajetória o fato de ter consagrado “Ai, ioiô”, composição de Vogeler, Peixoto e Marques Porto.

O segundo elemento que toma parte da afirmação da música popular, a fonografia, chegou ao Brasil com a fundação da Casa Edison, em 1900 (Albin, 2015), revolucionando o processo de circulação da música, pois até então o que existia eram as apresentações ao vivo dos artistas e a divulgação das obras por meio da venda de partituras impressas (Tinhorão, 2013). A comercialização das notações musicais é matéria de “Um homem célebre”, conto de Machado de Assis cujo enredo se desenvolve em torno do drama de Pestana, que ambiciona criar obras à altura de compositores como Mozart e Beethoven. Porém, mesmo a contragosto, alcança grande popularidade graças às polcas que compõe, as quais são avidamente disputadas tão logo colocadas à venda, garantindo o seu sustento e, ao mesmo tempo, aumentando sua amargura.

A narrativa mostra a percepção aguda de Machado de Assis, ao tratar de um problema pertinente em meados do século XIX, época em que se formava uma vida social urbana abrigada nas mansões construídas com os lucros do café, cujos proprietários e frequentadores se esforçavam para copiar hábitos europeus, virando as costas para a nossa realidade. Essa negação pode se referir tanto à condição de atraso do país, visível pela normalidade com que se aceitava a escravidão, pela precariedade estrutural do e pelas péssimas condições de vida da população, entre outros problemas (Sodré, 1988), quanto a particularidades sociológicas que dizem respeito à própria música. Uma delas é o fato de as enormes e luxuosas residências dos cafeicultores, que se transferiam para a cidade, serem dotadas de salões para festas e recepções que, entre móveis e objetos de adorno, ostentavam pianos:

Na verdade, até bem entrado na segunda metade do século XIX, possuir um piano, no Brasil, constituía privilégio de algumas poucas famílias [...] o que conferia ao instrumento uma sonora demonstração de nobreza, poder, cultura e bom nascimento.

Dessa maneira, quando nos principais centros urbanos brasileiros a multiplicação dos salões incentivou a importação do caro instrumento, fazendo surgir o comércio de pianos usados, a consequente expansão da área de uso do chamado piano forte iria permitir, afinal, em 1856, ao poeta Araújo Porto Alegre chamar o Rio de Janeiro de ‘a cidade dos pianos’, contribuindo assim para fixar aquela data como marco inicial da história do piano popular (Tinhorão, 2013, p. 136-7)

Cabe acrescentar que no conto machadiano, como é típico do escritor, o assunto é tratado ironicamente porque Pestana não pertence ao grupo dos endinheirados, embora sua afinidade com as preferências do segmento que formava a parte superior da pirâmide social. Por outro lado, Machado traz para a literatura fatos vinculados à vida cotidiana e registrados por estudiosos que se referem ao dilema provocado pela oposição entre a absorção das formas musicais vindas de fora e aquelas que se produziam aqui, revelado pelo pernosticismo mencionado por Tinhorão e citado linhas atrás. A presença do piano nos círculos do Rio de Janeiro do século XIX é representada seguidamente na obra do autor e de outros romancistas da época e são muitas as personagens femininas de nossa literatura instadas a executar o instrumento ou que recorrem a ele para expressar seus sentimentos por algum rapaz, por vezes, protagonizando cenas em que se comportam de modo afetado.

O conflito de personagens diante da música brasileira e da europeia aparece em outros contos de Machado de Assis, como em “O machete”, que veio a público em 1878, no *Jornal das Famílias*; “Cantiga dos esponsais”, estampado na coletânea *Histórias sem data* (1884); e “Trio em lá menor” que, assim como “Um homem célebre”, foi publicado **em Várias histórias** (1896). A forma como o autor aborda a temática, ainda remete à outra matéria recorrente em sua obra, o problema da criação, aliás, frequente também nas produções de todas as épocas e das mais diversas tendências e formas de expressão estética, como exemplifica Chico Buarque que, assim como Machado, produz em mais de um campo artístico. Quem pensar a respeito tendo em vista sua vasta obra musical, mesmo sendo desprovido de memória prodigiosa, lembrará de composições como “As minhas meninas”, “Choro bandido”, “Tempo e artista”, entre outras, como exemplos da recorrência com que o assunto está presente nela, situação que se repete em *Budapeste* (2003), *Leite derramado* (2009) e *O irmão alemão* (2014).

Retomando-se a descrição da contribuição da fonografia para o desenvolvimento da música no Brasil, cabe destacar o papel da Casa Edison o qual deve ser compreendido por uma perspectiva que vai além da criação das “bases de nossa indústria fonográfica, apenas seis anos depois de ter sido iniciada a comercialização do disco” (Severiano, 2008), visto que sua inauguração também se insere no contexto das transformações culturais pelas quais o Rio de

Janeiro passava no início do século. Se nos limitarmos às finalidades propostas por seu idealizador, as informações a respeito revelam dados expressivos: “Até 1903, a Casa Edison produziu 3 mil gravações, conferindo ao Brasil o terceiro lugar no ranking mundial (estavam à frente os Estados Unidos e a Alemanha)” (Albin, 2015), sendo responsável por mais da metade das gravações mecânicas realizadas aqui, segundo o autor. Ao mesmo tempo, suas atividades se vinculam à modernização do país, notadamente se tomadas como referência as transformações na paisagem da capital federal e de outras cidades por meio de melhorias urbanísticas e sanitárias. Nesse aspecto, a oferta de produtos para comercialização se reveste de simbolismo, porque incluía “máquinas de escrever, geladeiras, fonógrafos, gramofones, cilindros e discos importados” (Severiano, 2008, p. 59), bens acessíveis apenas aos abastados, que também estavam adquirindo telefone, automóveis e rádio.

Seu proprietário, Fred Figner, “enriqueceu, tornando-se proprietário de tudo o que se produzia em música brasileira. Como próximo passo, montou a primeira loja de varejo do Brasil, com um sistema de distribuição em todo o país, com filiais, vendedores praticistas e produção de anúncios e catálogos” (Albin, 2015). Provavelmente, parte da fortuna de Figner veio do acordo que fez com a Odeon, pois, segundo Albin, oferecendo como contrapartida o terreno e a construção para as instalações de uma fábrica, assinou um contrato de exclusividade para a venda dos discos produzidos por ela, que se transformou na maior da América Latina e passou a prensar cerca de um milhão e quinhentos mil unidades. Ao que parece, à habilidade para negócios pode ser acrescentada outra particularidade de sua personalidade, porque “foi o primeiro indivíduo a acreditar no potencial da vendagem de gravações da música brasileira. Acreditou e acertou, pois sua empresa dominaria nosso mercado pelos próximos trinta anos” (Severiano, 2008, p. 58). Nesse sentido, seu sucesso empresarial ilustra o processo de transformação da música a partir da introdução do recurso da gravação de discos que a colocou no rol dos produtos para consumo em massa.

Sem contar que o crescimento da comercialização se refletiu na forma de usufruir da música, uma vez que a reprodução exigia o gramofone, outro objeto industrializado que se destacaria nas mudanças introduzidas. As mudanças, no entanto, foram graduais:

No princípio, tratava-se de uma novidade isolada. Não havia ainda uma relação direta entre o que era gravado nos cilindros e o sistema de circulação simbólica de produtos culturais. As crescentes modificações introduzidas nos aparelhos levavam a disputas comerciais, mas ainda não se pensava, nesses primeiros tempos, a atividade industrial como parte do conjunto de produção cultural. Os efeitos do fonógrafo sobre os mecanismos de circulação de música eram mínimos e quase não notados. Apesar disso, como o passar do tempo e o aumento do número de vitrolas – e a consequente venda de mais discos –, a gravação na cera passou a fazer parte das estratégias de divulgação dos artistas (Caldeira, 2007, p.34).

Outra novidade que veio com a industrialização da música foi a ampliação do mercado de trabalho, como ressalta Tinhorão (2014), permitindo “a profissionalização de numerosos

músicos de choro, até então dedicados ao seu instrumento pelo prazer de tocar, ou quando muito recompensado magramente ao tocarem em bailes ou festinhas de aniversário em casas de família” (p. 30). A instalação sucessiva de gravadoras serve como referência para dimensionar o significado do aparecimento de novos espaços e dos benefícios para os instrumentistas, alterando a situação em relação ao passado, quando os ganhos vinham da edição de suas composições, o trabalho nas casas de música e nas orquestras, conforme descreve Tinhorão e o que se pode entrever por meio da literatura, como exemplifica a trajetória de Pestana, em “Um homem célebre”. Sobre o surgimento de mais oportunidade para os músicos trabalharem, cabe destacar observação pertinente: “Uma importante diferença, não notada por Tinhorão, era que o gramofone permitia a utilização de cantores e instrumentistas sem nenhum conhecimento de música escrita. Pelo trabalho, recebiam mil réis por cilindro gravado, independentemente da quantidade vendida” (Caldeira, 2007, p. 31), o que não era um valor significativo, segundo o autor.

As descrições de pesquisadores levam a crer que boa parcela dos instrumentistas pertencia aos segmentos populacionais menos favorecidos economicamente e, tendo presente que nesse grupo os negros e mestiços compunham cerca de trinta por cento da população (Lopes, 2008), a possibilidade de ter um trabalho precisa ser vista sob outro enfoque. O percentual permite, por um lado, estimar um número superior a trezentos mil indivíduos, o que tornava as marcas da escravidão muito vivas na cidade, por outro lado, havia grande empenho em apagá-las e para isso as autoridades tomaram diversas iniciativas, entre elas a reurbanização por meio da demolição de prédios, do reordenamento dos espaços e as medidas de saneamento, a pretexto de modernização. A intenção, porém, era encobrir, como se fosse possível, a presença de elementos que pudessem remeter à herança africana:

[...] sobretudo porque a cidade moderna devia ser entendida como uma cidade sem memória, sem as tradições e os laços que a uniam ao passado. Da mesma forma que o negro passou a ser visto com um ser a-histórico, assim também passam a ser vistas suas manifestações, seus padrões de organização, suas velhas tradições, que remontavam ao passado étnico e da escravidão. Subjacente a essa visão do negro como um ser anômalo nos novos tempos, por suas tendências ao desregramento e à desorganização, existia uma ideia recorrente de tratá-lo como vazio de experiências e aprendizados; na visão de muitos, o negro ressurgia, assim, no período pós-Abolição, como um ser vindo do nada, do vazio deixado pela escravidão e que, posteriormente, seria preenchido pelo conceito igualmente vago de marginalidade social (Wissenbach, 2010, 97-9).

Com as experiências do pesquisador que busca a compreensão dos fenômenos em suas dimensões mais profundas, Nei Lopes nomeia um dos idealizadores das transformações e aponta justificativas alegadas para as medidas: “Antilusitano, afrancesado ao extremo, como todo *grand monde* carioca da época, Luiz Edmundo é um dos corifeus da ideologia que, em nome da ‘civilização’ e da saúde pública, vai banir do centro da cidade as classes menos

favorecidas” (Lopes, 2008, p. 40). Tudo indica que o compositor e escritor esteja se referindo a Luiz Edmundo Pereira da Costa, jornalista, poeta e cronista com destacada atuação na imprensa carioca no início do século XX e autor de *O Rio de Janeiro do meu tempo*. No que diz respeito à situação dos indivíduos negros, o contexto descrito leva a uma depreensão evidente, para quem era tratado como incapaz de conviver no tipo de sociedade desejada pelas elites, de quem trabalho e algum tipo de ganho representavam a dignidade e um papel social, o que certamente compensava o pagamento aviltado.

A introdução da indústria fonográfica foi a primeira revolução para a música e a segunda aconteceu no final dos anos 20 com a chegada da tecnologia de gravação elétrica, que propiciou o aumento da qualidade na fixação do som e da quantidade na produção de discos (Caldeira, 2007), impulsionando as atividades da área. De acordo com Jairo Severiano (2008), a Odeon foi a primeira a utilizar a novidade, empregando-a em registro de Francisco Alves, de 1927, dois anos após as primeiras experiências realizadas nos Estados Unidos. O disco, seguindo o formato da época, trazia de um lado a marcha “Albertina” e do outro o samba “Passarinho do má”, um dos sucessos do ano, segundo Jairo Severiano e Zuza Homem de Mello (2002). No que se refere à qualidade técnica da fixação, o acréscimo parece ter sido significativo: “Dotado de recursos impossíveis no sistema mecânico, que se limitava a armazenar no disco a energia mecânica, o sistema elétrico transforma ondas sonoras em energia eletromagnética” (Severiano, 2008, p. 99), melhorando significativamente a qualidade das gravações, segundo o autor.

Jairo Severiano acrescenta que várias gravadoras se instalaram no Brasil naquele período: a Parlophon e a Columbia, em 1928; a Victor e a Brunswick, no ano seguinte. De outra parte, conforme Egeu Laus, que atuou como diretor de artes da EMI Music, (2015) “Em vista da maior sensibilidade dos aparelhos de registro sonoro, a performance de orquestra e grupos instrumentais passa a ter uma maior qualidade e fidelidade de reprodução, mas é na música cantada que se processará a maior transformação”. Isso, segundo ele, em consequência de a nova tecnologia exigir menos potência vocal, portanto permitindo mais naturalidade na interpretação, o que favoreceu diretamente Mário Reis, um dos grandes nomes da música da época, cuja voz suave contrastava com estilo operístico da época e que gravou seu primeiro disco em 1928.

No mesmo momento, se fortalecia outro componente da estrutura que daria os rumos da música popular, a proliferação de emissoras de rádio, depois de experiência pioneira que integrou os festejos da Independência: “No Brasil, a primeira demonstração do que então se chamava de radiotelefonia foi realizada em 1922, no alto do Corcovado, no Rio de Janeiro [...]. Um ano mais tarde, foi fundada a primeira estação radiodifusora nacional [...] (Jambeiro, 2015, p. 47). O experimento pioneiro ocorreu sob os auspícios da Westinghouse Electric Company que montou a torre de transmissão, instalada “como atração do Pavilhão dos Estados Unidos na chamada Exposição do Centenário” (Tinhorão, 2014, p. 45). A presença estadunidense no processo ao qual estamos nos referindo ultrapassou o limite das iniciativas que aparentam boa vontade, visto que influenciou no formato de rádio que se adotou aqui a partir da década seguinte e, mais adiante, no de televisão. Além disso, como demonstra Tinhorão (2013), o cinema introduziu gostos musicais ao trazer ritmos, gêneros, instrumentalização e o modelo em voga naquele momento de formação de conjuntos do qual os Oito Batutas, de Pixinguinha, certamente foi a expressão maior, além de estimular o

surgimento de *jazz bands*, por fim, as gravadoras que se instalavam aqui trouxeram um padrão operacional.

No concernente ao rádio, Roquete Pinto, o professor e indivíduo de múltiplas atividades, obteve autorização governamental para a criação da Rádio Clube do Rio de Janeiro, em 1923, incentivando surgimento de iniciativas semelhantes em outros estados, como foi o caso da Rádio Clube de Pernambuco, da Rádio Sociedade da Bahia e da Sociedade Rádio Educadora, de São Paulo, que “se estabeleceu como a mais poderosa emissora de rádio da América Latina” (Jambeiro, 2015, p. 15). Segundo o pesquisador, “O crescimento do número de emissoras foi significativo. Em 1930 o país tinha 19 delas funcionando regularmente. Oito anos mais tarde, somavam 41” (Jambeiro, 2015, p. 16). O impulso definitivo para a solidificação das atividades veio no início dos anos 1930:

Mas como era de se esperar, o rádio teve um desenvolvimento defasado e mais tardio no Brasil que nos países industrializados, onde as pesquisas sobre a radiotransmissão foram aceleradas sobretudo no contexto da Primeira Guerra. Sua introdução aqui só se deu no início dos anos 1920, mas tantos eram seus problemas técnicos de transmissão, difusão, qualidade de sinal e programação, que só a partir dos anos 1930 é que ele teria um impacto decisivo para a transformação da cultura brasileira (Sevcenko, 587-88).

Ainda de acordo com Sevcenko, se a programação de rádio seguisse o padrão sonhado por Roquete Pinto, certamente seria menos atraente, porque a sua ideia era oferecer ao público música erudita, leitura de textos literários e recitações poéticas, portanto, voltada para o gosto burguês e distante das grandes massas. Vários acontecimentos se somaram para alterar o perfil da radiodifusão brasileira, dos quais se destacam sua definição como serviço de interesse nacional, de fins educativos e a permissão para a veiculação de anúncios publicitários (Jambeiro, 2015). O envolvimento de valores monetários determinou a profissionalização, o que levou ao sacrifício da proposta inicial em nome de uma programação que pudesse atender tanto aos interesses dos anunciantes quanto ao gosto das camadas populares:

Assim, quando finalmente se aprofundou essa contradição entre a preocupação cultural da radiodifusão e os interesses das camadas da classe média urbana, voltada exclusivamente para o divertimento, surgiu o rádio moderno: o rádio comercial, destinado a atender por todas as formas o gosto massificado dos ouvintes, para maior eficiência da venda das mensagens publicitárias (Tinhorão, 2014, p. 58).

Acrescenta-se a esses fatos o início da transmissão de A Hora do Brasil, hoje A Voz do Brasil, que se incorporou ao esforço para a divulgação das ações Getúlio Vargas, programa no qual “o governo fez intercalar na propaganda oficial números musicais com os mais conhecidos cantores, instrumentistas e orquestras populares da época” (Tinhorão, 2013, p. 315) e a aquisição pelo governo da Rádio Phillips (Albin, 2015), que passou a se denominar Rádio Nacional. A emissora contratou os grandes nomes da música, criou uma programação que serviu de modelo para outras e, mais tarde foi adaptada para a televisão. Segundo o autor, a

Nacional manteve-se como a principal emissora do país da época e símbolo da Era do Rádio, sendo líder de audiência praticamente desde a fundação até que o aparecimento da TV. Enquanto por um lado teve papel fundamental para o desenvolvimento da música brasileira e para a integração cultural, por outro a frente esteve à frente de uma estrutura envolvendo todas as formas de expressão cultural e parte da imprensa com o propósito de atender aos interesses de Vargas (Jambeiro, 2015).

É impossível tratar da formação da música popular brasileira sem mencionar o samba e, para tanto, se faz necessário recorrer às causas que determinaram o surgimento de núcleos populacionais no Rio de Janeiro, ocupados por indivíduos de origem africana. Nesse particular, a abolição da escravidão provocou a transferência de levas para a cidade; segundo Sérgio Cabral (2011), parcela deles saiu do Vale do Paraíba, região que concentrava grande quantidade de negros por conta das plantações de café, e outra era oriunda da Bahia. Existe quem refute as informações de Cabral tomadas como verdadeiras por outros estudiosos e para tanto apartir de dados demonstrativos de que a comunidade baiana não totalizou número de relevância significativa, porque “entre 1872 e 1890 a Bahia perdeu apenas sete mil habitantes através da migração interprovincial”, tornando-se “fornecedor de migrantes internos apenas a partir de 1900 e nos vinte anos seguintes, quando perde por esta via 116 mil habitantes” (Gomes, 2015). Embora a afirmação de que numericamente os baianos não formaram o contingente mais volumoso, tudo indica que são procedentes as informações de que um grupo tenha se instalado nas proximidades do portado Rio de Janeiro, na esperança de encontrar ocupação, e nele estavam indivíduos que protagonizariam o surgimento do samba, como é o caso de Tia Ciata e Hilário Jovino, figuras sempre presentes entre eles.

Qualquer que tenha sido a quantidade, o fato inquestionável é que os traços incorporados pelo samba nas décadas iniciais do século XX estão assentados em ritmos e formas de expressão musical que chegaram no Rio de Janeiro por grupos de indivíduos saídos da Bahia. Para uns o samba é “o primeiro gênero de música urbana de aceitação nacional, a partir do Rio de Janeiro: o samba batucado, herdeiro das chulas e sambas corridos dos baianos migrados para a capital” (Tinhorão, 2013, p.304-5). O pesquisador acrescenta que:

Nada mais natural, pois, que tanto os baianos trazidos nas primeiras levas como escravos quanto os migrados após a abolição, já no período republicano iniciado em 1889, aproveitassem a riqueza da sua antiga experiência de vida no Recôncavo para assumir na capital uma espécie de liderança espontânea entre as camadas baixas a que se integravam (2013, p. 277).

Outro aspecto a respeito do qual ninguém discorda é que o desenvolvimento do samba tem um ponto geográfico bem definido, a Praça Onze, em cujas proximidades se concentrou grande contingente de negros, com gente chegada de todos os cantos, inclusive da Bahia, dando origem à denominação da área:

[...] a expressão ‘Pequena África’ começou a designar – exageradamente para alguns – a comunidade baiana estabelecida, a partir de 1870, na região que se estendia da

mencionada Praça Onze, passando pela estação ferroviária de Dom Pedro II e chegando até a Prainha, atual Praça Mauá. Compreendendo as antigas freguesias Cidade Nova, Santana, Santo Cristo, Saúde, e Gamboa e constituindo-se em pólo concentrador de múltiplas expressões da cultura afro-brasileira, da música à religião, a ‘pequena África’ foi o berço onde germinou o samba urbano (Lopes, 2008, p. 46).

A frase final de Nei Lopes oferece a oportunidade para esclarecimento sobre um fato que nem sempre é mencionado, porque quando se procura pela origem do samba, normalmente as informações dão conta que está relacionada à fusão de ritmos trazidos da África que foram se modificando e se fundindo aqui no Brasil e que derivaram no lundu, no maxixe e no choro até tomar a forma que se fixou na década de 1920. Nessa perspectiva, por vezes, é esquecido que em todas essas formas de expressão existe uma raiz rural que estava bem viva em meados do século XIX, como demonstra Tinhorão, que recorre à literatura, mais especificamente ao romance *Dona Guidinha do Poço*, escrito entre 1891 e 1892:

Nesse primoroso romance passado no sertão cearense de meados do século XX, e no qual o realismo da narrativa se casa com o emprego originalíssimo da linguagem coloquial, a descrição da cena de um samba de matutos revela-se de uma precisão e um colorido poucas vezes alcançado na literatura brasileira.

Do ponto de vista da história da música popular, a importância dessa contribuição documental-ficcional de Manuel de Oliveira Paiva é representada, desde logo, pelo fato de permitir o conhecimento de como se verificou, no sertão nordestino, o equivalente do fenômeno sócio-cultural da transformação do caos sonoro dos batuques primitivos nas formas de dança de roda com umbigadas e cantos e coros e solos que receberam o nome de samba (2012, p. 97).

Outro estudioso aponta nessa mesma direção, citando um fato e personalidade mencionados por Tinhorão, e afirmando “Frei Lopes da Gama se refere a ‘samba d’almocreves’, como uma forma de para classificar aquilo como coisa própria da zona rural, da periferia, em contraponto ao que se cultivava nos salões provincianos” (Siqueira, 2012, p. 17). No seu processo de evolução, o samba percorreu uma trajetória na qual o decênio de 1917 a 1927 é decisivo e multifacetado, marcando as variações de sentido que o vocábulo samba adquiriu, acompanhando o desenvolvimento da forma musical que designava, alguns um pouco diferentes daquela que hoje recebe esse nome. Há dois exemplos bem conhecidos para ilustrar esse fenômeno, um é “Pelo telefone”, a primeira música gravada com o nome de samba, ainda que os próprios autores divergissem a esse respeito, pois como afirma Jorge Caldeira (2007), para Mauro Almeida, autor da letra fixada pelo registro, é um tango-samba, enquanto para Donga, que fez a certificação junto à Biblioteca Nacional, trata-se de um samba amaxiado.

Um terceiro indivíduo, Sinhô (José Barbosa da Silva), em atividade desde 1917 e autor de vários sucessos, que o levaram a ser chamado de Rei do Samba, cuja carreira culminou com “Jura” (1929), tem seus atributos sintetizados nos seguintes termos de Jairo Severiano “Foi ouvindo as músicas de Sinhô que o Brasil aprendeu a gostar de samba” (2008, p. 74). O compositor, que “disputou a autoria da música, dizia tratar-se de um ‘tango’” (Caldeira, 2007, p. 12). Ainda em relação ao problema da classificação de “Pelo telefone”, Sérgio Cabral transcreve trecho de entrevista do autor que, ao mencionar seus colegas do Estácio, afirma: “[...] os modernistas, porém, escrevem umas coisas muito parecidas com marcha e dizem que é samba” (CABRAL, 2011, p. 38). A polêmica se justifica, porque, em 1927, foi fundado o bloco “Deixa Falar”, com o propósito de possibilitar a seus membros brincar carnaval devidamente autorizados pela polícia e assim escapar das agressões, uma prática comum das autoridades quando se tratava de negros cantando, dançando, tocando ou simplesmente portando instrumentos musicais, como reiteram os historiadores.

Acontece que o “Deixa Falar” não foi uma entidade carnavalesca qualquer, porque seus idealizadores, com destaque para Ismael Silva, um dos grandes compositores da música brasileira, revolucionaram a forma de festejar o carnaval e de fazer samba: “Além de inovar no samba que cantava, o bloco veio cheio de novidades em matéria de percussão e samba. Uma delas foi o surdo, também chamado de caixa surda, uma invenção de Alcebíades Barcelos, o Bide [...]” (Cabral, 2011, p. 41-2). O bloco introduziu uma configuração rítmica que permitia ser cantada, tocada e dançada em movimento simultâneo ao de uma caminhada, mudando o padrão da época que eram as rodas, o que deu origem às escolas de samba e à maneira com que se apresentam. Fora tais mudanças, seus membros criaram instrumentos, como o surdo e o tamborim, e alguns se revelaram compositores referenciais ainda hoje, como o já citado Bide, (Alcebíades Barcelos) e seu irmão, Rubem (Rubem Barcelos), Edgar (Edgar Marcelino dos Passos), Bastos (Nilton Bastos), Baiaco (Osvaldo Caetano Vasques), Brancura (Sílvio Fernandes), entre outros. Infelizmente, nem todos alcançaram notoriedade, pois a maioria morreu jovem, antes de registrar suas criações.

No que se refere às mencionadas transformações, para o ouvinte de hoje talvez fique mais difícil fazer a distinção a partir da audição das gravações originais dos primeiros sambas registrados em disco, em razão da precariedade técnica e pelo fato de que parte dos músicos que acompanham os cantores era de geração anterior à do grupo do “Deixa Falar”, conseqüentemente ainda sofria influência do andamento mais lento do ritmo (Caldeira, 2007).

No quesito arranjo, nada indica que no período houve alguém com a mesma importância de Pixinguinha, um dos criadores dos “padrões básicos de arranjo para a música popular brasileira, servindo seus trabalhos de paradigma para os músicos nacionais que pontificam nas décadas de 1930 e 1940” (Severiano, 2008, p. 193). Na opinião de José Ramos Tinhorão:

Nesses arranjos para a orquestra da Victor, Pixinguinha contribuía pessoalmente com longas introduções que valiam às vezes por melodias à parte, mas, no seu caso, constituíam variações em torno do tema, como espontaneamente fazia em seus tempos de choro na interpretação introduzia recursos modernos como o de orquestrar um tom as

introduções e intervenções da orquestra, modulando passagens coloridas para a entrada do cantor em seu tom natural (2013, p. 313).

Tanto quanto é inquestionável a influência de Pixinguinha, parece indiscutível a contribuição do pessoal do Estácio para a configuração do samba e isso se evidencia por um dos motivos pelos quais decidiram acelerar seu andamento, conforme as palavras de Ismael Silva registradas por Sérgio Cabral: “O estilo não dava para andar. [...]. O samba era assim: tan tantan tan tantan. Não dava. Com é que um bloco ia andar na rua assim? Aí a gente começou a fazer um samba assim: bum bum paticumbumprucurundum” (Cabral, 2011, 269). As novidades atraíram o interesse de cantores, cantoras e principalmente das gravadoras que enxergaram no samba um produto de fácil aceitação, o que se confirmou pela lista de sucessos da década de 1930, na qual Jairo Severiano e Zuza Homem de Mello (2002) apontam, em todos os anos, composições do gênero ocupando aproximadamente metade das músicas mais populares. Outro indicativo é que os principais compositores do período criaram sambas, como Ismael Silva, Noel Rosa, Wilson Baptista, Assis Valente, Dorival Caymmi e Ari Barroso, valendo o mesmo para as gravações de cantores como Francisco Alves, Mário Reis e Orlando Silva e cantoras como Carmem Miranda e sua irmã Aurora e Araci de Almeida.

Por causa do seu alcance, a música brasileira, particularmente o samba cumpriu um papel ambíguo, porque a origem de compositores, cantoras e cantores, quase todos filhos de famílias pobres, permitia facilidade na comunicação com as massas que formavam o público do rádio e, conseqüentemente, influenciava na popularidade dos artistas. Essa identificação explicitada pela temática, pelas situações, pela linguagem e pelo ritmo leva a pensar que foi aspecto decisivo para que o governo autoritário de Vargas fizesse da música um dos principais mecanismos para a pregação de seu projeto político, o que fez do samba simultaneamente mecanismo para a integração da população e de escamoteação de seus anseios:

Transformada, assim, em artigo de consumo nacional vendido sob a forma de discos, e como atração indispensável para a sustentação de programas de rádio [...] e do ciclo de filmes musicados mais tarde [...] a música brasileira iria dominar o mercado durante todo o período de Getúlio Vargas – 1930-1945 –, em perfeita sintonia com a política econômica nacionalista de incentivo à produção brasileira e à ampliação do mercado interno. Ao governo de Getúlio Vargas não escapou, sequer, o papel político que o produto *música popular* poderia representar como símbolo da vitalidade e do otimismo da sociedade em expansão sob o novo projeto econômico implantando com a Revolução de 1930 (Tinhorão, 2013, p. 314-5).

Tinhorão acrescenta que Vargas se antecipou ao Departamento de Estado dos Estados Unidos que colocou no ar o programa “A voz da América” posteriormente. Quanto às músicas que expressam afinidades com os ideais político-administrativos defendidos por Getúlio Vargas,

na lista aparecem alguns dos sambas mais conhecidos, e o primeiro é “Aquarela do Brasil” (1939), de Ari Barrosoque, “Depois de ‘Garota de Ipanema’, é a música brasileira mais gravada nos quatro cantos do mundo”, segundo a Revista *Rolling Stone* (2015). O ano de 1941 foi pródigo no surgimento de sambas de caráter exortativo, são eles “Brasil pandeiro”, de Assis Valente; “Canta Brasil”, de Alcir Pires e David Nasser; e “Bonde São Januário”, de Wilson Baptista e Ataulfo Alves, que se distingue dos demais por exaltar o trabalho, em vez de aspectos paisagísticos e culturais.

Foi nessa atmosfera que Jorge Amado, um dos principais escritores brasileiros, publicou seus primeiros romances, sendo um deles *Jubiabá* (1934), talvez uma das obras mais próximas do espírito de renovação apregoado pela literatura naquele período, porém sem o devido reconhecimento. As identificações da narrativa com as propostas estéticas em execução se inicia pela coincidência de sua divulgação com o momento em que também vinha a público fartaprodução intelectual com interesse em perscrutar assuntos relacionados à contribuição das culturas de origem africana para formação brasileira. Além disso, estava em andamento uma série de iniciativas lideradas pela Frente Negra Brasileira, criada em setembro de 1931, que se ramificou em vários Estados, disposta a criar mecanismos de inserção efetiva do negro na sociedade brasileiras, o que se percebe pela oferta de aulas noturnas, pela edição do jornal *A Voz da Raça* e pela ação política (Risério, 2007). A Frente demonstrou grande capacidade de aglutinação e articulação de manifestações e em uma delas, realizada em 1935, no Rio de Janeiro, reuniu 10 mil pessoas (Pereira, 2009).

Outro ponto de convergência do romance com o contexto cultural é o fato de a trama se desenvolver apresentando simetrias com o momento histórico no qual o romance foi publicado. Descendente de escravos, Baldonasceu e cresceu no Morro do Capa Negro, esconderijo para negros fugidos do cativeiro, que se transformou em local de moradia para eles após a abolição da escravatura. Porém, não se identificava com as ocupações exercidas pelos amigos e vizinhos, cuja ambição maior para os homens era a estiva no porto e, para as mulheres, a condição de lavadeiras das famílias brancas e ricas. Como olha ao seu redor e se depara com as precárias condições das pessoas, ele associa o trabalho à escravidão, considera a vida dos estivadores sem atrativos e entende que eles não têm liberdade.

Brigão e dotado de força física invulgar, torna-se lutador de boxe, mas fracassa, sendo obrigado a perambular por plantações de fumo do Recôncavo Baiano, onde não se adapta pela inconformidade diante do contraste entre a opulência dos industriais e dos proprietários das lavouras e a miséria a que estão submetidos seus respectivos empregados. Depois de uma breve experiência num circo, Baldo percebe que a liberdade ambicionada estava na vida que levava pelas ruas de Salvador, cidade da qual se sente dono, porque transita por todos os cantos e se sujeita apenas a si próprio. É também o espaço de suas referências, a começar pela presença de Jubiabá, o pai-de-santo e guia espiritual que compensa a sua orfandade, a morte da tia com quem viveu parte da infância, a expulsão injusta da casa dos pais de Lindinalva e o amor platônico pela moça branca de família rica.

É ainda o lugar onde toma conhecimento, pela voz de pessoas como Zé Camarão, Mestre Manuel, tia Luísa e Jubiabá, de seus ascendentes e da população que vivia no Morro do Capa Negro. Essas narrativas alimentam o imaginário de Antônio Balduino e por causa de uma delas se torna admirador de Zumbi, transformando-o em seu grande herói. Por isso é a figura

do líder quilombola que vê ao olhar para o céu após a vitória do movimento grevista que lidera no curto período em que aceita trabalhar como empregado:

A noite desceu e alua sobe do mar junto das estrelas [...]. Zumbi dos Palmares é que brilha no céu. Para os homens brancos, é Vênus, o planeta. Para os negros, para Antônio Balduino, é Zumbi, o negro que morreu para não ser escravo. Zumbi sabia aquelas coisa que só agora Antônio Balduino aprendera (Amado, 1987, p. 328).

O aprendizado de Antônio Balduino veio pelas vivências nas ruas de Salvador, nas lavouras de fumo, no Morro do Capa Negro e, principalmente, pelas histórias contadas por Jubiabá, a única pessoa a quem sempre presta reverência. É, no entanto, com o movimento grevista que atinge o seu amadurecimento (Goldstein, 2003) e enquanto a paralisação dos trabalhadores se desenrola, Baldo começa a inverter sua posição diante do pai de santo. Até então se mantivera submisso, mas a veneração fica abalada quando percebe que o velho negro não consegue explicar a greve e a subserviência imposta aos operários. Precisa conduzir os estivadores à vitória para concluir que, finalmente, desfruta da liberdade:

Antônio Balduino vai para a casa de Jubiabá. Agora olha o pai de santo de igual para igual. E lhe diz que descobriu o que os ABC ensinavam, que achou o caminho certo. Os ricos tinham secado olho da piedade. Mas eles podem, na hora que quiserem, secar o olho da ruindade. E Jubiabá, o feiticeiro, se inclina diante dele como se ele fosse Oxolufã, Oxalá velho, o maior dos santos (Amado, 1987, p. 325).

Diante disso, fica claro que buscar a explicação da trajetória de Antônio Balduino unicamente pela associação das afinidades de Jorge Amado com princípios programáticos de um partido político ou com as linhas gerais de uma corrente literária, como faz parte da crítica literária, é limitar a análise da obra. Esse tipo de avaliação sequer leva em consideração o contexto sociocultural do momento em que *Jubiabá* apareceu, desvinculando a narrativa de fatos históricos e culturais importantes e ignorando peculiaridades que permitem abordagens mais elucidativas.

Fixando-se apenas na figura do protagonista, percebe-se que ela representa uma inovação: “Pode-se dizer que Antônio Balduino é um dos primeiros heróis negros da literatura brasileira. Certamente, este é o primeiro romance em que Jorge Amado toca na questão racial” (Goldstein, 2003, p. 137). Efetivamente, uma ou outra narrativa surgida até então apresentava um negro como personagem principal, sendo exemplos ilustres exceções, como Mariana, do conto homônimo, de Machado de Assis, publicado no *Jornal das Famílias*, em 1871, e Isaías Caminha, do romance de Lima Barreto. Ambos, no entanto, estão isolados em relação ao meio em que vivem por causa da cor da pele, situação que os leva a abrir mão de suas ambições. Com relação aos problemas raciais, a abordagem foi mais frequente no final do século XIX, com a singularidade de que os antecessores do baiano fizeram isso sob a luz do cientificismo positivista.

Apesar da grande relevância dos aspectos mencionados enquanto demonstração das novidades introduzidas por Jorge Amado na literatura brasileira, existe outro: a ficcionalização de rituais e divindades da religiosidade de origem africana. Nesse particular, o capítulo intitulado “Macumba” cumpre papel pedagógico, pois fica evidente a intenção do narrador em revelar algo que parece ser desconhecido ou novo aos olhos do leitor, como numa passagem em que descreve minuciosamente o ambiente de um terreiro:

Num canto, ao fundo da sala de barro batido, a orquestra tocava. Os sons dos instrumentos ressoavam monótonos dentro da cabeça dos assistentes. Música enervante, saudosa, música velha como a raça, que saía dos atabaques, dos agogôs, chocalhos, cabaças. A assistência apertada em volta da sala, junto à parede, estava com os olhos fitos nos ogãs que ficavam sentados em quadrado no meio da sala. Em torno dos ogãs giravam as feitas. Os ogãs são importantes, pois eles são sócios do candomblé, e as feitas são as sacerdotisas, aquelas que podem receber o santo (Amado, 1987, p. 102- 103).

Durante a descrição dos rituais, o narrador menciona a divindade em tom didático, indicando gestos reverenciais e sinais de sua manifestação, explicando a função e a posição hierárquica no panteão:

Braços agudos saudavam Oxóssi, o deus da caça. Havia quem apertasse os lábios e mãos que tremiam, corpos que tremiam no delírio da dança sagrada. Foi quando de súbito, Oxalá, que é o maior de todos os orixás, e que se divide em dois – Oxodion, que é o moço, Oxolufã, que é o velho, apareceu. [...] E os santos dançavam também ao som da velha música da África, dançavam todos os quatro entre as feitas ao redor dos ogãs. E era Oxóssi, o deus da caça. Xangô, deus do rio e do trovão, Omolu, deusa da bexiga, e Oxalá, o maior de todos, que espojava o chão (Amado, p. 106-107).

Essas descrições são feitas como se Jorge Amado quisesse mostrar algo com o qual seu leitor não estava familiarizado, por isso é possível especular que vislumbrava um público letrado e composto majoritariamente por brancos, colocando-o em contato com algo que ignorava. Ou, talvez, fingisse ignorar. O procedimento permitia a articulação de sua produção literária com fenômenos socioculturais da década de 1930, inscrevendo-a nos movimentos em favor das postulações da população brasileira de origem africana.

A partir disso, pode-se procurar um lugar de maior destaque para Jorge Amado na literatura nacional e uma pista da posição que o escritor deve ocupar é dada por Wilson Martins, quando afirma que “De fato, o africanismo corresponde simetricamente, na década de 1930, ao que fora o indianismo, cerca de cem anos antes” (Martins, 2001, p. 48). Sendo assim, o

prosador baiano não pode permanecer sob o largo abrigo do regionalismo, nem sua obra receber o pouco elucidativo e abrangente rótulo de “literatura nordestina”.

O contexto cultural da década de 1930 coloca *Jubiabá* e o samba em uma curiosa situação, pois ambos respondem às reivindicações pela valorização dos elementos de origem africana na nossa formação, porém isso não é devidamente reconhecido. Em relação ao samba, apesar de ser elevado à condição “de ritmo nacional brasileiro, em elemento central para a definição da identidade nacional, da ‘brasilidade’” (Vianna, 2012, p. 28), não se diz às claras que essa “brasilidade” está relacionada a sua gestação nos fundos dos quintais, onde se misturavam atividades festivas, rituais do candomblé, música, dança e culinária. O seu desenvolvimento foi um passo importante para a afirmação do negro brasileiro, porém foram poucos os indivíduos identificados com a fundação do samba que alcançaram renome.

Se indivíduos como Pixinguinha, Donga, Sinhô, Ismael Silva, Assis Valente, Wilson Baptista, Ataulfo Alves ocupam lugar de destaque no panteão da música brasileira, quase não são lembrados por composições de temática negra, que até está presente na obra de alguns deles, porém por uma perspectiva negativa, associada ao malandro, às populações pobres, a brigas, etc. O triste é que observamos o negro falando de si, portanto submetido a “Essa visão que [o] aprisiona [...] em estereótipos construídos segundo os modos como a sociedade lida com os descendentes de escravos” (Fonseca, 2006, p. 94). Quanto a esse aspecto, é necessário dizer que o negro não é mencionado de outra forma no samba daquele momento e, quando isso acontece, a cor da pele desaparece, como é o caso de “No tabuleiro da baiana” (1936), de Ari Barroso, e “O que é que a baiana tem” (1939), de Dorival Caymmi, cujas mulheres despertam o amor, o que não é exatamente o caso da moça de “Boneca de piche” (1938), de Ari Barroso e Luís Iglesias, sobre quem paira a desconfiança de infidelidade.

Diante de tal situação, pensar o problema das manifestações culturais e estéticas relacionadas ao negro no Brasil não é uma tarefa simples. Quem se dispuser a executá-la deve, enquanto primeiro passo, eliminar as amarras limitadoras como a adesão incondicional a um determinado matiz de discurso sobre o assunto, pois quem assim não proceder poderá incorrer no erro de desconsiderar a complexidade cultural e se alinhar, contraditoriamente, pelo outro extremo com posições excludentes.

Referências

Albin, Ricardo Cravo. (2015). *Dicionário Cravo Albin da música popular brasileira*. Disponível em: <http://www.dicionariompb.com.br/tia-ciata/biografia>.

Alzuguir, Rodrigo. (2013). *Wilson Baptista: o samba foi sua glória*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra. Cabral, Sérgio. (2011). *As escolas de samba do Rio de Janeiro*: Nacional.

Fonseca, Maria Nazareth Soares. (2006). Visibilidade e ocultação da diferença: imagens do Belo Horizonte: Autêntica.

Goldstein, Ilana Seltzer. (2003). *O Brasil best seller de Jorge Amado: literatura e identidade*. São Paulo: Senac.

Gomes, Laurentino. (2010). *1822: como um homem sábio, uma princesa triste e um escocês louco por dinheiro ajudaram D. Pedro a criar o Brasil um país que tinha tudo para dar errado*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. E-book.

Gomes, Tiago de Melo. (2015). *Para além da casa da tia Ciata: outras experiências no universo cultural carioca, 1830-1930*. Disponível em: www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n29_30_p175.pdf.

Jambeiro, Othon et al. (2015). *Tempos de Vargas: o rádio e o controle da informação*. Salvador: EDUFBA. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/.../Tempos%20de%20Vargas.pdf>.

Laus, Egeu. (2015). *A capa de disco no Brasil: os primeiros anos*. Disponível em: www.esdi.uerj.br/arcos/arcos-01/01-07.acervo_egeu (102a126).

Lopes, Nei. (2008). *Partido-alto: samba de bamba*. Rio de Janeiro: Pallas.

Lopez, Luiz Roberto. (1987). *História do Brasil contemporâneo*. Porto Alegre: Mercado Aberto. Martins, Wilson. (2001). *História da inteligência brasileira*. 2. ed. São Paulo: T. A. Queiroz. vol. VII.

Pereira, Amílcar Araújo. (2009). Linhas (da cor) cruzadas: relações raciais, imprensa negra e Movimento Negro no Brasil e nos Estados Unidos. In: Pereira, Amauri Mendes; Silva, Joselina. *O movimento negro brasileiro: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil*. Belo Horizonte: Nandyala.

Risério, Antonio. (2007). *A utopia brasileira e os movimentos negros*. São Paulo: 34.

Rolling Stone. (2015). Disponível em: rollingstone.uol.com.br/.../100-maiores-musicas-brasileiras.

Sevcenko, Nicolau. (2010). A capital irradiante: técnica, ritmo e ritos do Rio. In: Novais, Fernando A. (Coord. coleção); Sevcenko, Nicolau. (Org. Vol.). *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. V. 3.

Severiano, Jairo. (2008). *Uma história da música popular brasileira*. São Paulo: 34.

Severiano, Jairo, Mello, Zuza Homem de. (2002). *A canção no tempo: 85 anos de músicas brasileiras*. 5. ed. São Paulo: 34. Vol. 1: 1901-1957. Siqueira, Magno Bissoli. (2012). *Samba e identidade nacional: das origens à Era Vargas*. São Paulo: Unesp.

Sodré, Nelson Werneck. (1988). *História da literatura brasileira*. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Tinhorão, José Ramos. (2012). *Os sons dos negros no Brasil*. Cantos, danças e folguedos: origens. 3. ed. São Paulo: 34.

Tinhorão, José Ramos. (2013). *História social da música popular brasileira*. 2. ed. São Paulo: 34. Tinhorão, José Ramos. (2014). *Música popular: do gramofone ao rádio e TV*. 2. ed. São Paulo: 34.

Veneziano, Neyde. (2015). *É brasileiro, já passou de americano*. Disponível em http://www.poiesis.uff.br/PDF/poiesis16/Poiesis_16 EDI Brasileiro.

Vianna, Hermano. (2012). *O mistério do samba*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar.

Wissenbach, Maria Cristina Cortez. (2010). Da escravidão à liberdade: dimensões de uma privacidade possível. In: Novais, Fernando A. (Coord. coleção); Sevcenko, Nicolau. (Org. Vol.). *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. V. 3.

No dia de São Lourenço, de Goretti Pina: Cenas e cenários de identidades em (per) curso

Rita de Cássia Cunha Lemos de Souza,
rcclemos@hotmail.com

Inara de Oliveira Rodrigues
inarabr23@gmail.com

Este trabalho investiga a identidade são-tomense em *No Dia de São Lourenço*, de Goretti Pina, que, no “Auto de Floripes”, constrói memória histórica das ilhas.

A poética do outro em niketche: figuras de alteridade na literatura moçambicana

Maiane Pires Tigre,
Mestranda em Letras: Linguagens e Representações
UESC. Bolsista Capes
maiane.tigre@hotmail.com.

Analisa-se a condição da mulher negra moçambicana, no contexto da literatura pós-colonial, a partir da obra *Niketche: uma história de poligamia* (2004), enfocando-se as figuras de alteridade presentes na narrativa. O ponto fulcral da análise reside no estudo da poética do Outro, afirmando-se a importância de se narrar a si mesmo ao suplantando o não-dizer do feminino negro. A personagem Rami, velha imagem outrizada se desconstrói na medida em que uma nova imagem de mulher, parcialmente autorizada, é (re) construída. Trata-se de uma investigação de cunho bibliográfico, fundamentada nos estudos culturais e pós-coloniais.

Introdução

“Danço sobre a vida e a morte. Danço sobre a tristeza e a solidão. Piso para o fundo da terra todos os males que me torturam. A dança liberta a mente das preocupações do momento. A dança é uma prece. Por que é que não danças?”
(Chiziane, 2004, p.16)

No compasso da *Niketche*, dança do amor e erotismo, a literatura feminina de Paulina Chiziane, primeira escritora moçambicana, invade os espaços proibidos pela tradição, marca o tom e define o ritmo de uma escrita pós-colonial que representa as múltiplas vozes minoritárias daquele país. Chiziane renuncia ao “espaço feminino” da casa e da cozinha para escrever e falar das mazelas do feminino negro sepultadas nas malhas do tempo e nos limites geográficos de Moçambique. O romance *Niketche: uma história de poligamia* (2004), exprime uma (im)possibilidade de retomada dessa fala e do corpo femininos, outrora furtados, perceptível na confissão de Rami: “[...] calar nossas angústias tornou-se a nossa batalha de cada dia” (Chiziane, 2004, p.13).

Para que o feminino negro pudesse falar, era necessária uma literatura afinada com os anseios e problemáticas da subalternidade. A literatura pós-colonial reinscreveu mulheres negras subalternas em narrativas que alavancaram o seu protagonismo.

Segundo Hall (2002, p. 118), o pós-colonial constitui uma tentativa de superação do colonial, ou seja, de reconceitualização da narrativa oficial da colonização, que por muito tempo subjugou, explorou e silenciou o Outro. Nesse sentido, a fim de eliminar os equívocos da “história única” (Adichie, 2009, online) narrada sobre esse *Outro* colonizado, Chiziane mergulha no complexo universo da pós-colonialidade e lança-se na escritura do

feminino negro outrizado. Com isso, a personagem e narradora Rami, bem como as amantes de Tony, são fortes representações da pulsão, do desejo da poética do *Outro*, reduto e paisagem de um horizonte (in)final e intercambiado por figuras de alteridade.

Com o fito de reempossar à mulher esse direito à fala e ao corpo negro, ou seja, à posse sobre si mesma para vencer a batalha do emudecimento, a obra em tela desconstrói a tradição falocêntrica que preconiza a subalternidade do feminino negro. Nega tabus e interdições e traça um panorama auspicioso – interpretado na voz feminina africana – de liberdade social, cultural e econômica para as mulheres negras. Nesse sentido, este trabalho empreende um estudo de base bibliográfica, fundamentado teoricamente em Gayatri Spivak (1985; 1994; 2010), Homi Bhabha (1998), Stuart Hall (2002), Carvalho (2003; 2010; 2013), Hamilton (1999), Paul Gilroy (2002), Fanon (2008) e Paterson (2007).

Esta pesquisa se propõe a refletir acerca da literatura moçambicana de autoria feminina, em espaços pós-coloniais, nos quais o feminino negro ascende do status de coadjuvante ou figurante para o de personagem principal que narra a sua trajetória de vida política, social e histórica, favorecendo o “desrecalque de vozes historicamente silenciadas” (Carvalho, 2012, p.8).

A escolha desse romance e da abordagem específica justifica-se pela relevância da narrativa, diante do recrudescimento da literatura africana, no contexto dos estudos pós-coloniais, além da forte conotação destinada à mulher africana, tratada milenarmente como o outro, cópia imperfeita do homem. Em *Niketche* (2004), esse Outro é suplantado, dando lugar à construção de sujeito positivo para o feminino negro.

1 Traços da literatura pós-colonial em *Niketche*

A atual controvérsia em torno do termo pós-colonialismo, implica a dissonante natureza da sua teoria e aplicação, disseminando entre acadêmicos e estudiosos de diversas áreas, polêmicas no campo das correntes pós-modernistas. No artigo intitulado “Marginal Returns: The Trouble with Post-Colonial Theory” (Um rendimento duvidoso: o mal da teoria pós-colonial), Russell Jacoby elucida que pós-colonialismo diz respeito às sociedades formadas após a chegada dos colonialistas, como também pode se referir ao período compreendido após a independência política das colônias, nomeado como pós-colonial (Hamilton, 1999, p.14, tradução nossa).

Abro aqui um parêntese para reafirmar a pertinência do prefixo “pós”, conquanto tenha suscitado calorosos debates, quando enxergado a partir de pontos de vista díspares, ao codificar ou decodificar o evento “colonial”. A esse respeito, Kwame Anthony Appiah (2010) elabora o seguinte estudo analítico: *Será que o pós- do pós-modernismo é o pós- do pós-colonial?* expondo as bifurcações e semelhanças entre ambos. Em contrapartida, para Appiah (2010, p. 7), o pós das duas expressões pretende “abrir um espaço em que se distinga dos outros produtores e produtos – e isto faz-se através da construção e marcação de diferenças.” Ademais, o pós- do pós-colonialismo, tal qual o do pós- modernismo “desafia as narrativas legitimadoras anteriores” (Hamilton, 1999, p. 14).

As literaturas dos PALOP (Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa) são narrativas pós-coloniais, e também coloniais, a depender do período, nesse sentido, Hamilton (1999) chama a atenção para o termo colonial: assevera que possui significado flutuante. Há quem afirme que os termos colonial e pós-colonial se restringem às subjetividades históricas e sociais da América Latina, África e Ásia ou vinculam-se aos colonos brancos provenientes do Canadá, Austrália, Nova Zelândia e Estados Unidos.

Nesse jogo de sentidos, Hamilton (1999) aprofunda a discussão concernente à diferença residente na escrita. Alguns estudiosos grafam pós-colonial com traço para consignar o período depois do colonial e a expressão póscolonialismo, sem traço, indicaria a causalidade com o colonialismo, ou seja, a relação de oposição estabelecida entre este e aquele sugerindo uma aversão ao regime colonial, mais conhecido como anti-colonialismo. Chiziane ilustra, no trecho a seguir, a justificativa para oposição ao colonial, haja vista que o colonialismo tenciona produzir indivíduos assimilados, pois “o colonizado é cego, destrói o seu eu, assimila o alheio, sem enxergar o próprio umbigo” (Chiziane, 2004, p.45).

Carvalho (2009), em seu trabalho intitulado “O narrador pós-colonial”, articula as duas entidades, a saber, o narrador pós-moderno e o narrador pós-colonial, buscando caracterizá-las por meio de método comparativo interlocutório. Ao narrador pós-moderno atribui a descentralidade da ação, exímio observador da ação de outrem, enquanto o narrador pós-colonial encena a própria experiência ou a de alguém despossuído do direito a fala. Para o autor, o narrador pós-colonial trabalha com o sujeito coletivo e relacional substituindo o eu pelos infinitos “nós”¹ do cordão umbilical da história de uma nação ou de um povo:

No contexto pós-colonial caribenho, de onde Edouard Glissant fala, e ainda de acordo com suas considerações, o que se necessita é o desenvolvimento de uma poética do ‘sujeito’, pois há muito os povos dessa região, assim como, de um modo geral, todos os marginalizados, têm sido ‘objetificados’ ou mesmo ‘objetados’. Portanto, o texto deve ser desestabilizado, em acordo com a teoria europeia, mas deve sê-lo, na experiência vivida no Caribe, e nessa esfera inclui-se Omeros, principalmente porque o texto deve pertencer a uma realidade comum, e não a um exercício asséptico de intelectuais de gabinete. O ‘Nós’ coletivo torna-se o lugar do sistema gerativo, e qualquer concepção dogmática de criação literária é uma oposição a essa força do relacional e do comungado (Carvalho, 2009, p.4).

De fato, Carvalho (2009) faz uma releitura de Edouard Glissant (1989), ao argumentar que o debate teórico europeu, de teor pós-estruturalista, advoga a desestabilização do texto e do autor. Nessa linha, a poética dos sujeitos subalternizados prevê a desestabilização do texto em prol desses sujeitos, de acordo com o molde ocidental, da experiência do narrador. Todavia, é importante nesse ato, situar os sujeitos em sua experiência do pós-colonial.

¹ Cf. Carvalho (2009, p. 4) *nós*, que em português tanto pode ser a primeira pessoa do plural quanto o plural de “nó”.

As literaturas dos PALOP, no contexto da pós-colonialidade, inscrevem esses sujeitos na narrativa, alterando o processo de fabricar a alteridade, o Outro, replicado em vários Outros. Nesse sentido, considera-se a multiplicidade da pós-colonialidade africana a partir das experiências das ex-colônias: Angola, Cabo-Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe, sob o ponto de vista histórico e cultural, fraturando o imaginário de uma África unívoca. Desse modo, o hibridismo é um ingrediente imprescindível da pós-colonialidade (Hamilton, 1999, p. 15).

Em Moçambique, a literatura pós-colonial se afirma nos poemas, romances e autobiografias, em obras cujo teor anticolonialista revela uma acirrada militância em desfavor da norma colonial, da cultura colonizadora. *Niketche* (2004) é um exemplo disso, a linguagem repleta de termos africanos, além das fortes marcas da oralidade, o registro dos mitos, da cultura moçambicana e os retratos da subordinação da mulher denotam uma tentativa de superação da literatura colonial, em direção a um movimento de libertação, por intermédio de uma literatura que inaugura a reconstrução identitária de um povo e, por que não dizer, da nação, porquanto deseja (re)viver o seu espaço-mundo pós-colonial:

[...] lobolo no sul, ritos de iniciação no norte. Instituições fortes, incorruptíveis. Resistiram ao colonialismo. Ao cristianismo e ao islamismo. Resistiram à tirania revolucionária. Resistirão sempre. Porque são a essência do povo, a alma do povo. Através delas há um povo que se afirma perante o mundo e mostra que quer viver do seu jeito (Chiziane, 2004, p.47).

Re-escrever a trajetória mítica das mulheres moçambicanas africanas desmistificando o já dito, escrito, a fábula contada, é um desafio, já que “a literatura africana é uma negação dos mitos produzidos na era colonial” (Portugal, 1999, p.25). Nesse interstício, nasce a literatura feminina de Chiziane, em um contexto de ambivalências. Impera o preconceito, a negligência para com a mulher negra escritora, haja vista que “o acesso ao texto verbal lhes era duas vezes barrado: por serem mulheres e africanas. Encher de palavras o silêncio histórico foi para elas uma árdua e difícil conquista” (Padilha, 2002, p. 171).

Somente uma literatura pós-colonial para destruir o ciclo de reprodução dessa complexa lógica colonizadora, sugerindo discussões sobre “novas estruturas transregionais, transnacionais translinguísticas e, como consequência, transculturais” (Hamilton, 1999, p. 22).

A obra *Niketche* (2004) caracteriza-se por explorar questões de violência contra o gênero e a cor. No contexto da pós-colonialidade, assume status paralelo ao do contexto de colonização. Dito de outro modo, a opressão de gênero converte-se em uma espécie de homogeneização identitária do Outro. O pós-colonial em *Niketche* descortina as fronteiras invisíveis de outriação ao feminino negro, construindo uma história alternativa, de reinscrição desses outros sujeitos.

1.1 O “perigo da história única” sobre as mulheres negras moçambicanas

Chimamanda Adichie, escritora nigeriana de destaque na atualidade, autora de poemas, contos e romances, participou de um evento livre do TED (TEDx) sobre feminismo, em julho de 2009, ocasião em que proferiu uma palestra com o título “O perigo da história única”. A escritora, através de um raciocínio dedutivo, narra sua história empiricamente e apresenta as diversas narrativas sobrepostas que alinhavam a ideia chave, do perigo de uma única história, sobre quaisquer que sejam as matérias.

De igual modo, as narrativas hegemônicas se prestam a disseminar representações unilaterais, portanto inverídicas e parciais, do ponto de vista do intelectual palestino, Edward Said, para o qual, “o Oriente era quase uma invenção europeia, e fora desde a Antiguidade um lugar de romance, de seres exóticos, de memórias e paisagens obsessivas, de experiências notáveis” (Said, 1990, p.13). Em sua obra seminal aos estudos pós-coloniais, *Orientalismo* (1990), o autor apresenta a perspectiva exotizada acerca do Oriente, divulgada pelo Ocidente na literatura, nas ciências e na mídia, entre outros. O Oriente é traduzido como o *Outro* do Ocidente, de acordo com o autor, avolumando os estigmas que incidem sobre ele, o que comprovaria a necessidade do colonialismo europeu e confirmaria a história única sobre o Oriente, esse *Outro*.

Adichie (2009) revela como o continente africano é bombardeado por olhares altivos e judicantes, uma vez estabelecidos esses ou aqueles prognósticos ocidentalizantes de pessoas que, muitas vezes, nem sequer haviam visitado ou conhecido do lado de dentro. Em certo trecho da palestra, declara:

[...] mas devido a escritores como Chinua Achebe e Camara Laye eu passei por uma mudança mental em minha percepção da literatura. Eu percebi que pessoas como eu, meninas com a pele da cor de chocolate, cujos cabelos crespos não poderiam formar rabos-de-cavalo, também podiam existir na literatura. Eu comecei a escrever sobre coisas que eu reconhecia (Adichie, 2009, *online*).

A escritora alerta sobre a tessitura das narrativas culturais que articulam histórias distintas e contínuas à substância vivida, ora impregnadas de preconceitos e distorcendo a realidade. Em parte da sua declaração na Conferência, explica que “Nossas vidas, nossas culturas são compostas de muitas histórias sobrepostas”, (Adichie, 2009) reiterando a existência de histórias entrecruzadas, acopladas umas sobre as outras.

A autora relata como acessou a sua voz cultural, eliminando quaisquer resquícios de univocidade assentes na sua fala ou pensamento em relação a concepções diversas, performance que, quando assimilada, produz repetidores de histórias únicas sobre uma categoria de pessoas ou país, obstruindo a atualização de histórias alternativas. Percebe-se, no fragmento abaixo, a história única contada por Tony sobre a sua esposa Rami e, por extensão, sobre quase todas as mulheres negras moçambicanas:

Gostaria de dizer-te que és uma grande mulher. Também não posso. As mulheres são sempre pequenas [...] Queria também dizer que confio em ti, mas também não me é permitido. Os homens devem desconfiar sempre das mulheres, e as mulheres devem confiar sempre nos homens (Chiziane, 2004, p. 328).

Neste particular, a história única de cada diacontada sobre as mulheres de modo geral diz respeito ao complexo de inferioridade da qual são portadoras. Adjetivadas como seres “menores”, isto é, limitadas em quase todos os aspectos em relação aos homens, as mulheres são tributárias de uma extensa lista de caracteres pejorativos que as desqualificam perante os homens, situação agravada quando se tratando de mulheres negras.

O sociólogo inglês Gilroy (2001, p. 77), em *O atlântico negro*, pontua incisivamente sobre a longínqua liberdade feminina das mulheres negras. Educadas de modo inequívoco “apenas para a maternidade, ao passo que a erudição seria domínio exclusivo de uma cidadania masculina esclarecida”. Adiante, ao refletir sobre a inviolabilidade da raça, Gilroy (2001, p. 76) confere ao homem negro o múnus de guardião e representante da nação, traçando um paralelo entre o poder da pátria e o poder do “supremo patriarca”, ocabeça da organização familiar. Segundo o autor, a integridade da raça diz respeito, antes de tudo, à “integridade de seus chefes masculinos de domicílios”.

Gilroy (2001, p. 119-120) cita Hill Collins, ao reafirmar que as tradições ocidentais retomam o pensamento dualista e binário, exemplificado mediante o par cognitivo, binário, dominado por sua outra metade “reprimida e subjugada – masculino/feminino, racional/irracional, natureza/cultura, claro/escuro”. Rami, esposa de Tony, é o modelo de mulher escrava, de objeto erótico à mãe, de sorte que o estereótipo de mulher trabalhadora e incansável é antiquíssimo, ampliando ainda mais o estigma da mulher negra: recalcada, subordinada, sexualizada, o *Outro*, metade do podre do macho dominante, intelectualmente incapaz.

As mulheres negras moçambicanas “passaram a existir” a partir da literatura pós-colonial de Chiziane, além de, também, tornarem-se reconhecidas através dela. A história única, contada sobre o feminino negro, cedeu lugar à presença de histórias diversas e paralelas, narradas por mulheres negras. As vozes femininas negras assumem a fala autoral dentro e fora da trama. Destarte, como não parece mais existir uma História teleológica, é refutável todo tipo de narrativa que pretenda enquadrar a mulher negra em uma tela de pintura, transformando-a em figura inerte e manipulável, retocada por tintas masculinas.

Historicamente compreendidas à luz de uma ideologia machista, vistas por um único lado da narrativa, prescindidas em sua versão sócio-histórica, dissecadas em suas partes mais baixas, as mulheres moçambicanas foram por muito tempo esboçadas pelo olhar do homem negro, traduzidas por uma faceta da realidade, camuflando a autêntica narrativa de vidas femininas, as quais permaneceram presas às percepções coletivas. Entretanto, as vozes femininas negras de Moçambique, silenciadas e amaldiçoadas, no limiar da narrativa ressoam dessemelhadas. Rami rasga o silêncio e fala: “tenho que exercer o meu direito à palavra e dar o exemplo. Primeiro saem os roncões. Ditongos. Sílabas mortas. Fecho os olhos. Quando os abro, as minhas palavras soam como rajadas maciças, demolidoras. É o princípio da tormenta” (Chiziane, 2004, p. 319).

Fanon (2008), já na introdução de *Pele negra, máscaras brancas*, inscreve o racismo em discussões filosóficas explorando a quintessência do tema, e chega a definir o negro como uma “zona do não ser”, um não-homem, porquanto sua existência está confinada nos limites intransponíveis de sua cor. Nessa perspectiva, a história única do feminino negro ocupa a zona da dupla negação. Em primeiro lugar, por não pertencer ao gênero masculino, não-homem. Depois, por ser destituída da cor branca, não-branca, ocupando a zona do não ser duas vezes. A ausência desses dois caracteres no feminino negro é encarada como destrutiva.

Não obstante, nas palavras de Adichie (2009), “quando nós rejeitamos uma única história, quando percebemos que nunca há apenas uma história sobre nenhum lugar, nós reconquistamos um tipo de paraíso.” Admitir o relato e a reescritura dessa história única sobre as mulheres negrasmoçambicanas reabre portas de acesso a esse paraíso escondido, desvelado pelo Outro em *Niketche* (2004), metáfora da assunção do feminino negro.

2 A poética do Outro

A abordagem sobre o *Outro* encontra lugar privilegiado nas literaturas africanas, enfocando de modo singular, critérios de raça, gênero, nacionalidade e religião. É imprescindível reconhecer a própria literatura pós-colonial, de modo especial, a moçambicana, como essa encarnação do Outro, uma vez que abarca em si mesma o projeto de abraçar a diferença, assumindo-se enquanto exceção de uma literatura eurocêntrica e imperialista. A esse respeito, Bhabha (1998) descreve que:

Este é o momento de distância estética que dá à narrativa uma dupla face que, como o sujeito sul-africano de cor, representa um hibridismo, uma diferença ‘interior’, um sujeito que habita a borda de uma realidade ‘intervalar’. E a inscrição dessa existência fronteiriça habita uma quietude do tempo e uma estranheza de enquadramento que cria a ‘imagem’ discursiva na encruzilhada entre história e literatura, unindo casa e mundo (p.35).

Nesse sentido, elucidar o conceito de alteridade na literatura depende da focalização dada ao termo, considerando as diversas áreas envolvidas. Carlos Ceia, em seu *Dicionário de termos literários*, conceitua o verbete Alteridade como “fato ou estado de ser Outro; diferenciação do sujeito em relação a um outro.” De forma mais significativa, alteridade pode ser compreendida como o lugar da diferença cultural ou do reconhecimento do Outro. Fundamenta-se na premissa de que importa traduzir o Outro para conhecer sua alteridade, não mais numa oposição eu /outro, transpondo os limites deste par em constante conflito para a restauração do diálogo, reunindo nessa realidade intersticial, o particular, a casa ao domínio do outro mundo desconhecido.

Em entrevista concedida por Janet M. Paterson², publicada sob o título “Pensando a alteridade hoje”, a estudiosa enfatiza que a alteridade pode ser abordada sob ângulos distintos, a saber, na psicologia, na filosofia e na literatura, entre outros. Portanto, não se prende a esquemas interpretativos fixos e universalizantes (Paterson, 2007, p. 14). Nesse diapasão, Hall (2002) discute sobre a mobilidade do significado de outridade, já que a oposição supracitada está sendo paulatinamente reformulada, haja vista o amplo alcance e revisão dos conceitos de identidade e alteridade no panorama atual:

A própria noção de uma identidade cultural idêntica a si mesma, autoproduzida e autônoma, tal como a de uma economia auto-suficiente ou de uma comunidade política absolutamente soberana, teve que ser discursivamente construída no ‘Outro’ ou através dele, por um sistema de similaridades e diferenças, pelo jogo da *différance* pela tendência que esses significados fixos possuem de oscilar e deslizar. O “Outro” deixou de ser um termo fixo no espaço e no tempo externo ao sistema de identificação e se tornou uma exterioridade constitutiva (Hall, 2002, p. 116).

Na concepção de Ouellet (apud Paterson, 2007, p. 15), as sociedades ocidentais devem repensar suas perspectivas em torno do tema alteridade. Defende, ainda, a possibilidade de que tais sociedades estejam dispostas a sofrer uma efetiva “alteração” em seus processos cognitivos e ideológicos, nos assuntos que envolvem raça, gênero e identidade. O caráter central dos estudos sobre alteridade, no contexto nacional e transnacional, representa a fronteira e divisa para a recusa do racismo, discriminação, toda ordem de preconceitos, guerras étnicas e políticas (Paterson, 2007, p. 15). Pensar a alteridade é viver, de fato, a experiência do outro, a reconceitualização do pensamento resulta em um deslocamento necessário do eu, que “não é o Eu colonialista nem o Outro colonizado, mas a perturbadora distância entre os dois que constitui a figura da alteridade colonial” (Bhabha, 1998, p. 76).

Paterson (2007) postula que alteridade e identidade são indissociáveis. Contudo, essa relação é perceptível graças à distinção realizada entre diferença e alteridade. De acordo com Landowski (apud Paterson, 2007), a diferença em si não é fator de exclusão, em contrapartida torna-se traumática e produz estranheza quando se presta a definir características ou inscrições semânticas e ideológicas, conforme definição a seguir:

Declarar que a mulher é diferente do homem é um fato inconsequente, ou seja, podemos simplesmente dizer também que o homem é diferente da mulher. No entanto, afirmar que a mulher é inferior ao homem e, sendo assim, que não precisa ser educada (como acontece em vários países) é exatamente o processo que Landowski chama de construção da alteridade. É desnecessário dizer que essa construção é arbitrária e reflete a ideologia e o desejo de poder de um grupo dominante. O importante é compreender que o que está em jogo não é a diferença. Nós

² Professora do Departamento de Estudos Franceses da Universidade de Toronto, Canadá, desenvolve pesquisa sobre o conceito de alteridade na literatura contemporânea. É autora de *Figures de l'Autre dans le roman québécois*, publicado em 2004. Coordena o projeto “A alteridade no romance quebequense”, que, além de congrega pesquisadores sobre o tema, fornece um extenso banco de dados sobre as figuras da alteridade na literatura quebequense. Essa entrevista foi realizada na Universidade de Toronto, em março de 2008.

habitamos um mundo cheio de diferenças. A questão é a forma pela qual interpretamos e lidamos com todas essas diferenças. Daí a necessidade de refletir e reconsiderar o conceito de alteridade. Em última análise, nossa esperança de um mundo melhor reside no respeito por todas as diferenças, na capacidade renovada de se reconfigurar a questão da identidade (p. 16).

Na emergência dos espaços intervalares, sabendo-se que inexiste identidade unívoca, amarrada a apenas uma categoria conceitual – gênero, classe, etnia – conclui-se que as identidades são multifacetadas e resultado de identificações. Os essencialismos e estereótipos se transformam em amarras obsoletas, típicas de modos de pensamento anteriores a um “pensamento da alteridade” que, por sua vez, necessitam ser revistos, pois “há inúmeros outros fatores embutidos na identidade de uma pessoa, tais como, educação, classe social, situação familiar e saúde [...]. Além disso, como afirma Landowski, o outro é uma figura de nós mesmos” (Paterson, 2007, p.17).

Paradoxalmente, na visão de Paterson (2007, p.17) a reflexão sobre alteridade contribui para desenvolver uma ética de estar com o outro. Acima de tudo, propõe o deslocamento, tradução e transcendência da distinção nós/eles ou eu/outro, entranhada na subjetividade do indivíduo, na medida em que se opta pelo respeito à heterogeneidade étnica, gênero e classe, entre outros.

Os estudos literários são o palco onde se desenrolam eventos e modos de pensamento que englobam a perspectiva da outridade, de forma mais abrangente que qualquer outra forma artística. Portanto, a Literatura é capaz de representar e produzir alteridade, reconhecendo as figuras do outro, de maneira simbólica e complexa no bojo das narrativas ficcionais. O tecido literário costura as vozes e histórias dissonantes enquanto local onde o encontro se faz presente:

Viver no mundo estranho, encontrar suas ambivalências e ambiguidades encenadas na casa da ficção, ou encontrar sua separação e divisão representadas na obra de arte, é também afirmar um profundo desejo de solidariedade social: ‘Estou buscando o encontro, quero o encontro... quero o encontro’ (Bhabha, 1998, p.42).

As fronteiras enunciativas do outro residem na possibilidade do encontro, enviesado pelo sentimento de solidariedade que une o eu ao outro. Apesar das ambivalências e ambiguidades, o encontro não é somente possível como necessário.

3 Voz e corpo outrizados ou autorizados?

O subalternizado é o outro heterogêneo, abarcado por um projeto imperialista colonizador do Sujeito Europeu, visando à dominação e outrização do colonizado. Para compreender o significado de outrização – *othering* –, será assinalado o conceito postulado por

GayatriSpivak (1985), com o escopo de explicar a representação do “outro” na Índia, na época em que pertencia como colônia ao império Britânico, durante o século XIX. Para Carvalho

(2003) o sintagma “outrização” descreve a possibilidade de tradução do verbo *othering* do inglês para o português, correspondendo em termos conceituais aos significantes “alteridade” ou “outridade”, equivalentes à tradução do vocábulo *otherness*. Cabe aqui mencionar, a proposta de tradução do termo outrização, empregada por Carvalho (2003):

Alteridade se trata de um processo que todos os indivíduos experienciam, em termos psicológicos e psicanalíticos, ao passo que os processos de ‘outrização’ implicam a interdição, a desautorização, a inferiorização, a demonização, o silenciamento e a colonização do Outro. Outrização é, assim, um processo que inclui práticas discursivas que enaltecem uma identidade positiva de um grupo enquanto estigmatiza e rebaixa, em bases violentas, o outro (p. 10).

Spivak (2010, p. 66) sublinha que a historiografia subalternizada é resultado de uma “violência epistêmica” restrita, que interdita e inferioriza o feminino por argumentos sustentados em bases epistemológicas. O sujeito subalterno é acusado de obliterado, alargando profusamente o abismo da subalternidade quando nela estão incluídas questões de gênero, admite-se o sujeito subalterno como duplamente obliterado, ou seja, na absoluta obscuridade, sem fala, aderido a um silêncio inexorável.

O termo *othering* (outrização), postulado inicialmente por Spivak no ensaio “The Rani of Sirmur”, pode ser compreendido como “[...] *the fabrication of representations of historical reality*” (Spivak, 1985, p. 271). Uma das acepções empregadas pela intelectual indiana para o sintagma diz respeito à ilustrada em uma carta do General inglês, Sir David Ochterlony, para se referir aos nativos: “I see them only possessing all the brutality and purfity [sic] of the rudest times without the courage and all the depravity and treachery of the modern days without the knowledge of refinement”³ (Spivak, 1985, p. 254-255). Segundo Carvalho (2003), a descrição fornecida por Spivak visa à construção de imagens estereotipadas do outro, declinado mormente como débil, bárbaro, monstruoso, inferior.

Rami é esse *outro*, desautorizado, violentado, outrizado pelo olhar e desejo masculino em toda a superfície do seu corpo e fala. Sobre o corpo da negra moçambicana, o homem exerce irrestrito domínio, apossando-se do *outro* arbitrariamente:

Olho para todas elas. Mulheres cansadas, usadas. Mulheres belas, mulheres feias. Mulheres novas, mulheres velhas. Mulheres vencidas na batalha do amor. Vivas por fora e mortas por dentro, eternas habitantes das trevas. Mas por que se foram embora os nossos maridos, por que nos abandonam depois de muitos anos de convivência? As minhas vizinhas consolam-me com histórias de espantar [...]

³ “Eu os vejo como apenas possuidores de toda a brutalidade e perfídia dos tempos mais rudes sem a coragem e toda a depravação e traição dos dias modernos sem a consciência do refinamento” (Spivak, 1985, p. 254-255; tradução de carvalho, 2003).

Nos olhos de todas nós miragens do marido que se foi e não volta mais (Chiziane, 2004, p. 13).

A voz feminina transgride o silêncio para narrar singulares histórias devidas, falando *per se mesmas*, como acontece com a personagem Rami, ao contar a história paralela das mulheres de seu país:

Navego numa viagem ao tempo. Haréns com duas mil esposas. Régulos com quarenta mulheres. Esposas prometidas antes do nascimento. Contratos sociais. Alianças. Prostíbulos. Casamentos de conveniências. Venda das filhas para aumentar a fortuna dos pais e pagar dívidas de jogo. Escravidão sexual. Casamentos aos doze anos. Corro a memória para o princípio dos princípios. No paraíso bantu, Deus criou um Adão. Várias Evas e um harém (Chiziane, 2004, p. 39-40).

Às mulheres são impostos modelos de vida desafiadores de uma nova presença colonial, castradora, dominadora agenciada pelos papéis masculinos, definidos na estrutura familiar e regulada pelo sistema patriarcal. A mulher negra moçambicana, como representada na obra *Niketche: uma história de poligamia*, é herdeira de um sistema colonial bárbaro que escravizou, estuprou, dominou, assaltou corpos e falas femininas, conforme demonstrado a seguir:

Em algumas regiões do norte, o homem diz: querido amigo, em honra da nossa amizade e para estreitar os laços da nossa fraternidade, dorme com a minha mulher esta noite. No sul, o homem diz: a mulher é meu gado, minha fortuna. Deve ser pastada e conduzida com vara curta (Chiziane, 2004, p. 36).

Em Moçambique, as mulheres negras não podem falar e agir deliberadamente, porque foram rasuradas na história. A experiência de usurpação do corpo e da fala da personagem Rami na obra aqui analisada é fronteiriça como a de milhares outras mulheres de sua cor, gênero e etnia, quando seus corpos/falas deixam de pertencerem a si mesmas, como interditos, para serem insolentemente acessados, violados e descartados.

Situação explicitada na fala de Luísa, uma das amantes de Tony, esposo de Rami: “__ Não tenho ilusões. Quer seja esposa ou amante, a mulher é uma camisa que o homem usa e despe. É um lenço de papel, que se rasga e não se emenda. É sapato que se descola e acaba no lixo” (Chiziane, 2004, p. 54).

Na cultura moçambicana do norte, o corpo da mulher negra é partilhado pelo marido com outros homens, existindo como produto a ser consumido: “partilha-se mulher com o amigo, com o visitante nobre, com o irmão de circuncisão. Esposa é água que serve ao caminhante, ao visitante. A relação de amor é uma pegada na areia do mar que as ondas apagam. Mas deixam marcas” (Chiziane, 2004, p. 39).

Spivak afirma que “o estupro grupal perpetrado pelos conquistadores é uma celebração metonímica da aquisição territorial” (Spivak, 1994, p. 99, t.a.). O mesmo se dá com a mulher negra de Moçambique, vítima de um estupro grupal, o seu corpo e a fala adquire a condição de territórios de outrização, ou seja, de aquisição forçada praticada por figuras masculinas, atualizando a violência ao sujeito emudecido da mulher subalterna.

A poligamia⁴ apesar de não ser legalizada em Moçambique se transformou em um obstáculo com a aprovação da Lei da Família (Lei nº 10/2004), em 2004, regulamentação legislativa que inibe a discriminação no âmbito familiar e luta a favor da igualdade no seio da família (Artur; Cruz e Silva, et al, 2011). Não obstante, as uniões poligâmicas vigoram como uma prática costumeira no cenário moçambicano, no caso em tela, Tony marido de Rami têm outras quatro mulheres e vários filhos com cada uma, clandestinamente, é a metonímia desse estupro grupal perpetrado no bojo da obra *Niketche*: Poligamia é uma procissão de esposas, cada uma com o seu petisco para alimentar o senhor [...] Poligamia é exército de crianças, muitos meios-irmãos crescendo felizes inocentes, futuros reprodutores dos ideais de poligamia [...] Poligamia é ser mulher e sofrer até reproduzir o ciclo da violência (Chiziane, 2004, p. 91).

As práticas poligâmicas organizam -se em torno de uma estrutura de poder, porque ser polígamo é dominar, na medida em que o destino das mulheres do Sul é serem dominadas. Todavia, em alguns lugares onde a Igreja Católica era mais atuante, a poligamia, enquanto tradição cultural, foi banida, optaram por uma poligamia clandestina, ilegal: “A prática mostrou que com uma só esposa não se faz grandepatriarca. Por isso, os homens deste povo hoje reclamam o estatuto perdido e querem regressar às raízes. Praticam poligamia do tipo ilegal, informal, sem cumprir os devidos mandamentos” (Chiziane, 2004, p. 92). Sabe-se que apesar da colonização europeia ter sido exercida sobre uma cultura patriarcal altamente opressora para as mulheres, o corpo/fala da mulher negra, em ambos os casos, tornou-se um território de exploração. A economia da devassidão sexual expurgada na paisagem do corpo negro.

O artigo intitulado “Quem reivindica a alteridade?”, de Spivak (1994, p. 188) aborda questões em torno do projeto de reconstrução da história ou da criação de “histórias alternativas”, o qual inaugura “vozes sempre mutantes sob uma perspectiva alternativa”. Aplicando o argumento acima discutido, Spivak endossa que, só é possível entender a alteridade, quando estas vozes passam a ser auscultadas em vez de concederem toda a atenção para “os privilégios da elite pós-colonial num mundo neocolonial”.

Em última análise, deve-se rejeitar a história única de catástrofe ou negativada sobre a figura subalternizada para transpor o campo da discriminação. Rami, acreditando na potência do seu corpo e de sua fala, investe contra o seu marido, abandonando-o, assim como toda as suas amantes, de modo que o feminino negro ressurgir como instância potencialmente autorizada:

⁴ Concebido no âmbito de uma sociedade colonial e severamente tradicional, marcada pela desigualdade entre os homens e as mulheres. Com efeito, estamos a falar de uma lei orientada por um modelo patriarcal. Fonte: online.

Meu Deus eu sou poderosa eu sinto que posso salvá-lo desta queda. Tenho nas mãos a fórmula mágica. Dizer sim e resgatá-lo. Dizer não e perdê-lo. Mas eu o perdi muito antes de

–Não te posso salvar. Tento salvar-te mas não consigo, não tenho força, sou fraca, não existo, sou mulher. Os homens é que salva as mulheres e não o contrário.

–Rami!

–O filho é do Levy! (Chiziane, 2004, p. 333).

É o que ocorre com a personagem Rami e as outras mulheres negras da obra. Ao viverem uma história de dominação, burlam a dependência simbólica, libertando -se do ideal do dominante e reivindicam sua alteridade. Rami narra vibrante a reviravolta de Ju, uma das amantes de Tony na narrativa: “Há vingança e festa na alma de Ju. Conseguiu seu espaço e agora come os melhores nacos de bife, come moelas de galinha e cabeças de peixe à vontade e sossegada na sombra da bananeira ela que outrora era coagida a destinar os melhores nacos listados para o homem” (Chiziane, 2004, p. 327).

Para Spivak (1994, p.188), é vital questionar como as narrativas são plasmadas por elos de poder e fenômenos imbricados nessa produção. A autora se posiciona de modo a incentivar a experiência de “refazer a história”, reescrevê-la em substituição àquelas narrativas históricas construídas, por intermédio de relações de poder.

A questão, portanto, consiste em situar a mulher negra não emancipada num espaço descolonizado, uma figura de alteridade que paulatinamente delimita o espaço pós-colonial de sua produção acadêmica e literária. Dona de uma escrita não assimilada, Chiziane vaieando o Outro, objeto que se desintegra em vários Outros hierarquicamente, na medida em que também se descobre como esse Outro, Sujeito de histórias, que recusa assimilação. Nesse sentido, refaz a história do feminino negro projetando-o para transformação/deslocamento/desconstrução da voz e corpo outrizados em prol de uma subjetividade autorizada.

Águia de conclusão

A complexidade do espaço pós-colonial ocupado pelas mulheres negras moçambicanas em *Niketche* (2004) situa-se no campo do (in)definível, porquanto a pergunta que arde é: inda são coloniais ou pós-coloniais? Vigora a exploração e dominação da mulher negra ao mesmo tempo em que descreve o lugar da sua alteridade. Qualquer discussão extensa sobre a literatura feminina de Chiziane recai na conclusão de que sua escrita pinta sujeitos subalternizados, com o fito de fotografá-los a partir de sua condição (pós) colonial. Todavia, a disjunção e o inconformismo caracterizam essas figuras de alteridade.

O espaço Moçambicano redefine a virtualidade e o protagonismo do feminino negro, permitindo-lhe existir para além do contexto de exploração sob o corolário patriarcal. A vocalidade pretensiosa da personagem Rami arranca figurações femininas dos escombros das narrativas históricas, expondo-as como ângelus de alteridade, imaginados privilegiadamente no campo da literatura.

Num certo sentido, a pertinência desta pesquisa encontra-se no fato de poder sonorizar as vozes alternativas e desassujeitar o corpo negro. A margem perde sua obrigatoriedade para o feminino negro que invade o centro e o fragmenta em várias partes, divisando o poder da narrativa e da escritura com o homem. A diferença obliterada ganha corpo e atua indisfarçadamente, desconstruindo as estruturas produtoras da subalternidade. A partir disso, o feminino negro em *Niketche* (2004) reivindica insidiosamente a subjetividade de uma história alternativa, assumindo a autenticidade em tom confessional das distintas histórias de vida. Como a história única sobre as mulheres moçambicanas negras não pode ser apagada ou é impossível voltar atrás e mudar o passado, em que pese a força das instituições históricas, a história pode ser revista: “refazer a história envolve uma negociação com as estruturas que produziram o indivíduo como agente da história” (Spivak, 1994, p. 199).

Pensar a alteridade é terreno profícuo para se compreender a diferença, reesignificando-a. Paterson (2007, p. 18) chega à conclusão de que “as vozes alternativas estão se tornando mais sonoras e frequentes na literatura.” De fato, Chiziane contemplou essa diferença e sonorizou-a com toda a potência a elocução do feminino negro, através de uma narrativa arguta e rica em perspectivas femininas. Representantes dos sujeitos pós-coloniais que continuam a recusar a exploração masculina, essas narradoras reagem, isolada ou organizadamente, negociando a autorização da sua fala e do seu corpo, ao tempo em que reivindicam o lugar da sua alteridade sem desfazer a história.

Referências

Adichie, Chimamanda. (2009). *O perigo da história única*. Estados Unidos: TEDDALKS. Palestra apresentada na conferência oficial da TEDGLOBAL. Disponível em: https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=pt-br

Appiah, Kwame Anthony. (2010). Será o pós em pós-modernismo o pós em pós-colonial? Trad. Maria José Tavares. Artafrica.info: *Revista eletrônica do Centro de Estudos Comparatistas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*. Lisboa.

Arthur, Maria José; Cruz e Silva, Teresa et. al. (2011) Lei da Família (1): Antecedentes e contextos da sua aprovação. *Mulher e Lei na África Austral: Moçambique*. Disponível em: <http://www.wlsa.org.mz/artigo/lei-da-familia-1-antecedentes-e-contextos/>.

Bhabha, Homi. (1998). *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG.

Ceia, Carlos. (2015). S.v. Alteridade. *E-Dicionário de Termos Literários (EDTL)*. Disponível em: <http://www.edtl.com.pt>.

Carvalho, Isaías Francisco de. (2013). O narrador pós-colonial. *Anais do I CONLIRE – Congresso Nacional de Linguagens e Representações: Linguagens e Leituras*; UESC – Ilhéus, Bahia - 26 outubro, 2009. Disponível em: http://www.uesc.br/eventos/iconlireanais/iconlire_anais/anais-19.pdf.

Carvalho, Isaías Francisco de. (2010). Subalternidade e a "alminha brasileira". *Interdisciplinar: Revista de Estudos de Língua e Literatura*. Ano V, v. 11, jan/jun 2010. Itabaiana-SE: Edições Núcleo de Letras/Universidade Federal de Sergipe.

Carvalho, Isaías Francisco de. (2003). *Omeros-Walcott: outrização produtiva; uma poética semiutópica dos encontros culturais*. 158 f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, 2003.

Carvalho, Isaías Francisco de. (2012). *Omeros e Viva o povo brasileiro: outrização produtiva e identidades diaspóricas no Caribe Estendido* / Isaías Francisco de Carvalho – Salvador: UFBA, 2012.

Chiziane, Paulina. (2004). *Niketche: uma história de poligamia*. São Paulo: Companhia das Letras.

Fanon, Frantz. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. EDUFBA: Salvador.

Gilroy, Paul. (2002). *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: 34/Universidade Cândido Mendes.

Hall, Stuart. (2002). Que ‘negro’ é esse na cultura negra? In: _____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

Hamilton, Russell. (1999). A literatura nos PALOP e a teoria pós-colonial. *Revista Via Atlântica* – Publicação da Área de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa, (3), São Paulo.

Padilha, Laura Cavalcante. (2002). *Novos Pactos, outras ficções*: ensaios sobre literatura afroluso-brasileira. Porto Alegre: EDIPURS.

Paterson, Janet M. (2007). *Pensando o conceito de alteridade hoje*. Entrevista concedida por Janet M. Paterson a Sandra Regina Goulart Almeida. Tradução: Alcione da Cunha Silveira. Aletria, jul-dez, (16).

Portugal, Francisco Salinas. (1999). *Entre Próspero e Caliban* - Literaturas africanas de Língua portuguesa. Galiza: Laiovento.

Said, Edward W. (1990). *Orientalismo*: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras.

Spivak, GayatriChakravorty. (2010). *Pode o Subalterno Falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart de Almeida et al. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Spivak, GayatriChakravorty. (2010). The Rani of Sirmur: an essay in reading the archives. *History and theory*. v. 24, n. 3, outubro de 1985. p. 247-72. Disponível em: <<http://www.jstor.org/pss/2505169>>.

Spivak, Gayatri. Quem reivindica alteridade? (1994). In: Hollanda, Heloisa Buarque de (Org.) *Tendências e impasses*: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco.

Woodward, Kathryn. (2000). Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença*: a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes.

Contos Bissau-guineenses contemporâneos: sentidos de identidade e resistência

Ellen Caroline Oliveira Lima,
Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Letras
Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC/Ilhéus-BA/Brasil)
Grupo de Pesquisa Literatura, História e Cultura:
Encruzilhadas Epistemológicas (CNPq-Brasil)
ellen.uesc.letras@msn.com
Inara de Oliveira Rodrigues,
Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC/BA)
inarabr23@gmail.com

Tendo em vista o passado colonial de Guiné-Bissau e os consequentes processos de subalternização/resistência das culturas locais, este trabalho problematiza sentidos de identidade em contos contemporâneos, publicados em língua portuguesa a partir do século XXI, destacando-se as narrativas “Mafingharawé?” (2000), de Carlos Edmilson Vieira e “Sem motivos para rancor” (2008), de Waldir Araújo. Desse modo, a pesquisa, de caráter bibliográfico e fundamentada no âmbito da Teoria e Crítica Pós-colonial, intenta demonstrar como a literatura bissau-guineense busca construir identidades que, de diferentes modos, irremediavelmente estão imbricadas com (e na) cultura do colonizador, em um processo constante de negociação e resistência.

Introdução

Guiné-Bissau foi colônia portuguesa por mais de cinco séculos, explorada, principalmente, como emporio comercial da metrópole. No século XX, depois da Segunda Guerra Mundial, o território bissau-guineense passou a contar com a presença efetiva do colonizador, mas a resistência sempre foi marcante entre os nativos. Apenas em 1974 o país conquista independência, sendo a primeira colônia a emancipar-se politicamente de Portugal, entretanto foi um dos últimos países africanos a se estruturar do ponto de vista político e social.

De acordo com Augel (2007), o processo da colonização acentuou ainda mais as rivalidades entre os diferentes grupos étnicos, visto que as vinte e sete etnias foram disseminadas em todo o território. Esses confrontos resultaram em guerra civil, que assolou o país após a independência e se prolonga, de diferentes formas, em graus mais ou menos violentos, até hoje (Augel, 2007). Desse modo, essa instabilidade política, marcada por sucessivos golpes de Estado, relegou, ao então recém-formado país, uma situação desoladora nos diversos aspectos da vida social, colocando-o, na atualidade, entre os dez países mais pobres do mundo, seguindo-se as considerações de Augel (2007).

Sem perder de vista o passado colonial de Guiné-Bissau e os consequentes processos de subalternização/resistência das culturas locais, este trabalho problematiza sentidos de identidade nos contos contemporâneos “Mafingharawé?..” (2000), de Edmilson Vieira e

“Sem motivos para rancor” (2008), de Waldir Araújo. Desse modo, esta pesquisa intenta demonstrar como esse país busca construir identidades que, de diferentes modos, irremediavelmente estão imbricadas com (e na) cultura do colonizador, em um processo constante de negociação e resistência.

Deve-se considerar que há relativamente poucos estudos sobre essa recente literatura, comparativamente às literaturas dos demais países africanos de língua oficial portuguesa (PALOP). Isso acontece, pelo menos em parte, pelo “atraso” na configuração do sistema literário bissau-guineense, comparando-se com as demais colônias de Portugal na África, considerando-se a literatura escrita em língua portuguesa. Sendo assim, este trabalho justifica-se pela necessidade de ampliar estudos relativos à literatura de Guiné-Bissau, já que foi observada quantidade reduzida de pesquisas brasileiras sobre essa produção, embora se reconheçam muitas aproximações históricas e culturais de nosso país com o país africano em foco. Por isso, é indispensável que o conheçamos mais, assim como as culturas africanas de modo geral, pois elas constituem uma parte da nossa própria cultura.

Além disso, este trabalho pode contribuir à aplicação da lei 10.639/2003, que obriga o estudo de culturas e literaturas de matriz africana nas escolas brasileiras. Essa lei “significa estabelecer novas diretrizes e práticas pedagógicas que reconheçam a importância dos africanos e afrobrasileiros no processo de formação nacional” (Brasil, 2003). Desse modo, pode-se colaborar na divulgação da literatura bissau-guineense, bem como apresentar não apenas essas produções, mas também os sujeitos produtores de textos que demarcam o seu lugar de fala, os quais afirmam uma identidade cultural em constante processo de (re) conhecimento.

Nesse sentido, o trabalho tem como base de sustentação a Teoria e Crítica Pós-Colonial, a partir de Hall (2003) sobre a questão da identidade; Bonnici; Zolin (2009) na revisão da teoria e crítica pós-coloniais; Inocência Mata (2014) e Hamilton (1999) sobre as considerações acerca da literatura dos PALOP (Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa), além das estudiosas do sistema literário bissau-guineense, como Augel (2007) e Semedo (2011).

1. “Mafingharawé?..”: o período pós-independência e suas decepções

“Mafingharawé?..”, faz parte do livro *Contos de N’Nori* (2000), de Edmilson Vieira. Carlos Edmilson Marques Vieira, apelidado de Noni, nasceu em Bissau em 1960 e iniciou sua carreira como poeta em 1980, no jornal *Bantaba*. Partiu para a França para dar continuidade aos estudos superiores e, em 1998, publicou sua primeira obra poética.

O livro *Contos de N’Nori*¹ (2000), contém oito narrativas, as quais apontam, na sua maioria, para o desmantelamento de Guiné-Bissau devido aos grandes acontecimentos que marcaram a história do país: colonização, luta de libertação e o período de pós-independência. Já no

¹ A expressão em crioulo significa *Cansado de estar cansado* (Vieira, 2000).

prefácio, Leopoldo Amado² expõe que o país vive um atual estado de *coitadessa*. Essa palavra ambígua pode significar a situação de extrema pobreza na qual se encontra o país ou o espírito forte do bissau-guineense, que sobrevive perseverante às dificuldades da vida.

No posfácio, João de Melo expõe que o mais elaborado conto da antologia em destaque é o conto escolhido para a análise deste estudo. Altamente denunciador, traz à tona um país em tempo de violência e perversidade de toda ordem, narrando a história de um homem importante que é vítima da ‘revolta dos lixos’ “e de quem nele mexe e remexe à procura de uma culpa que já contaminou tudo e todos em derredor” (2000, p. 13). Partindo para a análise do conto que faz o fechamento do livro *Contos de N’Nori* (2000), “Mafingharawé?..”, divide-se em duas partes. A primeira conta sobre um terrível comunicado oficial através da Rádio Nacional, assustando o Senhor Obopoló-camba-mar, o protagonista, o qual, em meio ao seu desespero, realiza uma viagem memorialística sobre as transformações do país e a corrupção do governo então vigente. Já a segunda parte, narra o injusto e sofrido interrogatório de Obopoló-camba-mar.

Nessa primeira parte, o narrador introduz uma lista de acontecimentos, ora costumeiros, ora inesperados que culminarão no comunicado oficial. Nesse grande dia, Obopoló-camba-mar iniciou suas rotinas matinais como de costume, desconfiando de que algo surpreendente estava prestes a acontecer, porque vários sentimentos o tomavam: tristeza, apreensão, raiva, pena e frustração.

Depois do asseio matinal, dirigiu-se à cozinha para o desjejum. Tudo estava estranho, até a sintonia do rádio estava confusa e diferente do habitual, anunciando uma grande desgraça. Obopoló-camba-mar, desconfiado de “um som ininterrupto de latas e canecas vazias a chocalharem com garrafas vazias, ritmado pelo chilrear do vento que parecia furioso” (Vieira, 2000, p. 81), resolveu:

[...] segurou [ar] o rádio com as duas mãos, virou-o e revirou-o, mexeu nos botões da frequência, tudo isso foi em vão, o volume do rádio continuava muito alto e a difundir a mesma música! Indagou-se: - será que vamos ouvir mais uma nova ladainha dos chefes? (Vieira, 2000, p. 81).

Essa passagem demonstra a importância da Rádio Nacional para a população bissau-guineense, sendo um meio mais eficaz e eficiente para a comunidade do país no que diz respeito à divulgação de notícias. Importa salientar que isso está atrelado, possivelmente, ao baixo custo do aparelho e da sua fonte de energia, levando em consideração a dificuldade de Guiné-Bissau em relação à energia elétrica e à quantidade reduzida de leitores (em comparação, por exemplo, com outras formas de comunicação, como a televisão e o jornal impresso, respectivamente). Além disso, essa importância está intimamente ligada ao

² “De Guiné-Bissau, nasceu em 1960. Formado em História pela Faculdade Letras de Lisboa - Universidade Clássica de Lisboa (1985), e realizou curso de pós-graduação em Relações Internacionais (Estudos Islâmicos) (1987), pela extinta Universidade Internacional de Lisboa. Retorna para o país de origem em 1989, onde desempenhou diversas funções”. Disponível em: (http://www.ces.uc.pt/investigadores/index.php?action=bio&id_investigador=615).

processo de fortalecimento da identidade, pois uma vez proclamada a independência do país, houve um processo de nacionalização, o que ao mesmo tempo significa controle de informações, segundo interesse da versão oficial dos governantes.

De repente, a música para e um comunicado oficial é lido, informando que, por questões de segurança e de ordem pública, todos os cidadãos devem ficar em isolamento restrito até segunda ordem; alguém desobedecendo, seria punido com penalidade máxima. Verifica-se, portanto, que se trata de um governo altamente autoritário, utilizando-se do poder absoluto para amedrontar a população de Guiné-Bissau. Na verdade, o conto em análise apresenta uma dura realidade imposta pelos governos no período de pós-independência, sendo que esses representantes convertiam suas competências estatais em uma prática de violência e de terror extremos. Augel (2007) aponta que, nesse período, o PAIGC (Partido Africano para Independência de Guiné-Bissau e Cabo Verde) governou com autoritarismo e com repressão de toda ordem:

O governo era mantido com mão de ferro por um Partido-Estado, partido único, o PAIGC, força onipresente e onipotente, auto-intitulado representante da democracia revolucionária, coberto e legitimado pelas glórias da libertação. (Augel, 2007, p. 63).

Tendo em vista o período de produção do livro *Contos de N'Nori* (2000), o possível período em que transcorrem os acontecimentos da narrativa se estende na administração de Nino Vieira (1980-1998), quando eclodiu a guerra civil. Foi, como já apontando, um período de grande insatisfação popular devido ao abandono do poder público, embora garantisse o enriquecimento da classe burocrática.

O locutor da rádio continua o comunicado, revelando seu conteúdo:

Isto!- continuou a voz grossa e rouca ironicamente autoritária da rádio, isto é uma revolta do lixo para pôr cobro aos longos anos de irresponsabilidade e traição de todos quantos pactuaram com os que dirigiram esta cidade (Vieira, 2000, p. 82).

Continuando a mensagem, o locutor expõe que todos que foram omissos diante dos feitos dos regimes vigentes compactuaram, direta ou indiretamente, com a atual situação de miséria e abandono do país, pois não houve iniciativa de desarticulá-los da posição ocupada. Sequencialmente, cita uma série de problemas de infraestrutura que são provenientes do silenciamento do povo:

[...] decadência irreprimível da cidade, que foi ficando sem luz nas ruas, num vai e vem de energia elétrica e de água potável nas casas da maioria da população que não tem gerador individual; as estradas cheias de buraco por tudo quanto é bairro, [...]; ao mesmo tempo que alguns cidadãos eleitos pela Obra de Santa Bárbara, adornavam-se sem

vergonha com enormes 4x4 japoneses últimos gritos, onde andavam sempre com os vidros fechados para se isolarem do resto dos automobilistas que são cidadãos comuns. (Vieira, 2000, p. 82).

Além dessas questões, o locutor transmite uma crítica severa à postura da burocracia no que diz respeito ao abuso do poder no uso do dinheiro público para enriquecimento da classe dirigente. Nesse sentido, são apresentados para o leitor “os novos ricos”, ou seja, aqueles que ascenderam economicamente com a chegada de cargos políticos para si e seus familiares, ou ainda aqueles que constituíram alianças com pessoas do funcionalismo público. Essa situação é colocada por Dowbor (1983), ao anunciar que, com a independência, os indivíduos que representavam o povo possuíam as melhores casas e carros, além dos melhores salários, produzindo, assim, uma elite estatal. Como consequência acrescenta que houve um desequilíbrio entre a população, abandono das regiões do interior e da agricultura, disparidade entre o campo e a cidade, dificuldades alimentares, multiplicação de bairros de maneira desordenada, os quais não usufruíam de necessidades básicas (água limpa, esgotos e iluminação). Nesse momento, o narrador apresenta as disparidades entre a classe burocrática e a população comum. Eles, livres de todas as dificuldades já colocadas:

Tornaram-se indiferentes e insensíveis aos olhares de repugnação dos transeuntes que viviam fazendo acrobacias para se alimentarem e para circularem a pé entre restos de passeios e estradas esburacadas, coalhadas de automóveis de luxo, de *candongueiros*, de *toca-tocas*, de *chapas-cem* e de *Somadas-nô-bai*. (Vieira, 2000, p. 83).

Nesse momento da narrativa, são as memórias de Obopoló-camba-marque envolve os leitores, trazendo à tona as transformações da pós-independência. Essas lembranças estão intimamente ligadas ao período de modernização iniciado logo após a emancipação do país. Para ilustrar tal situação, Dowbor (1983) explica que com o retorno dos portugueses, os bissau-guineenses que assumiram as funções administrativas tomaram uma série de medidas contraditórias, sobretudo, administrando para a elite. Passaram assim, a depender de tecnologia importada através de ajuda externa de um “conjunto de organismo bilaterais multilaterais e não-governamentais que vivem do debruçar-se sobre a miséria do povo” (Dowbor, 1983, p. 15-16). As consequências vieram logo em seguida, principalmente para o povo do interior, pois a concentração de capitais se deu em Bissau, sede administrado país. Para perceber as contradições do I Plano de Desenvolvimento de 1983-1986, o citado autor explica, que de 100 pesos³, mais da metade ia para a Bissau, embora estivesse concentrado apenas 14% da população do país. Por isso se deu um êxodo rural:

[...] eram gentes que vinham do interior do país, fugindo da miséria e ao esquecimento do poder, na esperança de conseguirem um emprego ou fazerem algum negócio, até se falava de estrangeiros que tinham fugido à guerra, ou, e, da pobreza que ceifava a nossa sub-região (Vieira, 2000, p. 85).

³ Na época, um peso correspondia a 1/40 dólares. (Dowbor, 1983, p. 28).

Obopoló-camba-mar continua a divagar pelas suas lembranças, expondo que os governantes se faziam de cegos e surdos da miséria e clamor do povo, que assistia com inquietação e raiva aos abusos do poder público. Além disso, outro grave problema apareceu no país: bandos organizados, instalados em bairros da periferia, que maltratavam o povo carente. O protagonista expõe ainda que o povo começou a suspeitar dos desmandos da governança, porque a corrupção eramuito visível. Ainda à deriva de seus pensamentos, retoma as facetas de sua vida em Guiné-Bissau. Nesse momento, são apresentadas as progressões dos acontecimentos que o levaram a tal situação: no interior, lutou clandestinamente pela emancipação do país, “arriscando várias vezes a sua própria vida e a dos demais membros da sua família, em prol da Luta” (Vieira, 2000, p. 86), já que ocupava cargos administrativos durante a colonização. Depois da independência, Obopoló-camba-mar dirigiu-se para a capital, onde assumiu os seguintes ministérios: Informação e Propaganda do Partido no Ministério dos Antigos Combatentes, Director da Secretária Geral do Ministério dos Negócios Estrangeiros, Chefe do Gabinete do Secretário-Geral do Partido, Presidente da Câmara Municipal e Ministro da Informação.

No entanto, foi destituído do cargo de ministro porque “desaprovou uma proposta do Partido que se prendia com a censura dos jornais privados” (Vieira, 2000, p. 86). Recebe a notícia através da Rádio Nacional, sem muita surpresa, pois, segundo o antigo ditado bissau-guineense, “a pérola que apanhases numa sala de baile, numa sala de baile hás de perder” (Vieira, 2000, p. 87). Nesse sentido, vê-se presente a oralidade como forma de ressaltar a identidade cultural de Guiné-Bissau, de modo a exercer a sabedoria por meio dos ensinamentos do arcabouço cultural do país. Sob essa perspectiva, Leite (1995) entende que há um empenho de conservação do saber local nas comunidades africanas, funcionando, desse modo, para fortalecer a identidade do povo.

Ao retornar da sua viagem memorial, Obopoló-camba-mar levantou-se e, olhando pela greta, viu a rua cheia de lixos viventes, o que apoiava o comunicado oficial. Eles estavam muito revoltados:

[...] os lixos estavam a partir tudo que encontravam pela frente, partiam carros estacionados na rua, alguns deixados no meio da estrada, com sinais de que os ocupantes os abandonaram precipitadamente, partiam vidros das montras, arracavam árvores, batiam ferozmente nas janelas e nas portas de todas as casas, gritavam em uníssono: Justiça!.. Justiça!.. Justiça!.. (Vieira, 2000, p. 87).

Ainda naquela apavorante visão, a Rádio Nacional transmite as reivindicações dos lixos: não suportavam a convivência com os humanos e solicitavam tratamento digno, o que era dito em tom de ameaça, pois o não atendimento da reclamação poderia comprometer a saúde pública. Essa notícia fez o protagonista lembrar que o problema do lixo existia há anos, entretanto, nada se fez para conter tal situação. Desse modo, a omissão do povo bissau-guineense frente à corrupção dos governantes levou ao então atual estado de sujeira que tomava as repartições públicas e as atitudes dos burocratas.

A primeira parte do conto encerra-se com a conclusão de que Obopoló-camba-mar também foi cúmplice dessa terrível situação. Para Hamilton (1999), essa tendência de apresentar cenas surreais é uma perspectiva do pós-colonialismo, primeiramente pelo fato de romper com a tradição europeia, bem como por protestar, a partir dessas cenas fantasiosas, contra o desmantelamento do país depois da independência. O autor acrescenta que há uma proliferação de textos literários que remitem à história dos PALOP (Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa) para denunciar os regimes instalados depois da independência política.

A segunda parte da narrativa inicia-se com a invasão dos lixos na casa de Obopoló-camba-mar depois de dois dias de isolamento. Eles entraram com muito furor, destruindo e saqueando: “[...] havia lixos de todas as raças, pretos, brancos, mulatos e até com cara de estrangeiros. Faziam muito barulho, era um autêntico pandemônio” (Vieira, 2000, p. 89). Levaram tudo o que podiam: geladeira, televisão, cama, colchão, roupas e calçados, já os objetos que não conseguiam levar, rasgavam ou quebravam.

O roubo realizado pelos lixos faz alusão ao processo de colonização, mas, sobretudo, ao período de pós-independência. No caso da colonização, viu-se a exploração sofrida pelo território de Guiné-Bissau, mesmo considerando a resistência dos autóctones. Roubaram-lhe os bens culturais, feriram as suas tradições, houve massacre humano; já com a independência política, são os próprios representantes da luta pela libertação do país que utilizaram das mesmas agressões da prática colonialista, deixando o povo à mercê, ocupando o lugar dos opressores colonialistas.

Obopoló-camba-mar foi preso pela ordem do doutor procurador geral dos lixos e levado para uma cela de isolamento. Viveu três meses em total abandono e desprezo:

[...] onde não entrava a luz do dia, com um lavatório, uma torneira onde não saía água e que também servia de pia, não tinha nem cama, nem colchão, nem cadeira e nem mesa, o prisioneiro comia e dormia no chão de cimento húmido, passava todo o dia e toda a noite no escuro, porque nem lâmpadas eléctricas tinham as celas do sul (Vieira, 2000, p. 90).

Passado esse período, Obopoló-camba-mar foi levado a um interrogatório na presença de três senhores lixo: o lixo secretário com uma máquina de escrever para registrar todas as respostas do interrogado, um posto ao seu lado e outro sentado em uma cadeira no meio da sala. Inicia-se o interrogatório, perguntando-lhe sobre o mandato como Presidente da Câmara Municipal. Deu-se início à sessão de tortura e, com muitos golpes e chutes, Obopoló-camba-mar já transpirava e tremia, sempre anunciando aos gritos que estava cansado:

A contorcer-se de dores e com faúlhas de sangue a saírem-lhe pela boca, dizia com constrangimento: - Estou cansado de dizer que estou cansado. – Repetiu várias vezes com uma voz desfalecida, sentindo toda a sua alma a apertar-se do corpo (Vieira, 2000, p. 93).

Nesse momento, vê-se esclarecido o título do livro *Contos de N’Nori* (2000), significando em crioulo *Cansado de estar cansado*, reclamando da situação de anestesia da população, da imobilidade social da classe menos favorecida e abandono das necessidades essenciais por parte da administração pública. Esse cansaço pode estar intimamente ligado ao ato de presenciar a miséria de suas gentes e de sua terra, cansando a todos, tirando-lhes as forças através das sessões de torturas advindas dos grandes acontecimentos: colonização, a luta pela emancipação política e os desmandos do período de pós-independência.

Obopoló-camba-mar era constantemente acusado de ser o principal culpado da revolta dos lixos, que já se estendia na cidade, promovendo todo tipo de confusão, guerra e roubo. Cansado de esperar por respostas não dadas, o lixo-secretário pega uma pistola e a enfia na boca do interrogado, dizendo-lhe aos sussurros: “agora vais poder descansar para sempre – e carregou no gatilho, o tiro fez um estrondo que ecoou dentro do pequeno gabinete da esquadra” (Vieira, 2000, p. 94). Sem entender ainda tal situação, já na ânsia da morte, questiona-se gritando: “MAFINGHARAWÉ?” (“Por que é que me estão a matar?”) (Vieira, 2000, p. 94 – destaque do autor).

O conto encerra-se nessa triste passagem, morrendo o protagonista sem saber o que de fato levou o à morte. Em razão de Obopoló-camba-mar ocupar cargos políticos na época colonial, ter sido ex-combatente clandestinamente pela luta de libertação do país, e assumir, depois da independência, importantes funções no governo, fez dele um homem capacitado a promover a reconstrução do país, mas foi impedido por não concordar com a solicitação de seus companheiros do governo. De colegas a inimigos, esses não mediram esforços para puni-lo, inclusive a população, que aguardava o fim do governo vigente.

O texto literário em destaque retrata a situação pós-colonial de Guiné-Bissau através de uma escrita altamente crítica e denunciadora da complexa situação do país depois da independência. Desse modo, a escrita coloca-se como uma alternativa para romper com o silêncio do país face aos desmandos de suas autoridades, sendo que a prática sofrida pelo protagonista foi abundantemente utilizada pelos detentores do poder, banindo de todas as formas possíveis pessoas que interferiram/interferissem ao fazer político da classe dirigente: torturas, mortes e sumiços (Augel, 2007).

Importa salientar que o “Mafingharawé?” coloca-se como um manifesto, abrindo caminho para o surgimento dos novos textos, encorajando a problematização sobre a atual situação do país e as facetas do processo da colonização vivida em Guiné-Bissau. Desse modo, vê-se uma literatura engajada no que diz respeito à problematização da reconstrução da identidade de Guiné-Bissau, atravessada pelos escombros advindos da colonização.

2. “Sem motivos para rancor”: uma nova realidade sobre Guiné-Bissau

O conto “Sem motivos para rancor”, de 2008, integra o livro *Admirável diamante bruto e outros contos*, de Waldir Araújo, publicado no mesmo ano. O autor bissau-guineense nasceu em 1971 e, em 1985, cruza as fronteiras rumo a Portugal, ao vencer o concurso “A Fundação da Nacionalidade Portuguesa”, organizado pelo Centro Cultural Português. Nesse mesmo

país, conclui o ensino secundário e forma-se em Direito, mas a partir de 1996, torna-se jornalista. Como consequência da nova profissão, dedica-se à publicação de narrativas e poemas, recebendo, em 2004, uma bolsa de Criação Literária pelo Centro Nacional da Cultura, em Portugal. Desde 2001 trabalha na RDP África⁴ (Rádio Difusão Portuguesa) e atualmente empreende o projeto “Guiné que faz”, uma revista trimestral que pretende apresentar perspectivas outras do país, diferente da que geralmente é exibida (Araújo, 2008).

Admirável diamante bruto e outros contos é o primeiro livro de contos de Waldir Araújo, apresentando uma Guiné-Bissau que nunca lhe saíra da memória, pois sendo um escritor diaspórico, “não disfarça [através da literatura] nem o desalento que lhe vai na alma e muito menos o amor pelo seu chão” (Semedo, 2011). Ondjaki, autor angolano que apresenta esta obra de Araújo, expõe que os personagens waldinianos desejam estar no país e falar sobre a vida que levam nele, expressando seus comportamentos e suas relações com as divindades que compõem a tessitura autóctone. Além disso, há reflexões de ordem social e política, pois o autor apresentadiversas realidades do país, sobretudo, através da ironia. Dentre as realidades representadas no livro em destaque está a guerra de libertação nacional, àquela que possibilitou uma valorização da identidade dos bissau-guineenses, há tempos negada pelos seus principais opressores, os portugueses. Assim, na seguinte passagem, Ondjaki resume este livro de Araújo (2008, p. 9):

[...] nasceu aqui um importante, simpático e arejado livro de contos. Que estas histórias semeiem no autor o desejo de continuar escrevendo, brincando com seriedade entre tradição colectiva guineense e a tradição interna dos seus segredos, aí onde residem os sonhos inquietos, as árvores que cantam segredos, os rios que se revoltam em mágoa, as imperfeições da vida, os amores não impossíveis, as dramáticas fragrâncias, as guerras desumanas e as gentes humanas.

Nesse sentido, “Sem motivos para rancor”, penúltima narrativa de *Admirável diamante bruto e outros contos*, narra o período pós-colonial de Guiné-Bissau, possivelmente na época conturbada das eleições presidenciais de 2005, quando foram conhecidos “os primeiros números da Comissão Nacional das Eleições, sobre os resultados da segunda volta de um polémico escrutínio presidencial” (Araújo, 2008, p. 131). A partir da compreensão do contexto histórico do período pós-colonial, entende-se a problemática dessa passagem no que tange àcomplexidade para constituição do Estado Nacional de Guiné-Bissau, tendo em vista os fracassados processos de instauração da democracia no país, devido, principalmente, à constante instabilidade política. Por exemplo, desde a abertura política (1991), nenhum presidente eleito conseguiu cumprir sequer um mandato. Nesse sentido, o narrador expõe com frustração a complexidade desse momento, pois, mais uma vez, um golpe de Estado negligencia a possibilidade de reestruturação nacional, nesse caso pela incoerência da votação.

⁴ A RDP África é uma estação que pertence ao grupo Radiodifusão Portuguesa e que emite, em FM, para Lisboa, Coimbra, Faro e quatro dos cinco países africanos de Língua Portuguesa - Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe. Disponível em: (<http://tunein.com/radio/RDP-%C3%81frica-1015-s25214/>).

Segundo Sangreman e outros (2006), as eleições de 2005 representam a barbárie dos conflitos internos no país com a morte do presidente, General Veríssimo Seabra⁵, logo após tomar posse do cargo. Por isso, em 2005, novas eleições foram realizadas em um clima de tensão, com aceitação das candidaturas de Nino Vieira⁶, sem representação partidária, e de KumbaYalá. Apurados os resultados, Nino Vieira retorna à presidência, mesmo contrariando as expectativas do PAIGC e de seu representante nas eleições, Carlos Gomes Jr. Sendo assim, o narrador ainda expõe a surpresa na apuração dos votos no segundo turno, pois:

Os números que inicialmente pareciam dar vitória ao candidato apoiado pelo Governo começavam então a ser contrariados, com informações e números que circulavam em panfletos vendidos a mil francos⁷ a folha. (Araújo, 2008, p. 131).

A narrativa acontece em Bissau, capital do país, em um dos escassos restaurantes que por lá existem, o Pirilampo. O narrador personagem expõe a escuridão da cidade e do estabelecimento fazendo alusão à própria situação de escuridão de Guiné--Bissau, do povo, ou seja, da realidade escura e sombria vivida no país, mas por outro lado, também denuncia a precariedade de infraestrutura:

Bissau embrulhava--se mais uma vez no manto escuro da noite de uma cidade fantasma onde os faróis dos máximos dos jipes todo--o--terreno ofuscavam os olhares noturnos [...] No Pirilampo, um dos poucos restaurantes da capital, as velas acesas iluminavam parcialmente alguns semblantes carregados de conspiração. (Araújo, 2008, p. 131).

Muitas pessoas estão reunidas no Pirilampo, à espera do resultado das inquietantes eleições, fazendo especulações e considerações do atual estado do país. Gabriel, narrador-personagem do conto, encontra-se com Dino Isaac, “o judeu mais guineense que conhecera” (Araújo, 2008, p. 132). O judeu-guineense tem na faixa de cinquenta anos e mora no país há mais de trinta, sendo uma das pessoas que mais sabem da situação de Guiné-Bissau. Nesse sentido, Dino Isaac é um personagem atravessado por vários mundos culturais, mas, considerando o longo tempo de sua permanência no país, é considerado como um personagem híbrido. Por isso, ele jamais poderia ser ou apenas judeu ou bissau-guineense, mas portanto, um judeu-guineense. Sobre isso, Hall (2003) entende que a hibridização é um fenômeno intrínseco de toda identidade, mas principalmente das identidades diaspóricas, como é o caso de Dino Isaac.

Nesse momento da narrativa, uma questão muito importante é colocada com relação à execução de projetos com auxílio de ONGs ou de outros países parceiros no desenvolvimento de ações desenvolvimentistas dentro do país. Importa levar em consideração que a

⁵ As eleições ocorreram em março de 2004, com a vitória do PAIGC, mas em outubro do mesmo ano, o General Veríssimo Seabra é assassinado. Segundo Sangreman e outros (2006) o crime foi cometido por militares que lutaram pela paz na Libéria pela CEDEAO (Comunidade Económica dos Estados da África Ocidental) e da ONU (Sangreman e outros, 2006).

⁶ Nino Vieira e KumbaYalá foram presidentes depostos. O primeiro em 1998, já o segundo em 2003 (Sangreman e outros, 2006).

⁷ Em 1997, Guiné-Bissau adere ao franco da Comunidade Financeira Africana (CFA), como membro da União Económica e Monetária da África Ocidental (UEMOA) (Sangreman e outros, 2006).

conclamação da independência de Guiné-Bissau não trouxe independência econômico-financeira, necessitando, dessa forma, de auxílio de toda ordem para a reconstrução do país, situação que se prolonga aos dias atuais (Augel, 2007). Além disso, a nova ordem mundial, transvestida de parcerias e caridade, camufla um novo tipo de exploração da qual as ex-colônias permanecem dependendo dos outros na reconstrução do país (Coronil, 2014). No conto, por exemplo, vê-se essa relação de dependência de Guiné-Bissau à União Europeia e a outros ‘padrinhos’ não referidos na narrativa, na fala de Jean Marie, intermediador entre Gabriel, candidato à produção do filme, e a instituição financiadora:

‘Ó Gabriel Mendes, não te preocupas que está tudo assegurado. Sabes que a União Europeia assegura uma parte, digamos que a fatia de leão, e a outra parte vem dos contactos do próprio governo guineense através das parcerias de cooperação e tal...’, disse-me sorridente. (Araújo, 2008, p. 134).

Já em “ainda não percebi o que ele faz, mas diz que é ‘consultor polivalente’” e em “[...] Costumava dizer que era perito em transformar ideias em projectos financiáveis. ‘Mas claro que são projectos condenados à falência. Ah, e é óbvio que não leva a minha assinatura no fim, não sou doido para rubricar algo do gênero’” (Araújo, 2008, p.132), percebe-se a malandragem de Dino Isaac com relação a projetos que poderiam trazer melhorias para o país. No entanto, ele não está preocupado nos benefícios para a comunidade, apenas interessado nas possibilidades de enriquecimento através dos projetos sociais por ele elaborados. Em outra passagem, o judeu-guineense demonstra mais uma vez seu interesse financeiro quando do convite de Gabriel para participação do documentário: “[...] logo em seguida instou-me sobre a possibilidade de receber já uma soma, ‘um pequeno adiantamento para ter em mãos’” (Araújo, 2008, p. 141).

As luzes retornam no Pirilampo provocando indignação em Dino, pois compreendia que o descaso da administração pública, aliado à falta de recursos para a manutenção das necessidades básicas dentro do país, deixava a população em eterna escuridão. Nessa perspectiva, o judeu-guineense anuncia que em Guiné-Bissau ele mesmo já criou mecanismos de sobrevivência para enfrentar a eterna escuridão do país. Compreende-se aqui uma crítica do autor por meio desse personagem - oportunista e “esperto” - a todo processo de dominação colonial e os problemas que se seguiram após a independência, bem como reforça o estereótipo dos judeus como “negociantes a qualquer preço”. Por isso, o apagar e o acender das luzes dentro da narrativa pode representar o percurso histórico bissau-guineense, uma vez que houve um momento de total apagão, sobretudo com a colonização e a sua perpetuação de séculos e séculos, dentro de uma lógica perversa e desumana de violência.

Mas por outro lado, a claridade aparece com as primeiras movimentações para a Luta de Libertação Nacional e com ela a esperança de uma nova era, sem opressores e oprimidos, onde a mãe-terra poderia cuidar de seus filhos e filhas. Entretanto, outras faltas de energia comprometem o atual estado de “paz”, quando surge o golpe de Estado (1980) e a guerra civil para dilacerar o sonho da reconstrução nacional. Passado esse momento, a falta de energia torna-se mais alternada e a cada golpe de estado, surge a insegurança do porvir.

Dino Isaac continua divagando sobre a situação de escuridão que assola o país, quando traz à tona uma preocupante realidade:

Sabes o que eu acho? No dia em que acabar essa história de corte geral, *luz bai, luz bin*⁸, e passarmos a ter luz eléctrica todo o tempo, os guineenses vão todos sair à rua a pedir à comunidade internacional que lhes devolva a escuridão amiga de longos anos. Este povo é assim, pensa com o coração, aperfeiçoa-se a uma pessoa ou situação e pronto, amor eterno e incondicional! (Araújo, 2008, 132-133).

Nesse momento, Dino Issac ironiza certa comodidade do bissau-guineense frente às adversidades. No entanto, na passagem que se segue, podemos perceber que essa “passividade” considerada pelo personagem está intimamente ligada ao esgotamento do povo no que diz respeito aos eventos que antecederam o momento atual. Tendo em vista todas as situações anteriores vivenciadas, a falta de eletricidade se coloca como um problema de segunda categoria. Além disso, importa salientar que a ex-colônia portuguesa sempre resistiu à invasão, não se rendeu, mesmo em situação de tamanha desigualdade de recursos. Despedem-se, e Gabriel põe-se a refletir sobre as palavras do amigo, mas subitamente compreende que: “A terra vive em tempos de *canséra* e quase ninguém parece interessado em falar mais no assunto. É preciso contornar a situação, sobreviver” (Araújo, 2008, p. 133).

Andando pelas ruas de Bissau, Gabriel reflete sobre o passado colonial do país, pois as marcas desse processo estão ali colocadas, sobretudo através dos edifícios que parecem eternizar tal período: “Na parede de um edifício de arquitectura colonial duramente destruída pela guerra, [...] alguém escreveu ‘*panharaibakaten*’. É qualquer coisa como ‘sem motivos para rancor’” (Araújo, 2008, p. 133). O monumento que representa a colonização se coloca como um paradoxo, de modo que, por meio da oralidade, percebe-se a tentativa dos autóctones de esclarecerem que não há ressentimentos com os portugueses, mas não há como negar a ferida da colonização⁹. Nesse momento, o título do conto coloca-se, dando ênfase a uma postura de reconciliação entre ex-metrópole e ex-colônia.

A viagem memorial do narrador é interrompida quando ele chega para a reunião no Instituto Franco-Guineense com um representante da Embaixada Francesa a fim de discutirem a respeito de um documentário. Gabriel é recebido com entusiasmos por Jean Marie Guinnot, um “francês de coração guineense” (Araújo, 2008, p. 135), o qual foi Conselheiro da Embaixada Francesa no país e atualmente improvisa formas de nele permanecer, isso foi possível pelo domínio da língua portuguesa e do crioulo bissau-guineense. Jean é mais um personagem que se acomoda em Guiné-Bissau, mas ao contrário de Dino Issac, percebe-se que já peregrinou por outros países da África Ocidental em busca de oportunidades viáveis para sua permanência.

⁸ “Luz vai, luz vem” (Araújo, 2008, p. 144).

⁹ O sentido de “ferida colonial” coaduna-se com o de Walter Dignolo no texto “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política, 2010”.

Gabriel inicia alguns questionamentos com relação ao projeto que lhe foi confiado: Por um lado, compreende que será necessário fazer uma abordagem do atual cenário de Guiné-Bissau, por outro lado, terá de apresentar “o lado positivo e poético da Guiné [...]”. Na verdade, o filme pretendia mostrar uma nova realidade sobre o país, no entanto, essa “realidade” não estava condizente com o contexto, pois a situação ainda era de alerta: “Na avenida havia uma azáfama pouco comum: movimentações de viaturas militares e alguns automóveis topo de gama¹⁰” (Araújo, 2008, p. 137).

Como pode ser visto, as grandes questões do conto se apresentam na ambiguidade do projeto e na postura do produtor. Gabriel tem consciência da situação problemática do país e se vêem um dilema entre ganhar dinheiro e tornar-se reconhecido pelo trabalho, ou produzir algo que identifique o povo bissau-guineense, traduza seus sentimento e expectativas com relação ao país. Esse questionamento vai sendo levado no desenrolar da narração e o caminhar nas ruas da cidade só contribui para o aumento da dúvida do personagem.

Ao abrir o dossiê que contém todas as informações sobre o projeto, nome de pessoas que poderiam participar, locais e ‘projetos exemplares’, Gabriel logo discordou da proposta. Na verdade, o documentário previa o apagamento da situação do país no sentido de apresentar realidades que não correspondiam com o atual contexto nacional, sobretudo levando em consideração as expectativas do Governo de Guiné-Bissau, pois os nomes, locais e os projetos contribuíam para essa farsa. Por isso, tal projeto trazia estranheza para Gabriel, pois o recorte da história pelos produtores não representava o povo bissau-guineense, seus costumes e crenças, mas apenas promovia uma propaganda positiva do governo.

Jean Marie, preocupado com a reação de Gabriel, tenta convencê-lo de que aceitando a proposta, logo conseguirá prestígio para realização de seu “grande filme”. Após longas horas de organização do tal documentário, Gabriel sai ao encontro de Dino Isaac, mas nesse intervalo lê um poema de Vasco Cabral “Liberdade” (1962), do livro

Antologia Poética da Guiné-Bissau:

Que vento sopra no coração dos homens?/Que angústia é/A pomba branca cruzando o espaço?/Que dor esmaga/A dor da alma dos oprimidos?/Que lágrimas/Que ferida/Que sangue escorre/Tão lentamente/Do leito infindo do mar da vida?/Em cada vento tu estás/Em cada angústia a tua expressão clara./E nas lágrimas/e nas feridas/e no sangue/e nos corpos/e nos êxtases/e no grito das virgens desfloradas/e a tua face vermelha e bela/espreita a esperança como um rosto de lua/O Liberdade! (Araújo, 2008, p. 137).

O narrador-personagem apresenta uma coletânea importante da literatura do país publicada em 1990, a qual foi prefaciada por outro grande poeta bissau-guineense, Manuel Ferreira. Essa antologia contempla catorze autores, tendo como destaque Vasco Cabral (1926-2005), o qual participou ativamente da luta de libertação nacional pelo Partido Africano da

¹⁰ Marca de carro de luxo.

Independência da Guiné e Cabo-Verde (PAIGC). Desse modo, percebe-se o engajamento político de Gabriel ao manter na suacômoda um livro de tal envergadura política no que se refere à vida e obra de Vasco Cabral, o qual escreveu textos altamente denunciadores e questionadores da presença colonial em Guiné-Bissau. Já para Gabriel, os poemas apresentavam-se como motivadores de sua espera contínua em realizar a missão que fora designado em sonhos:

Adormeci. Voltei a ter o mesmo sonho que me perseguia a anos. Um homem sem cara montado num cavalo branco avança freneticamente na minha direcção. Na mão direita parece segurar um pergaminho, uma mensagem. O barulho do galopar do cavalo é assombroso. Eu estou a escassos metros do cavalo que nunca me atinge e do homem cuja cara continua a ser um mistério. (Araújo, 2008, p. 138).

Gabriel recorda-se do significado do sonho e continua à espera do grande dia: não é um presságio, mas o sinal de uma importante mensagem que será entregue para ajudar a esclarecer muitas de suas dúvidas. Passado esse momento de reflexão, acorda com a decisão de filmar a realidade de Guiné-Bissau e colocar Dino Isaac como personagem principal, “figura ímpar da realidade bissauense” (Araújo, 2008, p. 139).

No outro dia, Gabriel encontra-se com Jean Marie para discutir a tal ideia, mas como era de esperar, logo não foi aceita: “Gabriel, não entendes que o projecto quer mostrar as potencialidades do turismo, do país, as poucas coisas que funcionam bem aqui?” (Araújo, 2008, p. 139). Insiste o rapaz: “Sim, vai mostrar tudo isso, mas também a realidade local. Quero filmar o dia-a-dia, e não há melhor figura que Dino Isaac [...]” (Araújo, 2008, p. 139). O francês rapidamente alerta Gabriel de uma possível recusa da proposta, já que essa não representa o objetivo dos financiadores e nem do governo do país.

No mercado de Bandim, principal centro comercial de Guiné-Bissau, Gabriel sai ao encontro de Dino Isaac para convencer-lhe de tal participação, mas no dia seguinte o judeu surpreende, aparece irreconhecível: cabelo cortado, barba feita, vestindo terno e gravata. Depois do mata-bicho¹¹, Dino Isaac quer adiantamentos e solicita a participação de alguns amigos, fazendo com que o narrador-personagem se questione da escolha sobre o seu personagem principal. E para maior desapontamento de Gabriel, o francês traz a triste notícia: ““Acharam que o projeto fugiu ao tema proposto e que a tua atitude roça mesmo a arrogância. Lamento muito, *monchér ami*, mas eu avisei-te”” (Araújo, 2008, p. 141). Também desapontado, Dino Isaac consola o amigo: ‘Bem te disse, Gabriel, aqui as coisas são outras. Tem que voltar e entrar no sistema e só depois é que entenderás tudo. Obrigada pela tua intenção era bom demais para ser verdade.’”(Araújo, 2008, p. 141).

No dia seguinte, Gabriel parte de Guiné-Bissau, mas no caminho do aeroporto ouve as queixas do taxista sobre a dura realidade do país: atraso do resultado das eleições, atraso do salário na repartição pública e da existência negada de petróleo. Nesse momento, depara com o mesmo edifício da tal frase de efeito: “*panharaibaka tem*”, (“sem motivos para rancor”). Já no avião, Gabriel tem o mesmo sonho que o persegue há anos.

¹¹ Almoço no crioulo de Guiné-Bissau (Araújo, 2008).

Entende-se que o próprio personagem principal é diaspórico, assim como Dino Isaac e Jean MarrieGuinnot, no entanto, por ser filho do chão, ele inquieta-se com as questões políticas, econômicas e sociais em Guiné-Bissau, já os outros dois personagens foram buscar apenas vantagens pessoais no país. Vê-se que não foi possível cortar a ligação de Gabriel Mendes com a sua pátria, mesmo que a hibridização, o sincretismo e a criouliização cultural (Silva, 2003) tenham afetado a sua identidade, a subjetividade africana bissau-guineense permanece transformada no personagem.

O conto encerra-se no fracasso da produção do filme por Gabriel e na dubiedade da mensagem do sonho. Primeiro, o narrador-personagem recusa apresentar uma faceta inverídica de Guiné-Bissau, mas quer representar o país nas suas especificidades locais, contemplando as diferenças do mosaico bissau-guineense. Segundo, o sonho emblemático parece expressar o próprio desejo de Gabriel de querer fazer algo para melhoria do seu país de origem. Outro possível sentido é a necessidade de se falar, filmar e realizar um filme/documentário que represente o país, valorizando as gentes, as culturas e mesmo as complexidades enfrentadas no dia-a-dia pelo povo, devido, sobretudo, ao passado colonial e a constante instabilidade política. Passado esse que se emerge, no caso da vida urbana, na arquitetura, nas dificuldades da população para resolver suas necessidades básicas - energia elétrica, água potável, saneamento, alimento, educação formal-, no viver urbano com toda a problemática da falta de recurso, descaso da administração pública e a tensão de novos conflitos; já na vida rural, parece prevalecer o esquecimento à mercê da sorte.

Considerações Finais

Os contos “Mafingharawé?...” (2000), de Carlos Edmilson Vieira e “Sem motivos para rancor” (2008), de Waldir Araújo, retratam a situação pós-colonial de Guiné-Bissau em diferentes perspectivas. Apesar de ambos os textos problematizarem a corrupção, o primeiro está mais relacionado à prática de contenção e retaliação de pessoas que contestassem as práticas e decisões governamentais, através de uma escrita crítica e denunciadora, ao apresentar cenas de torturas, maltratos e violência.

Já o segundo conto, apresenta mais as dificuldades enfrentadas pelo povo dentro do país, como falta de infraestrutura, atraso de salário e descaso do governo em áreas essenciais para o conforto mínimo da população. Além disso, essa narrativa expõe uma prática desleal da classe envolvida em projetos financiáveis, que antes mesmo de produzirem propostas desenvolvimentistas¹² para o país, buscam angariar fundos para o seu próprio bem-estar. Nesse sentido, a narrativa em questão retrata o porquê da situação ainda precária em muitos setores, apesar da promoção de projetos que poderiam de fato ajudar em melhorias no país.

Outro ponto destacado nas narrativas, de modos também diferentes, tem relação às facetas dos complexos processos da colonização e descolonização vividas em Guiné-Bissau. Vê-se que nas duas narrativas o passado colonial e a constante instabilidade política estão presentes

¹² A utilização desse termo está relacionada às ações que promovam melhorias de vida para a população.

para certificar que os problemas da atualidade do país estão incontornavelmente relacionados a esses processos históricos. Não há como pensar o país de Guiné-Bissau sem levar em consideração as atrocidades do período colonial, pois percebe-se, de diferentes modos, as sombras da escravidão estão presentes nas ações da classe dirigente e assombram a todas as gentes.

Portanto, os dois textos literários discutem os problemas do país através da literatura de modo a desestabilizar perspectivas ratificadoras das versões governamentais, e instigam os leitores a olharem criticamente para Guiné-Bissau. Desse modo, vê-se uma literatura engajada no que diz respeito à problematização da reconstrução da identidade bissau-guineense, atravessada pelos escombros advindos da colonização.

Referências

- Araújo, Waldir. (2008). *Admirável diamante bruto e outros contos*. Portugal: Livro do dia.
- Augel, Moema Parente (2007). *O desafio do escombros*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2007.
- Bonnici, Thomas. (2009). Teoria e crítica pós-colonialistas. In: Bonnici, Thomas; Zolin, Lúcia Osana (Orgs.). *Teoria literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas*. 3ª ed.rev.Amp. Maringá: Eduem.
- Brasil, Lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003.
- Brasil. Constituição (1988) (1990). *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988. Organização do texto: Juarez de Oliveira. 4. ed. São Paulo: Saraiva. 168 p. (Série Legislação Brasileira).
- Coronil, Fernando. (2005). Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, p. 50-62.
- Dowbor, Ladislau. (1983). *Guiné-Bissau: a busca da independência econômica*. São Paulo: Brasiliense.
- Guiné-Bissau. (2012). *Relatório sobre a situação dos direitos humanos na Guiné-Bissau 2010-2012*. Guiné-Bissau: Liga Guineense dos Direitos Humanos.
- Hamilton, Russel G. (1999). A Literatura dos PALOP e a Teoria Pós-Colonial. *Via Atlântica*. São Paulo, (1)3.
- Leite, Ana Mafalda. (1995) *Empréstimos da oralidade na produção e crítica literária africanas*. Disponível em: <http://www.ueangola.com/criticas-e-ensaios/item/206-empr%C3%A9stimos-da-oralidade-na-produ%C3%A7%C3%A3o-e-cr%C3%ADtica-liter%C3%A1rias-africanas>. Acesso em 10 out. 2014.
- Mata, Inocência. (2014). Estudos pós -coloniais - Desconstruindo genealogias eurocêntricas. *Civitas*. Porto Alegre, 14 (1), 27-42.
- Mignolo, Walter. (2008). Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*. Rio de Janeiro, (1) 34, 287-324.
- Sangreman, Carlos e outros. (2006). *A evolução política recente na Guiné-Bissau: as eleições presidenciais de 2005; os conflitos; o desenvolvimento e a sociedade civil*. Lisboa, 2006. Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento. Instituto Superior de Economia e Gestão (ISEG/"Económicas") da Universidade Técnica de Lisboa.
- Semedo, Odete Costa. (2011). Literatura guineense: entre a (re)criação e os atalhos da história. In: Semedo, Odete Costa; ribeiro, Margarida Calafate (Org.). *Literaturas da Guiné-Bissau: Cantando os escritos da história*. Guiné-Bissau: Afrontamento, p. 17-48.

Silva, Tomaz da Silva; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. (2003). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estados culturais*. Petrópolis: Vozes.

Vieira, Carlos Edmilson. (200) *Contos de N' Nori*. Bissau: Edição do Autor.

Simposio

CHINA: PONENCIAS ABIERTAS

Coordinadores:

Isabel Rodríguez Aranda, Universidad del Desarrollo
isabelrodriguez@udd.cl

Javier Recabarren, Universidad del Desarrollo
jerecaba@udd.cl

Racionalidad del modelo de desarrollo chino: una perspectiva institucionalista

Tatiana Gélvez,
Universidad San Buenaventura
tatiana.gelvezr@gmail.com
Camilo Defelipe Villa,
Pontificia Universidad Javeriana
camilo.de@javeriana.edu.co

El modelo de economía de mercado con características chinas ha consolidado libertades para el desarrollo de la actividad económica y mayores niveles de ingreso para la población, sin embargo, algunas prácticas económicas todavía se desarrollan bajo lógicas de planificación centralizada contrarias a los principios de eficiencia y premio económico que distorsionan las decisiones económicas de los agentes. Esta propuesta de ponencia empleará el enfoque de la Nueva Economía Institucional (NEI) para caracterizar algunas prácticas económicas en la República Popular China. Para tal fin, se contrastarán los principios de eficiencia económica desde la perspectiva de las instituciones formales en contraposición a la observancia de las instituciones informales guiadas por la racionalidad cultural confucianista, esto en aspectos como derechos de propiedad, corrupción y cultura organizacional.

INTRODUCCIÓN

La República Popular China (RPCh) ha experimentado una transición económica y social desde los años ochenta. Dichos cambios se han reflejado en sus tasas de crecimiento del PIB con un promedio del 10,4% durante el nuevo siglo. A pesar de tan sobresaliente desempeño, hechos como la crisis económica, el envejecimiento acelerado de la población y los retos ambientales están ocasionando una desaceleración que para el año 2016 pronostica un crecimiento de aproximadamente 6,3% en el PIB real (WEO, 2015). Lo anterior, demuestra que a pesar del éxito de las reformas iniciadas en el periodo post-Mao aún no es clara la trayectoria de desarrollo del país; los niveles de incertidumbre frente al comportamiento económico pueden asociarse a la complejidad del modelo de *economía de mercado con características chinas* y su diseño institucional, pues, a pesar de haber consolidado libertades de mercado que han favorecido las iniciativas empresariales, en la actualidad la actividad económica no se parece a una economía de mercado puro, al menos en el sentido tradicional occidental. En cambio, ésta se desarrolla todavía bajo lógicas de planificación centralizada, contrarias a los principios de eficiencia y premio económico, con distorsiones sobre las decisiones económicas de los agentes.

En consecuencia, variables como la propiedad privada, la transparencia entre otras, requieren una consideración en virtud de su pertinencia y desarrollo para soportar a la que se proyecta como la mayor economía mundial. En este sentido, en el presente documento se adopta conceptos básicos del enfoque de la Nueva Economía Institucional (NEI) para caracterizar las prácticas económicas en la República Popular China. Para tal fin, se contrastarán los

principios de *eficiencia económica* desde la perspectiva de las instituciones formales en contraposición a la observancia de las instituciones informales proponiendo que existe una *racionalidad cultural* que explica estos fenómenos.

El presente artículo se divide en cuatro partes: la primera presenta elementos de tipo conceptual, con definiciones para la discusión del caso chino. La segunda parte, discute las contradicciones entre los principios de la economía de mercado y la economía china, en este sentido, se abordará el comportamiento actual de tres instituciones fundamentales para el funcionamiento eficiente de la economía: los derechos de propiedad y la corrupción. La tercera parte, busca comprender la influencia de elementos de tipo cultural en las instituciones mencionadas. Por último, la cuarta parte expone las principales conclusiones, así como algunas reflexiones frente al futuro desempeño de la economía china.

1. CONSIDERACIONES TEÓRICAS

Las tradiciones y las leyes que en apariencia son dicotómicas, en la práctica coexisten de manera coordinada, ya que en especial en el caso chino, las instituciones formales son nominales y están determinadas en función de las instituciones informales. En este sentido, los principios y axiomas de elección de la teoría económica ortodoxa que no contemplan la influencia de preferencias subjetivas colectivas (valores, códigos de conducta, entre otras) sobre el desempeño económico requieren de herramientas analíticas complejas en las cuales el nuevo institucionalismo responde a dicha necesidad al conceptualizar las instituciones como normas o reglas que ya sean resultado de un código escrito (instituciones formales) o de una regla difundida mediante el conocimiento colectivo o popular (instituciones informales).

1.1 Instituciones

En concreto, las instituciones según Ayala (1999) en la tradición del nuevo institucionalismo pueden explicar las diferencias en el desempeño económico entre países. En su sentido más elemental, estas se definen como: *Limitaciones ideadas por el hombre que dan forma a la interacción humana, por medio de prácticas y reglas; que prescriben roles comportamentales y dan forma a las expectativas para grupos específicos de actores en el plano político, social y económico* (Ayala, 1999, 63).

En este contexto, las instituciones bajo su modalidad formal se definen como *las reglas escritas en las leyes y códigos. Son construcciones creadas por los individuos para encarar problemas específicos de coordinación económica, social y política y se necesita de un poder coercitivo para hacerlas cumplir* (Ayala, 1999, 65), es decir, las instituciones formales están relacionadas con la configuración estatal de los países; de esta manera su forma más común es el establecimiento de regímenes sancionatorios para su cumplimiento. Las instituciones informales por su parte, conocidas como *common law* en la tradición anglosajona y *derecho consuetudinario* en la tradición latina se definen como *las reglas no escritas que se acumulan a lo largo del tiempo y quedan registradas en los usos y costumbres, estas son un fruto de*

los códigos de conducta, de los valores, ideas y tradiciones de las sociedades (Ayala, 1999, 67) a diferencia de las instituciones formales, no existen regímenes que aseguren su cumplimiento.

1.2 Derechos de Propiedad (DP)

Dentro de las instituciones formales se destacan los *Derechos de Propiedad* (DP) que de acuerdo con Furubotn y Pejovich (1972) se entienden como *el conjunto de relaciones económicas y sociales que definen la posición de cada individuo con respecto a la utilización de recursos escasos*. Según esta definición, los DP se convierten en herramientas indispensables en la asignación de recursos disponibles y la formación de los incentivos para ahorrar, invertir, trabajar e innovar (Ayala, 1999, 213). Bajo su forma privada, la propiedad se convierte en un coordinador entre agentes, que genera confianza en el sistema económico y facilita los intercambios al permitir la negociación, distribución de costos sociales y la mitigación de externalidades por lo general tipificadas en asimetrías de información y conductas de principal agente.

A manera de ejemplo, suponga que el día de hoy usted decide vender su vivienda, en un escenario hipotético sin DP, la respuesta a preguntas como cuál es el valor monetario del inmueble a la venta o qué garantía tiene el comprador de si puede tomar propiedad de dicho bien, se convierten en encrucijadas reales para ambos agentes en la transacción, escenarios que son resueltos con la existencia de DP que garantizan un sistema de precios de intercambio aceptado sobre el cual se realizan las negociaciones; además, existe confianza para los posibles compradores por medio de documentos que le acreditan propiedad sobre el bien, de esta manera se instituye la confianza suficiente que soporta la transacción.

Por otra parte, los DP también pueden ser enmarcados bajo la figura comunal, la cual establece propiedad de manera conjunta por un grupo de individuos identificados como comunidad¹³, de aquí que las decisiones de maximización son resultado de la coordinación de intereses, que en efecto, generan una estructura específica de incentivos diferentes a los DP privados en la mitigación de los riesgos implícitos, pues las posibles pérdidas derivadas de las decisiones no óptimas serán asumidas con el grupo de agentes con DP sobre el bien. Esta idea de lo colectivo, genera desincentivos a la maximización de la riqueza puesto que cualquier esfuerzo adicional será repartido de manera equivalente a todos los miembros de la comunidad.

1.3 Corrupción

Debido a que las instituciones informales son parte de las convenciones sociales formadas por los individuos, su funcionamiento dependerá de la influencia de los valores sociales en la conducta de los mismos. En ese sentido, *la corrupción* resulta ser una de las instituciones

¹³ El término *comunidad* puede ser entendida como un grupo de individuos que cuenta con una particularidad en común: lazos familiares, geográficos, culturales entre otros.

informales más empleadas; de acuerdo con Garay (2008) ésta se presenta como un problema de principal-agente, en este caso a nivel estatal (mandatario-mandante) y de incentivos. Un mandatario es corrompible en la medida en que pueda disimular su comportamiento ilegal, y se vuelve corrupto si sacrifica el interés de su mandante por el suyo y si, por ende, viola la ley (Banfield, 1996).

Un elemento importante de anotar es que desde la perspectiva institucionalista la corrupción no solo atiende a la consistencia del sistema desde el punto de vista legal como lo plantea Garay (2008) sino que existe una ausencia de *costo moral* asociado al incumplimiento de la ley (Pizzorno, 1992). Dicho costo se explica en la inexistencia de censura y rechazo a la actividad ilícita, por medio de códigos de honor llevados a cabo en la práctica, de manera cotidiana, por los individuos de una sociedad. Estos elementos de tipo ético conducen a definir la corrupción en términos sociales como: *la (...) acción social ilícita o ilegítima encubierta y deliberada con arreglo a intereses particulares, realizada vía cualquier cuota de poder en espacios normativos institucionalizados y estructurados, con implicaciones en deberes de función, intereses colectivos y/o la moral social* (Olivera, 1999).

De esta forma, el término de corrupción social es entendido como un coordinador de decisiones entre los agentes que atiende a una racionalidad desde el punto de vista informal, que de alguna manera genera aceptación social frente a las acciones ilícitas desde la perspectiva formal. Para ilustrar el concepto podríamos recordar al protagonista de los cuentos infantiles Robin Hood, quien usurpaba los bienes privados a los más adinerados para dar a los pobres, ante la institución formal este personaje no es más que un ladrón; sin embargo, para el contexto social observado es visto como un héroe precursor de la igualdad. Dicho concepto se conoce como un *sistema de corrupción institucionalizado* (Jabbaz e Isuani, 2001), este ejemplo muestra una conformidad social en la cual todos los individuos tienen incentivos a falta a la ley por tener como argumento que *los demás también lo hacen*. En efecto, se pueden señalar impactos inmediatos dentro del sistema social que van desde malestar hasta la incursión de modelos poco democráticos que se perfilan como una salida al problema, así como una mala asignación de los recursos estatales con altos costos de oportunidad para los ciudadanos y modelos de exclusión y desigualdad de oportunidades.

2. CARACTERIZACIÓN DEL MODELO DESARROLLISTA DE LA RPCH

2.1 Los DP de la tierra en la RPCh 1978-2012

Como se mencionó, una especificación imprecisa en los DP tiene como resultado la ausencia de valoración por el uso de los poderes originales e indestructibles de los bienes (Blaug, 2001, 104). Por ejemplo, en el caso de la tierra, la renta económica asociada al uso del suelo desaparece como ganancia para un terrateniente o agente económico individual, en razón a una incertidumbre frente a la propiedad individual que imposibilita la formación de mercados de compra y venta de la tierra como bien de mercado y su uso como colateral con propósitos de apalancamiento financiero de mediano o largo plazo, situación que distorsiona las decisiones de inversión y ahorro en la economía.

Williamson y Wallace (2007) categorizan el desarrollo económico del mercado de la tierra en etapas, durante las cuales sus DP evolucionan hacia la consolidación de un mercado complejo. Con base en el planteamiento de los autores, el proceso inicia con el asentamiento de un grupo que decide organizarse y crear seguridad alrededor de un territorio; con etapas consecutivas desarrolladas a partir de la evolución social en la creación de instituciones formales, se sustenta el respeto por los derechos individuales del suelo, los cuales, en una etapa originario existen.

Antes de 1978, dentro del sistema de planificación central en la RPH la tierra urbana era estatal y el territorio rural contaba con propiedad colectiva¹⁴, por tanto no era considerada como un bien y no tenía un valor asociado en forma de precio (Chen, 2009) y la primera especificación formal de la organización de la tierra en China fue introducida en 1986, mucho después de la muerte de Mao del inicio de las reformas económicas de Deng, mediante la *Ley Administrativa de Tierras de la República Popular China*¹⁵; por medio de esta, se establece el acceso de los privados a la tierra de propiedad estatal. Sin embargo, se permite la transferencia de sus derechos de uso, no la propiedad. Luego fueron promulgadas las *Regulaciones Provisionales en la cesión y transferencia de los derechos de tierra de propiedad estatal en ciudades y pueblos* (1991); que proveía una guía legal para las transacciones de renta, transferencia e hipoteca de los usos de la tierra (Ding, 2003). A pesar de los esfuerzos en la especificación formal de leyes y regulaciones, en la práctica no había claridad en la intención de crear un mercado de la tierra con DP privada de manera que, las nuevas normas se presentaban como *instituciones vacías*¹⁶ que dejan de lado los documentos escritos en las decisiones reales de los actores sociales (Ho y Spoor, 2006).

En concreto para el caso chino entonces, es preciso señalar que la tierra se encuentra en la actualidad en un sistema de propiedad estatal en el cual el gobierno posee la capacidad de asignar los derechos del uso, por un periodo de 50 años y posibilidad de ser renovados (Naughton, 2007, 120); y en este esquema, los oficiales gubernamentales son autónomos a nivel regional en la toma de decisiones y asignación del uso de las tierras comunales. Es por ello, que la asignación ineficiente de usos del suelo, dada la escasez de suelos fértiles en China ha desviado los usos de las tierras de vocación agrícola a otros usos, situación exacerbada por la falta de cultivos y de producción agrícola. (Naughton, 2007, 121- Chow, 2007, 359) contexto que ha acrecentado los conflictos en los últimos años, campesinos que además de ser desplazados de sus territorios, no han sido compensados de manera equitativa por dicho perjuicio han realizado manifestaciones como la de Wukan-Guangdong en 2011¹⁷ en la cual miles de ellos protestaron por las compensaciones injustas. De acuerdo con (Göbely Hong, 2012), las compensaciones son entre el 40% y el 50% de la valoración real de la tierra asignadas al inversor, del 20 al 30% a los gobiernos locales; por tanto, los campesinos reciben entre el 5 y el 15% del valor de la ganancia.

¹⁴ La propiedad establecida como colectiva, se convertía en tierra de propiedad estatal en el momento en que fuera requerida; en compensación los campesinos recibían la posibilidad de un puesto de trabajo y seguridad social en las ciudades.

¹⁵ Cheng (2009) indica que se realizó una enmienda en el año de 1998.

¹⁶ El término hace referencia a instituciones especificadas a nivel formal por leyes; sin embargo, con poca aplicabilidad práctica.

¹⁷ Otras protestas significativas se han realizado en pueblos como Gushi, Xinyang, Henan y Chengong.

Esta situación tiende a generar escenarios propicios para la corrupción, cuando el individuo encargado de la toma de decisiones con respecto a la propiedad privilegia su beneficio personal sobre los intereses grupales de su actividad comandada (Ayala, 1999, 154); así como, la socialización de pérdidas por riesgo de *malinvestment*¹⁸ (Hayek, 1976) en casos de especulación o realización de inversiones bajo escenarios de riesgos desconocidos tienen el mismo efecto (Blaug, 2001, 106). Este concepto hace referencia a la mala asignación del capital en proyectos de inversión con rendimientos futuros exigüos. En el caso chino, debido a la propiedad comunal de la tierra los proyectos inician debido a una capacidad burocrática de agentes con intereses en el desarrollo del proyecto; sin embargo, luego de su inicio ningún agente económico está dispuesto a pagar para su finalización debido a que no se puede esperar un retorno positivo.

En China, se ha discutido la presencia de estas prácticas en las construcciones masivas de infraestructura, proyectos de vivienda e incluso ciudades en los que se estima que en China hasta el año 2012 más de 10.000 compañías de inversión habían obtenido recursos por alrededor de 5 trillones de yuanes¹⁹, deudas respaldadas por gobiernos locales (debido a su inhabilidad en la realización de préstamos a título personal) para proyectos, cuya expectativa está en su impacto directo de mejoras en infraestructura, pero que presentan abandonos a la mitad de su ejecución o situaciones de incapacidad de repago. Otro ejemplo de dichas inconsistencias se encuentra en la provincia de Mongolia Interior, en la ciudad de Ordos, denominada como “Ciudad Fantasma” porque a pesar de encontrarse construida existen barrios inhabitados, al igual que cuenta con una plaza central del tamaño de la plaza Tiananmen cuando su población solo asciende a 1.950 habitantes según el censo de 2010 (TheEconomist, 2013)

Este fenómeno en conjunto con el bajo acceso de los empresarios a préstamos en el sistema financiero, tiene como consecuencia que las tasa de inversión en China sean más elevadas pero al mismo tiempo que el rendimiento de las inversiones sea menor al esperado; de acuerdo con

Zhu (2012) en el periodo 1978-2007 la tasa de inversión agregada se incrementó del 21% al 40% del PIB, sin este incremento la productividad agregada del trabajo se habría reducido en 1,37 puntos porcentuales. Sin embargo, si el capital se hubiera dejado fluir de manera libre entre el sector estatal y no estatal, la productividad agregada del trabajo hubiera sido 0.06 puntos porcentuales mayor a la actual.

La seguida promulgación de las regulaciones de ventas públicas de transferencia de la tierra en 2001, la proporción de parcelas que usan los DP de la tierra que fueron vendidos en Shanghái se incrementó del 17% en 2001 al 76% en 2003 (Chen, 2007). Debido al perfil de compradores, no se espera que estos derechos de uso del suelo redunden en un mayor desarrollo productivo de las zonas en las que se encuentran las tierras, salvo los mayores ingresos de los gobiernos locales que vendieron los mismos. Es importante anotar que la tierra juega una parte crítica en las finanzas nacionales chinas. En 2008 los ingresos por la renta del

¹⁸ El término *malinvestment* que en español puede traducirse como *inversión distorsionada* hace referencia a situaciones donde se evidencia en cifras la realización de una inversión que en la práctica no resulta eficaz según los fines propuestos, por ejemplo construir un puente donde no existe un río.

¹⁹ Lo que representaría aproximadamente el 25% del PIB chino en 2012.

uso de la tierra y el desarrollo de derechos eran el 79.4% de los ingresos gubernamentales (China Ministry of Finance, 2009) además, para financiar con créditos proyectos de infraestructura es recurrente utilizar la tierra como colateral al valor proyectado de su valorización. Por ejemplo, en el año 2003 las calles de conexión con los suburbios de las mayores áreas metropolitanas fueron financiadas con préstamos soportados por la tierra, en espera de su valorización al finalizar la obra.

Esta práctica, aunque exitosa en la generación de recursos para la construcción de proyectos de infraestructura masivos, arriesga a los bancos a involucrarse en proyectos de alto riesgo dada su complejidad. Para reducir este riesgo, se han promulgado nuevas reglas en las cuales los bancos valoran la tierra como colateral a su valor actual de mercado, en vez de su valor proyectado al finalizar los proyectos se crearon impuestos en la reventa de propiedades en un periodo de cinco años, un precio límite a las parcelas, prohibiciones a los bancos realizar préstamos a compra de tierras para especulación y competencia a las empresas estatales en las ventas públicas de suelo. (Peterson y Kaganova, 2010).

2.2 Corrupción

Sobre la referencia de Transparencia Internacional altos niveles de corrupción no solamente tienen implicaciones sobre la desigualdad de oportunidades de logro económico de los ciudadanos de una nación, sino que además generan problemas de gobernabilidad, que representan un obstáculo directo y un costo de oportunidad en la asignación de la riqueza de los países. Para el caso de la RPCh, solo desde el liderazgo del presidente Hu Jintao (2002-2012) se reconoce a la corrupción como una práctica recurrente con afectación sobre la estabilidad del país. Simultáneamente, en términos cuantitativos, el Índice de Percepción de la Corrupción elaborado por Transparencia Internacional muestra que la RPCh ha venido ganando posiciones como uno de los países más corruptos ubicándose en el puesto 100 de 175 países en 2014 (el número uno, más transparente es Dinamarca), hecho que ha causado debates y exigencias al gobierno; más aun cuando recientemente fueron revelados de manera pública los malos manejos de funcionarios de alto nivel como Bo Xilai exgobernador de la provincia de Chongqing, motor de desarrollo regional en el sur del país.

Desde su posesión en marzo de 2013, el presidente Xi Jinping ha lanzado una política anti-corrupción sin precedentes en la historia reciente de la RPCh; entre las imputaciones más destacadas se encuentran Yang Weize, secretario de partido en la ciudad de Nanjing; Zhang Kunsheng, asistente del ministro de relaciones exteriores; Ling Jihua, jefe del comité central y asesor directo del expresidente Hu Jintao; Zhou Yongkang, miembro del Politburó 2007-2012; Xu Caihou, Oficial de alto rango de las fuerzas militares y Wang Qingliang, secretario del partido de la provincia de Guangzhou. De lo anterior se deduce que todas las ramas del poder se encuentran en investigaciones; no obstante, aún no se cuantifican cuáles son los costos asociados al proceso debido a su reciente inicio, sus resultados parecen inciertos debido a una cultura de la corrupción, la cual es encontrada como cotidiana por los ciudadanos, en una economía que aún necesita hacer un mejor uso de sus recursos para alcanzar un nivel de desarrollo para todas las personas.

3. Razón de un enfoque cultural

Pese a que una parte significativa de la literatura sobre la reforma de la economía china se enmarca en la lógica de la eficiencia económica y la relación costo-beneficio (Naughton (2006), (Chow, 2007) entre otros); frente a dicha propuesta se presenta crítica puesto que para autores como Tamamoto (2003) *a menudo, es tan fuerte el impulso de generalizar que los teóricos de la acción racional no consiguen considerar que diferentes culturas albergan diferentes nociones de lo que es racional, que diferentes culturas tienen diferentes curvas de utilidad* (Tamamoto, 2003, 192). En la experiencia particular de los tigres asiáticos se distingue el fortalecimiento de instituciones inmersas en códigos de conducta y valores legados de la cultura confucianista como una de las más representativas, hecho que se identifica como el engranaje en la consecución de metas de desarrollo económico. Por lo cual, se avizora bajo una visión cultural-relativista que el funcionamiento aparentemente *irracional* de la economía china como una respuesta a las disfuncionalidades presentadas en la sección anterior.

Por tanto, los procesos de cambios institucionales, que en China suelen adolecer de estabilidad y viabilidad bajo el sustento de un modelo de *socialismo de mercado* son sustentados a partir de la perspectiva positivista, dejando poco o ningún espacio para intentar comprender la lógica invisible de la cultura china sobre el funcionamiento de las instituciones y de la economía. En este aspecto, se sostiene que el cumplimiento de normas sociales provenientes de la cultura del confucianismo (año 479 A.C. hasta hoy) es un comportamiento racional vigente en el contexto de reforma económica y ello da razón de la naturaleza y funcionamiento particular de los derechos de propiedad, la corrupción y la cultura organizacional. Se sugiere por tanto con ello que se deben tener en cuenta la visión cultural institucional para juzgar tanto los aciertos como disfuncionalidades del crecimiento económico chino.

3.1 Continuidad cultural

Roland (2004) sostiene que en general, la cultura, los valores, las creencias y las normas sociales son un tipo de institución de *cambio lento* mientras que las instituciones políticas son de *cambio rápido* y el cambio institucional general debe juzgarse desde la interacción de las dos. La denominada China moderna de las últimas tres décadas es el resultado de un proceso civilizatorio producto de un pensamiento autóctono basado en los preceptos del Confucianismo y Taoísmo, los cuales configuraron los códigos de conducta del pueblo chino y sus sistemas de organización social y política. Siguiendo a Krasner (2001), Kirby (1996), Link (2013), Pye (1990) y otros; se argumenta que China es un estado-civilización cuya continuidad cultural ha estado prácticamente ininterrumpida. Pese a los intentos por interrumpir el proceso, el fracaso del experimento republicano de 1912 y el éxito del comunismo desde 1949; se explica por el rol de las instituciones culturales chinas.

Así, tanto el colectivismo de la era de Mao como el *socialismo de mercado* de los años ochenta, son sistemas económicos producto de una combinación de características particulares, instituciones que no desconocen la continuidad de la civilización china;

aunque suponen idealmente una ruptura con las instituciones del pasado feudal y su base socio económica, sigue nutriendo de la cultura del colectivismo y sus nociones tradicionales de subsistencia; por consiguiente, esta ideología importada se convirtió en un elemento de la cultura tradicional y no al revés. Es por ello que, la transición china iniciada en 1978, entendida como la implantación de instituciones reformistas de *cambio rápido* debería ser imbuída dentro del proceso de continuidad como civilización instituciones de *cambio lento*.

Aun así, la incompatibilidad entre las instituciones formales legadas del sistema internacional en contraste con las instituciones informales derivadas de prácticas culturales tradicionales autóctonas representan una disyuntiva que a menudo se concluye con la redefinición de las instituciones informales en el funcionamiento y los resultados de las formales (Wilson, 2008, 30). El resultado planteado, puede ser entendido como un *Path Dependence*²⁰ institucional aplicado al periodo de reforma, pues como lo plantea el mismo autor, entre más se sigue el camino de una determinada institución, mayor será el apego a esta y por tanto mayor será el costo de su cambio, con lo cual la elección *racional* de los agentes consistirá en adaptarse a las normas institucionales existentes por lo general de carácter informal.

3.2 Las instituciones informales y la racionalidad cultural

A nivel interno, existe un consenso en la literatura sobre la aversión tradicional de China por las reglas formales y una preferencia cultural por relaciones de autoridad más moralista y basadas en la autoridad personal donde además históricamente *ha imperado la informalidad en todo nivel organizativo y la formalidad no ha servido más que como fachada* (Dittmer, 1995); de esta manera, las preferencias sociales están enmarcadas de acuerdo a preceptos confucianos, cuyo modelo esencial de relaciones familiares y raíces naturistas²¹, se traduce en códigos de comportamiento en lo académico, laboral y estatal. En esencia, el confucianismo contempla que para que una sociedad esté en *armonía*, cada individuo debe asumir la responsabilidad de un rol familiar y social, que sea funcional y determinado por las jerarquías a nivel familiar y social.

Relaciones interpersonales: Guanxi

Se desprende entonces, una marcada orientación colectivista de modelo familiar donde el tejido social se construye y mantiene a partir de las dinámicas del concepto de *Guanxi*; este término tiene su origen en el confucianismo y se identifica como la institucionalización de las redes de familia en las sociedades de Asia oriental (Jordan, 2015); para el caso de las sociedades asiáticas, el concepto de familia se extiende más allá del grupo básico de padres e hijos y en su forma tradicional llegaba a incorporar a miembros de varias generaciones y lazos de consanguinidad bajo un mismo techo. De acuerdo con los preceptos del

²⁰ El concepto de *Path Dependence* hace referencia a que en términos conductuales los individuos tienden a presentar patrones similares en el tiempo difícilmente modificados radicalmente por factores externos.

²¹ Visto desde un símil con la ecología, el cielo da la lluvia y la tierra usa la lluvia para proveer alimento y por tanto la sociedad también debe estar cimentada sobre roles funcionales al bienestar del colectivo. (Weiming), (Yao, 2000)

confucianismo, se establece que además que el valor fundamental sobre el que todo individuo debe articular su comportamiento es la *benevolencia Ren* por su vocablo en mandarín; la cuál es la proyección confucianista del amor y debe darse primordialmente entre miembros de la misma familia.

Sin embargo, por fuera de esta, debido a los largos periodos de inestabilidad social, desconfianza política, escasez y hambre de la historia china, imperaban la desconfianza y el sentido de la supervivencia y por tanto esta *benevolencia* no se extendía entre extraños, lo que dejaba poca motivación para ayudar a otros por fuera de la red familiar quedando solo un escaso sentimiento de obligación, egoísmo y desconfianza (Chen, 2010), (Hofstede y Bond, 1988), (Jar-Der y Yung-Chu, 2012), (Hsu, 2005). *Guanxi* en este sentido se traduce como *red* o *sistema de redes* y en la práctica lo podríamos definir como *la(s) red(es) familiar(es) extendida(s) a las cuales todo individuo debe ingresar y permanecer ajustando en ambos momentos la totalidad de su persona privada y social a una serie de comportamiento y actitudes preestablecidas y esperadas que involucran sentimientos, vínculos de afecto y lealtad típicamente familiares*.

En general, los beneficios de las relaciones de *Guanxi* están en su permanencia en el tiempo más que en las transacciones económica o materialmente racionales que se deberían llevar a cabo en el corto plazo. Por ello, según Jer-Chen (2010), la lealtad en las relaciones de *Guanxi* se extiende en el tiempo -inclusive generacional- donde el intercambio de favores entre familias de un mismo clan pueden transarse generaciones más adelante, llegando a obligar a los individuos a llevar a cabo transacciones económicamente irracionales en el presente pensando en mantener la estabilidad de los vínculos de cara al futuro como prioridad (Chen, 2010). Así por ejemplo, *comprar bienes de un miembro de una red social en lugar de hacerlo de un competidor que ofrece menores precios puede ser a menudo más beneficioso debido a que los vínculos pueden ser usados en el largo plazo, por ejemplo en momentos de crisis* (Luo, 2001).

Por tanto, el *Guanxi* adquiere su naturaleza como una respuesta a la ineficiencia institucional, y la inestabilidad producto de las circunstancias históricas²² sirviendo como un método de negociación frente a la escasez sistemática que obliga a los individuos a recurrir a la familia como garantía de protección. Y es así como, el *Guanxi* cobra un sentido utilitarista y se define como las relaciones de naturaleza racional formadas entre colegas de trabajo, subordinados y superiores con quienes se mantiene un contacto rutinario, donde dichas relaciones pueden ser movilizadas en favor de los objetivos profesionales siempre y cuando estos estén enmarcados en el interés colectivo de la organización de la cual los miembros hacen parte" (Dittmer, 1995, 10).

Códigos de conducta y honor: Mianzi

Al igual que el *Guanxi*, el *Mianzi* o Cara es una práctica de comportamiento social cuya observancia se deriva la utilidad del entorno. De acuerdo con Kim y (1998, 523), se define

²² El *Guanxi* era la norma para poder sobrevivir en la vida diaria durante el maoísmo (1949-1976) y escapaba al control estatal.

como el valor social positivo que una persona reclama para sí misma en virtud de la posición relativa que ocupa en su red social y el grado en el cual es juzgada en cumplir adecuadamente los roles de esa posición. En este sentido, el *Mianzi* garantiza el cumplimiento de los roles adscritos a una posición social específica y toda manifestación tiene en cuenta no solo al individuo sino a las personas allegadas, o lo que es lo mismo, de la misma red o *Guanxi* al proteger la reputación de sus superiores debido a un sentimiento de vergüenza ajena que entre otros constituye un comportamiento estratégico para obtener favores o recursos de quien se resguarda la reputación (Kim y Sang-Hoon-Nam, 1998, 528).

De aquí, que el sentimiento de culpa guía lo moralmente sancionable como lo que pueda llegar a estar expuesto a escrutinio público, por lo que un acto deshonesto lo es como tal en tanto sea visto por el público, mientras que en occidente lo es independiente de si la acción se lleva a cabo sin testigos y de manera similar, cualquier acto virtuoso, bajo la lógica del *Mianzi* debe ser ostentado: *roba si nadie está alrededor, pero has el bien solo si hay gente alrededor y asegúrate de que te vean* (Kim y Sang-Hoon-Nam, 1998, 524).

3.3 Derechos de propiedad

La tierra como espacio social ha estado determinada por una intensiva interacción social con poco espacio a la propiedad privada (Cheng et al, 2010, 1376); hacia el siglo XIX, la tierra como propiedad del Estado tenía como objeto procurar un crecimiento igualitario de la riqueza por lo que las nociones de su posesión y uso estaban sujetas a un objetivo social más que individual. Durante el maoísmo (1949-1976), la tierra era propiedad colectiva y estaba administrada por el estado, pero su explotación recaía en comunas de producción, las cuales tenían el compromiso de proveer un porcentaje de la producción al estado. Según Bell (2008, 82), pese a la creación de la empresa rural privada en las reformas de 1978, las ideas del confucianismo sobre la distribución de la tierra fueron empleadas como base para diseñar y controlar la pseudo-privatización.

Las comunas estatales fueron reemplazadas por un sistema de responsabilidad familiar en 1970, en un modelo en el cual los campesinos tenían la obligación de proveer una parte de la producción al estado a un precio fijo reducido mientras que se les autorizaba a vender el excedente en el mercado. Estos principios según Bell (2008): hacen eco de prácticas de la China imperial y datan de la época Mencio (372 A.C.) y el Sistema de Campos (*jingtianzhidu*)²³. Bajo el sistema colectivo, el derecho de posesión no es individual sino que este actúa como un guardián temporal de la propiedad cuyo objetivo es incrementar el valor producido pensando en la subsistencia de las generaciones futuras, y al hacer parte de una comunidad basada en el *Guanxi*, la tierra puede pasar a diferentes manos a través de un complejo sistema de derechos de arrendamiento, donde los propietarios legales pueden encontrarse a varios intermediarios de distancia en una cadena de contratos de sub-alquiler.

²³ Donde la tierra se dividía en ocho áreas de producción privada y una de producción comunal para la aristocracia, sistema que del cual probablemente el partido estuvo al tanto cuando buscaban reformar la agricultura.

Es así como, los derechos de propiedad privados fueron introducidos al final de la década de los setenta; cuando aún en el umbral del periodo de la reforma, una combinación de tradición cultural confucianista y orientación colectivista daba poco espacio a la legitimidad del concepto de propiedad privada al tiempo que prevalecían prácticas informales que limitaban su posesión y uso. Por lo que el proceso de reforma la tierra fue sometida a DP formal, el peso cultural continuaba con un rol decisivo en las relaciones, y la tierra sujeta a las obligaciones de la comunidad local, con lo que la aplicación formal de los DP puede inclusive ser anulada vía *Guanxi*; este último, como institución de *cambio lento* genera un comportamiento institucional vacío.

Esta tensión entre lo formal e informal es evidente en escenarios que afecten la posesión y explotación de la tierra es especialmente prevalente. En la práctica, los DP sobre la tierra recaen sobre el Estado o la colectividad en un sentido cultural tradicional. La propiedad de la tierra en el campo opera en realidad como parte de una densa red de obligaciones sociales dedicadas a la sobrevivencia de la familia presente y generacional y sólo la lógica de este sistema permite en última instancia el derecho del acceso a la tierra como garantía de la seguridad alimentaria de las generaciones futuras (Herrmann-Pillath, 2009, 14) por lo que la tierra más allá de su valor económico hace parte de la utilización recíproca del capital social y político derivado de las obligaciones de las relaciones sociales que de acuerdo con Lu (2000), crean incentivos para las élites políticas locales, las cuales por un lado incorporan las metas y ambiciones del gobierno central en el diseño de sus planes y por otro establecen una alianza público-privada local en donde actúan buscando apropiarse de rentas derivadas de la recolección de impuestos y sobornos a los empresarios a cambio de permitirles invertir. De aquí, que la expropiaciones ilegales de la tierra pueden entonces explicarse como una forma de proveer oportunidades de negocio por parte de élites locales a empresarios donde además de extender o fortalecer el *Guanxi* local con niveles superiores de jerarquía política y económica, las élites políticas locales logran cumplir con metas fiscales impuestas desde el gobierno central, manteniendo *Mianzi* frente a este y asegurando su posición en el poder local.

3.4 Corrupción y Guanxi

China al igual que los tigres asiáticos es una paradoja de extraordinario crecimiento económico en medio de una corrupción rampante. Sin embargo, como sostiene Kang (2002), el fenómeno de la corrupción ha estado tan acuciado desde los inicios del “milagro asiático” que debe considerarse como una variable explicativa constitutiva del desarrollo de la región y debe de manera más importante indagarse sobre las dinámicas culturales que le dan forma. Luego, como afirman Chang y Chu (2006), *la corrupción es de naturaleza desarrollista y lo que es visto como corrupción en una cultura puede ser visto como rutinario en otra* (Chang y Chu, 2006, 262).

La intervención del Estado cuyo sentido confucianista es salvaguardar el beneficio colectivo; lo convierte en responsable de crear las condiciones macroeconómicas, sectores estratégicos, la creación de rentas por fuera de la lógica del mercado y fomento a sectores clave de la economía exportadora; trae consigo también, el establecimiento de alianzas entre élites estatales, empresarios por medio del favoritismo en la asignación de contratos, recursos y en general toda práctica conducente a mantener los diferentes círculos propios como

principales beneficiarios de la industrialización de la región (Kang, 2002) (Cumings, 1984) (Doner, 2005). Ateniéndose entonces a la naturaleza *Guanxi*, pueden aparecer en principio relaciones económicamente disfuncionales y corruptas; que bajo la mirada clásica de la competencia pura los agentes económicos acceden a la misma información ni competirían en condiciones de igualdad.

Según Hermann-Pillath (2009), la obligación social de procurar mantener y dar *Mianzi* en las transacciones entre los miembros de la red hace invisible un aparente acto de corrupción. De esta forma, la costumbre en el sistema es crear una cultura de valores morales más que recurrir a instituciones anti-corrupción (Ling, 2011, 171). (Morato, 2011). Es así como, el *Guanxi* tiene la capacidad de blindar a los actos de corrupción del escrutinio externo que incrementa los niveles básicos de desconfianza y por lo tanto comportamientos oportunistas dentro del *Guanxi* conducirán a la pérdida del *Mianzi*. Dentro de esta dinámica, el peso de la tradición, el uso del *Guanxi* termina dando forma al desarrollo de los procesos de las organizaciones formales legales.

CONCLUSIONES

Los elementos que dan sustento a una *racionalidad cultural* como característica esencial del comportamiento económico y social de los agentes en China demuestra no solamente que acciones contrarias al principio de eficiencia económica pueden ser descritas como racionales bajo otra perspectiva sino además que los paradigmas sobre los cuales se fundamenta la teoría de elección racional siguen siendo limitadas en el entendimiento de las decisiones en un contexto socio-cultural.

En este sentido, a lo largo de las tres décadas de reformas, la RPCh ha consolidado procesos económicos con influencia de las prácticas culturales que como se anticipó demuestra que las instituciones formales e informales coexisten, siendo las formales reconocidas a nivel estatal como una adopción de códigos de conducta coherentes con los marcos de referencia occidentales, pero en realidad son las instituciones informales las que rigen las relaciones económicas. En consecuencia, las características del modelo de economía de mercado vigente en los países occidentales no constituyen un referente completo para trazar lo que será el futuro de las instituciones en China, debido a que las instituciones informales son de cambio lento.

Aún al ser la eficiencia económica un referente ideal, no es claro si se constituye como el factor determinante de las relaciones económicas en el largo plazo. De esta forma, el *Path Dependence* que presenta el caso chino, puede ser catalogado como el de mayor continuidad en el tiempo de la historia moderna²⁴ y por tanto, el comportamiento comunal, códigos de honor y conducta se transmiten de generación en generación como prácticas válidas y cotidianas. Por ejemplo, la especificación imprecisa de los DP de la tierra a pesar de estar guiada por conductas de la colectividad de la era maoísta aún estén relacionadas, las rentas

²⁴ En la actualidad Grecia, Roma, Egipto solo se cuenta con un referente histórico, pues su configuración como repúblicas rompió con las prácticas tradicionales que los constituyeron como grandes civilizaciones

de la tierra en poder del Estado son una condición de riesgo en el corto y mediano plazo al obstaculizar las decisiones de producción, inversión y consumo de todos los agentes de la economía.

Por otra parte, la correcta observancia del *Guanxi* y *Mianzi* deben considerarse como mecanismos sociales de coordinación en donde el fenómeno de la corrupción, en particular de acuerdo a las condiciones actuales de China, tenderá a reconfigurarse en virtud de los escándalos de miembros del buró político y altos dirigentes del país, sin embargo, la ambigüedad del modelo de incentivos sociales y la *institucionalización de la corrupción* como un modelo de tradición afianzado por el *Guanxi* y el *Mianzi* evidencian la importancia de la reputación y la aceptación social para el desarrollo personal de cada individuo en la sociedad. Lo anterior implica que las prácticas de cortesías y privilegios recíprocos que se dan entre miembros de un grupo en particular no necesariamente sean vistos como una conducta negativa o reprochable, y por tanto que haya un aval social sobre ellas.

La relación entre el *Mianzi* y el desarrollo económico por su parte, evidencia distorsiones sobre la toma de decisiones óptimas; las prácticas de malinvestment, con altos costos de oportunidad para el desarrollo del país al privilegiar la reputación al rendimiento. Estos costos de oportunidad que no son tan evidentes por el tamaño y volumen de inversión en China indican que la capacidad de generación de riqueza y bienestar social se ubica en un nivel subóptimo en comparación con las capacidades de una hipotética RPCH al estilo occidental.

Referencias Bibliográficas

Ayala J. *Instituciones y economía: Una introducción al neoinstitucionalismo económico*, México, Fondo de Cultura Económica 1999.

Bell, D. «East Asian Capitalism: Towards a normative framework.» *Global Economic Review: Perspectives on East Asian Economies and Industries* 30, n° 3 (Abril 2008): 73-89.

Blaug M. *Teoría Económica retrospectiva* México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Bond, G. y Harris, M. «The Confucius Connection: From Cultural Roots to Economic Growth.» *Organizational Dynamics* 16, n° 4 (Primavera 1988): 5-21.

Chen Y., “Establishing a Credible Land Institution in Transitional Chinese Cities: Shanghai’s Practice, Problems and Strategies”, paper presented at the International Conference on China’s Urban Land and Housing in the Twenty-first Century, Hong Kong Baptist University, 13-15 December 2007, pp. 1-20.

Chen, C., Chen, Y., Xin, K. «Guanxi Practices and Trust in Management: A Procedural Justice Perspective.» *Organization Science* 15, n° 2 (Marzo-Abril 2004): 200-209.

Chow G., *China’s Economic Transformation*, London, Blackwell Publishing Second Edition 2007.

Chu, E. Chang y Yun-han. «Corruption and Trust: Exceptionalism in Asian Democracies?» Editado por Cambridge University Press. *The Journal of Politics* 68, n° 2 (Mayo 2006): 259-271.

Cumings, B. «The Origins and Development of the Northeast Asian Political Economy: Industrial Sectors, Product Cycles, and Political Consequences.» *International Organization* 38, n° 1 (1984): 1-40.

Ding C. “Land policy reform in China: Assessment and prospects”, *Land Use Policy*, Vol. 20 No 2, 2003, pp. 109-120.

Dittmer, L. « Chinese Informal Politics.» *The China Journal*, n° 34 (Julio 1995): 1-34.

Doner, R., Ritchie, B. y Slater, D. «Systemic Vulnerability and the Origins of Developmental States: Northeast and Southeast Asia in Comparative Perspective.» *International Organization* 59, n° 2 (2005): 327-361.

Furubotn E. & Pejovich S. “Property Rights and Economic Theory: A Survey of Recent Literature”,

Journal of Economic Literature, Vol. 10, No. 4. (Dec., 1972), pp. 1137-1162.

Garay L., Salcedo E., De León I. & Guerrero B., *La Captura y Reconfiguración Cooptada del Estado en Colombia*, Bogotá, Fundación Método 2008.

Göbel C & Hong L., *Social Unrest in China*, Europe China Research and Advice Network, 2012.

Herrmann-Pillath, C. «Social capital, Chinese style: individualism, relational collectivism and the cultural embeddedness of the institutions-performance link.» Working paper series // Frankfurt School of Finance y Management, n° 132 (2009).

Ho P. & Spoor M., “Whose land? The political economy of land titling in transitional economies”, *Land Use Policy* Vol.23, 2006, pp. 580–587.

Hsu, C. «Capitalism without contracts versus capitalists without capitalism: Comparing the influence of Chinese Guanxi and Russian blat on marketization.» *Communist and Post-Communist Studies*, n° 38 (2005): 309-327.

Jar-Der, L. y Yeh Y. «Neither collectivism nor individualism: Trust in the Chinese Guanxi circle.» *Journal of Trust Research* 2, n° 1 (2012): 53-70.

Jordan, D. *The Traditional Chinese Family y Lineage*. 2015.
<http://pages.ucsd.edu/~dkjordan/chin/familism.html> (último acceso: 27 de 1 de 2015).

Kang, D. «Bad Loans to Good Friends: Money Politics and the Developmental State in South Korea.» *International Organization* 56, n° 1 (Invierno 2002): 177-207.

Kim, Y. «Confucianism-based Organization Value y Post-Merger Syndrome in Cross-border MyA: How Family-system Principle Hinders Communication in Cross-border MyA.» *International Journal of Business and Management* 6, n° 4 (Abril 2010).

Kirby, W. «Traditions of Centrality, Authority and Management in Modern China's Foreign Relations.» En *Chinese Foreign Policy: Theory and Practice*, de Thomas Robinson y David Shambaugh, 13-29. 1996.

Krasner, S. «Organized Hypocrisy in Nineteenth-Century East Asia.» *International Relations of the Asia-Pacific* 1, n° 2 (2001): 173-197.

Ling, S. «Construction of Anti-corruption Institutions and Culture in Traditional China and Its Implications for Modern China.» *Social Sciences in China* 32, n° 4 (2011): 162-175.

Link, P. *An Anatomy of Chinese: Rhythm, Metaphor, Politics*. Harvard University Press, 2013.

Lu, X. «Booty Socialism, Bureau-Preneurs, and the State in Transition: Organizational Corruption in China.» *Comparative Politics* 32, n° 3 (Abril 2000): 273-294.

Morato, N. «El pasado para entender el futuro del Estado de derecho chino.» Editado por Universidad Nacional de Colombia. *Pensamiento Jurídico*, nº 30 (Enero-abril 2011): 245-261.

Naughton B., *The Chinese Economy: Transitions and Growth*, London, MIT Press, 2007.

Olivera M., “Hacia una sociología de la corrupción” *Revista Alma Mater* No 17, octubre 1999.

Peterson G. & Kaganova O., “Integrating land financing into subnational fiscal management”, *Policy Research Working paper 5409*, Washington D.C., World Bank 2010.

Pizzorno, A. “La corruzione nel sistema politico”. *Della Porta, Lo scambio occulto*, Bolonia, Il Mulino, 1992.

Pye, L. «China: Erratic State, Frustrated Society.» *Foreign Affairs*, 1990: 69-1.

Ralston D., Tong J., Terpstra R., Wang X. & Egri C, “Today's State-Owned Enterprises of China: Are They Dying Dinosaurs or Dynamic Dynamos?” *Strategic Management Journal*, Vol. 27, No. 9 (Sep., 2006), pp. 825-843.

Tamamoto, M. «Ambiguous Japan: National Identity at the Century's End.» En *International Relations Theory and the Asia Pacific*, de John Inkenberry y Michael Mastandundo, 191-213. Nueva York: Columbia University Press, 2003.

Wilson, S. «Law Guanxi: MNCs, state actors, and legal reform in China.» *Journal of Contemporary China* 17, nº 54 (2008): 25-51.

Yao, X. *An Introduction to Confucianism*. Cambridge University Press, 2000.

Zhu X, “Understanding China's Growth: Past, Present, and Future”, *Journal of Economic Perspectives*, Vol. 26, No 4, Fall, 2012, pp. 103–124.

El ascenso de China como factor de conflicto en la región de Asia-Pacífico.

Karyn Del Carmen Romero Rojas,
Universidad de Santiago de Chile
karyn.romero@usach.cl
Gonzalo Ignacio Serrano Salazar,
Universidad de Santiago de Chile.
gonzalo.serrano@usach.cl

Este trabajo busca analizar cómo el ascenso de China ha conllevado un reordenamiento en la distribución de poder en la región Asia-Pacífico. Desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, la región ha estado marcada por la presencia de Estados Unidos como actor hegemónico, sin embargo, el posicionamiento de China en ha significado un cambio de escenario, generando una serie de disputas de China con los países de la región. Para explicar lo anterior, se realizará un análisis de los principales hechos y actores, desde la teoría de las relaciones internacionales. Si bien, es complejo realizar un pronóstico, buscaremos por medio de este trabajo analizar los posibles escenarios.

Introducción.

El epicentro de la política y de la economía mundial en las últimas décadas se ha trasladado desde el Atlántico hacia la región de Asia-Pacífico (Goswami, 2013). Gran parte de este cambio recae sobre el papel desarrollado por China, su rápido y notable crecimiento que han significado su resurgimiento como potencia mundial, transformado el ascenso de China en uno de los temas más relevantes en el ámbito de la política internacional (Mearsheimer, 2010). En este sentido, el ascenso de China como potencia mundial sin duda producirá cambios en el sistema internacional, específicamente en la distribución de poder entre las distintas potencias. Esto se reflejará específicamente en Asia-Pacífico, en donde China busca posicionarse como actor hegemónico. El extraordinario crecimiento económico de China y su activa diplomacia están transformando la región y en las décadas futuras se verán aumentos aún mayores en su poder e influencia (Ikenberry, 2008).

Estados Unidos ha sido la potencia hegemónica en la región desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, lo que se ha traducido principalmente en un alta presencia militar. Esto ha sido construido en base a alianzas bilaterales con Japón, Corea del Sur y otros Estados presentes en la región (Ikenberry&Tsuchiya, 2002:73). Sin embargo, la hegemonía de Estados Unidos en la región está llegando a su fin, el ascenso de China es la mayor razón para esto. A pesar de la preocupación actual de Washington con el Medio Oriente, en las próximas décadas el ascenso de China será el tema fundamental enfrentará Estados Unidos (Layne, 2008:13). Este proceso de ascenso podría significar la aparición de distintos conflictos de China con otros Estados con presencia en la región y especialmente con los Estados Unidos.

En este sentido, es posible observar un aumento de las tensiones de China con otros países de la región, donde destacan las disputas territoriales. China a la fecha presenta distintos contenciosos con numerosos vecinos. Entre los más relevantes se cuentan las disputas por las islas Spratley

(reclamadas también por Vietnam, Filipinas, Brunei, Malasia y Taiwán), las islas Diaoyutai/Senkaku (en donde se enfrenta con Japón y Taiwán) y las islas Xisha (en donde China se enfrenta de nuevo a Vietnam y Taiwán) (Martínez, 2007:43). En otras palabras, el ascenso de China y su posicionamiento, ha significado un aumento en la conflictividad ya existente en la región. La región de Asia-Pacífico es una de las regiones más dinámicas y potencialmente inestables en el mundo (Ikenberry&Tsuchiyama, 2002).

En este contexto, surge la interrogante: ¿Qué consecuencias podría conllevar el ascenso de China como potencia mundial para el orden de la Región de Asia-Pacífico? China se encuentra en una situación de fortalecimiento con el objetivo de transformarse en una potencia mundial, en busca de alcanzar un status hegemónico en la región de Asia-Pacífico, para lo que utilizará distintos instrumentos geopolíticos con miras a alcanzar dicho objetivo (Martínez, 2007). Lo que podría traer como consecuencia el surgimiento y la agudización de distintos conflictos con los países de la región, en especial con los Estados Unidos, país al que China busca disputar su posición privilegiada en la zona.

Marco Conceptual.

La política internacional de los Estados tiene como objetivo salvaguardar los propios intereses, los Estados cuidan y buscan maximizar su poder. En base a lo anterior, se establece en lo que en la teoría de las relaciones internacionales se conoce como Realismo, corriente dominante en la teoría de las Relaciones Internacionales, que a pesar de todos sus defectos e imprecisiones, sigue siendo el paradigma a partir del cual todas las corrientes rivales se han desarrollado (Clulow, 2013:2).

Uno de los autores más importantes de esta corriente es Morgenthau (1986), quien centra su análisis en la naturaleza humana, desde esta perspectiva los individuos son esencialmente agresivos y egoístas, lo que es extrapolado al Estado definiendo sus intereses en términos de poder (Petrollini, 2012). Los elementos centrales de esta teoría se basan en dos premisas: En primer lugar, se define la política como la lucha por el poder y cualquiera que sea su meta final, la manera de adquirirlo, mantenerlo y demostrarlo determinan la estrategia de la acción política. En segundo lugar, el sistema internacional tiende a la anarquía y al conflicto (Rodríguez, 2013: 96).

Como una contribución al realismo clásico surge el enfoque denominado como neorrealismo, esta corriente comparte las bases ideológicas del realismo clásico, pero se diferencia en su nivel de análisis. El neorrealismo enfatiza su análisis en base al sistema internacional, en lugar de la naturaleza humana como condicionante de los Estados. El principal autor de este enfoque es Kenneth Waltz (1988), quien desarrolla una teoría en base al estudio del de la estructura del sistema internacional y su carácter restrictivo y determinante del comportamiento de las unidades funcionales que la componen, los Estados (Rodríguez, 2013: 101).

La estructura del sistema internacional se basa en tres concepciones que influyen en el comportamiento de los Estados: En primer lugar, el principio de organización del sistema internacional (anarquía), lo que significa que no hay autoridad central. La estructura es un concepto organizativo, sin embargo la caracteriza predominante del sistema internacional es la

falta de orden la organización (Waltz: 1988:132). En segundo lugar, el sistema internacional se caracteriza por la interacción entre los Estados, su diferenciación (funcional). Los Estados son unidades que no están formalmente diferenciadas por medio de las funciones que desempeñan. La anarquía implica relaciones y coordinación entre las unidades de un sistema, y eso implica paridad. Las estructuras internacionales sólo varían en su principio organizador por medio de variaciones de las capacidades de las unidades (Waltz: 1988:139). Por último, dentro de la estructura del sistema internacional, la distribución de las capacidades, puede variar con el tiempo, y variar entre Estados (poder relativo de las unidades). La estructura del sistema internacional se modifica con los cambios de la distribución de capacidades entre las unidades del sistema (Waltz: 1988:145).

En base a los principios explicados es posible sostener que la estructura del sistema internacional depende de la cantidad de potencias existentes. En consecuencia la aparición de conflictos depende de la estructura del sistema, determinadas estructuras desarrollan más tendencias al conflicto que otras (Rodríguez, 2013: 104). Waltz (1988), postula que hay tres tipos de estructuras que dependen del número de potencias y al concepto de equilibrio de poder y de hegemonía. En primer lugar, un sistema bipolar, que se caracteriza por tener dos potencias con capacidades equivalentes. Segundo, la estructura multipolar con el equilibrio entre tres o más potencias. Por último, la estructura unipolar, donde sólo una potencia establece la agenda internacional dicta las normas y controla las puentes de poder (Barbé 2007:240).

De esta manera, sostenemos que la teoría neorrealista plantea el prisma más adecuado para el estudio del ascenso de nuevas potencias, sin desmerecer valor a las otras corrientes teorías-Liberalismo y Constructivismo-. Ya que esta corriente nos proporciona una serie de elementos claves para entender el comportamiento de los Estados en un contexto de anarquía, donde la lucha por el poder es un elemento clave para entender el comportamiento de los Estados.

Asenso de China.

China es un país que ha pasado por distintas transformaciones a través de su historia contemporánea (Buzan, 2010:8-10). Primero, desde una situación de debilidad encarnada en los tratados desiguales ,impuestos por las grandes potencias occidentales en el siglo XIX, y las numerosas crisis por las que ha atravesado el sistema político chino, incluyendo el régimen comunista de Mao (Buzan, 2010:12). En este sentido, el mayor cambio producido en China que perdura hasta la actualidad, fueron las reformas de apertura económica llevadas a cabo por DengXiaoping a finales de la década de 1970 (Vogel, 2004). Las siglo que llevaron a una expansión que hacen que hoy en día China se presente a inicios del XXI como una potencia en expansión, destacando su desarrollo económico y militar (Martínez, 2007).

En relación al desarrollo económico que ha mostrado China, es posible constatar un importante poder desarrollo en cuanto a su expansión y crecimiento. Lo que se refleja cuando en el año 2010 China superó a Alemania como primer exportador del mundo, y luego reemplazado a Japón como la segunda economía más grande del mundo. Algunos predicen que China superará a los Estados Unidos como la mayor economía del mundo en 2014, antes de lo previsto originalmente (Ba, 2014:149). Mientras en lo que corresponde a la esfera militar, China ha mostrado un aumento de inversión y expansión. Según White Papers (2013) entre 1988 y 1997, China elevó el gasto de

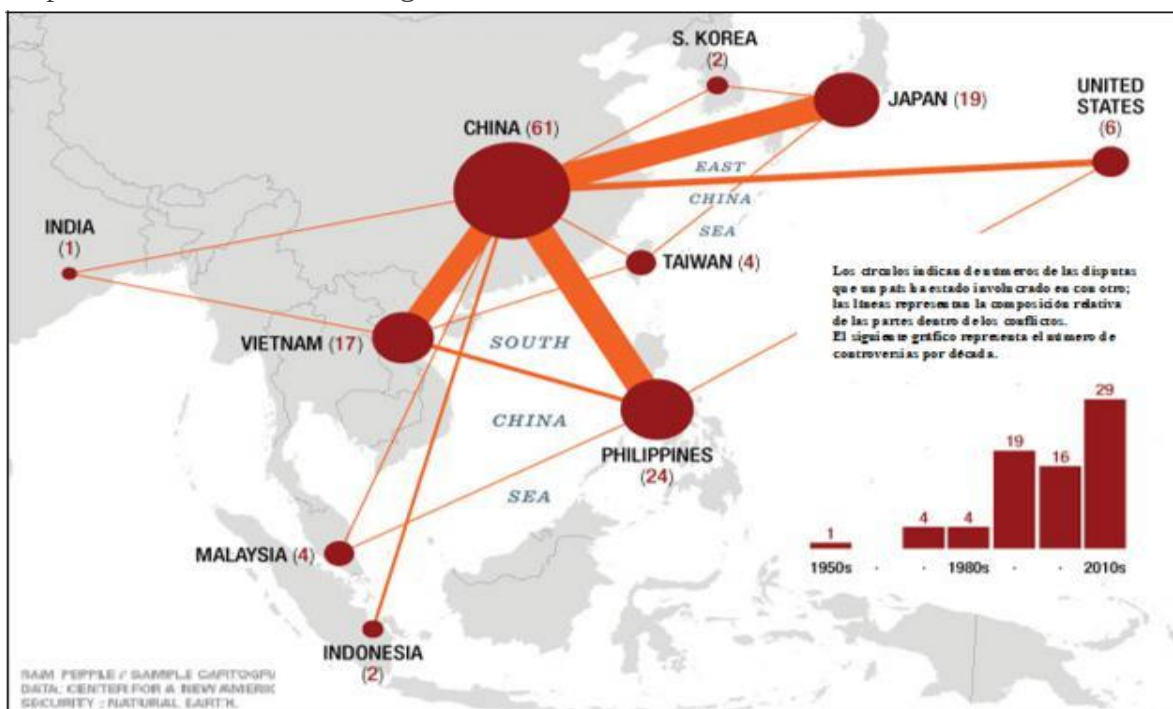
defensa en un promedio anual de 14,5%, llegando a 15,9% entre 1998 y 2007.⁴¹ En 2012, el gasto en defensa oficial de China se elevó a US \$ 106 millones de dólares, la segunda más alta del mundo. Los estudios realizados por la Agencia Central de Inteligencia de Estados Unidos y otros han predicho que China será una potencia militar de primer nivel y rivalizará con Estados Unidos en el poder global en 2020(Layne,2008).

El ascenso de China se encuentra en un proceso de consolidación, en busca de una proyección de su influencia más allá de su propio territorio, que le asegure una proyección. Dicho esto, las cifras anteriores sólo reflejan un proceso incremental que enfrenta China con el objetivo de transformarse en una potencia mundial. Este proceso expansionista se ve reflejado en la búsqueda del aseguramiento de los espacios marítimos más cercanos, corredores y recursos, que hacen que nos encontramos frente a una amplia evidencia empírica de que China ha entrado de lleno en la lógica geopolítica por el control de las áreas estratégicas adyacentes (Martinez, 2007:42).

De este modo, el actual proceso llevará a China a insertarse y buscar controlar una zona de influencia en la región de Asia-Pacífico que garantice su desarrollo. Con el fin de asegurar y consolidar su zona de influencia, China buscará consolidar una zona exclusiva, en las áreas geográficas más próximas. En primer lugar, China buscará atraer y controlar, y en el mejor de los escenarios anexionar a Taiwán. Posteriormente, buscará controlar las estratégicas rutas de transporte de los mares orientales y sus recursos energéticos, lo que sin duda generará el surgimiento de distintos conflictos con los países con presencia o intereses en esta zona.

El Mapa N°1 muestra la evolución de los conflictos en la región a través de las décadas. En este sentido, es posible apreciar un incremento en la sucesión de conflictos. Si en la década de 1950 se podía apreciar sólo un conflicto, en la década de 1980 se sucedieron cuatro conflictos, pero es en la actualidad en donde podemos identificar la mayor cantidad de conflictos, elevándose la cifra a veintinueve casos. Esto demuestra que la inestabilidad de la región ha ido en un notorio aumento. Paralelamente, podemos afirmar que el país que más conflictos genera es China, con sesenta y una controversias, lo que nos dice que a medida que China ha ascendido, los conflictos en la región han incrementado. En suma es posible sostener que el ascenso de China conllevará un aumento en la conflictividad, a medida que China crezca aumentará su posición relativa en sistema internacional en desmedro de otros Estados.

Mapa N°1: Conflictos en la Región de Asia-Pacífico.



Fuente: ForeignAffairs. Disponible en: <https://www.foreignaffairs.com/map-conflicts-south-and-east-china-seas>

Taiwán

Taiwán es un producto originario de la Guerra Fría, al finalizar la Segunda Guerra Mundial, en China se desató la guerra entre los nacionalistas del Kuomintang y los comunistas de Mao por controlar la nueva China libre. La victoria fue para estos últimos en 1949, lo que propició que los nacionalistas se refugiaran en la isla de Taiwán, hecho que se produce hasta el día hoy (Gil Pérez, 2011:49). Taiwán, constituye el último flanco pendiente para la reunificación nacional, objetivo al que el liderazgo chino no se muestra dispuesto a renunciar (Martínez, 2017:38).

Al día de hoy la situación es de una cada vez mayor integración económica entre China y Taiwán lo que hace que los lazos entre ambos países sean cada vez más dependientes, y al parecer esta es una de las principales vías de acercamiento que está promoviendo China respecto a Taiwán (Gil Pérez, 2011). En esta línea, China está utilizando desde la época de Deng Xiaoping una táctica consistente en aumentar el grado de imbricación de la economía taiwanesa en la continental con la esperanza de que la interdependencia se transforme en dependencia y finalmente haga inevitables unas negociaciones formales para una unificación pacífica sobre la premisa de “una sola China” (Martínez, 2007:39). A pesar de este proceso, China intentará por todos los medios disponibles recuperar Taiwán, para lograr la reunificación nacional. Tal como quedó demostrado en el año 2005, cuando Pekín aprobó una ley que hacía ilegal una declaración de independencia taiwanesa y autorizaba a emplear las armas para neutralizarla (Vidal, 2015).

Japón.

La relación entre China y Japón han sido históricamente antagónica (Goswami, 2013). Esto se ha acentuado en los últimos años a medida que se aprecia una disminución del poderío económico japonés y el aumento de poder de China (Storey, 2013). En este contexto, es posible sostener que los últimos años ha existido una agudización de los conflictos entre estos países. Entre las principales causas de esta conflictividad hayamos las disputas territoriales, especialmente con lo que tiene relación con la disputa por islas Senkaku/ Diaoyu, y en consecuencia por el mar de China Oriental (Storey, 2013:136). Lo anterior, impulsado por los recursos energéticos, debido a que ambos países son profundamente dependientes y se presume que las islas Senkaku/ Diaoyu poseen un su subsuelo es rico en hidrocarburos. A lo anterior, es relevante agregar la necesidad de estos países por proteger las vías de acceso, es decir, los corredores donde transitan los recursos energéticos.

La consecución de lo descrito, tiene relación con rivalidad geopolítica y económica a escala regional y global, entre ambos países. A medida que la expansión de China ha ido aumentando y su política exterior se ha hecho más activa, aun dentro de los límites de su proclamado “ascenso pacífico”, la posición relativa de Japón en los asuntos regionales y mundiales se ha ido erosionando (Martínez: 2007,53). Sin embargo, a pesar de las rivalidades y la complejidad en la relación que presentan ambos países. Es muy apresurado afirmar que ambos países están condenados a un enfrentamiento, ya que ambos países pueden optar por entablar mecanismos de cooperación que apunten a estrechar la relación entre ambos.

Península de Corea.

En relación al papel desarrollado por China en la península coreana, éste pareceré estar dominado por el tema planteado por el programa nuclear de Corea del Norte y por la perspectiva de una posible reunificación peninsular y la alteración que esto podría suponer para el equilibrio de fuerzas de la península (Martinez: 2007,56). China tiene un claro interés en mantener al régimen norcoreano, con un statu quo de una península dividida. Debido a que la existencia de Corea del Norte le permite a China mantener una frontera resguardada frente a la presencia de Estados Unidos. El Colapso del régimen conllevaría tener un alto contingente de fuerza militar estadounidense en la frontera con Corea.

En este contexto, la amenaza de su vecino del Norte para Corea del Sur significa un desafío y una amenaza existencial, ya que es un país que a menudo amenaza con destruir Seúl. Las esperanzas de reunificación política de la península coreana han parecido disminuir a medida que el Norte continúa con sus pruebas nucleares y las diferencias ideológicas entre ambas partes se han afianzado (Emmers& Teo, 2014:200). De este modo, a pesar de los acercamientos que han tenido China y Corea de Sur (Lee, 2008). La relación de ambos países sigue siendo compleja, la estrecha relación de Corea de Sur con Estados Unidos y la necesidad de China de seguir sustentando al régimen de Pyongyang, hacen que ambos países tengan intereses contrapuestos, lo que puede desencadenar conflictos en el futuro.

Países de la cuenca del Pacífico.

Como parte de su proceso de expansión y consolidación territorial, China reclama cerca de 90% del Mar del Sur de China, incluyendo archipiélagos de islas y disintos arrecifes (TheGuardian, 2015). La disputa del Mar Meridional de China con los distintos países de la zona se centra en la superposición de reclamos de soberanía a cientos de pequeños atolones y sus zonas marítimas asociados entre los distintos países con presencia en la región, específicamente nos referimos a los dos archipiélagos principales en disputa son las islas Paracelo y las Islas Spratly (Storey, 2013).

Las distintas disputas territoriales, han generado un riesgo latente de conflicto en el mar de la China Meridional. China, Taiwán, Vietnam, Malasia, Brunei y Filipinas han hecho reivindicaciones territoriales y jurisdiccionales, en particular sobre los derechos para explotar posiblemente extensas reservas de petróleo y gas de la región (Glaser, 2012). Entre estos conflictos, podemos destacar la disputa que tienen China y Vietnam, por las islas Paracelso y Spratly, donde este último país, asegura que estas islas le fueron arrebatadas por China en los años 1974 y 1988 respectivamente (Telesur, 2015). Filipinas igualmente asegura que las Spartly también le pertenecen, dada la proximidad con su territorio. En suma, es posible afirmar que la expansión de China conllevará un aumento de la tensión con los distintos países de la zona, en la medida que ésta consolide sus posiciones y aumente su presencia militar en la zona.

Estados Unidos.

Estados Unidos con la caída de la Unión Soviética se erigió como la potencia hegemónica sin contrapesos a nivel mundial. El poder global estadounidense - militar, económico, tecnológico, cultural, político -es una de las grandes realidades de nuestra época, nunca antes un país había sido tan poderoso (Ikenberry, 2015:133). De esta forma se establece una estructura unipolar en la que una única potencia, en este caso Estados Unidos es capaz de establecer la agenda internacional, dictar normas y controla todas la fuentes de poder (Barbé 2007:243). Un Estado Hegemónico utiliza su posición favorable para establecer un orden que beneficie sus intereses (Ikenberry&Tsuchiyama, 2002). En la región de Asia-Pacífico, este poder hegemónico se ha reflejado en las relaciones estadounidenses con Japón, Corea del Sur y otros países de la región dependen de la protección militar estadounidense y del mercado americano (Ikenberry, 2015:133). Sin embargo, esta estructura unipolar entra en crisis cuando la lógica se altera por la acción de otra potencia que erosiona el poder, o bien porque la propia potencia se erosiona internamente (Rodríguez, 2013:105).

En este sentido, el ascenso de China ha erosionado el poder de Estados Unidos. Al respecto, Gilpin (1981) afirma que la preponderancia del país hegemónico se sustenta en términos económicos y tecnológicos, repercutiendo con ello en el poder militar. Es en este escenario en donde China a se vislumbra como el principal rival de Estados Unidos, ya que el desarrollo del primero ha significado una clara competencia. En otras palabras, para Estados Unidos el ascenso de China significa un claro desafío a su hegemonía en la región de Asia-Pacífico, por consiguiente Estados Unidos emplea y empleará distintas medidas con el fin de contener el ascenso de China.

Entre medidas que ejercerá Estados Unidos, una de las más importantes dice relación con la contención de China más allá de su frontera terrestre, lo que se traduce en una clara preocupación por la demostración de fuerza que ha hecho China en su expansión marítima, especialmente con el desarrollo militar que esta expansión ha conllevado. Por consiguiente, Estados Unidos ejercerá medidas en el plano militar para contener a China, donde podemos destacar el fortalecimiento de la alianza militar de Estados Unidos con los países de la zona. Estados Unidos anunció la entrega de ayuda militar por US\$259 millones a sus aliados del sureste asiático. La ayuda servirá para mejorar la seguridad marítima de Filipinas, Vietnam, Indonesia y Malasia (Emol, 2015).

En cuanto a la esfera económica, Estados Unidos buscará contener a China a través del fortaleciendo sus alianzas en la región. En este sentido, uno de los mecanismos más importantes que ha impulsado el Trans-Pacific Partnership (TPP). Este tratado de libre comercio es el más grande suscrito en la historia con una magnitud de cerca de 28 billones de dólares. Este acuerdo puede ser visto como un mecanismo para contener a China, ya que la entrada en vigencia del TPP puede generar distintos desafíos para la potencia asiática: En primer lugar, este tratado establece mecanismos para que en el futuro las reglas de la economía mundial sea diseñadas bajo el alero de los Estados Unidos, de la misma forma que ha sido hasta la actualidad. En segundo lugar, el tratado puede cambiar los balances económicos y alianzas dentro de Asia, reduciendo la preponderancia económica de China. Por último, el TPP puede presionar a China a promover nuevas reformas económicas, generando una mayor apertura. (Naughton, 2015).

En suma, lo anteriormente señalado responde a una estrategia de política exterior, de “retorno” de Estados Unidos en el sudeste asiático, que debe ser entendida como parte de un plan integral, la mayor estrategia de la Administración Obama con el objetivo de “volver a Asia.” Washington nunca ha dejado Asia y nunca ha dejado de ejercer preponderante en el Sudeste de Asiático, a pesar de la negligencia estadounidense percibido de la región durante años (Kuik, Idris, & Md Nor, 2012: 320). Es posible afirmar que Estados Unidos no está dispuesto a perder rol en la región a manos de China, por consiguiente, empleará todas las medidas necesarias con la finalidad de contener el ascenso de China en Asia-Pacífico.

Conclusión: Ascenso de China-Una Visión Realista.

Este trabajo se centró en describir el ascenso de China y las consecuencias que este proceso ha tenido en la Región de Asia-Pacífico. Principalmente analizamos las interacciones que ha tenido China con los demás países de la región, Taiwán, Japón, la Península de Corea, los países de Sudeste Asiático y Estados Unidos. A partir de lo anterior, es posible afirmar que el ascenso de China ha significado un aumento en la conflictividad con estos países y con ello de la región, ya que a medida que el poder de China incrementa se contraponen con los intereses de los demás países. Este proceso de disputa se acentúa con los Estados Unidos, país con el que China mantiene una disputa por la hegemonía de la región.

Es posible sostener que la utilización del neorrealismo genera un gran aporte teórico, para el estudio del ascenso de China en la región de Asia-Pacífico, debido a que reafirma los principales supuestos de la teoría. En primer lugar, el Ascenso de China y su disputa por el poder internacional con Estados Unidos, confirma que la estructura anárquica del sistema internacional

no permite el establecimiento de regímenes internacionales permanentes. Pues el ascenso de China ha significado un retroceso en el poder estadounidense, generando un debilitamiento a la estructura unipolar, si bien, no es posible afirmar el derrumbe de esta estructura, la consolidación del ascenso de China en los próximos años significará cambios en la distribución de poder lo que finalmente repercutirá en cambios en la estructura del sistema internacional.

Segundo, el Ascenso de China confirma que la interdependencia es un factor relativamente débil de las relaciones internacionales. Distintos autores sostienen que la interdependencia es un factor de paz, mientras que los hechos en Asia-Pacífico demuestran que esto se aleja de la realidad. A pesar de tener una mutua dependencia con los países de la región, China se ha visto envuelta en distintos conflictos con los países de la región. Disputas territoriales con Japón, Vietnam y Filipinas, la no renuncia de China de anexionar a Taiwán, los constantes conflictos con Corea del Sur debido a la protección de su vecino del norte y la escalada armamentista que en los últimos años China ha tenido con Estados Unidos.

Por último, un punto relevante para el estudio del Ascenso de China, corresponde a las potencias con capacidades materiales crecientes que generan nuevas aspiraciones y se plantean objetivos mayores que suelen colisionar con los de otros. En este sentido, China busca consolidar y expandir su poder, lo que conllevará el incremento de conflictos de China con sus potencias rivales especialmente con los Estados Unidos. Por consiguiente, suponemos que en los próximos años seremos testigo de un aumento en la conflictividad en la región.

Referencias Bibliográficas

Ba, A. (2014). Is China leading? China, Southeast Asia and East Asian integration. *Political Science*, 143---165.

Buzan, B. (2010). China in International Society: Is 'Peaceful Rise' Possible? *The Chinese Journal of International Politics*, 5--36.

Clulow, G. (2013). *Una visión introductoria a los principios del realismo*. Montevideo: Facultad de Administración y Ciencias Sociales Universidad ORT Uruguay.

Emmers, R., & Teo, S. (2015). Regional security strategies of middle powers in the Asia--Pacific. *International Relations of the Asia--Pacific*, 4---24.

Emol. (2015, Noviembre 17). Estados Unidos dará ayuda militar a países en disputa con China. Santiago, Chile. Retrieved from Estados Unidos dará ayuda militar a países en disputa con China: <http://www.emol.com/noticias/Internacional/2015/11/17/759518/EEUU---dara---ayuda---militar---a---países---en---disputa---con---China.html>

Gil Pérez, J. (2011). MAPA DE LOS CONFLICTOS DE ASIA. *Investigaciones Geográficas*, 39---53.

Glaser, B. (2012). *Armed Clash in the South China Sea*. United States of America: Council on Foreign Relations.

Goswami, N. (2013). Power Shifts in East Asia: Balance of Power vs. Liberal Institutionalism. *Perceptions*, 3---31.

Ikenberry, J. (2008, January/February). *Foreign Affairs*. Retrieved from Foreign Affairs: <https://www.foreignaffairs.com/articles/asia/2008---01---01/rise---china---and---future---west>

Ikenberry, J. (2015). The Future of Liberal World Order. *Japanese Journal of Political Science*, 450--- 455.

Ikenberry, J., & Tsuchiyama, J. (2002). Between balance of power and community: the future of multilateral security co---operation in the Asia---Pacific. *Int. Relations of the Asia--Pacific*, 69-- 94.

Kuik, C.---C., Idris, N. A., & Nor, A. R. (2012). Asian Politics & Policy. *Asian Politics & Policy*, 315--344.

Martínez, L. (2007). *Los Estados Unidos y el ascenso de China. Implicaciones para el orden mundial*. Barcelona: Documentos CIDOB Asia.

Mearsheimer, J. (2006). China's Unpeaceful Rise. *Current History*, 160---162.

Mearsheimer, J. (2010). The Gathering Storm: China's Challenge to US Power in Asia. *Chinese Journal of International*, 381---396.

Morgentau, H. (1986). *Politica entre las Naciones: La Lucha por el poder y la paz*. Buenos Aires: Grupo Editor Latino Americano.

Naughton, B. (2015, October 7). What Will the TPP Mean for China? Retrieved from <http://foreignpolicy.com/2015/10/07/china---tpp---trans---pacific---partnership---obama---us---trade---xi/>

Petrollini, D. (2012). *Realismo Ofensivo y Realismo Defensivo: El debate Intrarrealista*. CAEI Centro Argentino de Estudios Internacionales.

Rodríguez, I. (2013). Teorías de las Relaciones Internacionales: Del Primer Debate al Tercer Debate. In D. Bello, *Manual de Relaciones Internacionales. Herramientas para la comprensión de la disciplina* (pp. 85---126). Santiago: RIL Editores.

Storey, I. (2013). Japan's maritime security interests in Southeast Asia and the South China Sea dispute. *Political Science*, 135---156.

Telesur. (2015 de Diciembre de 31). China confirma construcción de segundo portaaviones. Caracas, Venezuela. Obtenido de <http://www.telesur.tv/news/China---confirma---construccion---de---segundo---portaaviones---20151231---0010.html>

Vidal, M. (2015, Noviembre 4). *El Pais*. Retrieved from China y Taiwán, una difícil relación de vecindad durante 65 años: http://internacional.elpais.com/internacional/2015/11/04/actualidad/1446646546_271005.html

Vogel, E. (2004). The rise of China and the changing face of East Asia. *Asia--Pacific Review*, 46---57.

Waltz, K. (1988). *Teoría de la Política Internacional*. Buenos aires: Grupo Editor Latinoamericano.

La redefinición de China en el sistema de poder internacional y su impacto en América Latina

Yun-Tso Lee,
Universidad del Desarrollo
ylee@udd.cl

En los últimos años China ha venido redefiniendo su rol en el sistema internacional, principalmente desde el año 2013 cuando llegan al poder los líderes de la quinta generación. Por medio de un conjunto de acciones y un discurso distinto, ha buscado tener un rol más protagónico y con mayor liderazgo mundial. Ello también ha impactado en las relaciones que ha desarrollado con los países de América Latina, y que ha sido percibida por estos de manera positiva, no intervencionista y que busca cooperar desde un mutuo beneficio. La ponencia quiere analizar esta reinterpretación que ha venido realizando China de su nuevo rol a nivel mundial y cómo ello ha impactado en las relaciones más estrechas con América Latina más allá del plano solamente económico.

INTRODUCCIÓN

Las relaciones de poder global en el siglo XXI han experimentado cambios significativos que parecieran ser irreversibles y donde aún pareciéramos no estar de acuerdo sobre el tipo de estructura de poder que existe o el que se instalará. Para algunos autores (Kagan, 2008); Kissinger, 2014), Estados Unidos ha logrado mantener ciertas características que la convierten aún en la gran potencia mundial pese al mayor poder de otros países. Otros autores (Nye, 2003; Huntington, 1997), miran la estructura de poder global desde la existencia de una multipolaridad resultante, por sobre todo, del ascenso de China como gran potencia económica, mientras que otros señalan que podríamos hablar de una multipolaridad asimétrica, donde predominarían dos grandes súper potencias o G-2, Estados Unidos y China (Bregolat, 2013).

Por lo que pareciéramos estar presenciando un mundo que ha dejado atrás la unipolaridad norteamericana, que fue muy clara durante la década de 1990, y estamos asistiendo a un mundo donde la emergencia de China con capacidad de poder global es una realidad. China ya es la primera economía del mundo en términos de paridad de compra, según indicadores del FMI (Forbes, 2015) y se espera que se convierta en la primera economía mundial para el año 2030. Pero más interesante aún para efectos de este trabajo, es la autoconciencia que existe en el actual gobierno chino sobre su capacidad de poder que los ha guiado a buscar una posición de mayor liderazgo a nivel internacional así como también frente a EE.UU. Este nuevo reposicionamiento que buscan los actuales líderes chinos en el concierto global, ha sido conceptualizada por el actual mandatario chino a través de la propuesta de establecer un “nuevo tipo de relación entre grandes potencias”.

Por consiguiente, desde que llegó al poder Xi Jinping, junto a los líderes de la quinta generación a fines del año 2012, se puede apreciar una nueva estrategia en la política exterior de China. O tal vez, una diferente manera de relacionarse sobre los mismos temas de siempre. Esto no quiere decir que China no comenzó a adoptar una mentalidad de gran potencia desde fines de la década de 1990, pero creemos que lo había venido haciendo con cierta cautela y

cuidando de que todo el mundo y sobre todo EE.UU. supiesen que su “ascenso era pacífico”¹. Si bien esta característica de China no ha cambiado sustancialmente, es posible percibir hoy en día un cambio en la forma en como China quiere posicionarse a nivel mundial, redefiniendo su papel bajo nuevas acciones y discursos.

Uno de los escenarios internacionales donde es posible percibir esta “nueva” proactividad y diplomacia de la política exterior China es en América Latina, que aunque las relaciones son pequeñas comparadas con las que ha venido desarrollando con otras regiones, en los últimos dos años Beijing ha desarrollado una estrategia diplomática más enérgica que se ha visto plasmada por sobre todo en el Foro China-CELAC. Este Foro, en que China se sienta a la mesa con todos los países latinoamericanos, ya tuvo sus dos primeras reuniones en el año 2015 y con importantes anuncios y compromisos que parece posible señalar que están proyectando las relaciones entre ambos hacia una nueva etapa.

Por lo tanto, este trabajo busca analizar la relevancia del Foro China-CELAC para las relaciones entre China y América Latina, teniendo como marco análisis la reinterpretación que ha venido realizando China de su nuevo papel a nivel mundial. Para esto, en una primera parte se abordarán algunos cambios de este nuevo liderazgo de China a nivel mundial, para luego entrara a analizar los cambios que se han producido en las relaciones con Latinoamericana, en especial con la creación del Foro China-CELAC.

UN MOMENTO DE REDEFINICIÓN DEL PODER GLOBAL DE CHINA

Si existe un acontecimiento que haya tenido una continuidad en los últimos 35 años y que ha sorprendido a todo el mundo, ha sido el ascenso de China como gran potencia mundial. China ha pasado de ser un país marginal en el sistema internacional, a fines de la década de 1970, a convertirse desde hace algunos años en una gran potencia mundial a nivel económico, político, así como una potencia militar a nivel regional. Y los líderes chinos parecen cada vez más conscientes de esa situación.

Fue en diciembre de 1978 cuando China comenzó a llevar a delante cambios que han revolucionado su relación en el sistema internacional. El primero de ellos fueron las decisiones que se adoptaron en la Tercera Sesión Plenaria del XI Congreso Nacional del PCCH, donde se decidió iniciar un proyecto de largo plazo de modernización y reformas económicas internas que incluyeron una apertura gradual de su economía. Pero al mismo tiempo, Beijing reestableció relaciones diplomáticas con Washington desde el 1 de enero de 1979. Ambos acontecimientos fueron de gran relevancia para las transformaciones internas y externas que iba a experimentar China en el futuro, y por lo tanto hubo cierto grado de conexión y complementariedad entre ambos eventos (Colin, Pradeep, Graham, 1993)

Por lo que la nueva política exterior que comenzó a desarrollar China de apertura hacia a los países del oeste, inició también una orientación de largo plazo en su política exterior que buscó crear un ambiente favorable para cuidar soberanía territorial, su seguridad nacional y su programa de modernización interna (Colin, Pradeep, Graham, 1993; Cui, Pang, 2012). Bajo esta estrategia de política exterior, pareciera ser, como algunos autores han destacado (Rios, 2007; Delage, 2007; Bregolat, 2013), que los líderes chinos han buscado construir una

¹ Según la teoría de la transición de poder, el auge de una nueva potencia termina con el quiebre del orden internacional siendo una amenaza a la paz. Por lo que China buscaría romper con esa regla por medio de su ascenso pacífico, sin alterar el orden existente.

diplomacia que conlleve una cierta prudencia y pragmatismo por sobre el prestigio, ni menospretender reclamar el liderazgo a nivel internacional o romper con éste, como muchas veces se ha planteado. Más bien han buscado crear un orden multipolar donde China pueda ser relevante y tener una voz que sea escuchada.

Es posible plantear también, que los líderes chinos que han gobernado ese país desde los años noventa en adelante, han seguido la máxima del padre de las reformas económicas, DengXiaoping, pronunciadas a comienzos de 1990 después de los acontecimientos de Tiananmen. Estas afirmaban que China debía observar los acontecimientos con sobriedad, afrontar los desafíos con calma, ocultar sus capacidades y aguardar el momento oportuno, permanecer libre de ambiciones y no reclamar nunca el liderazgo. Así los ex Presidentes chinos Jiang Zemin (1993-2003) y Hu Jintao (2003-2013) parecieran haber tenido presente esa máxima en sus respectivos gobiernos.

Fernando Delage (2003, 2007), analiza que la política exterior para los ex-líderes chinos ha venido condicionada por las variables internas y el desarrollo de su economía, por lo que el posicionamiento y prestigio internacional ha sido algo que podía esperar, existiendo un mayor énfasis en el cuidado y estabilidad en los asuntos internos. Ha predominado así una diplomacia internacional que suele ser percibida como pasiva, que responde antes que propone, que ha sido pragmática y moderada. Entre otros acontecimientos, esa conducta es posible observarla en la utilización de su propio beneficio de los organismo multilaterales así como en mantener y cuidar las relaciones con EE.UU. desde una posición de no enfrentamiento (Oviedo, 2007). Y en una mirada más radical, como señala David Lampton (2015) respecto a su relación con EE.UU. China pareciera haberse resignado a “vivir con el hegemon” (p. 1) en esta búsqueda de mayor prudencia y énfasis en el plano interno.²

Esto no quiere decir que China no haya adoptado una mentalidad de gran potencia, sobre todo desde comienzos del siglo XXI, consciente del gran crecimiento económico que por casi 30 años la llevaron a crecer en promedio alrededor de 10%, así como apartir de todos los pronósticos que señalan que se convertirá en primera potencia económica hacia el año 2030 (Brogolat, 2013) No obstante, y como ya se señaló, creemos que lo ha hecho con cierta cautela y cuidando el que los demás países, sobre todo EE.UU. y sus países vecinos en Asia, supieran que su “ascenso era pacífico”. Pero también es posible plantear que en la diplomacia internacional China algo ha venido cambiando desde el año 2012. O tal vez, que un nuevo componente se ha agregado, que permiten visualizar una política exterior China que se está redefiniendo por medio de acciones más propositiva y con mayor liderazgo a nivel internacional.

Como analiza Henry Kissinger, si bien China se ve como una potencia emergente, también existe una mirada de sí misma como de una potencia que está reapareciendo, en la medida que alguna vez ya fue la primera potencia económica mundial y por milenios tuvo un liderazgo regional. Siguiendo en este análisis, las instituciones que rigen el mundo actual no tuvieron la participación de China, lo que entra en contradicción con el actual papel que tiene en el orden internacional. Por lo que desde esta mirada, no sería del todo extraño analizar que China este buscando crear un orden internacional multipolar, donde pueda ejercer un rol de mayor influencia económica, cultural, política y militar (Kissinger, 2012). Esta idea que

² El ex Primer Ministro chino, WenJiabao, expresó antes de su visita a EE.UU. en noviembre de 2003: “EE.UU es el país más desarrollado y China el país subdesarrollado más poblado. [...] Primero, la cooperación será beneficiosa para ambas naciones, mientras que la confrontación afectará negativamente a ambas partes. Segundo, existen buenas bases para la cooperación y el interés común bilaterales. Tercero, la amistad y la cooperación sino---estadounidense no sólo reportará beneficios a nuestro pueblos sino que también conducirán a la paz y a la estabilidad en Asia y el Mundo” (Bustelo & Soto, 2003).

también compartida por otros autores (Lampton, 2015, Delage, 2007, Brogolat, 2015), pareciera ser crucial para comprender el nuevo papel internacional que estaría mostrando China, estando acorde a la búsqueda de crear un escenario internacional donde no sólo lo beneficie para su desarrollo económico interno, como lo ha sido en los últimos 30 años, sino que también uno donde se resignifique su papel a nivel internacional y, como consecuencia, su relación con EE.UU.

Durante la visita que realizó Xi Jinping a EE.UU., a fines de septiembre de 2015, la revista *The Economist* se refirió a este cambio a partir de una cierta impaciencia que estarían mostrando los actuales líderes chinos con la política de Deng Xiaoping de mantener un bajo perfil en los asuntos internacionales, esconder el brillo y alimentar la oscuridad (TheEconomist, 2015). Pareciera ser que para los líderes chinos que están en el poder, estaría siendo cada más difícil sostener ese “bajo perfil”, y en cambio Beijingha preferido comenzar a mostrar su “musculatura” (TheEconomist, 2015) por medio de un activismo diplomático a nivel político, económico y militar.

China entonces estaría más dispuesta que antes a ser tratada como una gran potencia y a ser protagonista del sistema internacional más que resignarse a actual en el existente. Se destacan de entre los nuevos elementos del mayor activismo algunos hechos tanto en el plano discursivo como de la acción.

Respecto al primer plano, podemos destacar la idea que se ha ido apoderando de los líderes chinos que, como un mantra, lo señalan en cada encuentro o cumbre que tiene con países grandes y desarrollados, o entrevistas en prensa, de querer crear un “nuevo tipo de relación entre grandes potencias” basado en tres puntos; ausencia de conflictos, respeto mutuo y cooperación de beneficio para ambos”³. Esta nueva estrategia de política exterior de China, comenzó a desarrollarse antes de que llegara al poder Xi Jinping, cuando éste, siendo Vice-Presidente, visitó EE.UU. en febrero de 2012, propuso que ambos países comenzaran a construir un nuevo tipo de relación entre grandes potencias, que no tenía precedentes y que beneficiara a la posteridad (Cui & Pang, 2012).

Lo interesante de este nuevo discurso, es que se aleja de ese que se mantuvo por casi dos décadas de aparecer humilde a los ojos de las demás potencias. Si bien ese discurso no ha desaparecido del todo, se estaría imponiendo uno donde China quiere redefinirse en el sistema internacional, tanto en su relación con EE.UU. como en su papel en otras regiones e instituciones internacionales.

Un segundo hecho a nivel discursivo que se puede destacar, es que si bien por décadas China ha aceptado el rol de seguridad que ha ejercido EE.UU. en el pacífico desde la II Guerra Mundial, y Xi en su cumbre con Obama en California, en junio de 2013, planteó que el océano Pacífico era lo suficientemente grande para ambos, un año después en Shanghai, Xi también afirmó un nuevo concepto de seguridad regional en Asia al señalar que: “itisforthepeople of Asia to run theaffairs of Asia, solvetheproblems of Asia, and upholdthesecurity of Asia” (Browne, 2015). Esta frase conlleva una revisión de la estructura de seguridad en Asia, donde EE.UU. tendría un papel menos importante que cumplir, y ataca

³ Como analizó Eugenio Bregolat, respecto a la ausencia de conflictos, Xi le afirmó a Obama en la reunión que tuvieron en junio de 2013, en California, que el océano Pacífico era grande para los dos, que no quiere expulsar a EE.UU., como éste lo percibe. El respeto mutuo que exige Xi significa que para lograr la confianza estratégica, USA debe renunciar a impulsar el cambio de régimen en China, apoyando a los disidentes y retirar su apoyo a los que China considera separatistas, como el Dalai Lama o dirigentes uigures. La cooperación mutuamente beneficiosa, se refiere a la importante relación económica que tienen. Durante la cumbre de California, se hizo público el compromiso de las partes para evitar que Corea del Norte se convierta en potencia nuclear (Bregolat, 2013).

uno de los temores más profundos de EE.UU, que es que China busca crear un bloque sino-céntrico en Asia-Pacífico que disminuya el papel de EE.UU en esa región (Lampton, 2015).

Otros factores que están creando esta nueva dinámica de realidad, se observa en el comportamiento diplomático a nivel institucional y económico más activo, que es el espacio donde China estaría buscando desafiar el orden establecido. Entre los hechos más destacados encontramos el Banco Asiático de Inversión en Infraestructura (BAII), que es una nueva institución bancaria que está siendo liderada por China, con 57 países fundadores y donde no está presente EE.UU. y sí los principales aliados históricos de éste en Europa y Asia.

De la creación de este Banco, se puede destacar un desafío a EE.UU. en el plano simbólico, en el hecho de que varios aliados de éste en Asia y Europa no dudaron en ser parte de esta nueva institución, y donde incluso Taiwán quiso pertenecer pero fue rechazado por Beijing. Por otra parte, Londres, histórico aliado norteamericano, no sólo fue el primero en incorporarse a la iniciativa sino que también cuando Xi estaba en EE.UU., el ministro de finanzas de Gran Bretaña estaba en China sellando acuerdos económicos y expresando que se estaba abriendo una época dorada en las relaciones entre ambos países y que Gran Bretaña quiere ser el mejor socio de China en occidente.

En segundo lugar, el BAII está también conectado con otra importante iniciativa de infraestructura en el largo plazo, tal y como es la Ruta de la Seda marítima y terrestre. Este gran proyecto busca crear toda una red de infraestructura y transporte para conectar China con Asia Central, Europa, y también con el Sudeste asiático y África. Es una iniciativa que busca estar lista para el 2049, cuando se van a celebrar los 100 años de la fundación de la República Popular de China. Por último podemos destacar los últimos compromisos mundiales que realizó en su última visita a EE.UU., donde Xi se comprometió con 16 billones de dólares para distintos compromisos globales.

Hay por lo tanto una clara ofensiva diplomática, económica y también geopolítica en estas iniciativas que China está liderando, que la muestran ya no en un papel pasivo en la gobernanza de la economía mundial sino donde es proactivo y se actúa con cierta “audacia”. Lo que se analizará a continuación, es como en esta nueva diplomacia también estarían efectuando cambios en las relaciones con los países de América Latina.

LATINOAMÉRICA ENTRA EN EL RADAR DE CHINA

Desde la década de 1990 en adelante, y sobre todo desde los primeros años del siglo XXI, es posible observar que América Latina comenzó a experimentar una mayor amplitud de sus relaciones internacionales en comparación con el pasado, donde China ha sido uno de los países que más protagonismo a tenido en la región.

Una de las razones de este cambio, han sido las transformaciones graduales de los modelos de desarrollo económico llevados adelante por gran parte de los países, quienes entraron en la era de la globalización comercial de la mano de la expansión de sus relaciones exteriores. Fue una apertura para relacionarse económicamente más allá de sólo EE.UU. y los países europeos, apareciendo ahora países del Asia-Pacífico y sobre todo China. Toda una novedad si consideramos que desde hace casi 200 años habían predominado las relaciones con Europa, primero, y con EE.UU. después.

Con la llegada del siglo XXI, las relaciones exteriores de los países de América Latina comienzan a ampliarse más que en los años anteriores. Son múltiples los factores que permiten explicar lo anterior, pero hoy existe una línea de análisis que sostiene que son principalmente tres los aspectos que resaltan y que son importantes de analizar: una mayor lejanía por parte de la política exterior norteamericana hacia los países latinoamericanos tras el 11 de septiembre de 2001; una cada vez mayor autonomía de los países latinoamericanos para acercarse política y económicamente a otros países y regiones del mundo, por medio de instituciones donde no esté presente EE.UU.; y la creciente presencia de China desde el pragmatismo ideológico y el importante interés comercial (Van Klaveren, 2012; Chávez, 2014; Turzi, 2014).

Respecto al primer aspecto, el ataque interno que sufrió EE.UU. en el corazón de su sector financiero, marcó el inicio de una nueva etapa en sus relaciones exteriores con América Latina, debido a que comienza a involucrarse cada vez más en el Medio Oriente y Asia, regiones que fueron centrales en sus preocupaciones de seguridad externa e intereses militares y económicos. En ese contexto, Latinoamérica comienza poco a poco a perder importancia en el proyecto internacional de EE.UU.

En segundo lugar, América Latina, pero principalmente Sudamérica, comienza a experimentar una ruptura con la posición de convergencia hacia el modelo liberal como camino para el desarrollo (Van Klaveren, 2012; Chávez, 2014). De esta manera, en los inicios del siglo XXI comienzan a aparecer una diversidad de proyectos en la región, donde aparecieron líderes y partidos descontentos con el sistema neoliberal y las reformas que gobiernos anteriores habían aplicado en sus países. Fue un cuestionamiento creciente que apareció con una sensación de fracaso del modelo que apoyaba la apertura económica y comercial irrestricta, la desregulación laboral, la privatización de las empresas estatales y un Estado que dejaba sus funciones al mercado, llevando a que nuevos proyectos políticos y liderazgos de izquierda, críticos de la situación, irrumpieran en la escena política latinoamericana (Turzi, 2014).

Junto a lo anterior expuesto, como analiza Alberto Van Klaveren, el alejamiento que comenzó a experimentar América Latina con el país del norte también fue potenciado por otros factores tales como: la bonanza económica que tuvo la región debida a los altos precios de las materias primas; el mejor manejo macroeconómico y la relativa disciplina fiscal que ayudó a cuidarse de los momentos de crisis; una búsqueda de integración ya no sólo con énfasis en lo económico sino también en lo político, tales como la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA), la Unión de Naciones Sudamericanas (UNASUR), y la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC); por último, la mayor autonomía lograda por la región en sus relaciones internacionales, tanto con sus socios tradicionales como los nuevos que han aparecido (Van Klaveren, 2012).

Por último, respecto al tercer aspecto podemos plantear que el mayor espacio dejado por EE.UU. debido a sus mayores preocupaciones en otras regiones, coincidió con la pujante inserción internacional de China en el mundo y su capacidad para comenzar a establecer crecientes y profundas relaciones económicas con varios países de América Latina. Europa había establecido conexiones históricas en diversos ámbitos con Latinoamérica, por lo que para EE.UU. Europa, más que un competidor, siempre ha sido considerado un socio con el cual ha podido coexistir. Pero ahora quien se hacía presente era una potencia emergente no occidental y sin lazos históricos con la región, por lo que no podía menos que llamar la atención de manera importante para el país del norte.

El año 2001 fue una fecha “hito” desde donde puede comenzar a apreciarse esta mayor presencia de China en la región. Ese año el ex-presidente chino, Jiang Zemin, realizó una visita de Estado a siete países de América Latina⁴, abriendo una serie de visitas diplomáticas de alto nivel a la región. Le siguió la visita del ex-mandatario, Hu Jintao, en 2004, en el marco de la reunión de APEC en Santiago de Chile, donde también visitó Argentina, Brasil, y Cuba. Un tercer momento, fue nuevamente en el marco de la reunión de APEC en 2008, esta vez en la ciudad de Lima, Perú, donde el mismo mandatario aprovechó a visitar Costa Rica y Cuba, mientras que su vicepresidente, Xi Jinping, en febrero de 2009, realizó una gira por México, Jamaica, Colombia, Venezuela y Brasil. Es de destacar que estas visitas han ido de la mano con una importante relación económica y comercial entre China y Latinoamérica, interesada no sólo en la búsqueda de diversificar sus relaciones comerciales, sino también en una positiva percepción sobre la presencia económica de China en la región. Sobre la base de su seguridad alimentaria y energética, y el mantenimiento de su crecimiento económico, China ha sido una de las principales causantes de que las materias primas que exportan los países latinoamericanos hayan tenido un alto precio durante muchos años, ofreciendo una alternativa y una diversificación a las fuentes tradicionales del comercio regional. Asimismo, ha sido positivo el alto nivel de las inversiones chinas en la región, los préstamos de créditos, el carácter no intervencionista y un discurso desde China donde lo que prima es el mutuo beneficio más que el interés propio (Chávez, 2014).

Por lo tanto, la mayor distancia entre las dos Américas, unida a una búsqueda de autonomía de varios gobiernos latinoamericanos, abrieron los espacios para que China comenzara de manera creciente a estrechar sus lazos con la región, sobre todo en el plano económico. Las exportaciones latinoamericanas a Asia, y principalmente a China, se cuadruplicaron entre los años 2000 y 2012, mientras que en ese mismo período, las importancias asiáticas desde Latinoamérica se duplicaron (Turzi, 2014). Así mismo, durante la primera década del siglo XXI, China se convierte en el principal socio comercial de Chile, Perú y Brasil, en vez del país del norte. Mientras que para países como Colombia, México, Panamá, Uruguay, Argentina, Venezuela y Costa Rica, China se ha convertido en su segundo socio comercial (Observatorio América Latina Asia Pacífico, 2012). En la otra cara de la moneda, las relaciones comerciales entre EE.UU. y Latinoamericana han experimentado una baja importante. Entre los años 2000 y 2010, las exportaciones Latinoamericanas al mercado norteamericanos pasaron del 58% al 38 % (Van Klaveren, 2012).⁵

En esta cada vez más gravitante presencia China en América Latina, consideramos que el país asiático ha sabido convivir en esta región con los intereses norteamericanos desde el plano de la coexistencia. En primer lugar, la diplomacia China no ha buscado entrometerse en ningún conflicto interno de los países latinoamericanos ni menos en alguno regional o donde EE.UU. esté implicado. Por otra parte, desde una diplomacia pragmática y principalmente económica, China ha comprendido que América Latina es un espacio donde puede entrar en conflicto con EE.UU. si quisiera eventualmente imponer algún grado de hegemonía, y eso no estaría actualmente dentro de sus intereses. Aunque podemos afirmar que el tema de “Una sola China” y el conflicto diplomático con Taiwán por esa postura, lleva

⁴ Los países visitados fueron Chile, Argentina, Uruguay, Cuba, Venezuela y Brasil.

⁵ Del escenario anterior, apareció en la prensa norteamericana y latinoamericana, así como en algunos congresistas norteamericanos, un cuestionamiento sobre los intereses reales de China en Latinoamérica y si esa presencia buscaba convertir a la región en el patio trasero del país asiático. Más todavía, ha aparecido con fuerza la pregunta de si China, con sus visitas diplomáticas y su fuerte presencia económica, pretende desafiar la presencia estadounidense en la región (Lewiss, 2007; Tokatlian, 2014; Chávez, 2014).

a China a tener también una mirada más estratégica en su relación con América Latina (Lewis, 2007; Chávez 2014).

Por último, es interesante agregar que los países Latinoamericanos, quizás como nunca antes, han desarrollado un sentido de su identidad y de su oportunidad para transitar hacia el desarrollo. En esta nueva etapa histórica de América Latina, entienden que el mundo ha cambiado, que se ha vuelto global, y que por lo tanto el tener la oportunidad de expandir sus relaciones con otros países como lo es con China, no significa que se esté buscando reemplazar la hegemonía que históricamente ha tenido EE.UU. en la región.

EL SUEÑO CHINO PARA AMÉRICA LATINA: EL FORO CHINA-CELAC

Desde que se inició el proceso de reforma económica y apertura al exterior en 1979, un objetivo declarado por los líderes chinos ha sido el énfasis que han tenido las preocupaciones internas junto a un discurso donde China se percibe con enormes potencialidades pero aún como un país en vías de desarrollo. Así, el desarrollo económico y otros asuntos internos han estado en el centro de las preocupaciones de los líderes chinos hasta por lo menos el gobierno que lideró Hu Jintao, y los intereses internacionales se han desarrollado acorde a ese objetivo (Delage, 2003).

No obstante, como se analizó en la primera parte, esta orientación ha venido cambiando tras la llegada al poder de una nueva generación de líderes. Como analiza Fernando Delage en su texto *La estrategia asiática de Xi Jinping* (2015), si bien China continúa manteniendo su discurso del “desarrollo pacífico” que ha pretendido no afectar sus relaciones con otros países, en los últimos años ha venido desarrollando un mayor activismo en su política exterior a nivel internacional y sobre todo en Asia, impulsando cambios estratégicos en los países vecinos así como una reorientación de la política exterior norteamericana en esa región. Esas acciones y otras como hemos analizado, muestran que China no quiere seguir ocultando sus intereses más globales respecto a sus capacidades militares, económicas y diplomáticas.

Pareciera entonces que estamos ante una nueva realidad, en la cual observamos que la diplomacia internacional China está buscando establecer un nuevo tipo de poder global, donde entiende que tiene un rol regional e internacional que cumplir más importante que antes. A nuestro juicio, este cambio es también posible analizarlo en las relaciones entre China y América Latina, principalmente con la creación del Foro China-CELAC en el año 2014.

Para analizar esta profundización de las relaciones, es relevante tener presente dos aspectos: los intereses económicos y comerciales por una parte, y los intereses geopolíticos por otro. Como se analizó, durante la década de dos mil se produce una intensificación de relaciones comerciales entre China y América Latina producto de las necesidades del modelo exportador chino, que a su vez, es altamente dependiente de importaciones de recursos energéticos, minerales y alimentarios del exterior.

En el plano geopolítico, China desde el año 2005 comienza a posicionarse como potencia emergente con un liderazgo sustentado en la causa de reformar el sistema internacional a favor de los países en desarrollo, por ejemplo, con su rol en el BRIC, en el G20, y su participación en América Latina, que lo llevan a optar por ser miembro observador de casi

todas las instituciones económicas y políticas de esta región. Entre ellas, la Organización de Estados Americanos (OEA), la ALADI, la CEPAL, la Alianza del Pacífico y la CELAC.

Por lo tanto ambos aspectos, económico y político, han dado contenido a un discurso de largo aliento donde las relaciones con los países latinoamericanos han pasado a ser importantes en el marco de la cooperación sur-sur. Esta idea fue expresada por primera vez por Deng Xiaoping en 1988, cuando señaló que “La política de China apunta a establecer y desarrollar relaciones amistosas con los países latinoamericanos y caribeños para que las relaciones bilaterales se conviertan en el modelo de cooperación sur-sur” (Wu, 1988, p.83). No obstante, podríamos plantear ahora que la intensificación de las relaciones con América Latina, pasan también por una diplomacia más activa en el plano internacional.

Para Evan Ellis (2014), los lazos sino-latinoamericanos que han tenido una continuidad e intensificación en el tiempo, es posible analizarlos por medio de cuatro diferentes etapas. La primera es previa al año 2001, cuando China ingresó a la Organización Mundial del Comercio (OMC) y comenzaron a desarrollarse algunas relaciones diplomáticas pero de manera limitada.

La segunda fase, entre los años 2001 y 2008, cuando el comercio y las relaciones económicas crecieron exponencialmente. La tercera entre los años 2008 y 2012, cuando comenzó la crisis económica mundial y las relaciones económicas se intensificaron por medio de préstamos e inversiones chinas en América Latina. Pero hasta ese entonces, como señala Ellis, pese al incremento que se dio en las relaciones el gobierno chino de Hu Jintao permaneció cauto en ir más allá de sólo intensificar las relaciones económicas. De esta manera, la cuarta etapa sería la que estaríamos presenciando hoy en día en la cual junto con mantenerse los lazos económicos, China estaría en la búsqueda de forjar relaciones políticas con los países Latinoamericanos que de algún modo erosionan la posición de EE.UU. en la región.

Hasta el gobierno de Hu Jintao, China había establecido instituciones multilaterales con todos los países africanos a través del Foro para la Cooperación entre China-África (FOCAC), en el año 2000. En cambio con los países de América Latina estas se habían venido realizando de manera bilateral o subregional, esto último, a través de encuentros con el MERCOSUR, la Alianza del Pacífico o el ALBA, o como señalamos arriba, en su calidad de ser miembro observados de diferentes organismos regionales pero nunca de manera directa con todos los países sentados en una misma mesa. Por lo que establecer una institución similar a la que tenía con África era un tipo de vínculo que no había podido lograrse aún con los países Latinoamericanos.

Esto fue lo que cambió cuando en la II Cumbre de la CELAC, en enero de 2014, en Cuba, se logró establecer una Declaración oficial para establecer un Foro de colaboración China-CELAC, el que comenzó a tomar forma en la gira Latinoamericana que realizó Xi Jinping en julio de 2014. En esta visita, además de visitar 4 países y reunirse con los países de UNASUR, Xi sostuvo un encuentro con los líderes de la CELAC, la que permitió lanzar, oficialmente, el Foro China-CELAC. En el lanzamiento del Foro, Xi remarcó la importancia de que ambas partes construyeran “una comunidad de destino compartido”, y señaló que se estaba mandando al mundo una fuerte señal del compromiso de coordinación y cooperación sur-sur, junto a la apertura de una línea de crédito de 10 mil millones de dólares (Zhao & Zheng, 2015).

Por lo tanto, el Primer Foro Ministerial China-CELAC, que se llevó a cabo en Beijing entre los días 8 y 9 de enero de 2015 y que fuera presidido por el presidente chino, fue la primera gran concreción de la institucionalización en las relaciones sino-latinoamericanas a nivel

multilateral. Este encuentro contó además con las más altas autoridades políticas de China, los presidentes de Ecuador, Venezuela, Costa Rica y las Bahamas –quien aprovecharon a tener reuniones oficiales bilaterales con Xi Jinping-, más de 40 Ministros de Estados Latinoamericanos -entre ellos 20 cancilleres-, y organismo multilaterales como la CEPAL. El lema del Foro, “Nueva plataforma, nuevo punto de partida y nuevas oportunidades”, y las palabras inaugurales de Xi respecto a que ambas partes estaban creando un nuevo modelo de cooperación sur-sur, “abierto, inclusivo y equilibrado” (Zhao&Zheng, 2015), nos habla de la intención sobre cómo quiere posicionarse China en el mundo y cómo busca “relanzar” sus relaciones con la región Latinoamérica.⁶

Los dos días de trabajo y los resultados del Foro quedaron expresados en tres documentos. El primero, llamado las “Regulaciones del Foro”, estableció las reglas, determinó los próximos encuentros y las bases sobre cómo se implementarían a futuro los acuerdos alcanzados. El segundo, la “Declaración de Beijing”, expresó el consenso político entre las partes, el espíritu con el que buscarían profundizar la cooperación y las directrices que seguiría las relaciones. Por último, y tal vez el más importante por sus propuestas, es el “El Plan”. Este último documento es el que planifica la cooperación estableciendo un plan de trabajo integral hasta el año 2019 en el plano comercial, inversión, finanzas, infraestructura, energía, industria, ciencia y tecnología, intercambio entre pueblos, educación y consensos políticos. Por último, también como parte de un plan para profundizar las relaciones económicas, el Presidente chino se comprometió a que se va a trabajar para incrementar las inversiones en la región en \$250 millones de dólares en los próximos 10, así como doblar el comercio bilateral a \$500 millones de dólares en el mismo período de tiempo

Tras ese encuentro inaugural, el Foro Ministerial China-CELAC se reunió en la III Cumbre de la CELAC hacia fines de enero de 2015, y en diciembre del mismo años, en el Primer Encuentro de Partidos Políticos de China y la CELAC en Beijing, con el objetivo de avanzar en la profundización de los lazos entre ambas partes.

Por lo tanto el Foro China-CELAC es un hito de una nueva etapa en las relaciones sino-latinoamericanas, donde junto al fortalecimiento de las relaciones económicas se puede percibir una dimensión más política destacada en el Encuentro de Partidos Políticos, en la hoja de ruta de cinco años que busca fortalecer los lazos en distintos ámbitos, y en la decisión que tomaron China junto con Costa Rica y Ecuador para elevar sus relaciones al status desocios estratégicos (Ellis, 2015). Estas nuevas acciones también están expresando, como señala Ellis (2014), una cierta determinación y seguridad del actual mandatario chino por actuar con menor prudencia que antes, en lo que históricamente ha sido considerado una zona de influencia norteamericana:

Esta acción destaca la audacia del Presidente chino Xi Jinping y de la nueva quinta generación de dirigente de la RPCh, quienes no se abstienen de actuar tan solo por el hecho de ser percibidos como una amenaza por ciertas partes dentro de los Estado Unidos. Irónicamente, el hecho de que los miembros reunidos aceptaran establecer una relación con la RPCh, también deja de lado el argumento tradicionalmente utilizado en contra de CELAC, de que no es posible tomar decisiones importantes en la región sin incluir a los Estado Unidos (p. 1).

⁶ Es importante también señalar, que el presidente chino expresó la necesidad de alcanzar una relación donde se garantizaran bases políticas firmes para una cooperación integral. Por lo que afirmó que no importaría el tamaño o riqueza del país latinoamericano, ni tampoco su relación diplomática con China, para establecer una relación pragmática donde ambas partes salieran ganando (Arguello, 2015).

Por otra parte, se puede destacar que este nuevo carácter político que han asumido las relaciones a través del Foro China-CELAC, se han fortalecido y profundizado por las visitas de las dos principales autoridades políticas chinas hacia América Latina. Primero fue la visita que realizó Xi Jinping en junio de 2013, sólo tres meses después de haber asumido en el poder, a Costa Rica, Trinidad y Tobago y México. Esa visita fue importante y simbólica también, porque Xi visitó esos países con unos días de desfase respecto al mandatario norteamericano. Su segunda visita oficial a la región, la realizó un año después cuando viajó a Brasil para la Cumbre VI de los BRICS, en que no sólo aprovechó para realizar visitas oficiales a los mandatarios de Argentina, Venezuela y Cuba, sino que también sostuvo reuniones con todos los mandatarios de UNASUR y la CELAC, donde como señalamos, se estableció el Foro China-CELAC (CCTV.com Español, 2014).

Por último, en mayo de 2015 quien realizó una gira por la región fue el Primer Ministro chino, Li Keqiang, quien visitó Brasil, Perú, Colombia y Chile, y que tuvo como trasfondo la búsqueda de comenzar a concretar la hoja de ruta de cooperación establecida en el Primer Foro China-CELAC para incrementar el comercio y las inversiones. Entre los proyectos que más llamaron la atención en esa gira, fueron el ferrocarril entre Brasil y Perú para conectar el Atlántico con los puertos del Pacífico. En Colombia el proyecto para modernizar el Puerto Buenaventura, el segundo más importante del país, así como comenzar a negociar un Tratado de Libre Comercio, o la firma de una serie de acuerdos financieros con Chile, que serán importantes a la estrategia China de vincular el comercio con América Latina a su propia economía. Lo interesante de todas estas propuestas y proyectos, más allá de que puedan concretarse o no en el futuro, es la intención con la que se plantearon en el marco del Foro China-CELAC y la hoja de ruta de cooperación que establecieron (Gomes & Ives, 2015).

Por consiguiente, es posible observar que las relaciones sino-Latinoamericanas han entrado en una nueva etapa, donde aparece un carácter más político sin dejar de lado la profundización de las relaciones económicas. Es relevante este último punto, pues en último término la mayor presencia China en América Latina pareciera querer profundizar su estrategia de aumentar las relaciones económicas con la región, como lo demostró el último viaje que realizó el Primer Ministro chino.

CONCLUSIONES

Hemos analizado en este trabajo cómo las relaciones entre China y los países Latinoamericanos han evolucionado hacia una nueva etapa. Esta nueva dinámica ha sido también parte de una nueva estrategia de política exterior de China, donde se estaría actuando con mayor audacia y proactividad que antes en el escenario internacional.

Por parte, esta intensificación en las relaciones es parte de un proceso que desde hace años comenzaron a desarrollar los distintos países Latinoamericanos por tener una política internacional más independiente respecto a EE.UU., o simplemente donde el país del norte ya no entrara en la ecuación como factor condicionante de ellas. Asimismo, es un reflejo de una estrategia de China de profundizar sus relaciones con la región latinoamericana desde un estilo que a China le “agrada” relacionarse, es decir, desde una plataforma regional, sentándose en una misma mesa con los 33 líderes de Latinoamérica, y desde allí establecer espacios de coordinación bilaterales y regionales. Esto también le permite a América latina,

ampliar la cooperación con el gigante asiático más allá del plano comercial, construyendo un puente de comunicación para el desarrollo de nuevas iniciativas de relacionamiento integral.

Por último, no podemos dejar de mencionar los efectos geopolíticos que esta nueva iniciativa puede tener en el mediano y largo plazo; lograr una relación más cercana con los 12 países que no mantienen relaciones diplomáticas con China y sí con Taiwán. Si todos los medios de cooperación y beneficios que hemos mencionado estarán también disponibles para estos 12 países, aparece la pregunta si, tal como Xi Jinping le ofreció un camino a su pueblo llamado el “Sueño Chino” manifestándose en su lucha contra la corrupción o un “Sueño para el Asia-Pacífico” por medio de un gran acuerdo de libre comercio, el Foro con la CELAC no será también parte de una estrategia de ofrécele a la región “Un Sueño Chino para América Latina”, que conlleve establecer relaciones diplomáticas con todos los países latinoamericanos.

Referencias Bibliográficas

Arguello, V. (29 de enero de 2015). ENTREVISTA: Combate a la pobreza motiva asociación entre CELAC y China. Spanish.xinhuanet.com. Recuperado de http://big5.aseanchinacenter.org/gate/big5/spanish.xinhuanet.com/chinaiber/201501/29/c_133956101.htm

Brogolat, E. (2013). Más sobre las relaciones China-Estados Unidos. *Política Exterior*, n°156.

Bregolat, E. (septiembre-octubre, 2013). China, EE.UU. y la búsqueda de un nuevo tipo de relación, *Política Exterior*, n° 155.

Bregolat, E. (julio-agosto, 2015). El AIIB y las relaciones China, Estados Unidos y Europa. *Política exterior*, n°166.

Browne, A. (12 de junio de 2015). Can China Be Contained? The Wall Street Journal. Recuperado de <http://www.wsj.com/articles/can-china-be-contained-1434118534>

Bustelo, P., Soto, A. (diciembre, 2003). Las relaciones entre Estados Unidos y China: ¿asociación o competencia estratégica? Real Instituto Elcano. Recuperado de http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/asia-pacifico/dt30-2003

Chávez, N. (2015). América Latina- EE.UU.- China. En Adrián, B. Paz, M. China en América Latina y el Caribe: Escenarios estratégicos subregionales. San José, Costa Rica: Flacso, CAF.

CCTV. (9 de septiembre de 2014). Concluye presidente chino su gira por América latina. CCTV. Recuperado de [http://cctv.cntv.cn/2014/07/25/VIDE1406247482102251.shtml], consultada el 9 de septiembre de 2014

Delage, F. (2003). La política exterior China en la era de la globalización. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, n° 63. 67-81.

Delage, F. (noviembre-diciembre, 2007). El nuevo contexto de la política exterior China, *Revista ARI, Real Instituto Elcano*, n° 93.

Delage, F. (2015). La estrategia asiática de Xi Jinping. *Revista del Instituto Español de Estudios Estratégicos (IEEE)*, n° 5.

Ellis, E. (31 de marzo de 2014). El Foro China-CELAC: Acciones colectivas con el nuevo patrocinador en el patio trasero de los Estados Unidos. LatinTrade. Recuperado de <http://latintrade.com/es/el-foro-china-celac/>

Ellis, E. (13 de enero de 2015). The China-CELAC Summit: Opening a new phase in China-Latin America-US. Relations? TheManzellaReport. Recuperado de <http://www.manzellareport.com/index.php/world/945-the-china-celac-summit-opening-a-new-phase-in-chi>

Forbes (14 de diciembre de 2015). China supera a EU como mayor economía mundial Forbes. Recuperado de <http://www.forbes.com.mx/china-supera-ee-uu-como-mayor-economia-mundial/>

Gomes, B., Ives, D. (21 de septiembre de 2015). China, South America and Regional Integration. TheDiplomat. Recuperado de <http://thediplomat.com/2015/09/china-south-america-and-regional-integration/>

Kissinger, H. (march-april, 2012) The future of U.S. –Chineserelations. Conflictis a choise, not a necessity. *ForeignPolicy*. Recuperado de <https://www.foreignaffairs.com/articles/china/2012-03-01/future-us-chinese-relations>

Lampton, D. (11 de mayo de 2015). A Tipping Point in U.S. –China RelationsisUponUs. *US-China Perception Monitor*. Recuperado de <http://www.uscnpm.org/blog/2015/05/11/a-tipping-point-in-u-s-china-relations-is-upon-us-part-i/>

Lewis, P. (2007). La presencia de China en América Latina. Un tema controvertido. *Revista Estudios Internacionales*, Vol, 39, nº 156.

Mackerras, C., Pradeep, T., Graham, Y. (1993). *China since 1978. Reform, Modernisation and 'SocialismwithchineseCharacteristics*, New York, Estados Unidos: Longman Cheshire.

Observatorio América Latina – Asia Pacífico (primer semestre, 2012). Boletín estadístico América Latina- Asia-Pacífico. Boletín N°1. Recuperado de [\http://www.aladi.org/boletinObservatorio/BoletinISemestreALADI-CAF-CEPAL_Esp.pdf

Ríos, X. (2007). China y sus relaciones con Estados Unidos: ¿competencia o interdependencia? En Manuela Mesa (Ed.), *Anuario 2007-2008 del Centro de Educación e Investigación para la Paz (CEIPAZ)*, Madrid.

The Economist (19 de septiembre de 2015). A very long engagement. Xi Jinping's state visit to Washington will do little to resolve growing tensions. Recuperado de <http://www.economist.com/news/china/21665034-xi-jinpings-state-visit-washington-will-do-little-resolve-growing-tensions-very-long>

Tiankai, C., Hanzhao, P. (2012). China-U.S. Relations in China's overall diplomacy in the new era. En *China international strategy review*, New York, Estados Unidos: Foreign Languages Press.

Tiezzi, S. (11 de abril de 2015). China is watching as US seek to smooth ties with Latin America. TheDiplomat. Recuperado de <http://thediplomat.com/2015/04/china-is-watching-as-us-seeks-to-smooth-ties-with-latin-america/>

Tokatlian, J. (2007). América Latina, China y Estados Unidos. Un triángulo promisorio, *Revista CIDOB d'afers internacionals*, nº 78.

Turzi, M. (2014). Asia y la ¿(des)integración latinoamericana? *Nueva Sociedad*, nº 250.

Van Klaveren, A. (2012). América Latina en un nuevo mundo. *Revista CIDOB d'afers internacionals*, nº 100.

Wu, H. (2011). Las relaciones Sino-Latinoamericanos y la política exterior de China hacia la región. En YunTso, L., Hongying, W (Ed). *Chile y China, cuarenta años de política exterior*. Santiago, Chile: Ril Editores.

Zhao, H., Z, J. (7 de enero de 2015). Juntos hacia una comunidad de destino compartido. Spanish. xinhuanet.com. Recuperado de http://spanish.xinhuanet.com/chinaiber/2015-01/07/c_133903059.htm

***La autoimagen de Chile como país “puente” entre los
países del Asia-Pacífico y Sudamérica***

Javier Recabarren Silva.
Universidad del Desarrollo,
ceri@udd.cl

Desde la década de 1990 hasta nuestros días, se ha desarrollado un discurso a nivel político, empresarial y académico que destaca el papel que debe cumplir Chile como país “puente” entre los países del Asia-Pacífico y Sudamérica. Este discurso de un país que ha desarrollado las relaciones más dinámicas con el Asia-Pacífico, se ha visto especialmente fortalecido por la firma de Tratados de Libre Comercio con 11 países de esa región. La ponencia quiere indagar sobre el papel que cumplen en esta autoimagen el Congreso chileno, principalmente desde las discusiones parlamentarias para aprobar o no los TLC con Corea del Sur, China y Tailandia.

Desmitificando las Relaciones Político-Económicas de China con América Latina y el Caribe (ALC)

Álvaro Etchegaray,
Universidad Andrés Bello
alvaro.etchegaray@gmail.com

China se ha transformado en el principal socio comercial de varios países de ALC, además de comenzar a recibir grandes montos de capital financiero desde Beijing. Esto ha fortalecido los vínculos entre ambas regiones, no sin generar temores a una primarización de las economías latinoamericanas, a graves consecuencias medioambientales, y a peligros para la soberanía territorial de países en ALC. Los frutos varían bastante en los diferentes países de nuestra región, y por ello esta ponencia busca responder: ¿qué tan beneficiosa o negativa ha sido esta relación? Y más importante ¿hay alguna hoja de ruta en ALC para aprovechar este intercambio a largo plazo?

La dinámica de las relaciones económicas y comerciales entre América Latina y la República Popular China (RPC) en las dos últimas décadas ha generado para varias economías de la región una considerable y estable fuente de ingresos gracias a la demanda de recursos naturales. Al mismo tiempo, el aumento de la producción de aquellos productos no ha estado acompañada de un incremento significativo de la tecnología usada o de un valor agregado que ayude a potenciar las industrias locales y su desarrollo a largo plazo, dejando a las economías de América Latina y el Caribe (ALC) vulnerables a los vaivenes de las necesidades de la economía de China y de los mercados internacionales.

Pero ello no es un problema de Beijing, sino el resultado de una deficiente planificación por parte de los gobiernos de la región latinoamericana, de la manera en que se utilizaron los años de bonanza de los commodities para manejar sus economías e industrias.

Hasta mediados de 2014, las economías más beneficiadas de ALC con la fuerte demanda de soya, petróleo, cobre y hierro parecían confiadas en que China seguiría creciendo a un ritmo que les permitiera sobrellevar sin grandes sobresaltos el término del súper ciclo de los commodities. Instituciones como el Banco Mundial ya habían proyectado los cambios económicos que se esperaba las autoridades chinas realizaran con el fin de continuar creciendo económicamente, y que consideraba el abandono, o al menos disminución, de la fuerte inversión en infraestructura y exportaciones, lo cual era una de las principales razones detrás del fuerte consumo chino de materias primas adquiridas en ALC y el alza de sus precios.

Al enfrentarse a la ralentización del crecimiento económico chino y a un escenario internacional más complejo, varios países de ALC enfrentan en la actualidad escenarios críticos. Venezuela, con una economía altamente dependiente del petróleo y de los préstamos chinos, es probablemente la más afectada. La mala administración de los cuantiosos recursos prestados por Beijing y los bajos precios del crudo han generado preocupación en el gigante asiático. Sin ir más lejos, un estudio del Instituto de Economía y Política Mundial de la

Academia China de Ciencias Sociales, dejó a Venezuela como el país más riesgoso para invertir, por encima de países como Irak y Sudán.

Si los gobiernos de Latinoamérica hubiesen utilizado los ingresos generados durante la positiva primera década del siglo XXI para mejorar su infraestructura, el desarrollo de nuevos productos o aumentar el nivel de sofisticación de sus exportaciones, la incertidumbre actual podría haber sido menor.

Chile, como el productor más grande de cobre a nivel mundial es un ejemplo de esta situación. Aun cuando sus gobiernos avanzaron en diversificar sus exportaciones al mundo, la creación de fondos de estabilización y el establecimiento de reglas fiscales para mantener en orden sus finanzas, el peso de las exportaciones de cobre a China continúan siendo enorme. Según un informe de la Dirección General de Relaciones Económicas Internacionales de Chile (DIRECON), a junio de 2015 el cobre representaba el 77% de los envíos totales a Chile a China. Durante el boom de los commodities, Chile aumentó de una manera exponencial la producción de cobre, sin embargo no acompañó dicho proceso incrementando proporcionalmente la investigación en nuevas aplicaciones para el metal rojo que expandieran su uso en otros mercados y áreas más allá de los usos tradicionales. Si el precio del cobre se mantiene por largo tiempo o incluso bajo los US\$ 2 la libra, varios proyectos de la gran minería tendrían que profundizar sus planes de ahorro, haciendo peligrar miles de puestos de trabajo en el sector minero.

Ante la menor demanda de cobre desde China, es poco probable que otro mercado pudiera sustituirle. Aun cuando se menciona el futuro crecimiento de India como un contrapeso para llenar parte del vacío dejado por China en la demanda de materias primas, aún queda por ver si las medidas implementadas por el gobierno de Narendra Modi permitirán un crecimiento de una magnitud en línea con las promesas que impulsaron su elección presidencial.

¿Cómo pueden las economías de ALC evitar una desaceleración profunda? Ningún camino está exento de dificultades, especialmente en momentos de bajo crecimiento económico.

Una alternativa está en aumentar el comercio interregional en Latinoamérica, especialmente en América del Sur, el cual se mantiene en bajos niveles en comparación a regiones como Asia. Ello no sólo ayudaría a incrementar el intercambio comercial entre las economías de la región, sino que facilitaría que ALC pudiese a futuro trabajar para ser parte de las cadenas de valor internacionales de manufactura, avanzando en su camino por incrementar el valor agregado de sus exportaciones y servicios.

Dicha integración no sólo requeriría una mayor inversión en infraestructura, avanzar en la conexión de los países con más carretera, trenes o puertos, sino un acuerdo a nivel político. En las últimas dos décadas una división emergió y se asentó, de opiniones políticas y económicas que ha impedido una mayor integración entre los bloques del Mercosur (un mercado más cerrado y proteccionista), la Alianza del Pacífico (con mercados abiertos que busca facilitar el flujo comercial entre sus integrantes) y el ALBA (con una marcada posición política estatista liderada por Venezuela y Cuba). La Alianza del Pacífico ha sido la que más ha presionado por la integración, pero sus avances son menores de lo esperado. En tanto, con la elección de Mauricio Macri como Presidente de Argentina, se esperada un nuevo impulso

la interconexión con sus países vecinos, impulsando corredores bioceánicos, entre otros proyectos.

Aun así, estos cambios dependen de múltiples factores que hacen la ecuación mucho más compleja. Teniendo en cuenta que China no dejará de tener un rol importante para América del Sur, es más importante que nunca el entender los cambios que dicho país está atravesando en la actualidad. Sería un avance que el sector público y privado, además del académico, analice con detención hacia donde avanza la economía China y donde asignará sus recursos financieros y tecnológicos. Más importante, fundamental será entender el cómo aprovechar ese avance y utilizarlo como una palanca que ayude a potenciar el desarrollo de las economías de ALC. Para ello es importante comprender el 13° plan quinquenal de China.

El Plan Quinquenal es una estrategia nacional establecida por los principales líderes del país desde la época de Mao Zedong. Curiosamente, no es estrictamente un plan con una secuencia de medidas que llevan a objetivos predeterminados. Se preocupa de establecer las políticas para el desarrollo social y el crecimiento económico de China, identificando áreas idóneas en las que concentrarla inversión de los recursos gubernamentales.

Entre las áreas que mayor impulso tendrá serán las de tecnología y telecomunicaciones. China es en la actualidad el segundo mercado en gasto en tecnología en informática, y para 2020 el gobierno chino apuesta a ser el principal mercado a nivel mundial. Gracias a nuevas tecnologías como *Cloud Computing*, internet móvil, redes sociales y *Big Data*, China busca generar más eficacia en su industria y la generación de más oportunidades de empleo.

Para ello existen áreas clave relacionadas con las tecnologías, y que pueden beneficiar a empresas y universidades en ALC. Entre ellas están el concepto de Ciudad Inteligente, que busca hacer más dinámica y eficiente la relación entre la ciudad y sus habitantes, o “Internet Plus”, que busca ligar la industria, la informática y las redes sociales, para repercutir en la educación, la salud, entre otros sectores.

Una de las áreas de mayor importancia es el plan “Hecho en China 2025” que busca la transformación de la industria manufacturera del país. Para el año 2025 se espera una mayor digitalización de la industria, que derive en una mayor eficiencia y sofisticación, pero que fundamentalmente convierta a China en un centro de producción de alta gama, similar al plan de Alemania de industria 4.0, que cubre robótica, la Internet de las Cosas y la impresión en 3D.

A su vez, se potenciará aún más el comercio electrónico para ayudar a las pymes de China a exportar al resto del mundo, aprovechando las ventajas ya probadas por plataformas creadas por los gigantes chinos de internet y el comercio electrónico: Baidu, Alibaba y Tencent, conocidas como BAT. Ello quedó de manifiesto públicamente en el reciente congreso mundial de Internet celebrado en Wuzhen, China, con las tres firmas anunciando una “Alianza Internet Plus”.

Otras áreas como biotecnología en medicina y agricultura abren la oportunidad a empresas y casas de estudio latinoamericanas para trabajar en el desarrollo de productos agrícolas, pesticidas o fármacos que pueden ser patentados en China y generen beneficios en ambas regiones.

Aunque China se ha convertido en un fuerte innovador en áreas como el comercio electrónico, que gasta anualmente más de US\$ 200.000 millones en investigación (sólo superado Estados Unidos), con aproximadamente 30.000 PhD en ciencias e ingeniería, además de ser líder mundial en aplicaciones de patentes, China todavía no es competitiva a nivel mundial en áreas como el desarrollo de nuevos fármacos.

Para lograr este objetivo, China debe seguir transformando el sector manufacturero, especialmente a través de la digitalización, y el sector de servicios, a través del aumento de la conectividad y el potencial de internet.

En el área de agricultura hay oportunidades para cooperar en el desarrollo de mejores antibióticos o métodos que eviten el excesivo uso de Pesticidas y Fertilizantes. China hoy tiene una gran cantidad de contaminación en la tierra y en el agua, debido al uso abusivo de estos métodos y de antibióticos.

Con dichos escenarios en mente las empresas de ALC, privadas o estatales, pueden beneficiarse al ayudar a los gobiernos locales en China, alejados de las mayores metrópolis como Beijing o Shanghái, en el cumplimiento de los objetivos de la Plan Quinquenal.

El PCCh entregó en octubre 2015 las recomendaciones los principales objetivos y metas del plan quinquenal, pero será el Consejo de Estado el que establecerá los detalles y los mecanismos de implementación. Estos serán entregados a la Asamblea Popular Nacional de China en Marzo de 2016 para su revisión y ratificación. Es una opción que Chile y otros países de la ALC no deben dejar de lado, como una forma de aprovechar el desarrollo de la economía China y dejar el rol del proveedor de materias primas dependiente exclusivamente de los procesos económicos de un mercado y de los vaivenes del mercado internacional.

Para ello es necesario que los sectores público y privado de los países de ALC identifiquen las áreas centrales y el enfoque estratégico de los campos que el gobierno chino potenciará. Ello entregará una perspectiva sobre las oportunidades de negocio y las posibles amenazas para el nuevo período que culmina en 2020.

Nada indica que ello será sencillo. Actualmente más del 70% de los envíos de ALC a China corresponden a productos naturales, opacando el menor porcentaje de productos manufacturados.

El presidente Xi Jinping ha hecho dos viajes a la región de ALC, y el primer ministro Li Keqiang realizó en 2015 una gira por Brasil, Colombia, Perú y Chile firmando acuerdos y promoviendo la cooperación económica, prometiendo fuertes inversiones e incrementando la relación financiera. En aquella visita, el premier chino subrayó como la manufactura avanzada de su país podría ser beneficioso para la economía de América Latina, y en una señal de que Beijing ha escuchado las preocupaciones de la región sobre temores de la primarización de sus economías, propuso avanzar más en inversiones en temas como infraestructura, industria y tecnología de la información. Sumado a los acuerdos alcanzados por el foro CELAC-China de enero de 2015 en Beijing, hay razones para el optimismo en la región.

No obstante, está en manos de los gobiernos de ALC el buscar los mecanismos y fórmulas más apropiados a sus realidades para avanzar en un desarrollo con características latinoamericanas, y en que busquen proactivamente su desarrollo, evitando quedar a la deriva al final de los súper ciclos o las bonanzas pasajeras.

Referencias Bibliográficas:

Liu, J.; Soo, Z. (2015, diciembre, 16). China's Alibaba, Baidu and Tencent join hands to promote 'Internet Plus' strategy. South China Morning Post. Recuperado de <http://www.scmp.com>

Xin, Z. (2015, diciembre, 31). Where are the riskiest places in the world for Chinese to do business? This map tells you. South China Morning Post. Recuperado de <http://www.scmp.com>

Lau, M. (2015, junio, 15). China consumes almost half the world's antibiotics - and they're coursing through its waterways. South China Morning Post. Recuperado de <http://www.scmp.com>

McKinsey Global Institute (2015). Gauging the strength of Chinese innovation. Recuperado de <http://www.mckinsey.com>

PwC (2015). Managing upstream Risks in China's Food Supply Chain. Recuperado de <http://www.pwccn.com/>

Center for Strategic and International Studies (2015). Made in China 2025. Recuperado de <http://csis.org/>

Prensa Latina. (2014, diciembre, 29). Anuncian Foro China-Celac en Beijing en enero. Recuperado de <http://www.granma.cu/>

Leong, B. (Productor). (13 de septiembre de 2015). China's Five Year Plan and Huawei with Kitty Fok. Analyse Asia with Bernard Leong. [Audio en podcast] Recuperado de <https://analyse.asia>

Notas de la CEPAL N° 85 (2015, septiembre) La "nueva normalidad" de China y sus efectos en América Latina y el Caribe. Recuperado de <http://www.cepal.org/>

Departamento de Estudios Dirección General de Relaciones Económicas Internacionales de Chile (2015, junio) Informe Anual Comercio Exterior de Chile 2014-2015. Recuperado de <http://www.direcon.gob.cl/>

Marusic, M. (2015, noviembre, 20). Mineras podrían parar sus operaciones y hasta guardar stocks si el cobre sigue bajando. Diario Pulso. Recuperado de <http://www.pulso.cl/>

La recepción del derecho occidental en China: perspectiva histórica.

Esteban Poole Fuller,
Universidad Católica del Perú
a20070842@puce.edu.pe

A partir del siglo XIX el mayor contacto de China con Occidente produjo significativas transformaciones en su milenaria tradición jurídica, tales como la enseñanza del Derecho como disciplina autónoma, la aparición de abogados profesionales, y la adopción de leyes e instituciones extranjeras. Este proceso, desigual y con altibajos (destacando los intentos de supresión del Derecho Occidental durante la Revolución Cultural) se ha profundizado en décadas recientes. Esta ponencia, con un enfoque interdisciplinario y énfasis en el campo historiográfico, propone brindar un panorama de la recepción del Derecho occidental en la China y sus ajustes a los contextos locales.

INTRODUCCIÓN: LA TRADICIÓN JURÍDICA CHINA

Hasta hace algo más de un siglo no existió en China una profesión legal especializada, tal como se conoce en Occidente ni, en consecuencia, un sistema judicial entendido como una estructura de tribunales especializada en la resolución de controversias legales.

La carencia de abogados y de tribunales llevó a numerosos estudiosos y comentaristas occidentales de la cultura china a asumir, hasta bien entrado el siglo XX, que la civilización china había carecido de un ordenamiento jurídico y de una codificación.

Dicha concepción, no obstante, ha quedado desmentida al profundizarse los estudios de historia jurídica. El panorama legal de la China Imperial exhibía un sistema de normas legales codificadas y sistematizadas, que abarcaba diversas materias más allá de la penal:

Derecho Civil (herencias, contrato, propiedad, familia), Administrativo (relaciones de los órganos del Estado con los súbditos y entre sí), e incluso normas de Derecho Internacional; junto con normas de carácter ritual y religioso que, si bien reñidas con la mentalidad racional moderna, tenían profundo sentido dentro de la cosmovisión neo-confuciana imperante. Existía asimismo el equivalente a un Ministerio de Justicia, aunque su denominación, “Ministerio de Castigos” (*fa xing*), confirma la presencia de un énfasis en los aspectos penales. Existía además un estamento de magistrados investidos de autoridad judicial, relativamente organizado. Cabe mencionar, sin embargo, que en ausencia de una formación jurídica especializada, dichos magistrados no cumplían únicamente funciones judiciales como sus equivalentes occidentales modernos. Estos sujetos eran más bien una capa de funcionarios-letrados, conocidos por mucho tiempo en Occidente como *mandarines*, que formalmente accedían a sus cargos, al menos desde el período de la dinastía Song del Norte, en torno al año 1000, a través de un sistema de exámenes oficiales que evaluaba sobre todo el dominio de las obras canónicas de la ideología Confuciana, conocidos como los Cuatro Libros y Cinco Clásicos.

Por lo tanto, no existían funcionarios con una formación especializada en el Derecho vigente, sino que a través del sistema de exámenes se reclutaba a *generalistas*, con un conocimiento amplio de la doctrina Confuciana (incluyendo los ritos que prescribía), historia, literatura

clásica y nociones prácticas de gestión pública. Los magistrados cumplían funciones judiciales y ejecutivas, en tanto la capacidad de legislar estaba formalmente reservada al emperador y sus consejeros. Es decir, ejercían como autoridades la mayoría de atributos del poder civil. En el ámbito específicamente legal se dedicaban tanto a investigar y castigar delitos, como a la resolución de controversias de carácter civil, dando preferencia a la mediación entre las partes. Cabe mencionar, pese a ello que, habiéndose promulgado por lo menos desde la dinastía Tang, en el siglo VII, códigos legales detallados, que alcanzaron su consolidación y mayor desarrollo en el Gran Código de la Dinastía Ming de fines del siglo XIV, el marco normativo de dichas normas daba un amplio campo a la interpretación discrecional de los magistrados y que, frecuentemente la aplicación del Derecho estaba mediada por las normas consuetudinarias de las distintas localidades.

En la formación de esta tradición jurídica se enfrentaron y, finalmente se sintetizaron, dos doctrinas fundamentales en el desarrollo de la cultura china: el confucianismo y el legalismo. La primera y más influyente en multitud de aspectos, consideraba, a grandes rasgos, que el orden moral (*li*) constituía una suerte de Derecho Natural y los hombres buenos no requerían conducirse mediante leyes sino serían capaces de regularse por sí mismos y por la presión de su comunidad. El Derecho escrito, en ese sentido, sólo era considerado como un conjunto de normas que imponían castigos (*Xing*) a aquellos que se apartaban del *Li* u orden natural de la Civilización. En cambio, los legalistas, uno de cuyos primeros exponentes en tiempos cercanos a los de Confucio fue Han Fei Zi, desconfiaban de la virtud intrínseca de las personas y abogaban por el gobierno del pueblo mediante un sistema de sanciones uniformes, claras, difundidas, y generalmente muy severas. El énfasis en las normas penales, la severidad de las mismas y el empleo recurrente de la tortura en el Derecho chino *clásico* pueden entenderse en términos de la herencia *Legalista*, en tanto que la sustancia valorativa del orden jurídico procedía de la ideología confuciana, enfatizándose el empleo de las normas jurídicas como proyección de su concepción de moral o *Li*. Entre los aspectos destacables que moldeaban el *Ethos* del orden legal chino se encontraba una visión profundamente jerárquica, en la cual la noción moderna de igualdad ante la Ley se encontraba ausente. Las personas tenían distintos deberes y derechos conforme a factores expresamente contemplados como su sexo, edad, linaje, posición en la familia, oficio, status civil (terrateniente, sacerdote, campesino, esclavo) y función pública, entre otros. De este modo, los Códigos legales dinásticos se ocupaban ampliamente de definir qué sanciones eran aplicables a las personas por conductas similares, de acuerdo a su status. Se trataba, por lo tanto, de un orden jurídico abiertamente apartado de nuestra concepción moderna de Justicia, en el que el Orden y la Armonía Social primaban como valores supremos. Puede afirmarse que dicha visión sigue influenciando, con muchos matices y variaciones, el Derecho chino contemporáneo y el de otras naciones del Este Asiático que fueron marcadas por la mentalidad confuciana.

CONTACTO INICIAL CON LA TRADICIÓN JURÍDICA OCCIDENTAL

Pese a que en muchos aspectos las disposiciones del Derecho de la China Imperial probablemente chocarían con las nociones modernas de justicia y racionalidad, incluso para muchos chinos hoy en día; y a las probables deficiencias que suscitaría en sociedades complejas el no contar con una disciplina jurídica autónoma y profesionales especializados en la misma; puede afirmarse sin mayor controversia que, al igual que en una multitud de otros ámbitos, el sistema jurídico chino se encontraba en una serie de aspectos a la par que el de las naciones occidentales hasta bien entrado el siglo XVIII. A partir de ese período, sin embargo, las limitaciones del Derecho Chino clásico se volverían evidentes frente al de las naciones occidentales que experimentaban procesos de transformación histórica decisivos

que los conducirían a una indiscutible hegemonía global en los siglos subsiguientes bajo la doble influencia de la Ilustración y la Revolución Industrial.

El primer punto de quiebre frente a la tradición se produciría a raíz de la Primera y Segunda Guerras del Opio contra Gran Bretaña, que tuvieron lugar entre 1839 y 1842, y 1858 y 1860, respectivamente. Al término de ambos conflictos, los británicos impusieron a la última dinastía imperial, los Qing (que reinó entre 1644 y 1912), una serie de condiciones de naturaleza cuasi-colonial, tales como la cesión de la isla y península de Hong Kong, así como de la soberanía efectiva sobre un número creciente de enclaves en los principales puertos marítimos y fluviales chinos, no sólo a los británicos sino también, sucesivamente, a franceses, rusos, alemanes, estadounidenses y finalmente japoneses; la legalización del comercio de opio; y la apertura forzosa al comercio internacional. Entre estas disposiciones vale la pena detenerse en dos que tendrían particular impacto en la esfera jurídica: la primera fue la obligación de reconocer una jurisdicción extraterritorial a los súbditos de las potencias extranjeras en China, lo cual implicaba que éstos se encontrarían sujetos exclusivamente a las leyes de sus Estados y serían juzgados por tribunales compuestos por sus compatriotas; en tanto la segunda consistía en obligar través de tratados a las autoridades del Imperio Qing a reconocer y aplicar el Derecho Internacional en sus relaciones con las potencias extranjeras y sus súbditos. En el marco de esta segunda innovación incluso se suscribió uno de dichos tratados con el Perú en 1874, por el cual se establecieron por primera vez relaciones diplomáticas entre nuestro país y la China.

El otorgamiento de derechos de extraterritorialidad a ciudadanos de potencias extranjeras y la necesidad de entender el Derecho Internacional para negociar en condiciones menos desventajosas con sus gobiernos, generaron una creciente necesidad entre los funcionarios letrados del Estado Qing por comprender el sistema jurídico de los occidentales. En las siguientes décadas se produciría un notable vuelco en la valoración del Derecho tradicional chino: de ser percibido como el instrumento de una civilización superior y apreciarse el de los occidentales, al igual que otras manifestaciones de su cultura, como propias de *pueblos bárbaros* indignos de imitar; para inicios del siglo XIX el orden legal tradicional era visto por las propias élites intelectuales chinas como atrasado y *bárbaro*.

Los historiadores estiman que la introducción y traducción en China de textos de materia legal occidentales se inició en 1839, bajo los auspicios del letrado Lin Zexu. La introducción más sistemática del Derecho y la ciencia jurídica foránea empezaría a tener lugar, no obstante, con la creación en 1862 del Tongwen Yuan, institución de educación superior imperial precursora de la universidad de Pekín, la más antigua de China. Los mayores esfuerzos en la traducción y selección del Derecho Occidental continuaron hasta la década de 1920, estableciendo los cimientos para la conformación del ordenamiento y terminología jurídica modernos en China. La traducción de textos jurídicos fue particularmente intensa entre 1898 y 1936, período en el cual los chinos adaptaron y codificaron las principales materias del Derecho Occidental: el Derecho Civil, Penal, Procesal, Constitucional e Internacional Público y Privado. En dicho sentido, a finales de la dinastía Qing, se cristalizó un esfuerzo concertado para establecer una codificación occidental basada en patrones occidentales. El principal referente fue el Ordenamiento Alemán. La opción por dicho modelo se debió sobre todo, al interés que suscitó en China el ejemplo de Japón, país que adoptó sus principales normas legales, siguiendo de cerca el modelo jurídico alemán. Durante dicho período, por tanto, los esfuerzos chinos en la asimilación del Derecho occidental fueron asistidos en gran medida por el lenguaje jurídico y la codificación que se desarrollaban en el Japón de Meiji, que involucraban en gran medida la traducción de las normas y teoría legal europeo-continental, particularmente alemanas.

Cabe detenerse en las razones por las que Japón, país con el que China sostendría dos guerras, se convirtió hacia fines del siglo XIX en muchos aspectos en un modelo a seguir para los chinos. Muchas de las reformas que se emprenderían a finales de la dinastía Qing, y en el primer período republicano, se inspiraron en las que tuvieron lugar en el País del Sol Naciente durante la Era Meiji, de 1868 a 1912. Ello en tanto los cambios producidos ahí parecían en muchos aspectos un *caso de éxito*: en pocas décadas un país profundamente influenciado por la cultura china, que no había tenido hasta entonces mayor contacto con Occidente, había asimilado con éxito su sistema legal, con sus correspondientes profesiones jurídicas y organización judicial, a la par que modernizaba su sistema educativo, fuerzas armadas, administración pública y sistema político sobre modelos occidentales. Al mismo tiempo, Japón aparentemente había mantenido intactos los fundamentos de su cultura y preservado el régimen imperial y la estructura social estamental. Más aun, mientras que China se veía sometida a una creciente injerencia extranjera, los nipones estaban convirtiendo a su país en un formidable actor en la escena internacional, capaz de derrotar al ejército ruso en suelo chino en 1905, y estaban ejerciendo una creciente presencia en su otrora Madre Patria, análoga a la de las potencias coloniales occidentales y aún más peligrosa a largo plazo. El rol de intermediarios de los nipones en la asimilación por los chinos del Derecho y otras influencias extranjeras se vería reforzado por el hecho de que, a partir de finales del siglo XIX y hasta la II Guerra Mundial, Japón se convirtió en el principal destino de los chinos que aspiraban a recibir una educación occidental en el extranjero, por obvias razones de cercanía geográfica y cultural en comparación con las lejanas Europa y Estados Unidos.

Respondiendo al ejemplo nipón, durante las postrimerías de la dinastía Qing, se emprendieron en China las primeras reformas legislativas de amplio alcance, enfocadas en la modernización del Estado bajo patrones occidentales: en 1905 se suprimió el sistema de exámenes imperiales para la selección de funcionarios-letrados basado en el dominio de los clásicos confucianos, que se había mantenido casi inalterado por cerca de mil años; y se propuso remplazarlo por un nuevo sistema de exámenes de servicio civil especializados para distintas clases de funcionarios públicos, semejante a los adoptados en Europa durante el siglo XIX. Asimismo, en 1906 se adoptó la figura del Gabinete Ministerial para el ejercicio del Poder Ejecutivo en el Gobierno Central y se implantó un sistema judicial separado de la función pública, con una estructura de tres instancias presidida por la Corte Suprema en Pekín. En el marco de estas reformas resultó anecdótico el cambio de nombre del histórico Ministerio de los Castigos (*Xing Bu*, 刑部) por el moderno Ministerio de Justicia (*Fa Bu*, 法部). A partir de 1906, asimismo, el propio gobierno imperial empezó a tomar medidas para la elaboración la adopción de la primera Constitución China, inspirada en la adoptada por el Japón en 1889. En 1908 se promulgaron los lineamientos generales de dicha Carta Magna, que mantenía la monarquía absoluta matizándola con elementos de separación formal de poderes y, por vez primera, derechos civiles y políticos para los súbditos, y se convocó al año siguiente por primera vez a Asambleas Provinciales, elegidas mediante el sufragio restringido de los varones, a las que se asignaron algunas funciones gubernativas, y se anunció que se instauraría una Asamblea Constituyente en un futuro cercano.

Esta incipiente evolución de China hacia una monarquía constitucional, no obstante, se vio truncada por la Revolución republicana que derrocó a la dinastía Qing entre 1911 y 1912. Durante el período que siguió hasta 1949, conocido como el de la Primera República China, pese a la tremenda inestabilidad política, guerras internas y externas, y disgregación territorial de la autoridad que lo caracterizó, se cristalizaron los esfuerzos por implantar en el país un Ordenamiento Jurídico de corte occidental: se estableció un Poder Judicial en las áreas controladas por el Gobierno Central; se promulgaron una serie de Constituciones, así como, finalmente, códigos regulando sistemáticamente distintas áreas del Derecho: Civil,

Penal, Procesal Civil y Penal; inspirados en el modelo germano y que siguen vigentes hasta la actualidad en Taiwán; se crearon numerosas facultades de Derecho; y la práctica profesional de los abogados empezó a florecer en algunas grandes ciudades, particularmente Shanghai, donde se agruparon en Colegios Profesionales.

De este modo, en vísperas de la toma del poder por los comunistas en el 49, se había consolidado la implantación en China de un Ordenamiento legal de inspiración occidental, la carrera de derecho se había implantado en la currícula universitaria y empezaba a desarrollarse una doctrina jurídica que era ejercida por algunos miles de abogados. En suma, ya existían sobre el papel una estructura judicial y el equivalente a nuestro Ministerio Público. Estos avances, si bien innegables, eran en todo caso, muy superficiales e incipientes: la vigencia de las nuevas Leyes era ineficaz en la mayor parte del país, en donde el Derecho consuetudinario y el poder discrecional de los terratenientes, funcionarios y señores de la guerra locales seguían prevaleciendo. Normas como la prohibición de la poligamia, dispuesta, por el Código Civil de 1925, eran en la práctica casi universalmente desacatadas, incluso en los ámbitos más occidentalizados. El ejercicio de la abogacía, en su acepción moderna, se encontraba en la práctica confinado a las áreas controladas por extranjeros de unas pocas grandes ciudades, y enfocado preponderantemente a las transacciones internacionales. Se trataba, por lo tanto, de un orden con muy débil implantación social y esencialmente ajeno a las vidas cotidianas de las mayorías, por lo que los intentos de *supresión del Derecho* que se emprenderían tras la llegada al poder de los comunistas no encontrarían mayores obstáculos.

REVOLUCIÓN COMUNISTA Y SUPRESIÓN DEL ORDENAMIENTO LEGAL

El incipiente Derecho de inspiración occidental y las profesiones legales derivadas del mismo se encontraron bajo un creciente ataque después de que en 1949 los comunistas, bajo el liderazgo de Mao Zedong, tomaran el poder en China al final de una larga guerra civil contra el gobierno del Partido Nacionalista de Chiang Kai Chek. Mao y la mayoría de sus seguidores creían que las instituciones legales eran un instrumento de la dominación de clase burguesa y terrateniente y del imperialismo occidental, y que podían ser empleadas por sectores contrarrevolucionarios para entorpecer la implantación efectiva de un sistema comunista.

Tras la toma del poder por los comunistas en China, había poco más de 2500 abogados en el país, si bien es probablemente que un número importante de ellos habría abandonado el país poco antes para radicarse en Taiwán y en Hong Kong. En todo caso, una de las primeras medidas del nuevo régimen fue proscribir el ejercicio privado de la abogacía, es decir, aquel que tuviese fines de lucro. Pese a ello, los revolucionarios, sobre todo los más moderados como Zhou Enlai, ministro de Relaciones Exteriores, siguieron considerando conveniente mantener a un cierto número de hombres de leyes al servicio del nuevo Estado. Por ello se preservó el Ministerio de Justicia y, en 1954, se establecieron oficialmente alrededor de 800 divisiones de asesoría legal (básicamente, un cuerpo de abogados de oficio), inspiradas en el modelo Soviético, que funcionaron en la mayoría de capitales provinciales, en la que laborarían la mayoría de abogados que aún permanecían en el país. Al poco tiempo, sin embargo, se produjo en 1957 la Campaña Anti-Derechista, violenta reacción gubernamental al breve período previo de apertura a opiniones disidentes denominado de las Cien Flores. En el curso de la misma, la mayoría de los abogados fueron tachados de *reaccionarios*, y consecuentemente, fueron despedidos e incluso enviados a campos de trabajo, en tanto que las efímeras oficinas de asesoría legal fueron clausuradas. En 1959 la campaña contra el Derecho se profundizó, con la abolición del Ministerio de Justicia, y la mayoría de las

facultades de Derecho existentes fueron clausuradas. Con la llegada de la Revolución Cultural en 1966, la enseñanza del Derecho fue formalmente abolida, y las facultades que aún la impartían fueron cerradas, junto con la mayoría de universidades del país, por más de una década. Asimismo, el Sistema Judicial fue formalmente disuelto y la mayoría de normas jurídicas escritas fueron abolidas, arguyéndose que su empleo era innecesario y entorpecían el avance de la Revolución Cultural. El cuerpo diplomático, presidido por el Canciller Zhou Enlai fue quizás la única entidad regida aún por un razonamiento legalista que sobrevivió a la avasallante campaña de supresión del Derecho.

Como consecuente de estas medidas extremas, durante la década siguiente, la aplicación de las normas, generalmente no escritas, del orden revolucionario fue habitualmente encomendada a los jóvenes miembros del Ejército Popular de Liberación conocidos como los Guardias Rojos, quienes carecían de formación jurídica y declaraban que bastaba con implicar los principios comunistas para dirimir controversias y sancionar delitos y faltas.

Los revolucionarios chinos dirigían su hostilidad tanto contra el nuevo Derecho de cuño occidental, como contra la normatividad tradicional de carácter feudal. Sin embargo, la particular hostilidad que exhibieron hacia las profesiones jurídicas y a las formas modernas de Derecho podría deberse a que consideraban ambas manifestaciones como ajenas a sus tradiciones históricas, y más artificialmente impuestas imitando modelos de potencias Occidentales, por lo que se trataban de una expresión del Imperialismo político, cultural y económico que pretendían combatir en múltiples ámbitos. Podría alegarse que, de haberse tratado de normas y estructuras más firmemente establecidas en la realidad y tradiciones locales, un ataque tan radical contra la noción de Derecho como el que se produciría en China durante las primeras décadas de gobierno comunista no habría llegado tan lejos, incluso en condiciones revolucionarias y totalitarias similares. Muestra de ello, a modo de contraste es que en la Unión Soviética, los países de Europa del Este y Cuba, que también experimentaron regímenes comunistas, se preservó el ejercicio y la enseñanza del Derecho como disciplina autónoma, así como el Sistema Judicial y el ordenamiento legal, sin menoscabo de que experimentasen profundas modificaciones y que el rol social de los abogados generalmente se viese disminuido dentro del nuevo orden socialista.

No debería asumirse, pese a todo, que los maoístas fuesen unos nihilistas jurídicos que pugnasen por una sociedad carente de normas. Planteaban más bien como alternativas al empleo de los ordenamientos legales moderno y tradicional el recurso amplio a la mediación extrajudicial como forma privilegiada de resolución de conflictos civiles. Los dirigentes comunistas locales debían cumplir el papel de promotores de la conciliación entre las partes de la mayoría de controversias. Los comités de mediación que debían desempeñar esta función se habían desarrollado en los primeros enclaves comunistas de la provincia de Shaanxi durante la década de 1930, y reflejaban una larga tradición china de preferir la negociación a la disputa ante terceros para dirimir conflictos de intereses. Paralelamente, se adoptó una estructura de Tribunales Populares, de inspiración soviética, en que los integrantes de comunidades rurales y grupos de trabajo cooperativo, dirimían una serie de controversias y casos vinculados a faltas y delitos menores, decidiéndolos conforme a las costumbres locales, nociones de equidad y los principios socialistas. En la visión maoísta del ordenamiento jurídico, los órganos judiciales sólo debían existir para sancionar delitos considerados particularmente graves para el sistema socialista, y se trataba por tanto de armas para perseguir y castigar a los enemigos de clase. Por ello se impuso la presencia en los tribunales como jueces de militares y dirigentes políticos sin mayor formación jurídica, y los procesos judiciales se usaron frecuentemente como espectáculos públicos, con una función de pedagogía política para las masas en que se exponía a los contra-revolucionarios y se les imponía sanciones ejemplares. Las garantías del debido proceso se desconocían en esta clase

de juicios, pero debe precisarse que en tiempos anteriores la tradición legal china tampoco había exhibido mayor respeto para las mismas, ni siquiera cuando las reconoció formalmente durante el Período Republicano. En paralelo al empleo de los remanentes de estructura judicial con fines esencialmente represivos, los miembros del Partido Comunista estaban sujetos a una estructura paralela de procesos y normas disciplinarias por comités internos de la organización.

RESTAURACIÓN Y DESARROLLO DEL ORDENAMIENTO LEGAL EN LA CHINA POS-MAOÍSTA

Tras la muerte de Mao en 1976, y el fin subsecuente de la Revolución Cultural marcada por la pronta caída en desgracia de la Banda de los 4, que había asumido una posición de liderazgo durante dicha época, los nuevos dirigentes del gobierno comunista, liderados por Deng Xiaoping, buscaron restablecer el orden en el país; poner fin al aislamiento internacional en que China se había sumido tras su ruptura tanto con los países occidentales como con la Unión Soviética; reimplantar ciertas formas de economía capitalista y atraer la inversión extranjera para reconstruir y desarrollar la deprimida economía del país. Para Deng y sus colaboradores, el restablecimiento y fortalecimiento del sistema jurídico sobre patrones modernos y occidentales resultaba indispensable para realizar estos fines. Se había llegado a la conclusión que el funcionamiento de una economía capitalista avanzada y de la administración pública medianamente eficaz requería el auxilio del antes denostado Estado de Derecho.

Una vez la cúpula gobernante tomó la decisión de *restaurar* el Derecho en China, rápidamente se avanzó en esa dirección: el sistema judicial y el Ministerio de Justicia fueron restablecidos bajo la Constitución de 1978; las facultades de Derecho fueron reabiertas ese mismo año; el Congreso Nacional Popular empezó a ejercer con vigor sus funciones legislativas, habiendo aprobado desde 1979 varios cientos de leyes que han abarcado cada vez más ámbitos de la vida social entre las que destacan las siguientes: el Código Penal de 1979 y su actual versión de 1997; la primera Ley sobre Empresas Conjuntas Sino-extranjeras de 1979, vital para la atracción de inversiones; la Ley del Impuesto a la Renta en 1980 y sus sucesivas modificaciones; la Ley del Procedimiento Administrativo en 1989 (la cual permitió por primera vez a particulares litigar medidas de la Administración Pública); el Código Procesal Civil en 1990; el Código Procesal Penal en 1996. La Constitución actualmente vigente, promulgada en 1982, contempla la separación de poderes y reconoce derechos individuales y colectivos, si bien la vigencia de dichas disposiciones, se ve limitada por el mantenimiento de un régimen de Partido Único.

Pese al desarrollo sin precedentes de la función legislativa en el país, y a que se ha optado por un modelo de Derecho de raíz romano-germánica, que da gran importancia a la codificación de áreas claves del ordenamiento legal, China sigue a la fecha sin contar con un Código Civil que aglutine las normas sobre la materia. Se ha optado en su lugar por un desarrollo normativo gradual y por definir los lineamientos generales de la legislación en los Principios Generales de Derecho Civil, promulgados en 1986 y por ir desarrollando normas para ámbitos específicos del mismo: la Ley de Matrimonio en 1980; la Ley de los Contratos de 1999, la Ley de Derechos Reales o patrimoniales en el 2007; la Ley de Responsabilidad Civil en el 2009; y la Ley sobre normas aplicables a las relaciones jurídicas internacionales del 2010.

PANORAMA CONTEMPORÁNEO EN CHINA: EL EJERCICIO DE LA ABOGACÍA

En cuanto al ejercicio de la profesión legal en China, ésta volvió a ser autorizada por la Ley de Abogacía de 1980. Si bien la norma inicialmente sólo permitía a los abogados ejercer en calidad de funcionarios públicos, en las divisiones de asesoría legal que entonces fueron reabiertas, para fines de la década de 1980 ya se estaba permitiendo el desempeño profesional privado bajo la forma de cooperativas de abogados. El punto de quiebre, empero, se produjo en 1992, cuando se autorizó la creación de estudios de abogados. Ese mismo año, se permitió a los estudios de abogados extranjeros instalar sucursales en China, si bien sujetas a una serie de limitaciones: formalmente se les prohíbe litigar en tribunales chinos y emplear a abogados colegiados en China (aunque en la práctica la mayoría de sus empleados son ciudadanos chinos que han realizado estudios de Derecho en el extranjero, sobre todo en los Estados Unidos). Producto de las oportunidades generadas por el restablecimiento de una economía capitalista y del rápido crecimiento de la economía china en las últimas décadas, la profesión de la abogacía ha experimentado un crecimiento vertiginoso: de contarse sólo unos cuantos cientos de abogados al autorizarse la profesión a finales de los 70s, en la actualidad ejercen la profesión más de 120000 hombres y mujeres graduados de Escuelas de Leyes dentro y fuera de China. Sin embargo, la implantación del gremio de abogados en China ha enfrentado obstáculos nada despreciables, a los que me referiré a continuación.

Un primer aspecto que llama la atención al respecto es que, a diferencia de otros países, en China los abogados no gozan del monopolio de la práctica del Derecho que típicamente caracteriza a la profesión. Deben afrontar la competencia de una diversidad de actores: trabajadores de servicios jurídicos básicos (denominados antes del 2000 estudios de servicios jurídicos), que operan en barrios urbanos populares y zonas rurales en colaboración con oficinas gubernamentales de justicia locales; agencias de consultores legales, que practican la profesión sin autorización pero gozan de influencia debido a sus vínculos informales con jueces y funcionarios públicos; y *abogados negros*: ex jueces y funcionarios que, siendo contratados como *consultores* de estudios de abogados, recurren a su poder tras bambalinas para influenciar el resultado de los procesos.

Lo anterior sugiere que los servicios de abogados profesionales son en la práctica innecesarios para gran parte de la población china, que puede satisfacer su demanda de servicios legales recurriendo a actores informales. El hecho de que la tasa de litigios en China sea baja, pese a haberse acrecentado progresivamente en las ciudades, y que resulte muy común recurrir a la mediación funcionarios y dirigentes comunistas locales para resolver disputas de menor cuantía es un factor que vuelve generalmente innecesarios los servicios de abogados para la gente de a pie. Por ello, pese al status profesional del que gozan los abogados chinos, y a décadas de retórica del gobierno en favor de la implantación de un Estado de Derecho, los letrados parecen seguir siendo un elemento exógeno en el paisaje socio-institucional.

El único campo en el que los abogados ostentan un monopolio efectivo de la práctica de la profesión en China es en el Derecho Penal. A pesar de ello, se trata de un campo especialmente difícil para la práctica del Derecho en China, debido a las características de su régimen político y la frecuentemente débil protección a los derechos fundamentales, en comparación con el ideal de las democracias occidentales. No obstante el Código Procesal Penal vigente desde 1996 contempla una serie de disposiciones para garantizar el debido proceso para el acusado, la regla es que dichas normas no sean respetadas y por ello los abogados defensores suelen encontrar numerosos obstáculos para su desempeño en aspectos

como la presentación de pruebas, el acceso a expedientes, y las comunicaciones con el imputado. Incluso, según el ordenamiento vigente, se pueden imputar cargos criminales al abogado que presente falsa evidencia, que puede ser simplemente aquella que contradiga la ofrecida por los fiscales. En vista de dichas condiciones, la clase de relación que los abogados desarrollen con las autoridades judiciales influencia las condiciones en que desempeñan sus actividades. El grado de influencias de las que se disponga, cuya expresión en chino es *Guanxi*, juega un importante rol en las relaciones de los abogados chinos con el sistema de justicia, pero parece ser especialmente determinante en el campo penal, influenciando los comportamientos y actitudes de los abogados defensores en una gama que va desde la de litigantes de derechos humanos que laboran en condiciones difíciles hasta quienes explotan sus relaciones con las autoridades para obtener ventajas profesionales. Pese a que el discurso del Estado de Derecho tendería a reflejar la adscripción a determinados valores liberales y democráticos la norma entre la mayoría de integrantes del aún joven gremio de abogados chino, enfrentados a un contexto institucional adverso, sería asumir una actitud esencialmente despolitizada y volcar su práctica profesional hacia los aspectos más instrumentales de la profesión legal.

En este sentido, uno de los campos del ejercicio instrumental del Derecho con mayor atractivo para los abogados más ambiciosos ha sido el Derecho de Empresa. Se trata de un campo de la praxis legal generalmente funcional al proyecto político de la clase gobernante en China centrado en promover la expansión de una economía de mercado con intervención estatal, en tanto su dominio resulta estratégico en la atracción de inversiones extranjeras y la gestión de los aspectos legales de la creciente expansión internacional de las corporaciones chinas. Sin embargo, esta materia generalmente apolítica se ha convertido en una zona de conflicto, debido al particular impacto que la globalización ha tenido en dicho sector de la profesión legal.

Ello en tanto los años iniciales de apertura al mercado en China, la práctica del Derecho Corporativo estuvo dominada por sucursales de estudios de abogados extranjeros, que se instalaron en Pekín, Shanghai y otras metrópolis chinas desde 1992. Dichos estudios empleaban mayoritariamente a abogados extranjeros, así como a jóvenes profesionales locales recién graduados en Derecho, generalmente educados en el extranjero (y alejándose del frecuente predominio masculino en el ámbito empresarial han tendido a emplear más a mujeres que a hombres del país). Los inversionistas extranjeros no consideraban que los recién creados estudios de abogados chinos tuviesen la capacidad de manejar transacciones complejas, por lo que durante la década de 1990 se limitaban a subcontratarlos para desempeñar funciones que las sucursales jurídicas estaban prohibidas de desempeñar (como litigar), o aquellas que demandaban menos capacidades para reducir costos. Sin embargo, los estudios locales fueron contratando a abogados chinos que habían estudiado en el extranjero o trabajado en estudios extranjeros, lo que aumentó su *know how*. Con el tiempo, surgió una intensa competencia entre ambas clases de entidades, que tuvo consecuencias profundas en las carreras de muchos abogados de empresa chinos, en tanto los llevaba a circular entre estudios extranjeros y nacionales, sin desarrollar carreras estables.

Esta intensa competencia, y la circulación de profesionales que ha producido, ha difuminado los lindes entre los estudios de abogados locales y extranjeros. Pese a esta amalgama, los abogados chinos de ambos ámbitos mantienen muchos aspectos de la cultura profesional local, entre ellos la importancia de desarrollar el *Guanxi*, o influencia, a través de relaciones con jueces y altos funcionarios que regulan su ámbito de actividad, algo que sería percibido como una forma de corrupción en los países más desarrollados. La práctica de estos profesionales del Derecho, de este modo, se adapta a los condicionamientos culturales e institucionales.

Por tanto, pese al trasplante de una amplia gama de legislación occidental, y al rápido y desarrollo de la profesión legal, sobre todo en las principales ciudades del país, la práctica concreta del Derecho ha asumido características propias del contexto chino. Bajo la superficie de la modernización del sistema jurídico y las reformas de mercado, han quedado muchos elementos del *habitus* cultural chino que, en combinación con una persistente presencia del Estado de Partido único, han influenciado profundamente la performance de los actores del sistema jurídico.

CONCLUSIÓN: ENTRE LA RECEPCIÓN Y LA ADAPTACIÓN DEL ORDEN LEGAL OCCIDENTAL EN CHINA

El recuento histórico realizado evidencia que la existencia de un ordenamiento jurídico con una estructura judicial separada, una disciplina autónoma del Derecho y la clase de profesionales que la ejercen y elementos como la separación formal de poderes y los derechos individuales, son todos productos recientemente importados por los chinos de Occidente. Dejando de lado los intentos esencialmente fallidos de implantar el Derecho Occidental en las postrimerías del Imperio Qing y la Primera República, podemos afirmar que los orígenes efectivos del moderno sistema legal en China se remontan apenas a 1980.

Pese al proceso vertiginoso de construcción de un sistema de Derecho y el surgimiento de una pujante clase de profesionales a cargo de su aplicación, muchas de las normas, instituciones y prácticas, imitaciones más o menos literales de sus fuentes foráneas, no se han adaptado del todo bien al contexto local. La perspectiva histórica que he intentado exponer debería advertirnos en contra de dejarnos llevar por una visión simplista que ilustraría una supuesta evolución lineal y mecánica de China desde una sociedad tradicional con una mezcla de estructuras socialistas y remanentes feudales; a otra cada vez más occidentalizada, abierta al mercado, moderna y, quizás eventualmente, democrática. Como se observa en la recepción del Derecho Occidental y la práctica de la abogacía, se vienen produciendo una serie de adaptaciones a una realidad muy distinta en donde la mayoría de la población sigue evitando resolver sus controversias sometiéndolas a un tercero o juez; las conexiones sociales o *Guanxi*, juegan un papel muy importante en muchos aspectos de la vida profesional; el Imperio de la Ley no equivale a una forma de gobierno democrática, sino apenas conlleva una protección limitada de algunos derechos individuales; y las autoridades del públicas y del partido gobernante siguen jugando un rol muy importante en la distribución de recursos y oportunidades para el desarrollo personal, limitando la independencia de los jueces o la autonomía de la sociedad civil.

Para entender la realidad y vigencia del Derecho Chino, debemos ver más allá de sus normas y de ciertas formalidades que pueden resultar en apariencia modernas y occidentales, y comprender el ambiente en que se ha ido generando en las escasas décadas que lleva su forma contemporánea. Así como reemplazar las túnicas del período Qing por la vestimenta occidental debió requerir ciertas modificaciones estéticas y anatómicas de esta última, la recepción del Derecho y la abogacía del mismo origen al contexto chino ha venido requiriendo innegables adaptaciones al contexto local.

Referencias Bibliográficas

Liu, S. (2011). Lawyers, state officials and significant others: symbiotic exchange in the Chinese legal services market. *The China Quarterly*, 206, 276-293.

(2008). Globalization as Boundary---Blurring: International and Local Law Firms in China's Corporate Law Market. *Law & Society Review*, 42(4), 771-804.

(2006). Beyond global convergence: Conflicts of legitimacy in a Chinese lower court. *Law & Social Inquiry*, 31(1), 75-106.

Liu, S., & Halliday, T. C. (2011). Political liberalism and political embeddedness: Understanding politics in the work of Chinese criminal defense lawyers. *Law & Society Review*, 45(4), 831-866.

Spence, Johnathan D. (2011). *En busca de la China moderna*. Barcelona: Tusquets.

***Geografía y cosmovisión en las obras de XiongRenlin 熊
人霖 (1604-1666), Wang Honghan 王宏翰 (1648-
1697/1700?) y Lu Ciyun 陸次云 (fl.1662)***

José Miguel Vidal K,
East China Normal University
josemiguelvidalk@gmail.com

En China, tres ejemplos tempranos de la utilización de informaciones transmitidas por misioneros jesuitas sobre la geografía del mundo, son los escritos de XiongRenlin, *Diwei* 地緯 (Geografía de la Tierra, 1624), Lu Ciyun, *Bahongyishi* 八紘譯史 (Relatos traducidos de lugares dentro de las ocho esquinas del mundo, 1683) y Wang Honghan, *Qianxiangkuntu ge jing* 乾象坤圖格鏡 (Investigación acerca de mapas de la Tierra y fenómenos del Cielo, 1691). Esta ponencia analizará la manera en que estos nuevos conocimientos, fueron interpretados y conciliados en la estructura de estas obras y en la cosmovisión de sus autores.

Introducción

Durante la era de los “grandes descubrimientos” los contactos entre los distintos habitantes de los continentes no sólo generaron la circulación global de una serie de productos que alteraron la vida de todos los habitantes de la Tierra, sino también el traspaso de ideas acerca de la historia y geografía del mundo. Como resultado de esto se dio inicio a un proceso de integración mundial del tiempo y el espacio entre los distintos pueblos del orbe.

China no estuvo ajena a éste y ligado a contactos comerciales entre europeos y súbditos de la dinastía Ming (1368-1644), nuevos conocimientos geográficos e históricos llegaron de la mano con misioneros jesuitas a partir de finales del siglo XVI.

Esta ponencia tiene por objetivo analizar la forma en que estas nuevas informaciones fueron incorporadas dentro de las obras de Xiong Renlin (1604-1666), *Diwei* (Geografía de la Tierra, 1624), Lu Ciyun (fl.1662), *Bahong yishi* (Relatos traducidos de lugares dentro de las ocho regiones exteriores, 1683) y Wang Honghan (1648-1697/1700?), *Qianxiang kuntu gejing* (Investigación acerca de los fenómenos del cielo y mapas de la Tierra, 1691). Entendiendo la incorporación de estos conocimientos como un proceso de decodificación, mediante el cual éstos fueron interpretados y domesticados dentro de la cosmovisión de los autores, esta contribución tiene como principales argumentos los siguientes: primero, desde un punto de vista geográfico se arguye que, las nuevas informaciones entregadas por los jesuitas se alinearon con y estimularon discursos ya presentes en la tradición geográfica china, lo cual ayudó a la recepción de teorías que postulaban un mundo de una extensión mayor. En segundo lugar se argumenta que estos textos dan muestra de la formación en estos autores de una incipiente conciencia global, reflejada a través de la búsqueda de un acuerdo universal sobre el esquema geográfico de la Tierra. En tercer lugar se sostiene que las posiciones cosmológicas e ideológicas de estos literatos fueron los puntos de referencia iniciales, mediante las cuales se legitimaron los nuevos conocimientos de los jesuitas como verídicos y posibles de utilizar. Finalmente, y como resultado de lo anterior, se propone que el etnocentrismo de estos intelectuales no se vio aminorado por la toma de nueva data respecto del mundo, sino que, por el contrario, se vio reforzado a través de la forma en que ésta fue incluida y editada dentro de sus obras.

Discursos geográficos en la China dinástica

Hasta finales del siglo XIX no existieron en China, geógrafos o cartógrafos profesionales. Los estudiosos que produjeron mapas y textos geográficos sostuvieron un enfoque intelectual denominado de “amplios estudios” (*boxue*), y no de especialización, como un ideal educacional, y consideraron a la geografía y cartografía como parte de una empresa cultural e intelectual más amplia, la cual enfatizaba no sólo astronomía y geografía, sino también filosofía, arte, literatura, religión y por sobre todo historia (Smith, 2013, p. 52). Esta falta de especialización se vio al mismo tiempo reflejada en la no estandarización de la forma en que textos geográficos y trabajos cartográficos debían ser escritos y diseñados. Este discurso que ha sido denominado por Matthew Mosca (2008) como “agnosticismo geográfico”, tenía su expresión en la toma de diferentes fuentes y en algunas ocasiones contradictorias concepciones geográficas, sin un consenso común (pp. iv, 17-18, 72-77).

Dentro de este “agnosticismo geográfico” dos discursos convivieron e interactuaron, sin ser reconocidos necesariamente como dos tradiciones diferentes o en competencia. La primera, una “geografía empírica”, la cual tuvo un fuerte impulso desde finales de los Ming, se enfocaba metodológicamente hacia una geografía más precisa, basada en observación y recolección de información en terreno y medición matemática. Esta tradición geográfica rara vez tuvo intenciones de producir mapas del mundo lejano a las fronteras chinas debido a la falta de datos confiables. El segundo tipo, en tanto, ha sido llamada como una “geografía cultural”, la cual se encontraba basada en las referencias provenientes de informaciones textuales, y se centró en poner su énfasis en aspectos culturales, con una tendencia a resaltar lo extraño y único, un tipo de geografía en general asociada con el género literario de la “narrativa de lo extraño” (*zhiguai*). En lo que dice relación al mundo exterior, este tipo de geografía realizó imaginativas especulaciones acerca de tierras lejanas, los mares y de la forma del mundo (Needham y Wang, 1959, p. 500; Smith, 1996, pp. 34-35; Yee, 1994a, pp. 96-127; Zhang, 2015, pp. 99-100).

Pese a las diferentes orientaciones, hubo una representación del espacio geográfico, la cual que se formó en medio de discursos geopolíticos y cosmológicos, que debe ser considerada como la que tuvo más adhesión durante la época dinástica. En línea con la ideología imperial confuciana se estableció el modelo de “todo bajo el cielo y los cuatro mares” (*tianxia-sihai*). Este esquema proponía a China como el centro de la Tierra, ocupando el “Reino del Medio” casi la totalidad del mundo con los países extranjeros apareciendo como islas o pequeños territorios limítrofes unidos al espacio de éste. En cuanto a los bordes del mundo el continente central estaba rodeado por *sihai* (cuatro mares), término que podía referir metafóricamente, en un sentido geopolítico, a los espacios periféricos que eran habitados por los extranjeros y señalaban así el borde del mundo civilizado chino, o de forma literal, a los cuatro mares que rodeaban el continente central y englobaban al mundo exterior, y cuyos bordes señalaban el fin de la Tierra donde ésta se juntaba con el cielo¹. Esta descripción del mundo, asociada con la corriente de la “geografía cultural”, no tenía como fin representar al espacio geográfico tal como era, sino en reforzar una imagen de centralidad política, cultural y geográfica de China (Smith, 2013, pp. 70-88; Zhang, 2015, pp. 99-119). En referencia a la forma de la Tierra en general se adoptó, con variaciones de por medio, la idea de que ésta era cuadrada y plana con

¹ Esta visión política y de unidad cultural encontró una sistematización temprana en el capítulo llamado “Tributos de Yu” (*Yugong*) del *Libro de los documentos* (*Shujing*), el cual se constituyó en referencia obligada para los literatos que escribieron sobre geografía. Véase el texto en chino e inglés en Legge (1960, pp. 92-151).

un cielo redondo (*tianyuan difang*), el cual la cubría como un pocillo dado vuelta². Por último, en un plano cosmogónico, la creación del mundo había sido concebida como espontánea producto de una omnipresente no creada energía primordial y que todos los seres del universo, y el universo en sí, eran el producto de mecanismos naturales y espontáneos (Gernet, 1985, p. 208)³. No obstante, y pese al dominante, usualmente sino - céntrico esquema, existieron otras visiones alternativas de la forma física de la Tierra, las cuales no siempre tenían a China como su centro y expresaban ideologías y cosmologías en competencia. Este fue el caso, por ejemplo, de la hipótesis de los nueve continentes (*Da jiuzhou*) de Zou Yan (ca. 305-240 a.C.) en la cual China sólo ocupaba una parte pequeña de la Tierra⁴, o la imagen del mundo budista con el centro de la Tierra en el Monte Sumeru y dividida en cuatro continentes⁵. Además de esto, metodologías geográficas provenientes de la rama de los estudios de la geografía más empírica, condujeron a algunos intelectuales a la crítica y al rechazo de las geografías simbólicas de formas geométricas ligadas con esquemas como los del *Yugong* y el modelo de “todo bajo el cielo y los cuatro mares” y a otros tipos de cosmogramas que describían el orden simbólico de la Tierra (Elman, 1981-1983; Henderson, 2011, pp. 190-202; Zhou, 2007).

Misioneros jesuitas y sus trabajos geográficos

La producción de obras geográficas y astronómicas formó parte de una de las primeras estrategias ideadas por la misión jesuita, la cual estaba centrada en una extraordinaria dedicación a publicar textos académicos en chino sobre diversos conocimientos europeos. A través de esto se buscaba la realización de un evangelismo indirecto, legitimando la misión por medio de la descripción del gran nivel moral e intelectual de la civilización europea (Standaert (Ed.), 2001, pp. 310-311). Así tan sólo dos años después de haber arribado a Macao, en el año 1584, Matteo Ricci (1552-1610) diseñó un primer mapa del mundo, al cual le siguieron varias y más completas ediciones⁶. En años posteriores otros misioneros continuaron con la labor comenzada por Ricci y publicaron otra serie de obras geográficas⁷. Entre estos trabajos, la geografía de Giulio Aleni (1582-1649), hecha en colaboración con Yang Tingyun (1562-1627), *Registro de las regiones más allá de la jurisdicción del geógrafo imperial* (*Zhifang waiji*, 1623) y el texto de Ferdinand Verbiest (1623-1688), basado en la obra de Aleni y otros trabajos de los jesuitas, *Explicación ilustrada de la geografía del mundo*

² Esta teoría denominada *gaitian* (Bóveda del cielo), fue la que tuvo, entre todas las demás cosmologías sobre el universo, la mayor influencia en la tradición geográfica china (Needham y Wang, 1959, pp. 210-216; Zhang, 2015, pp.119-128).

³ Para detalles véase Elman (2005, pp. 118, 46-49) y Major, (1993, pp. 23-32). Un mito de la creación del universo por un ser creador no existió en China, aunque sí varios mitos, en algunos casos complementarios relacionados con ciertas deidades, acerca de la creación del hombre y de la Tierra, los cuales también se alineaban con el discurso cosmogónico de creación espontánea. Véase Girardot (1976) y Bodde (1981, pp. 45-84).

⁴ Esta teoría planteaba que el mundo estaba constituido por nueve grandes continentes y que cada uno de éstos estaba dividido en nueve subcontinentes, haciendo así un total de 81 “pequeños” continentes. China ocupaba solamente una región del continente central y se encontraba a su vez dividida en nueve provincias. Separando a cada uno de los 81 subcontinentes existían “pequeños mares” (*pihai* o *baihai* dependiendo del texto), mientras que, los nueve grandes continentes se encontraban rodeados por un “gran mar” (*da yinghai*), el cual se extendía hasta donde el cielo con la Tierra se encontraban. Nuestro conocimiento de la cosmografía de Zou Yan viene de un breve resumen de su teoría dado por Sima Qian (145? -86 a. C) en sus *Registros del historiador* (*Shiji*). Véase Sima (1959, pp. 2344).

⁵ Sobre la imagen budista del mundo y la permanencia de estos conocimientos cosmográficos durante la dinastía Qing (1644-1911) véase Mosca (2008, pp.58-66).

⁶ Sobre la historia de la publicación y características de los mapas de Ricci véase, entre muchos otros, Day (1995) y Huang y Gong (2004).

⁷ Ejemplos de estos trabajos en Elman (2005, pp. 130-131).

(*Kunyu tushuo*, 1674), fueron los más importantes en relación a la cantidad de información incluida y en la circulación que alcanzaron.⁸

Los escritos geográficos de los jesuitas acarrearón consigo una geografía renacentista de tradición ptolemaica, aristotélica y cristiana, la cual había sido el resultado de una síntesis entre una variedad de concepciones geográficas y cosmológicas venidas del mundo grecorromano y medieval, y los nuevos conocimientos geográficos de la época de los grandes descubrimientos (Zhang, 2015, pp. 88-89). Respecto de esta tradición cuatro puntos son importantes para nuestra discusión: (1) La Tierra era redonda (esto es, agua y tierra se encontraban unidos formando una sola esfera), inmóvil y se ubicaba en el centro del universo; (2) La Tierra estaba dividida en cinco continentes y múltiples océanos y mares; (3) La extensión del globo terráqueo y de los espacios habitables del mundo, como producto de los nuevos descubrimientos, se habían expandido, y con esto nuevos territorios y gentes habían sido incluidos dentro del concepto de mundo (O' Gorman, 1961); (4) la Tierra, así como el universo en general, había sido creada por Dios, quien había producido, ubicado y hecho interactuar los cuatro elementos.⁹

Con el fin de captar la atención y de legitimar sus informaciones ante sus interlocutores chinos, características de las geografías renacentista, en la cuales era común la comunión entre informaciones provenientes de la Biblia y textos clásicos, junto con un discurso empírico fomentado por las nuevas exploraciones y mediciones matemáticas y astronómicas, fueron enfatizadas (Contente Domingues, 2007; Magasich y De Beer, 2001; Watts, 2007). Éstas se acomodaron con los discursos de las geografías “empíricas” y “culturales” chinas, siendo ambos enfoques apreciados por los literatos como presentes en las obras jesuitas (Huang y Gong, 2004, 165-175; Zhang, 2015, pp. 27-86; Zou, 2011, pp. 255-288). Al mismo tiempo con el propósito de congraciarse a los literatos de las dinastías Ming y Qing una serie de nomenclaturas fueron tomadas de textos clásicos chinos, siendo en algunos casos mantenidos sus significados originales, mientras en otros, re conceptualizados.

La importancia de atraer el interés de los intelectuales chinos tenía como objetivo en las obras de los jesuitas el promover la evangelización. De esta forma las geografías sino-jesuitas seguían una tradición asociada a trabajos cosmográficos desde tiempos medievales con la presencia de relatos bíblicos, la cual había sido reforzada durante el Renacimiento a través de la representación gráfica del universo por medio de la ciencia de la matemática, siendo ambos entendidos como medios de exégesis mediante los cuales se podría observar la prueba, gracia y significancia de la existencia del Creador (Chen, 2007; Edgerton, 1987; Watts 2007)¹⁰. Un discurso que fue también estimulado a través de los relatos sobre los beneficios que el cristianismo había traído a lo largo y ancho del mundo, cuya máximo ejemplo era la sociedad “ideal” de Europa (Chen, 1994, 129-131; Luk, 1977).

Finalmente, todo lo anterior era un intento de acomodación mayor reflejado en la misma persona de los jesuitas los cuales buscaban asimilarse al ideal confuciano del *junzi* (“persona ejemplar”), sabios los cuales en sus “amplios estudios” eran capaces de penetrar los misterios del Cielo y la Tierra, y de representar y conocer los ideales confucianos de organización social y política. De este modo éstos defendieron sus indagaciones en torno a la Tierra como

⁸ Más informaciones sobre las geografías de Aleni y Verbiest en Luk (1977), Chen (1994), Lin (1994) y Zou (2011: 255-288).

⁹ Explicaciones de estos cuatro puntos en los propios textos en chino de los jesuitas en, por ejemplo, Ricci (2001, pp. 173-176, 216-217) y Aleni y Fang (Ed.) (1996, pp. 27-29, 146).

¹⁰ Por ejemplo véase el prefacio de Ricci a la edición de su mapa de 1602 en Ricci (2001, p. 183) y el de Aleni a su geografía en Aleni y Fang (Ed.), (1996, pp. 1-2).

estudios similares a los confucianos y promovieron al catolicismo como una doctrina que podría aportar beneficios asociados a éste. Este discurso apuntaba a ganar la suficiente credibilidad a oídas de los literatos chinos, y con ello la posibilidad que las informaciones geográficas de los misioneros y la existencia del Dios cristiano, pudieran ser consideradas como posibles realidades (Chu, 1999, pp. 391-393; Gernet, 1985, pp. 47-57).

Si bien la llegada de conocimientos jesuitas no significaron un cambio radical en la disciplina geográfica en China, siendo éstos rechazados y criticados por varios (Yee, 1994b)¹¹, éstos sí se convirtieron en parte de los materiales geográficos a consultar y de las discusiones al respecto durante las dinastías Ming y Qing. Esta situación fue además favorecida por la actitud abierta del “agnosticismo geográfico” en el cual diferentes datos y fuentes sobre el mundo exterior podían ser conservados pese al hecho de considerar dichas informaciones, en algunos casos, como fantásticas e imposibles de verificar (Mosca, 2008, pp.74-75)¹². Para otros literatos, en tanto, como Xiong Renlin, Lu Ciyun y Wang Honghan, los nuevos conocimientos abrieron paso a actitudes más activas, teorizando y adecuando éstas con el fin de crear esquemas únicos sobre el mundo.

Xiong Renlin: un súbdito Ming en un mundo redondo, rodeado de múltiples mares y dividido en cinco continentes

La geografía de Xiong Renlin corresponde a uno de los primeros y escasos ejemplos, para tiempos anteriores a la Guerra del Opio (1839-1842), en que informaciones textuales de los jesuitas sobre los diversos lugares del mundo, intentaron ser incluidas en una imagen única sobre el orbe basada en el esquema de los misioneros. Xiong, según nos lo comenta él en el prefacio de su obra, estuvo interesado en estudios geográficos desde niño, recibiendo este interés un fuerte impulso cuando llegaron a sus manos algunos textos de los jesuitas, los cuales consideró como estudios dignos de atención que venían a apoyar conocimientos en textos antiguos que carecían de comprobación y mapas. Así un año después de la publicación del texto de Aleni, en 1624, Xiong había completado en gran parte su *Geografía de la Tierra*, siendo luego revisada por otros colegas y publicada finalmente en 1638 (Xiong, 1648, lineamiento generales (*fanli*), p. 7b; prefacio (*zixu*), pp. 1a-4b.).

Su interés por las ideas de los jesuitas había sido motivado también desde su juventud por el contexto cultural en el cual le tocó vivir, siendo él parte de la “Escuela de Fang” (*Fangshi xuepai*), la cual se había formado en torno a la figura de su padre Xiong Mingyu (1574-1649) y Fang Yizhi (1611-1671), y los discípulos e hijos de éstos. Estos estudiosos contaron con contactos sociales e intelectuales con los jesuitas y debatieron, utilizaron y adoptaron las teorías y hechos dados por los misioneros, dentro de sus propios esquemas y conocimientos cosmográficos obtenidos de otras fuentes y de sus propias experiencias en terreno (Zhang, 2015, pp. 163-195). Esta acomodación también puede ser apreciada en la obra de Xiong

¹¹ Para ejemplos de diferentes actitudes respecto de las informaciones geográficas de los jesuitas véase Zhang (2015, pp. 160-202; 324-341), Huang y Gong (2004, pp. 93-114) y Chu (1999).

¹² Esta postura que fue reflejada en la expresión venida del texto de Zhuangzi, en el cual se mencionaba que, “sobre lo que hay más allá del universo, el sabio considera su existencia pero no teoriza en torno a esto” (*liu he zhi wai, shengren cun er bu lun*), fue especialmente la tomada en varias colecciones imperiales de la dinastía Qing. En el contexto de los discursos geográficos y la utilización de esta frase, “lo que está fuera de *liuhe*” venía a referir a los territorios de más allá de China y sus cercanías conocidas y se contraponía con “lo que está dentro de *liuhe*” (*liu he zhi nei*); esto es, China y sus regiones aledañas, donde se señalaba que, “el sabio teoriza pero no evalúa” (*shengren lun er bu yi*). Una frase que también llamaba hacia la incapacidad de poder conocer toda la realidad. En términos epistemológicos, “*liuhe zhi wai*”, refería a aquello imposible de analizar, mientras “*liuhe zhi nei*” era aquello sobre lo cual se podía teorizar. Véase la cita original en Zhuangzi (2013, p.40).

Renlin, quien, pese a que aceptó la idea de la redondez de la Tierra, su división en cinco continentes, la existencia de varios mares y utilizó extendidamente el texto de Aleni, refleja una visión de mundo y un enfoque en la utilización de la geografía distinto del de los misioneros.

En primer lugar, mientras que, para los jesuitas, la investigación y explicación de conocimientos geográficos tenía como fin un ejercicio de exégesis, para Xiong los estudios de aspectos cosmográficos representaban el ideal confuciano de aquel hombre de letras que tenía como búsqueda epistemológica el conocimiento del cielo y la Tierra a través de la “investigación de los principios de las cosas y la extensión de los conocimientos” (*gewu zhizhi*). Así luego de su revisión de los textos y mapas traídos por los jesuitas, Xiong estimó pertinente criticar la idea de que en relación a lo que está “fuera del universo” solamente sea posible señalar que existe pero no reflexionar al respecto, señalando que, “los estudios de los confucianos [se enfocan en] la investigación de los principios de las cosas y la extensión de los conocimientos; [de este modo] dentro del universo, ¡Cómo se puede [señalar] que sólo se considera su existencia y no teorizar en torno a esto!” (Xiong, 1648, prefacio, p. 3a). Su crítica acerca de la actitud de no investigar “lo que está dentro del universo” es al mismo tiempo una re conceptualización de lo que debe ser calificado de forma geográfica como “dentro del universo” y que es, por lo tanto, posible de teorizar. En este sentido, para Xiong “lo que está dentro del universo” corresponde a un espacio más amplio que los límites de China y territorios aledaños, e incluye nuevas informaciones de lugares lejanos dadas por los misioneros. Con esto lo que Xiong afirma es que lo que ha sido antes considerado como “fuera del universo” hoy en día debe ser tomado como dentro de éste y es potencialmente analizable.

En segundo lugar la geografía de Xiong Renlin, a diferencia de los jesuitas, tenía fines prácticos asociados con el porvenir de la dinastía. En este contexto la idea de la Tierra redonda, los cinco continentes y la diversidad de mares, fueron considerados por Xiong como hechos indiscutibles, los cuales venían a complementar una larga historia de expansión territorial y conocimientos geográficos a lo largo de las dinastías chinas, dando el marco espacial mediante el cual la centralidad cultural y política de China debía ser evaluada ahora. De esta forma la descripción de los países y habitantes del extranjero eran recopiladas en su obra con el objetivo de mostrar la extensión de la influencia del emperador en el mundo y como una ayuda para lidiar con pueblos del exterior, los cuales todos era considerados como posibles de recibir las influencias chinas (Xiong, 1648, epílogo (xi), 191a-192a, 194a-196b). La significancia de este postulado se encuentra en el hecho de cómo Xiong adopta una percepción sobre el espacio geográfico más amplia, donde pueblos tributarios y no tributarios de China habitan, y los cuales son todos incluidos dentro del concepto del universalismo cultural de la dinastía Ming. Con esto Xiong le daba una aplicación geopolítica a este nuevo esquema geográfico, abriendo así la posibilidad de apreciar la injerencia de la dinastía Ming dentro de un contexto más global. Respecto de esto, si bien su obra siguió la organización de Aleni, con una introducción general sobre la forma del mundo, su división de países por continentes, más uno final describiendo los mares, ésta adhirió bastante más información provenientes de otras fuentes relacionadas con la defensa fronteriza y el sistema de tributos chinos, sobre todo en la parte destinada a Asia, lo cual reflejaba el interés de Xiong por acomodar su texto con una larga tradición de escritos enfocados en las relaciones internacionales de China.

En tercer lugar, diferencias cosmológicas con los jesuitas también se encuentran reflejadas en el texto de Xiong. De esta forma este literato presenta su obra como una en la cual la tradicional trinidad china del hombre, Cielo y Tierra (*san cai*) están representadas, siendo en

la interacción de estos tres la forma en que el autor construye su conocimiento sobre el mundo. Esta situación esta ejemplificada en la organización del texto, donde las ochenta y cuatro secciones en las cuales se encuentra dividido éste están relacionadas con aspectos cosmológicos. Según lo señala Xiong, el Cielo está simbolizado en el primer apartado llamado “discusión general de la forma del territorio” (*xingfang zonglun*) la cual discute el trazado de la Tierra y los grados de ésta en relación al Cielo según las mediciones de latitudes y longitudes de los jesuitas, concerniendo esta parte, por lo tanto, al Cielo; la sección ochenta y tres, donde se incluye un mapa de la Tierra según el modelo occidental, correspondería por esta razón a la Tierra; mientras que, la sección ochenta y cuatro, el epílogo, donde se discute acerca de la composición del universo, la relación de fuerzas naturales con el hombre y temas concernientes con la defensa fronteriza de la dinastía Ming y el gobierno de ésta, representan al hombre. Las restantes ochenta y un secciones destinadas cada una a un país o a un aspecto de los mares, tienen correspondencias con “números solares” (*yangshu*) (esto es, números impares, *qishu*), asociados con la interacción de números múltiplos de nueve y las fuerzas del mundo natural (Xiong, 1648, introducción (*xuchuan*), p.6b)¹³. De igual forma también cosmogónicamente para Xiong el universo, su formación y su desarrollo, así como explicaciones referentes a los comportamientos de las personas y los pueblos, eran parte de un sistema el cual se entendía influenciado por la acción del *ying* y el *yang*, las cinco fases (*wuxing*) y la sustancia básica del *qi*, todo lo cual tenía repercusiones en un sistema correlativo entre estas fuerzas y el hombre (Xiong Renlin, 1648, epílogo (*xi*), pp. 187a-190a).¹⁴

En cuarto lugar, en términos ideológicos Xiong legitima el uso de informaciones jesuitas, señalando la posición superior que ocupa el confucionismo en el orden del mundo, ubicando a los “estudios occidentales” (*xixue*) como una rama más del confucionismo. Con el fin de enfatizar esto Xiong señalaba en el epílogo de su texto que, “entre bárbaros y chinos no hay fronteras, todos están dentro de las bordes del confucionismo. Los estudios de Jesús [asimismo] son [también] una parte de los territorios del confucionismo” (Xiong, epílogo, 1648, pp. 193b). De este modo las ideas jesuitas si bien ponían en tela de juicio la centralidad geográfica de China, no generaban dudas acerca de la cultural y política, ambos aspectos resaltados por Xiong como componentes importantes de su geografía, dando pie para que estos nuevos conocimientos formaran parte de las tareas confucianas.

Por último, otras características de la permanencia de ideas tradicionales chinas en *Diwei* son observables a través de la edición hecha por el autor a las narrativas histórico-geográficas de los jesuitas. Así, por ejemplo, en lo que refiere a la redondez de la Tierra, Xiong tomó dicha perspectiva, pero la inculcó de la posibilidad que en China esta idea ya existiera. Esta actitud es un buen ejemplo del discurso sobre el “origen chino de los conocimientos occidentales” (*xixue zhongyuan*), el cual fue fomentado por los mismos jesuitas a través de su acomodación de términos y que, como Nathan Sivin (1995) ha notado, colaboró en legitimar la toma de conocimientos de los misioneros como una manera también de realizar un redescubrimiento de sus propias tradiciones, un mito necesario en “una cultura que habitualmente usaba al pasado para sancionar la innovación”(p. 45). De este modo Xiong Renlin sigue a Ricci en el comentario ya hecho por éste, en la introducción de su mapa, acerca de que cuando intelectuales han descrito a la Tierra como cuadrada, éstos referían a la naturaleza (*xing*) de está como fija e inmóvil y no a su verdadera forma física, un postulado que por lo demás, ya había sido tomado con anterioridad por algunos literatos chinos (Ricci, 2001, p. 173)¹⁵. Otro

¹³ Sobre el uso de múltiplos de nueve en términos geográficos y cosmológicos véase Major(1993, pp.175-177)

¹⁴ Sobre cosmología y pensamiento correlativo a lo largo de la historia China véase Henderson (2011).

¹⁵ Esta propuesta de Ricci tenía precedentes en un texto clásico del siglo primero llamado *Libro de los ritos en la tradición de Dai el mayor* (*Dadai liji*), que incluía una conversación que presumiblemente había tenido lugar entre Zengzi (505-435),

cambio importante realizado por Xiong es el de *Yaxiya*, nombre adoptado para traducir “Asia” por los jesuitas, por el de *Da Zhanna* (“Gran China”), para nombrar al continente asiático. El abandono del uso de *Yaxiya*, y la idea de usar el nombre de China para englobar a todo el continente de Asia, reflejan un intento por resaltar la dignidad de la dinastía Ming como la entidad territorial más grande del continente y la influencia de ésta en éste.¹⁶

Ediciones en las informaciones acerca del cristianismo también dan testimonio del etnocentrismo defendido por Xiong. Por ejemplo, en la entrada de Judea, este autor decidió descartar todos los párrafos sobre esta religión presentes en el original de Aleni, entre los cuales se encontraban la narrativa sobre la creación divina del mundo, la historia de los profetas hasta tiempos de Jesús, algunas doctrinas y rituales básicos del cristianismo, así como también un comentario sobre el efecto civilizador de éste sobre África y Europa. En *Diwei*, Xiong realiza nada más un breve relato sobre Judea donde no se menciona nada de lo anterior, preservando sólo la información sobre la existencia de un templo dedicado al Soberano de las Alturas (*Shangdi zhi dian*), un término que podía referir en el contexto chino no necesariamente al Dios cristiano¹⁷. Similares ediciones de contenidos cristianos pueden ser vistas en varias secciones de Europa, África y América. En esta última, por ejemplo, la narrativa del “descubrimiento” del Nuevo Mundo hecha por Aleni, en la que éste era indicado como un acto providencial en el cual dicha tarea fue inculcada por Dios a Colón para llevar los beneficios del cristianismo a este continente olvidado, no es utilizada y Colón es tan sólo presentado como un estudioso de aspectos marítimos el cual salió en busca de este continente¹⁸. De similar manera la acción de los misioneros y su misión evangelizadora es dejada de lado en otras partes del texto, ayudando con esto a resaltar el rol civilizador que de forma única el confucionismo tenía en el mundo¹⁹. Estas ediciones son una muestra más de cómo Xiong, a través de su acomodación de las informaciones de los jesuitas dentro de sus esquemas ideológicos y cosmológicos, se mantenía sin problemas como un leal confuciano y súbdito del emperador Ming.

un discípulo de Confucio, y su discípulo Shan Juli. Xiong Renlin en su sección destinada a explicar la esfericidad de la Tierra, justamente utiliza las palabras de Zengzi, y con esto llama a una reinterpretación de lo que significa que la Tierra sea cuadrada y que el cielo redondo, no sólo según los nuevos conocimientos jesuitas, sino en referencia a discutir y descubrir pasajes de esto en su propia tradición geográfica (Xiong, 1648, p.7a). Así también en la sección dedicada a los mares, luego de aceptar el esquema jesuita sobre un mundo con varios mares y lo relativo de sus nombres, afirmando con esto a su vez que los “cuatro mares” no deben ser tomados literalmente, Xiong agrega la frase: “el maestro Zou [Yan] nombra [a los mares] como el ‘gran mar’” (Xiong, 1648, p. 174a-b). En su acomodación Xiong posiciona la teoría de Zou Yan sobre el “gran mar” rodeando a los nueve grandes continentes, como un término posible de considerar, el cual puede englobar a todos los mares del mundo, llamado con esto a una reinterpretación de este término en un nuevo esquema. Este énfasis del autor es más claro si se compara con el texto de Aleni, el cual atacó en la misma sección las ideas de Zou Yan sobre los “pequeños mares” y el “gran mar”, declarándolas como “absurdas y no verificables” (Aleni y Fang, (Ed.), 1996, p. 147).

¹⁶ El nombre de *Yaxiya* ya había sido puesto en tela de juicio por algunos críticos de los jesuitas, por parecerles un posible insulto el uso del carácter *ya*, que significa “segundo” o “inferior” y el de *xi* que significa “pequeño” o “delgado” para referir al continente donde se ubicaba China. El origen del nombre de *Da Zhanna* parece haber sido una adaptación entre dos términos provenientes de dos tradiciones geográficas. El primero, el concepto *Dazhina* (“Gran China”) usado por Aleni para explicar cómo se conocía a China en el exterior (Aleni y Fang (Ed.), 1996, p.32); el segundo, el término usado para describir al continente del sur de los continentes budistas, escrito en chino con el mismo carácter *zhan*. Véase Hong (2010, pp. 59-60) y Zhang (2015, pp. 335-339).

¹⁷ Compárese las entradas de Judea en Aleni y Fang (Ed.), (1996, pp.52-55) y Xiong (1648a, pp. 51a-b). Sobre el concepto de *shangdi* véase Gernet, (1985, pp. 193-201).

¹⁸ Compárese las entradas del descubrimiento de América en Aleni y Fang (Ed.), (1996, p.119) y Xiong (1648a, pp. 154b).

¹⁹ En México, sin embargo, es mantenida la información en referencia a los misioneros con un pequeño pero fundamental cambio. El cese de costumbres “bárbaras” atribuido a la acción de misioneros cristianos por parte de Aleni, es para Xiong Renlin, una acción civilizadora de los “confucianos de Occidente” (*xitu zhiru*) los cuales les han enseñado a los nativos mexicanos a dejar de lado los sacrificios humanos. Con esto Xiong lo que hace es posicionar al confucionismo como la única doctrina capaz de civilizar al resto del mundo. Véase Aleni y Fang (Ed.), (1996, p. 132) y Xiong (1648, p.166a).

Lu Ciyun: asimilando tierras lejanas dentro del esquema de tianxia-sihai

Lu Ciyun fue un destacado escritor que mostró intereses en geografía, etnografía y literatura de otros pueblos, produciendo textos en los cuales una serie de narrativas sobre cosas curiosas y extrañas pueden ser asociadas con la geografía de tipo cultural (Ji (Ed.), 2000, pp. 2054, 2076-2077, 3329-3330, 4967-4968; Wang (Ed.), 1987, p. 5748). Entre sus textos el más importante en términos del uso de informaciones jesuitas fue el *Registros traducidos de las cosas dentro de las ocho regiones exteriores del mundo*, el cual representa un caso diferente del de Xiong en su esquema geográfico y también de ciertos contenidos, no tomando la idea de la redondez de la Tierra y los cinco continentes, y no incluyendo discusiones sobre temas cosmológicos.

Lu Ciyun organizó la información geográfica en un plan que reflejaba el modelo sino-céntrico de “los cuatro mares y todo bajo el cielo” con China como punto de referencia central y los países del extranjero ubicados en relación a ésta hacia el norte, sur, este y oeste, ocupando cada división uno de los primeros cuatro capítulos del texto. Esta organización seguía la usada en obras previas chinas, a la cual Lu agregó nuevos datos provenientes de los jesuitas. Respecto de la ubicación de los países, según lo ha notado Qiong Zhang (2015), Lu Ciyun parece haberlos posicionados según dos diferentes estándares. El primero, según la localización de los países en referencia a China; y el segundo, según la ubicación de los puertos de entrada o posición del lugar de contacto en que enviados de China y estos países entablaron relaciones (p. 334).²⁰

El capítulo sobre los mares es importante pues en éste se da muestras de la acomodación realizada por Lu de conceptos entregados por los misioneros y teorías chinas. En este sentido, por ejemplo, el tema de la relatividad del término de los “cuatro mares” y la presencia de varios mares es mencionado al comienzo de éste capítulo, donde Lu (1996) señalaba que, “un país debe [sic] colindar con un mar [cuyo nombre deriva del nombre de este país], pero un mar puede englobar a muchos países, y no se puede separar [exactamente] según el país a que pertenece. Es por esto que se consideran de forma unida, para así iluminar la grandeza de lo que está dentro de las ocho regiones exteriores” (p.75). Luego de esto Lu pasa a definir lo que se entiende por los “cuatro mares” y los “pequeños mares”, explicando que los “cuatro mares” no vienen a ser otra cosa que los “pequeños mares” de Zou Yan. Para exponer mejor esto Lu describe la cosmografía de los nueve continentes de Zou Yan, según la cual se teorizaba que existía una gran cantidad de “pequeños mares” y un “gran mar” que rodea a los nueve continentes, siendo China solamente una novena parte del continente central (p. 75). A partir de esto Lu sigue el modelo de dividir los cuatro mares, tomando a China como centro, en los mares del Este, Oeste, Sur y Norte, pero agregando en cada una de estas divisiones a varios mares más, lo cuales se encuentran englobados en estas secciones y derivan sus nombres de fuentes jesuitas y chinas (Lu, 1985, pp. 2-7)²¹. Con esto Lu seguía las

²⁰ América es un caso particular, pues fue ubicada en la división del norte en vez de la del este. Aquí Lu parece haber seguido ambos tipos de clasificaciones. De este modo en relación al segundo tipo Lu debe haber considerado al Pacífico muy grande como para que algún posible contacto directo pudiera existir entre América y China, mientras el norte de América se encuentra casi comunicado con la esquina del noreste de Asia. Por otro lado, una prueba de la utilización del primer estándar, es el hecho que, en el apartado del Mar del Este en la sección de los mares, Lu ubicó a los mares de Nueva España, Perú y Brasil (Lu, 1996, p. 75). Así también su ubicación al norte, al menos en parte, cumplía con posicionar la región norte de América ciertamente en relación a su posición geográfica en relación a China.

²¹ Por razones que desconozco la edición del texto de Lu conservada en la *Colección completa de los cuatro tesoros (Siku quanshu, 1773-1782)*, no contiene las partes del libro en donde se encuentran las secciones del Mar del Norte y del Sur. Para estos dos apartados he revisado la versión conservada del capítulo de los mares en la colección compilada por Ma

indicaciones de Aleni acerca de la relatividad de los nombres de los mares y la forma en que los distintos mares podían ser acomodados al esquema de *sihai* (Aleni y Fang (Ed.), 1996, p. 146-147). Para Lu así los cuatro mares no son considerados necesariamente en su sentido literal, como los cuatros mares que rodean a China, sino que cada uno como un grupo de mares ubicados en las cuatro direcciones respecto de China. Además de esto, Lu al tomar la idea de Zou Yan de que los “cuatro mares” no marcan el fin del mundo, sino que aparte de los “cuatros mares” o “pequeños mares” que rodean a China, hay otros “pequeños mares” separando a los continentes del tamaño de China, y otro “gran mar” más allá que rodea a los nueve grandes continentes, siendo éste el que se topa con el cielo, también considera la posibilidad de un mundo más amplio más allá de los mares que rodean a China.

Aunque diferente en la organización geográfica, Lu comparte intereses en común con aquellos de Xiong en los estudios del mundo exterior y en el rol que China ocupa en éste. En una postura similar a la de Xiong, este autor concibe las informaciones jesuitas como innovadoras y merecedoras de ser tomadas en cuenta, siendo de ayuda en corroborar y tener mayores conocimientos acerca de otros lugares del mundo, algo que también lo menciona, viene dado por la experiencia en terreno de los misioneros (Lu, 1996, prefacio (*xu*), p.24; comentarios introductorios (*lieyan*), p. 25). Lu, a su vez, observa el aumento que ha existido de contactos con pueblos extranjeros y la necesidad de llevar registro acerca de éstos. Esto es en su visión de mundo muestra de la prosperidad y esplendor de la fama del emperador en su rol civilizador (*shengjiao*), lo cual ha hecho a éstos venir a China para convertirse a la civilización (*xianghua*) (Lu, 1996, comentarios introductorios, p. 25). Este firme convencimiento en el poder civilizacional atribuido al emperador, al confucionismo y a la dinastía, lo lleva a Lu al igual que a Xiong a dejar de lado todo tipo de información religiosa de los jesuitas (Lu, 1996, comentarios introductorios, p. 25). Si bien esto fue también hecho por un fin práctico de mantener el texto breve, la eliminación de informaciones sobre el papel civilizador de los europeos cristianos dan muestra de una motivación ideológica en preservar el papel único y civilizador de la dinastía de turno en el mundo.

Por último, Lu también guarda cosas en común con Xiong, en su interés y legitimación epistemológica sobre la posibilidad de estudiar el mundo exterior y dejar atrás la idea de que sólo se pudiera considerar su existencia pero no teorizar acerca de ello. En relación a esto, en su prefacio, Lu explicaba que ha realizado este libro con el fin “de expandir la mirada de la gente, y que se sepa que más allá del mundo [conocido], hay otro mundo” (Lu, prefacio, 1996, p. 24). El uso del término *bahong* en su título es asimismo una referencia a este interés. Este término tiene su *locus* clásico en el *Huainanzi* (Maestro de Huainan, siglo 2 a.C.), texto en el cual se indicaba que, “más allá de las Nueve provincias (*Jiuzhou*, esto es, China) se encuentran las ocho regiones distantes (*bayin*) [...] y más allá de las ocho regiones distantes las ocho regiones exteriores (*bahong*) [...] y aún más allá de las regiones exteriores se encuentran ocho tierras finales (*baji*)” (Major, 1993, p. 161). De este modo se daba a entender una distancia superior a las ocho regiones distantes, enfatizando y legitimando la posibilidad de realizar estudios sobre tierras de las regiones exteriores, una región ubicada en zonas lejanas a China. La utilización del *Huainanzi* y la teoría de Zou Yan en su texto se constituyen así en un rescate dentro de sus propias tradiciones a la posibilidad de concebir y estudiar un mundo de mayores dimensiones.²²

Junliang (fl.1761), *Longwei mishu* (Libros secretos sobre los poderes del dragón, 1794), la cual se encuentra reimpressa en la colección *Congshu jicheng* (Completa colección de antologías).

²² En una nota en el capítulo de los mares Lu menciona el cambio de perspectiva sobre la teorización del mundo exterior al señalar la posibilidad de reflexionar acerca de las ideas de Zou Yan, señalando que, “el *junzi* teoriza [en torno a esto] pero no [necesariamente] lo evalúa [como correcto]” (*lun er bu yi*) (Lu, 1996, p. 75.). No obstante Lu no se atreve a dar un veredicto final sobre la teoría de Zou Yan, sí se abre a la posibilidad de considerarla y analizarla, facilitando con esto una eventual reubicación de China en un mundo geográficamente más amplio.

Wang Honghan: un creyente en el “Señor del Cielo” y el fortalecimiento de los estudios confucianos

Wang Honghan es al igual que Xiong Renlin otro caso de un literato chino que adoptó la idea de la esfericidad de la Tierra, los cinco continentes y la multiplicidad de mares y agregó las descripciones de los jesuitas sobre los lugares del mundo. El acercamiento de Wang a los conocimientos de los misioneros viene dado por herencia familiar, siendo su abuelo paterno amigo de Xu Guangqi (1562-1563), uno de los principales colaboradores de Matteo Ricci. Además de esto Wang parece haber tenido contactos directos durante su juventud con los dos “maestros occidentales-confucianos (*xiru shi*)”, Johann Adam Shall Bell (1592-1666) y Ferdinand Verbiest, cuyos conocimientos lo llevaron a mejorar un texto anterior de 1664 llamado *Investigación del cielo y la Tierra (Tiandi kao)*²³, el cual se encontraba basado en fuentes chinas las cuales presentaban dudas para Wang. En la verada opuesta los conocimientos occidentales eran para este autor los “únicos que mostraban los verdaderos principios de la geografía del mundo”, motivando con esto a Wang a escribir un nuevo texto basado solamente en estas informaciones, llamado *Investigación acerca de los fenómenos del cielo y mapas de la Tierra* (Wang, 1691, portada, líneas. 1-4; prefacio (*xu*); líneas, 1-7, 15-16, 34-35)²⁴. De este modo Wang apreció la utilidad de los estudios de los jesuitas y los incluyó dentro de sus preceptos confucianos de “los estudios de las cosas y extensión de los conocimientos” considerándolas como sostenedores de los mismos principios, y observó en estos “confucianos occidentales” una posibilidad de saber más sobre la organización del cosmos y de paso luchar contra las malas influencias del daoísmo y el budismo, las cuales habían corrompido al confucianismo original y sus estudios durante la época de surgimiento del neo-confucionismo desde la dinastía Song (960-1279) en adelante (Wang, 1691, portada, líneas. 1-4; prefacio, líneas. 8-9; Wang, 2010, pp. 225 y 235). Así Wang mencionaba que los argumentos geográficos y astronómicos de los misioneros “no tienen paralelo en las enseñanzas de nuestros antiguos y han suplementado al conocimientos confuciano en cuanto a los principios de las cosas”, siendo “gracias a ellos” que él había “llegado a entender los orígenes de la Tierra y el cielo” (Wang, 1691, prefacio, líneas. 19-20). Legitimado el apoyo que estos conocimientos occidentales prestaban a los confucianos, su veracidad fue aceptaba y estas informaciones fueron concebidas como aptas para ser incluidas en su texto.

El caso de Wang también es especial pues éste es además un literato chino seguidor del “Señor del Cielo” (*Tianzhu*, esto era según los jesuitas, el Dios cristiano), algo que tampoco parecer haber estado en oposición con sus búsquedas confucianas. Como Zürcher (1997) lo ha señalado, el término *tianzhujiao* (la doctrina del Señor del Cielo) y su traducción como cristianismo en el contexto de los literatos “convertidos” durante las dinastías Ming y Qing, debe ser tratado con cuidado. La razón de esto radica en el hecho que, en varios casos, no es del todo seguro cuánto de la doctrina cristiana fue realmente considerada, así como tampoco cuánto de esto fue asociado con ideas confucianas, por medio de lo que términos como el “Señor del Cielo” y el “Soberano de las Alturas (*Shangdi*)” (otro término adoptado por los jesuitas para señalar al Dios cristiano) asociados ambos con el concepto del “Cielo chino” (*Tian*), podían significar para estos literatos. La transformación de *Tian*, entendido como una fuerza o principio cósmico abstracto e impersonal, hacia su personificación como el ser creador de todo, el Señor del Cielo, fue una actitud tomada por ciertos literatos, que relacionaron las expresiones de los jesuitas, recogidas a su vez de los textos clásicos chinos,

²³ Este texto no ha sobrevivido.

²⁴ Esta obra solamente existe en manuscrito y no fue jamás publicada. Actualmente se encuentra conservada en la Biblioteca de la Universidad de Zhejiang. Más datos sobre la biografía de Wang en Xu (1998, pp. 147- 155) y Ma (2013, pp. 8-26).

acerca de “respetar al Cielo” (*jing Tian*), “servir al Cielo” (*shi Tian*) y “temer al Cielo” (*wei Tian*), como postulados acordes con su propia tradición confuciana. Con esto el culto del “Señor del Cielo” pasó a ser para algunos, parte de un mismo credo; esto es, la ortodoxia (*zheng*) confuciana²⁵. En relación a esto, Zürcher ha observado correctamente que estos literatos pueden ser caracterizados como pertenecientes a un “monoteísmo confuciano” o “tianzhuismo”, cuyas creencias se basaban tan sólo en la existencia de un único y todo poderoso dios creador, el cual controlaban los destinos de la humanidad en vida y el juicio de ésta en el mundo del más allá, y no de forma necesaria una creencia en torno a la figura de Cristo, su sacrificio en la cruz, la resurrección y los sacramentos católicos (p. 623). En la argumentación de estos autores el cristianismo era visto como una enriquecida y profunda versión del confucionismo la cual apoyaba el reavivamiento de un monoteísmo original, y el cual mismo tiempo, en su alineación con el confucionismo, también tenía la capacidad de poseer “influencias civilizadoras” (*jiaohua*) y de enseñar a la gente y a los gobiernos a vivir bajo una serie de costumbres similares a los ideales confucianos.

En la persona de Wang este parece haber sido también el caso. No obstante este literato jamás se calificó asimismo como un “tianzhuyista” (Ma, 2013, pp. 23), sí parece haber creído en un dios todo poderoso, creador del mundo. Así, por ejemplo, en sus capítulos dedicados al origen y fin de la Tierra y de los planetas y estrellas, Wang tomó la idea de un dios creador, citando el relato bíblico sobre la creación del mundo además de una descripción sobre el juicio a pecadores. Sin embargo, menciones a otras partes de la doctrina cristiana están ausentes aquí como también en la sección de Judea²⁶. En cuanto al origen del universo y la humanidad, Wang consideró los relatos presentes en la Biblia como un complemento a la tradición china, la cual carecía de dichos registros, y decidió incluirlos en su texto. (Wang, 1691, cap.9, el origen del mundo [*tiandi yuanshi*]), líneas. 12-13, 45-47). De este modo para este literato los textos occidentales apoyaban algunas nociones preservadas sobre los primeros años de la humanidad en clásicos chinos como el *Libro de los Cambios* (*Zhouyi*), el cual es citado al final de la historia bíblica sobre la creación del mundo incluida por Wang. Esta mención cumplía con la función de señalar un posible conocimiento chino al respecto, haciendo hincapié con esto en el hecho como los conocimientos occidentales habían venido a suplementar a los confucianos (Ma, 2013, pp.88).

A través de su relato, Wang no sólo da legitimidad en torno a los registros de la historia occidental y su cronología y al aporte de esto a los estudios confucianos, sino también a la existencia de un único dios creador, que viene a ser parte también de los caminos del confucionismo y del discurso sobre el rol civilizador de éste (Wang, 1691, cap.9, el origen del mundo, líneas. 19-25). Esta ligazón del confucionismo, sus enseñanzas y su poder civilizador con aquellas del cristianismo están ejemplificados también por la preservación que hace Wang de la narrativa histórica de los distintos países del mundo y el beneficioso papel que ha jugado el cristianismo en éste, lo cual llamaba a fomentar la conexión entre la religión del “Señor del Cielo” y los ideales confucianos de un mundo social y moralmente en orden, el cual era posible, como los confucianos lo habían señalado, y los jesuitas también tomándolo de ellos, a través de “servir, respetar y temer al Cielo”.

²⁵ Sobre este punto véase también Gernet (1985, pp. 24-40, 193-201)

²⁶ Compárese las entradas de Judea en Aleni y Fang (Ed.) (1996, pp. 52-55) y en Wang (1691, capítulo 11, “Rudeya”).

Conclusión

A lo largo de esta contribución el énfasis ha estado puesto en describir la forma en que las informaciones provenientes de trabajos geográficos de los jesuitas ingresaron dentro de los materiales de estudio a considerar durante las dinastías Ming y Qing. En relación a esto se ha observado cómo éstas facilitaron en Xiong, Lu y Wang, a través de sus pruebas de empirismo y el esquema de un mundo más amplio que postulaban, y en la comparación y reevaluación con fuentes de su propia tradición geográfica, a la construcción de esquemas universales sobre la forma del mundo y pensados como de una extensión mayor que la construcción geopolítica y cosmológica de *tianxia –sihai*. Más importante aún la búsqueda de una forma estándar de representar y nombrar al mundo exterior y sus lugares, dan prueba de una temprana conciencia global en estos autores, la cual se refleja por el interés de éstos en ubicar y entender a China dentro de un mundo geográficamente más extenso, siendo éstos trabajos predecesores de geografías históricas que tendrán objetivos similares en los años posteriores a la Guerra del Opio.

La redefinición de concepciones sobre el espacio y el particular interés sobre el mundo exterior de algunos autores de los siglos XVII y XVIII lleva a replantearse el postulado de Benjamin Elman (1981-1983) sobre el “giro hacia adentro” de la disciplina geográfica china durante y luego del cambio dinástico, un énfasis de la geografía en la dinastía Qing que llevó a un enfoque de los estudios hacia el interior y las fronteras norte y oeste de los territorios de este imperio. Si bien es cierto que preocupaciones por estas zonas ganaron preponderancia debido a la expansión de la dinastía manchú, los autores tratados en este texto dan muestra, al mismo tiempo, del interés de parte de algunos intelectuales por incluir en sus obras esquemas e informaciones sobre el mundo más allá de los mares (*haiwai*).

Otro punto que ha sido subrayado en este artículo es el hecho que los conocimientos de los jesuitas fueron evaluados por estos autores en su mayoría como verídicos, solamente en parte, debido a los discursos sostenidos por éstos en torno a la recopilación de data en terreno y medición matemática. Más importante fue el proceso de legitimación de éstos por medio de la equiparación de los jesuitas y sus conocimientos con la cosmovisión de estos autores y su ideología confuciana. Para Xiong, Lu y Wang, si bien otros pueblos con cierto nivel de civilización, sobre todo en Europa, existían en tierras lejanas, había una única fuerza civilizadora llamada confucionismo, pasando los jesuitas y Europa a ser tan sólo una ramificación de éste. Con esto, lo que estos autores realizaron, fue ubicar el debate sobre la forma del mundo y los pueblos que habitaban en éste dentro de las búsquedas epistemológicas confucianas y la tradición geográfica china, de la cual los jesuitas también comenzaron a formar parte. De esta forma la recepción de ideas jesuitas no ponía en tela de juicio su etnocentrismo, el cual se encontró reforzado a través del proceso de declarar al confucionismo como la fuerza civilizadora universal en un mundo de mayores dimensiones.

Por último, el estudiar a estas geografías con intereses de estandarización, entendidas dentro del desarrollo de la tradición geográfica a que pertenecían, abre nuevas líneas de cuestionamientos para el estudio de textos geográficos posteriores publicados luego de la Guerra del Opio, época considerada como el punto de inicio de la transformación de la visión de mundo china. Afirmaciones asociadas con el etnocentrismo, cosmovisión y metodologías de estos autores del siglo XIX y sus obras, comúnmente señaladas como el resultado de una respuesta a la influencia de las injerencias políticas y militares de Occidente durante la Guerras del Opio, pueden tomar otras líneas de interpretación que posicionen al propio desarrollo de la disciplina geográfica como un punto de análisis de mayor importancia a la

hora de entender el proceso de re conceptualización del tiempo y el espacio en China. Nuestro estudio ha mostrado así que el interés por estandarizar los conocimientos geográficos y por tener una percepción más completa del mundo tuvo precedentes antes de la Guerra del Opio, y los jesuitas y sus informaciones, tal como la confrontación entre China y países europeos en el siglo XIX, fueron simplemente uno de los factores que estimularon y facilitaron dichas búsquedas.

Referencias Bibliograficas

Aleni, Giulio, y Fang, Xie. (Ed.). (1996). *Zhifang waiji jiaozhu* (Edición compilada y anotada del Registro de las reñones más allá de la jurisdicción del geógrafo imperial), 1623. Beijing: Zhonghua shuju.

Bodde, Derk. (1981). *Essays on Chinese Civilization*. Princeton y New Jersey: Princeton University Press.

Chu, Pingyi. (1999). Trust, Instruments, and Cross - Cultural Scientific Exchanges: The Chinese Debate over the Shape of the Earth, 1600-1800. *Science in Context*, 12(3), pp. 385-412.

Chen, Minsun. (1994). Ferdinand Verbiest and the Geographical Works by Jesuits in Chinese 1584-1674. En Witek, John W. (Ed.), *Ferdinand Verbiest: (1623-1688)*

Jesuit Missionary, Scientist, Engineer and Diplomat (pp.123-133). Monumenta Serica Monograph Series 30. Sankt Augustin: Steyler Verlag.

Chen, Hui-Hung. (2007). The Human Body as a Universe: Understanding Heaven by Visualization and Sensibility in Jesuit Cartography. *The Catholic Historical Review*, 93 (2), pp.517-522.

Contente Domingues, Francisco. (2007). Science and Technology in Portuguese Navigation: The Idea of Experience in the Sixteenth Century. En Bethencourt, Francisco y Ramada Curto, Diogo. (Eds.), *Portuguese Oceanic Expansion, 1400-1800* (pp. 460-479). New York y Cambridge: Cambridge University Press.

Day, John D. (1995). The Search of the Origins of the Chinese Manuscript of Matteo Ricci's Map. *Imago Mundi*, 47, pp. 94-117.

Edgerton, Samuel Y. (1987). From Mental Matrix to *Mappamundi* to Christian Empire: The Heritage of Ptolemaic Cartography in the Renaissance. En Woodward, David. (Ed.), *Art and Cartography: Six Historical Essays* (pp.10-50). Chicago y Londres: The University of Chicago.

Elman, Benjamin (1981-1983). Geographical Research in the Ming - Ch'ing Period. *Monumenta Serica*, 35, pp. 1-18.

Elman, Benjamin. (2005). *On Their Own Terms: Science in China, 1550-1990*. Cambridge: Harvard University Press.

Gernet, Jacques. (1985). *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*. Trad. De Janet Lloyd. Cambridge: Cambridge University Press.

Girardot, N.J. (1976). The Problem of Creation Mythology in the Study of Chinese Religion. *History of Religions*, 15 (4), pp. 289-318.

Henderson, John B. (2011). *The Development and Decline of Chinese Cosmology*. Taipéi: Windstone Press.

Hong, Jianrong. 2010: *Xixue yu ruxue de jiaorong: Wan Ming shenshi Xiong Renlin Diwei zhong de shijie dili shuxie* (La intersección de los estudios confucianos y los occidentales: Diwei, el escrito de geografía del mundo del literato de la dinastía Ming tardía Xiong Renlin). Taipéi: Hua Mulan wenhua chuban she.

Huang, Shijian y Gong, Yingyan. (2004). *Li Madou shijie ditu yanjiu* (Un estudio en torno a los mapas del mundo de Matteo Ricci). Shanghai: Shanghai guji chuban she.

Ji, Yun. (Ed.). (2000). *Siku quanshu zongmu tiyao* (Reseñas del catálogo de la Colección completa de los cuatro tesoros). Shijiazhuang: Hebei renmin chuban she.

Legge, James. (1960). *The Chinese Classics, vol. 3: The Shoo King or The Book of Historical Documents*. Hong Kong: Hong Kong University Press. Lin, Tongyang. (1994).

Ferdinand Verbiest's Contribution to Chinese Geography and Cartography. En Witek, John W. (Ed.), *Ferdinand Verbiest: (1623-1688) Jesuit Missionary, Scientist, Engineer and Diplomat* (pp. 135-164). Monumenta Serica

Monograph Series: vol. 30. Sankt Augustin: Steyler Verlag.

Lu, Ciyun. (1985). *Yishi jiyu* (Anotaciones extras de los relatos traducidos), 1683. Reimpreso en *Congshu jicheng chubian* (Completa colección de antologías: primera serie) (Vol.3264, pp.1-100). Pekín: Zhonghua shuju.

Lu, Ciyun. (1996). *Bahong yishi* (Relatos traducidos de lugares dentro de las ocho regiones exteriores), 1683. Reimpreso en *Siku quanshu cunmu congshu* (Libros enlistados para ser preservados por los editores de la Completa colección de los cuatro tesoros) (*Shi*, vol. 256, pp. 24-101). Jinan: Qili shushe.

Luk, Bernard Hung-Kay. (1977). A Study of Giulio Aleni's "Chih- fang wai chi" 職方外紀 *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 40 (1), pp. 58-84.

Ma, Zhihui. (2013). *Wang Honghan zhongxi huitong yanjiu* (Un estudio de la síntesis entre Occidente y China en Wang Honghan), (tesis Doctoral). Hangzhou, Universidad de Zhejiang.

Magasich, Jorge y de Beer, Jean Marc. (2001). *América mágica. Mitos y creencias en tiempos del descubrimiento del Nuevo Mundo*. Santiago: Lom ediciones.

Major, John S. (1993). *Heaven and Earth in Early Han Thought. Chapters Three, Four, and Five of the Huainanzi*. Nueva York: State University of New York Press.

Mosca, Matthew William. (2008). *Qing China's Perspectives on India, 1750-1847* (tesis doctoral). Harvard University, Cambridge y Massachusetts.

Needham, Joseph y Wang, Ling. (1959). *Science and Civilization in China, vol. 3: Mathematics and the Sciences of Heavens and the Earth*. Cambridge: Cambridge University Press.

O' Gorman, Edmundo. (1961). *The Invention of America. An enquiry into the historical nature of the New World and the meaning of its history*. Westport y Connecticut: Greenwood Press.

Ricci, Matteo. (2001). Wanguo kunyu quantu (Mapa completo de la Tierra y la miríada de países), 1602. En Zhu, Weizheng. (Comp.), *Li Madou zhongwen zhuyi ji* (Recopilación de los trabajos en chino de Matteo Ricci y sus traducciones) (pp. 515-554). Shanghai: Fudan daxue chuban she.

Sima, Qian. (1959). *Shiji* (Registros del historiador). Pekín: Zhonghua shuju.

Sivin, Nathan. (1995). *Science in Ancient China: Researches and Reflections*. Aldershot: Variorum.

Smith, Richard. (1996). *Chinese Maps. Images of "All Under Heaven"*. Hong Kong y New York: Oxford University Press.

Smith, Richard. (2013). *Mapping China and Managing the World: Culture, Cartography, and Cosmology in Late Imperial China*. New York: Routledge.

Standaert, Nicolas. (Ed.). (2001). *Handbook of Christianity in China, vol.1: 635-1800*. Leiden: Brill.

Wang, Honghan. (1691). *Qianxiang kuntu gejing* (Investigación acerca de los fenómenos del cielo y mapas de la Tierra). Manuscrito. Copia consultada se encuentra en la Biblioteca de la Universidad de Zhejiang.

Wang, Honghan. (2010). *Yixue yuanshi* (Los orígenes de los estudios de medicina), 1692. Reimpreso en Cao Hongxin. (Ed.), *Haiwai huigui zhongyi shanben guji congshu xu* (Continuación de la colección de libros antiguos y valiosos traídos de vuelta desde el extranjero sobre medicina china) (Vol.5, pp. 218-478). Pekín: Renmin weisheng chuban she.

Wang, Zhonghan. (Ed.).1987. *Qingshi liechuan* (Sección de biografías de la Historia oficial de la dinastía Qing). Pekín: Zhonghua shuju.

Watts, Pauline Moffitt. (2007). The European Religious Worldview and Its influence on Mapping. En Woodward, David. (Ed.), *The History of Cartography, vol.3, book. 1: Cartography in the European Renaissance* (pp.382-400). Chicago, University of Chicago Press.

Xiong, Renlin. (1648). *Diwei* (Geografía de la Tierra), 1624. En Xiong Zhixue. (Comp.), *Hanyu Tong* (Penetrando [los secretos] del universo). Copia consultada se encuentra en la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos.

Xu, Haisong. (1998). *Qing chu shiren yu xixue* (Literatos de los primeros años de la dinastía Qing y los estudios de Occidente). Pekín: Dong fang chuban she.

Yee, Cordell D. K.(1994a). Taking the World's Measure: Chinese Maps between Observation and Text. En Harley, J.B. y Woodward, David. (Eds.), *The History of Cartography, vol.1. book. 2: Cartography in the Traditional East and Southeast Asian Societies* (pp.96-127). Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Yee, Cordell D. K. (1994b). Traditional Chinese Cartography and the Myth of Westernization. En Harley, J.B. y Woodward, David. (Eds.), *The History of Cartography*, vol.1. book. 2: *Cartography in the Traditional East and Southeast Asian Societies* (pp-170-202). Chicago: University of Chicago Press.

Zhang, Qiong. (2015). *Making the New World Their Own. Chinese Encounters with Jesuit Science in the Age of Discovery*. Leiden: Koninklijke Brill.

Zhou, Zhenghe. (2007). Wan Ming dili xue de jindaihua de liangge biozheng (Dos signos de modernización en la geografía de la dinastía Ming tardía). En Tang Xiaofeng. (Ed.), *Jiuzhou* (Nueve provincias), vol. 4. *Zhongguo dili xue shi zhuanhao* (Número especial acerca de la historia de la geografía china) (pp. 190-202). Pekín: Shangwu yinshuguan.

Zhuangzi. (2013). *Zhuangzi*. Traducido al chino moderno por Sun Tonghai. Pekín: Zhonghua shuju.

Zou, Zhenhuan. (2011). *Wan Ming hanwen xixue jingdian: bianyi, quanyi, liuchuan yu yingxiang*. (Clásicos de estudios occidentales en chino durante la dinastía Ming tardía: edición, traducción, notas explicativas, circulación e influencia). Shanghai, Fudan daxue chubanshe.

Zürcher, Erik. (1997). Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China. *The Catholic Historical Review*, 83 (4), pp. 614-653.

Vejez y envejecimiento en China

Lien Tan Pan,
El Colegio de México
agnespan@colmex.mx

El problema del envejecimiento mundial hoy en día es un tema súper importante para hablar y estudiar con el fin de llegar unas soluciones y enfrentar los muchos desafíos que quedan por delante.

En la ponencia “Vejez y envejecimiento en China”, se quiere hablar en primer lugar, del fenómeno mundial del envejecimiento. Luego explicar lo que pasa con la población de China y las razones porque China envejece rápidamente. Más adelante, mencionar cuáles son los impactos del envejecimiento de la población en China. También presenta las medidas que toma el gobierno Chino para el problema del envejecimiento de la población y considera si se sigue practicando o no la política del hijo único. Como conclusión, se argumenta si podemos convivir con el envejecimiento.

***Principales elementos discursivos de las empresas
Chilenas hacia China: El caso de la industria
vitivinícola***

Claudia Labarca,
Pontificia Universidad Católica de Chile
claudialabarca@uc.cl
Claudia Carrasco,
Pontificia Universidad Católica de Chile,
cccarrasco@uc.cl

Desde la firma del Tratado de Libre Comercio entre China y Chile en 2005, la exportación vitivinícola chilena hacia el país asiático ha aumentado dramáticamente. Como ejemplo, a julio del 2015, el vino chileno embotellado creció 122,47% en volumen y 87,64% en valor respecto del mismo mes de 2014. Este intercambio comercial ha generado la producción y emisión de discursos en la industria vitivinícola chilena en orden a potenciar una imagen en el país asiático que sustente su interacción económica. En base a entrevistas cualitativas a los principales actores de la industria y desarrollando un análisis de discurso basado en la conceptualización de “frames” o marcos de sentido (Lakoff, 2004; Goffman, 1986), se analizan aquí los principales discursos desarrollados por la industria vitivinícola chilena, sus elementos fundamentales, alcances y desarrollo.

I Introducción

En 2006, Chile se convierte en la primera nación en firmar un Tratado de Libre Comercio con la RPC, lo que genera altas expectativas en las élites económicas y políticas locales, no solo por la creciente importancia de China en el desarrollo de las economías emergentes y en especial de América Latina (Henderson 2008; Kaplinsky, 2008; Ellis 2009; CEPAL 2011) sino que particularmente beneficioso para Chile en tanto potenciaría la diversificación de la canasta exportadora y atraería nuevas inversiones.

Desde entonces, y a pesar de que en las exportaciones chilenas hacia China aún predomina la minería de cobre y sus productos derivados (77% del total exportado hacia la RPC según la dirección de Relaciones Económicas de la Cancillería, Direcon (2015)), es indiscutible el aumento en la interacción económica e intercambio comercial entre ambos países. Algunos datos oficiales lo demuestran: durante el primer año el comercio entre China y Chile creció casi en un 100% (Ellis 2009) y desde entonces, la tasa media anual de crecimiento ha sido de un 17% (Direcon 2015). En 2014 se transaron US\$33.534 millones, lo que representa un 23% del comercio exterior chileno, además de reflejar un superávit comercial (ibid 2015 pp. 5).

Este mayor intercambio económico trajo aparejado un aumento en las interacciones entre empresas y por tanto, de ejecutivos chinos y chilenos. Un ejemplo de ello es la población chilena viviendo en Shanghai, la que ha crecido exponencialmente desde la firma del TLC según datos ofrecidos por los consulados chilenos en China (Labarca 2015, pp 20). Asimismo el aumento de interacción se refleja en la cantidad de empresas chilenas que se encuentran

interactuando con China. Si en 2005 sólo 424 empresas chilenas comerciaban con China, en 2014 esta cifra aumenta a 1.022 (Direcon 2015). Más aún, documentos oficiales señalan que 106 empresas ya se consideran consolidadas en el mercado chino y que existe balance entre empresas grandes (56,8%) y Pymes (39,6%) (Ibid pp 6).

Dentro de este crecimiento, la industria vitivinícola ha sido una de las que más se ha desarrollado y que ha tenido un mejor posicionamiento en el mercado chino. Como ejemplo, el vino embotellado creció entre 2005 y 2014 a una tasa promedio anual de 46%. Con respecto a 2013 las exportaciones de vino tinto crecieron en un 23% (ibid, página 14). Según reporta uno de los diarios chilenos más relevantes, a julio del 2015, el vino chileno embotellado creció 122,47% en volumen y 87,64% en valor respecto del mismo mes de 2014 (El Mercurio, 2015).

Esta interacción ha permitido un mayor grado de conocimiento entre las partes (Labarca, 2015) lo que genera, a su vez, discursos asociados a esta. Este artículo intenta explorar los elementos predominantes del discurso de los empresarios chilenos hacia China, de manera de explorar cuáles son sus principales marcos de sentido (frames) (Lakoff, 2007; Goffman, 1986).

Como señala Angenot (2010) el discurso social no sólo crea sentido sino que también representa (y por tanto concibe) el mundo en el cual interactúa. Así entonces nos parece clave rescatar los principales elementos existentes en los discursos del empresariado chileno, ya que debido a que nos encontramos ante la primera generación masiva de chilenos interactuando en el campo económico probablemente estos sentarán las bases para interacciones futuras.

El análisis, de metodología cualitativa, se basa en la codificación abierta de 6 entrevistas en profundidad realizadas entre los años 2013 y 2015 a encargados de comunicaciones o del mercado chino en el área vitivinícola. Se escoge esta industria por su riqueza de datos y su apresurado crecimiento e inserción en el mercado chino.

II Marco Teórico: Análisis de Discurso en los marcos de sentido

La creación de discursos sociales –sean estos a través de medios de comunicación, interacciones personales o consensos de la elite dominante que se transmiten a través de distintos mecanismos comunicativos- contribuye no sólo a dar sentido (significado) a las interacciones que se desarrollan dentro de este ámbito, sino que también representa el mundo en el cual se interactúa (Angenot, 2010), articulando – o contribuyendo- a la creación de realidad. Al analizar entonces los discursos de los empresarios chilenos que interactúan con contrapartes chinas, no sólo se crea realidad de la contraparte (lo que se entiende por China y sus imaginarios asociados: China como nación, chinos, el mercado chino) sino que en gran medida se destacan –o esconden- determinados atributos y características del objeto del discurso que de alguna manera enmarcarán las interacciones futuras. Como explica Peñamarín: “El análisis de los discursos enfoca todo ese ámbito de lenguajes, normas y significaciones compartidos—aunque siempre hasta cierto punto— que hacen posible la acción conjunta (pp. 145-146)”.

De esta forma, se constituye en el imaginario de los empresarios chilenos –aquellos que han interactuado con China pero también en aquellos que no y que constituyen el enunciador del mensaje- algunos elementos simbólicos básicos que se comparten y comienzan a formar parte del lenguaje con el cual se representa el objeto de estudio (lo enunciado, China). Es también importante la configuración que el enunciador hace del enunciatario (chinos, el mercado chino, etc). Desde el punto de vista de la pragmática, el discurso es también relevante en tanto se puede comprender en su funcionalidad, esto es, si el discurso es exitoso en cuanto a los fines que persigue (Van Dijk, 1999). En este caso, y dado que el análisis proviene desde las interacciones de corte económico- la funcionalidad pragmática del discurso recaería en la facilitación del intercambio económico. Finalmente y en términos muy amplios, entendemos el discurso desde una perspectiva más bien sociológica como “una práctica en la que los sujetos dan sentido a la realidad, y que se la entiende desde las dimensiones del discurso como a) información, ideología y práctica social b) en el plano de la interpretación y c) que conlleva una explicación sociológica para comprender el discurso (Ruiz, Ruiz 2009), tres dimensiones que serán consideradas en el este artículo.

Para analizar los principales elementos se utiliza la visión de lo que se conoce como marcos de sentido (frames, en su concepto original en inglés), principalmente la conceptualización hecha por George Lakoff (2004) quien los entiende como “estructuras mentales que conforman nuestra forma de ver el mundo” (pp. 4). Y añade: “como consecuencia de ello, conforman las metas que nos proponemos, los planes que hacemos, nuestra manera de actuar y aquello que cuenta como el resultado bueno o malo de nuestras acciones” (Lakoff, G, 2004, pp. 4). En este sentido, los marcos se conectan con procesos psicológicos que la gente utiliza no sólo para examinar información sino que también para realizar juicios e inferir sobre lo que les rodea (Hallahan, 1999).

Más aún, se ha argumentado que los marcos de sentido determinan también no solo la cognición en el sentido racional, sino que afectan también las respuestas emocionales con respecto a eventos o fenómenos (Gross, K y D’Ambrosio, 2004) y pueden ser determinados por el contexto cultural en el que se desenvuelven (Van Gorp, 2007).

De hecho, la idea de framing ha sido utilizada para entender las comunicaciones y el correspondiente comportamiento como paradigma de análisis en diversas disciplinas, desde la psicología hasta la economía (Hallahan 1999, Van Gorp 2007) y especialmente en análisis del discurso como se aborda en este artículo.

III Metodología

Para rescatar los principales marcos de sentido existentes en el sector vitivinícola chileno, se realizaron 6 entrevistas en profundidad a ejecutivos (encargados de comunicación y encargados del mercado chino) durante los años 2013 y 2015 seleccionados según la técnica de muestreo por criterio (Patton 1990), es decir aquellos casos que tuvieran riqueza en el aporte de datos. Para ello, se buscaron aquellas viñas que estuvieran exportando hacia China importantes volúmenes y llevaran al menos 3 años de interacción comercial,⁵ de estas entrevistas corresponden a Viñas y una a una asociación gremial. Las entrevistas fueron

realizadas tanto cara a cara como utilizando el software de comunicación a distancia Skype y duraron entre 40 minutos y una hora y se realizaron bajo la condición de anonimato. La siguiente tabla muestra un resumen del perfil de los entrevistados:

Tabla 1.

Perfil de los entrevistados.

Número	Área de la empresa	Cargo del ejecutivo	Fecha	Lugar
1	Vitivinícola	Export Manager Asia	27 de Julio y 17 de Agosto 2015	China
2	Vitivinícola	Gerente de Marketing	31 de Julio 2015	Chile
3	Vitivinícola	Manager Asian Market	12 de Agosto 2013	Chile
4	Vitivinícola	Export Manager Asia	26 de Agosto 2015	China
5	Vitivinícola	Encargada Comunicaciones	30 de Julio 2013	
6	Vitivinícola	General Manager	3 de Septiembre 2013	

Fuente: Elaboración propia

Todas las entrevistas fueron transcritas y analizadas con el software Nvivo 10. Utilizando una codificación abierta (Fernández, 2006) se crearon 7 categorías amplias: visión del mercado chino (27,72% de las referencias), niveles de adaptación (22,7% de las referencias), estrategias de relacionamiento (20,29% de las referencias), pilares de confianza (9,4% de las referencias); educación hacia el otro (8,41% de las referencias), claves del discurso (mensaje de la organización) (7,92% de las referencias) y autopercepción (3,46%), las que se entregan en la siguiente sección. En cada una de ellas se destacan distintos marcos de sentido que predominan en el discurso de los ejecutivos. Por motivos de espacio, se analizan aquí en profundidad sólo aquellas que tienen mayores niveles de referencia: Visión del mercado chino, adaptación y estrategias de relacionamiento que constituyen más del 70% del total de dichas referencias.

IV. Resultados.

1. Visión del mercado chino: Un estado de transición.

Lo que más se menciona en las entrevistas es el estado transicional del mercado chino. Se lo concibe como una “tierra de oportunidades” que si bien puede no dar dividendos inmediatos, se entiende como imperativo estar presente como organización con miras a recolectar dividendos en el futuro. Desde esta perspectiva existe una cierta autopercepción de estar colonizando un país que se percibe fructífero en el futuro, a pesar de las dificultades aparejadas en el presente, por lo que predomina una dimensión temporal presente/futuro muy agudizada. Así lo grafica este ejecutivo:

“La idea fue enfocarse en China, de ponerla acá (la oficina de representación) fue por un tema de costos, más que nada, y porque sabemos que a futuro China es el mercado, de a poco

ir cimentando los caminos para vender el vino. Al final a China hay que verlo como un país de 5 a 10 años más. Es un país muy chico (hoy) en el consumo del vino (Entrevista 1).

En el imaginario de los ejecutivos, prevalece entonces la idea de esfuerzo/presente vs ganancias futuras, enmarcando China con altas expectativas en el plano económico ya que Chile –dada la complementariedad económica que tenemos con el mercado chino- puede ofrecer los productos que en el presente – pero sobre todo en el futuro, China puede necesitar: “Y si tú me dices qué futuro tiene cualquier producto en China es alimento, eso es lo que yo creo que ellos van a necesitar” (Entrevista 6).

Otro ejemplo de la enmarcación de China en transición se da en la percepción de maduración del mercado y su conocimiento del mismo. De hecho, para los ejecutivos chilenos de la industria vitivinícola, China es considerada un “tabula rasa”, ya que no se percibe una cultura desarrollada del consumo del vino. Se le considera un mercado más joven que sus pares asiáticos (Japón, Corea).

“Lo que China (...) representa, o yo siento que representa para la industria vitivinícola chilena, es como un lienzo un poco en blanco, porque es un territorio gigante, en donde no consumían vino, no tienen ni una cultura del vino” (Entrevista 5).

En esta cita vuelve a remarcarse la idea de la conquista, de que se puede moldear el consumo dadas las características actuales del mercado. De hecho, éste es calificado directamente de inmaduro por varios entrevistados, tal como lo grafica la siguiente cita: “Es que este es un mercado inmaduro, súper inmaduro, donde el consumo- yo solo estoy hablando de la industria del vino- es un mercado que era muy tradicional” (Entrevista 1).

El éxito de los vinos chilenos es atribuido entonces no al predominio de una cultura vitivinícola sino que más bien a un estado de enriquecimiento de las clases medias chinas que buscan –por medios de alto valor simbólico como es el vino – tener un mejor status frente a sus pares como lo consignan los siguientes entrevistados:

Un poco comprar vino caro para mostrarse, para lucirse, con sus amigos, es también un poco así, eso también es súper importante *pal* chino (sic), el mostrar su poder, en el fondo, mostrar su riqueza. Es bien del chino eso, mostrar su auto grande, mostrar que toma vino extranjero que compra el vino más caro (Entrevista 4).

Es, entonces, el enriquecimiento de la clase media y un mejor bienestar económico el que permite un mayor consumo de productos como los vinos más que el conocimiento del producto y sus usos: “China que partió como del cero así, o no del cero pero, pero venia así como lentito, con este boom de económico se disparó muchísimo como el consumo de todos los otros bienes” (Entrevista 5).

Sin embargo, esta idea es matizada con la percepción de estos nuevos consumidores que se caracterizan por ser activos en redes sociales y buscar nuevos productos para su consumo. Por tanto, existe una dualidad, en tanto si bien se representa China como mercado inmaduro, existe también un nuevo mercado, un nuevo consumidor que comienza a occidentalizarse y aprende a consumir vino. Este consumidor es también altamente tecnologizado y más global que el ciudadano chino tradicional. De hecho, aparecen las redes sociales como elemento

aglutinador y como canal primordial para relacionarse con este nuevo consumidor chino. Como lo describe este ejecutivo:

Pero el único consumidor que es transversal a todo esto, que es el único canal que puede ser homogéneo es el e-commerce, entonces por eso revolucionó todo este tema. Chile y nosotros, en general, estamos apuntando al 40% de estos consumidores, que son las personas entre 18 y 39 años, que el día de mañana van a ser los grandes consumidores de vino con mayor poder adquisitivo. Entonces nuestro foco comunicacional es el joven chino, por eso estamos apuntando a diez años, como empresa y como industria. (Entrevista 1).

Se destaca aquí también el encuadre de presente/pasado de China como mercado, la apuesta a futuro para las empresas y la industria del vino en particular para Chile, un mercado, como lo grafica un informante “donde hay que estar” (Entrevista 2).

Tanto así que existe una suerte de “mitificación” del poderío de China a futuro, utilizando gran cantidad de superlativos al referirse a este mercado:

La clase media digamos, que yo busqué el dato por ahí, ponte tú son 250 millones de personas, y viven 440 mil multimillonarios y otros tanto miles ultramillonarios, entonces toda esa masa de gente de clase media eh está ávida de consumir cosas y consumir cosas más occidentales (Entrevista 5).

Esto genera, tal como lo hizo en su momento el TLC (Labarca 2015), una suerte de ansiedad y expectativas respecto del mercado chino, como la gran masa consumidora del siglo XXI, y por ende, un imperativo para el desarrollo futuro de la empresa y de la industria.

Un segundo marco de sentido con relación al mercado chino es la conceptualización de su contraparte como complejos en las negociaciones. Principalmente, se les describe como ejecutivos poco confiados y cortoplacistas, los cuales desean retorno inmediato de la inversión. En este sentido son definidos como “duros” negociadores. Esta representación, sin embargo, es percibida como una primera barrera para esta conquista del mercado chino, dado por la necesidad de comprender la contraparte con sus lógicas y mecanismos de interacción.

Una de las características es el control de la negociación por parte de los chinos. Esta se puede dar a través de controlar la entrega de información: “No, no dan nada de información, son personas súper cerradas, yo encuentro” (Entrevista 3) o el control total del negocio “Sí, y al chino en general le gusta controlar el negocio. Es muy desconfiado (...) Acá en China siempre se esconden información, no te quieren decir todo, siempre ese quieren guardar algo para ellos manejar para que tú (no) los controles el 100%. Como que les incomoda que tú sepas toda la información de ellos y ellos de ti, siempre como que tiene que haber una parte media escondida (Entrevista 1).

Una de las consecuencias de este encuadre es que coloca al interlocutor en una dimensión distinta al emisor. Se puede inferir también que el emisor (ejecutivo chileno) se percibe a sí mismo desde una perspectiva opuesta a la no transparencia y al intento de control de la información china. Así se enmarca en un estilo de negociación no sólo distinto y difícil sino que en polos opuestos.

Con respecto a las proyecciones del negocio dentro de esta visión de mercado, estas difieren dependiendo del ejecutivo. No existe relación – al menos en las entrevistas realizadas- entre ciertas variables como por ejemplo conocimiento del negocio, años de experiencia, etc que determinen la percepción del tipo de negociador que se tiene en frente. Así lo dice un ejecutivo con más de 8 años de experiencia en el mercado chino:

La lógica en los negocios, no existen proyecciones. Ponte tú, en Chile uno trabaja en proyecciones a tres, a cinco años, e intenta, dentro de cierto rango, mantenerse dentro de esos números. Acá los chinos ven el día de mañana. ...Si les están llegando las lucas al bolsillo están contentos y si no, algo anda mal. Pero en mi experiencia todos los contratos y las proyecciones el día de mañana valen nada (Entrevista 1).

Esta cita refleja no sólo la percepción de negocios a corto plazo (y otra vez un “nosotros” vs. un “ellos”, sino que también la representación de la contraparte china como opuesta al tipo de negociador descrito en la mayoría de los clásicos libros de negociación hacia China en donde se perpetúa un estereotipo inamovible del negociador confuciano que busca siempre las relaciones a largo plazo y el win win en los negocios (ver, por ejemplo Kahn, 1979; Blackman 1997; Fang 1999; Graham & Lam 2003). En cambio, aquí se le caracteriza a un negociador duro y cuyo núcleo principal está determinado por la variable “precio”:

O sea el día de mañana, nosotros tenemos negocios con un chino, un día llega xxxx (nombra a una empresa de la competencia) y le ofrece un precio más barato, probablemente se cambien (Entrevista 4).

Una segunda barrera de entrada la constituye el idioma ya que ambos ejecutivos (chilenos y chinos) deben comunicarse en una segunda lengua, generando algunos problemas de comunicación, como lo grafica este ejecutivo:

Básicamente el idioma. El primer problema es el idioma, y también es la distancia, pero para mí la distancia hoy en día es un tema que se puede manejar. Pero el problema es el idioma, porque, perdóneme, pero en China hay poca gente que habla inglés, y hay gente que tiene muy buenos negocios. Yo conozco importadores que no hablan inglés (Entrevista 6).

Se percibe aquí no sólo la idea del idioma como barrera sino que también el “occidentalismo” predominante en la concepción de los negocios. Es asumido- y esto es común a la mayoría de los ejecutivos chilenos- el deber que tiene la contraparte china de manejar el idioma inglés como parte de su rol dentro de un mundo global. Nuevamente, en esta categoría puede apreciarse la idea de la conquista, ya que el ejecutivo chileno se configura desde un rol superior, declarando un “nosotros” con habilidades para relacionarse en un idioma extranjero que se asume común (el inglés) vs, la incapacidad del otro de hablarlo.

2. Adaptación.

En el discurso de los ejecutivos, la adaptación debe darse desde la empresa chilena hacia el mercado chino. Interesante es que aquí desaparece el etnocentrismo prevalente cuando se describe al mercado/consumidor chino y se posiciona a la empresa chilena y sus productos

en una relación de asimetría con respecto a su interlocutor, quedando éste en una posición de superioridad frente al enunciador. En este caso, el encuadre del conquistador se suaviza dando paso a lo que podría denominarse un colonizador culturalmente consciente. Por ello, es el enunciador (Chile) quien se ve compelido a realizar una adaptación según sean las necesidades/costumbres de su contraparte.

Así lo grafica este ejecutivo chileno:

Yo creo que en todos los mercados externos (hay diferencias), pero aquí, siendo una cultura tan distinta, por la diferencia, es obligación de uno entenderla y adaptarse en lo que se pueda bien a eso (Entrevista 2).

Aparece la idea de la necesidad (más aún, el entrevistado habla de *obligación*) de adaptarse y comprender lo ajeno de manera de tener éxito. Esta necesidad de adaptación repercute en la organización de la empresa y en las estrategias, a tal punto que se ve como imprescindible que para el éxito deba existir una persona que esté en China comprendiendo este mercado.

Es muy importante siempre tener a alguien acá. Porque aunque lean libros, te expliquen mil veces, nunca vas a entender China si es que no estás acá, o sea lo que te pasa el día a día es impresionante. Y como empresa tienes que tener la flexibilidad y la agilidad para reaccionar frente a las demandas de China (Entrevista 1).

Como en esta última cita, en general la adaptación aparece fundamentalmente enmarcada en dos dimensiones: en la actitud del representante de la compañía hacia la cultura de la contraparte y en la adaptación del producto chileno (vino) al consumidor chino.

Desde el primer marco, comprender la cultura china y estar en contacto con la misma es marcado como un elemento fundamental para adaptarse a las necesidades y estrategias de la contraparte. Para ello, se hace necesario conocer los propios marcos de sentido de los distintos públicos existentes en el mercado chino: “El tema cultural es muy importante, y desde mi punto de vista puede ser factor de éxito o fracaso” (Entrevista 2).

Y esto se declara ya que se entiende a la cultura china como algo radicalmente opuesto a la chilena, de manera en que, nuevamente se divide entre un ellos (los chinos, el enunciatario) y nosotros (los chilenos) por lo que la adaptación vuelve a aparecer como imperativo para quien se percibe en una situación de asimetría: “Lo importante finalmente es entender el razonar chino, porque al final la lógica acá es completamente distinta a la de uno” (Entrevista 1).

Así, surgen distintas estrategias para empatizar o adaptarse culturalmente, que van más allá de superar la barrera del idioma, e intentar comprender cabalmente al interlocutor.

Yo creo que, pucha (*sic*) uno logra primero que todo, más que hablar chino, incluso más importante que hablar chino es entender cómo piensan los chinos, qué cosas les cae bien, como podís (*sic*) entrar bien con el chino, qué cosas tú tenís que decir pá (*sic*) que te agarren confianza (Entrevista 4).

Una segunda dimensión de la adaptación comprende el cambio de los propios productos chilenos y por ende de la organización operacional detrás de este para el mercado chino.

Pero acá los chinos piden un *packaging* especial, quieren una botella especial para ellos, quieren una etiqueta especial, que es más cara, con este corcho no y quieren este otro. Básicamente lo que te hacen es salirte de esta estandarización. (Entrevista 1).

En cualquiera de las dos dimensiones aparece en los discursos de los ejecutivos aquí la pragmática del discurso (funcionalidad del mismo, en que la adaptación está motivada por intereses pragmáticos, siguiendo la idea de la adaptación como estrategia que posibilita el éxito en los objetivos de negocio), la que se refleja en el discurso global de los entrevistados. Así, se mencionan diferentes estrategias para poder adaptarse exitosamente tanto en la distribución (uso de intermediarios) como en la difusión (adaptación cultural de los elementos comunicativos y de marketing) y en el mestizaje del producto con la cultura china:

Justamente ahora en Beijing vamos a hacer algo así. Justamente para mostrar, mira, nuestros vinos van con tus comidas. Lo que tú comes en casa o lo que tú puedes comer en un restaurant en China lo puedes combinar con nuestros vinos (Entrevista 6).

Se explica entonces el producto nacional insertándose en la cultura local, por tanto asumiendo las características del interlocutor más que intentando sacarlos, por medio del uso de un producto de su cultura y costumbres locales.

Lo mismo sucede con las comunicaciones, en las que se adaptan a los códigos visuales y de etiqueta a las costumbres locales:

Nosotros quisimos hacer un guiño incluyendo la cultura China, y contratamos un baile tradicional que es el baile de la danza del león, y para ese león, se hizo un disfraz especial para esa ocasión con los colores de la marca que son azul y dorado, un león así especial espacial así precioso (Entrevista 5)

Como lo señala la cita precedente, la adaptación debe ser parcial, de manera de no afectar la imagen de marca y sus características.

3. Estrategias de relacionamiento

Las estrategias de relacionamiento pueden clasificarse en tres tipos a) Virtuales y altamente tecnologizadas b) tradicionales- a la manera china-, y c) tradicionales a la manera occidental. Nuevamente, la convivencia de lo tradicional vs.lo moderno enmarca la visión de los empresarios chilenos de enfrentarse a un mercado en transición y complejo, tal como se analizó en la primera parte de este trabajo.

Las entrevistas muestran que internet se está convirtiendo en un medio de relacionamiento - y canal de comercialización- muy fuerte al menos en la industria del vino. Como ya se ha analizado en trabajos anteriores (ver por ejemplo Jason 2014, Rauchfleisch & Schäfer, 2015) las redes sociales chinas (Baidu (motor de búsqueda), Weibo (microblog), Renren (sitio

similar al Facebook occidental) y wechat (una combinación entre chat y whatsapp)) se han convertido en parte relevante de la esfera pública digital china y también un motor relevante de la nueva economía. Esta es altamente aprovechada por las empresas vitivinícolas chilenas en orden a ampliar su espectro de relacionamiento y también generar nuevos canales acordes al comportamiento del nuevo consumidor chino.

Acá está el WeChat, que es una especie de Facebook con WhatsApp, que es un boom, es impresionante lo grande que es y lo potente; entonces cada empresa se puede hacer un WeChat en donde tú muestras tu empresa y también al mismo tiempo puedes vender ahí mismo con QR y eso es barato entre comillas y a eso es a lo que hay que apuntar, cosas que están pasando el día de hoy que están consumiendo los jóvenes que son los medios por internet vía celulares (Entrevista 1).

Nuevamente, el discurso de este ejecutivo nos lleva a la idea del imaginario de una China moderna, altamente tecnologizada –aunque insertada en sus propios medios digitales no compartidos con occidente- y consumidores que hacen alto uso de esta tecnología. Así lo describe este encargado de comunicaciones de una vitivinícola chilena.

Esos consumidores más jóvenes son súper tecnologizados y están metidos en redes sociales, ellos tienen sus propias redes, (weibo, por ejemplo). No tienen twitter, (...), entonces ahí también estamos atacando a través de nuestra gente que está en la oficina de allá, porque nosotros les proveemos material desde aquí, y ellos hacen weibo, y todas esas cosas, eh...nuestros comunicados y todos los tratamos de tener todos en la web, usamos mucho plataforma virtual (Entrevista 5).

Esta cita revela un punto importante en el manejo del relacionamiento. Si bien la tecnología es fundamental para poder tener impacto en este nuevo grupo de consumidores, persiste la necesidad (ver Labarca, 2015) de tener una presencia física en China, dados los requerimientos del negociador local. Así por ejemplo:

Estamos apuntando harto en la comunicación es las redes sociales, o sea el chino, hoy por hoy, y también todos nuestros importadores están apuntando a vender *on line*; también los chinos están full con las redes sociales, todo lo que va a comprar, incluso un paquete de arroz lo busca en internet, en Baidú, ahí alguna 8referencia (Entrevista 4).

La aseveración precedente la hace un ejecutivo chileno que vive en China y se dedica a promocionar sus diferentes líneas de producto. Este conocimiento del comportamiento chino, sólo puede ser conseguido con la experiencia de observar directamente los cambios radicales que ha tenido la economía china y por tanto el comportamiento de sus consumidores.

La segunda dimensión de relacionamiento es la que se da en la esfera del B2B, en donde, principalmente en los mercados al interior de China persiste la idea de un relacionamiento cara a cara en donde los clásicos recursos provenientes del confucianismo (guanxi (redes de relaciones, ver Labarca 2015) y confianza (ibid) siguen siendo la piedra angular de este relacionamiento. Tal como explicara brillante mente Yang (1994) en su trabajo seminal *Gifts, favors, and banquets: the art of social relationships in China*, las comidas y banquetes – especialmente en esta industria – es una manera relevante de generar lazos y – en palabras occidentales- una suerte de capital social entre los empresarios chinos y chilenos.

Pero en algún minuto nosotros nos vamos a tener que sentar con esa gente (Se refiere a los potenciales partners o partners chinos) y tomar el vino que yo te estoy mencionando aquí, y ese es el único tema. Y generalmente... bueno, el vino está hecho para comidas o la comida está hecha para el vino, por lo tanto, siempre se combina con comida finalmente (Entrevista 6)

El relacionamiento cara a cara se realiza ya sea directamente por alguien de la compañía – por ejemplo- un ejecutivo chileno radicado en China o por un tercero (importador, broker) que –dado su conocimiento y redes locales- es capaz de interactuar directamente con la contraparte china. Por ejemplo, este es el caso de una viña que no posee representante propio en China:

En general, lo que hace, se hace en algunos casos, es que la persona, el manager, trabaja con el distribuidor, o con el cliente que puede ser exportador y distribuidor, y con él, en el fondo trabaja con sus clientes, y tal vez hay gente en el fondo del gobierno, o instituciones más grandes (Entrevista 3)

Finalmente, está la tercera categoría que se inserta en una enmarcación del enunciatario como un ciudadano global, asumiendo entonces estrategias de relacionamiento clásicas de la industria mundial del vino, como es el uso de los *key opinion leaders* (catadores, sommelieres, conocidos periodistas del sector vitivinícola), ida a ferias tradicionales, catas de vino, entre otras estrategias.

IV Conclusiones.

En las tres grandes temáticas abordadas se repiten algunos elementos claves de la enmarcación que realizan los ejecutivos de comunicaciones o a cargo del mercado chino dentro de la industria vitivinícola chilena. Primero, un marco de contraste (e incluso dicotomía) que se repite en cada una de las categorías. Presente /futuro, idea que predomina en la visión del mercado chino, modernidad vs tradición (ejemplificado tanto en la idea del mercado chino como en el relacionamiento mediante el uso de las redes sociales y el cara a cara); ellos vs nosotros que se extiende a lo largo de todos los discursos. Quizás este último es notable de destacar. Como se ha comentado en trabajos anteriores, la idea etnocentrista del modernismo asume que lo moderno y lo que tiene éxito económico (ver por ejemplo los clásicos trabajos de Rostow (1960) y Lerner (1958)) es lo occidental, igualando ambos conceptos. De alguna manera, como se ha expuesto a través de este artículo, el encuadre de los ejecutivos chilenos con respecto a la contraparte tiene algunas ideas tomadas del modernismo, en donde lo occidental es considerado correcto (i.e el idioma inglés como válido para los negocios), mientras que ciertos valores tradicionales (la actitud cultural de la contraparte china) son entendidos como barreras a la interacción económica.

Segundo, y de alguna manera en contraposición al primer punto, surge la idea de la asimetría asumida por parte del enunciatario. Al entender a China como el futuro, el mercado en donde hay que estar, se asume entonces que Chile (la industria, los ejecutivos) tiene una relación de poder menor y que por tanto debe ajustar sus discursos y comportamientos a las exigencias

o características de la contraparte. En concordancia con trabajos anteriores (Labarca 2014) se vuelve a encontrar esta idea de asimetría en la relación.

Referencias Bibliográficas

Angenot, M. (2010). *El discurso social. Los límites de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Blackman, C. (1997). *Negotiating China: case studies and strategies*. St. Leonards, NSW, Australia, Allen & Unwin.

Direcon (2015) *Análisis de las relaciones comerciales Chile – China en el marco del TLC*. Recuperado de: <http://www.direcon.gob.cl/2015/08/analisis-de-las-relaciones-comerciales-chile-china-en-el-marco-del-tlc/>

Ellis, R. (2009). *China in Latin America: the what's and wherefores*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers.

Exportaciones de vino chileno a China subieron 122% en julio. (Viernes, 04 de septiembre de 2015), *El Mercurio*. Recuperado de: <http://www.economiaynegocios.cl/noticias/noticias.asp?id=179744>

Fang, T. (1999). *Chinese Business Negotiating Style*, Thousand Oaks. California; London: SAGE.

Fernández, L. (2006, octubre). ¿Cómo analizar datos cualitativos? *Butlletí La Recerca*. Recuperado de: <http://www.ub.edu/ice/recerca/pdf/ficha7-cast.pdf>

Graham, J. & Lam, M. N. (2003). Negociación a la manera china. [The Chinese way of negotiation] *Harvard Business Review, América Latina* 81(10), 68-79.

Gross, K. & D'Ambrosio L. (2004). Framing emotional response. *Political Psychology*, 25(1), 1-29.

Hallahan, K. (1999) Seven models of framing: Implications for Public Relations. *Journal of Public Relations research*, 11(3), 205-242.

Henderson, J. (2008) China and the Future of the Developing World: The Coming Global-Asian Era and its Consequences. *United Nations University*, 58. World Institute for Development Economic Research, Helsinki.

Jason, N. (2014) Going Global. *World Policy Journal*. 31(3), 20-24.

Kahn, H. (1979). *World economic development: 1979 and beyond*. London, Croom Helm.

Kaplinsky, R. (2008). Introduction: The Impact of Asian Drivers on the Developing World. *World Development*, 36(2), 197-209.

Labarca, C. (2014) International Business and Trust: The Sino Chilean Experience. *International Journal of Cross Cultural Management*, 14(3), 323-342.

Labarca, C. (2015). *Ni Hao Mr. Pérez, Buenos días Mr. Li. Chile China. Chile y China: cultura, negocios y confianza en la Era Global*. Ediciones UC, Santiago.

Lakoff, G. (2004). *Don't think of an elephant: Know your values and frame the debate*. Chelsea Green Publishing.

Lerner, D. (1958). *The passing of traditional society: modernizing the Middle East*. New York London, Free Press; Collier-Macmillan.

Patton, M. (1990). *Qualitative evaluation and research methods*. Beverly Hills: Sage.

Peñamarín, C. (1997). El análisis de los textos en una nueva clave. Discursos e imágenes sobre la inmigración en El País. *Revista CIC* (3), 145- 188. Facultad de Ciencias de la Información, Universidad Complutense de Madrid.

Rauchfleisch, A. & Schäfer M. S. (2015) Multiple public spheres of Weibo: a typology of forms and potentials of online public spheres in China Information. *Communication & Society Volume 18*(2), 139-155.

Rostow, W.W. (1960). *The stages of economic growth: a non-communist manifesto*. Cambridge, Cambridge University Press.

Ruiz, J. (2009) Análisis sociológico del discurso: métodos y lógicas. *Forum: Qualitative Social Research Sozial forschung. Volumen 10*(2), Recuperado en: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1298/2776> Accedido el 18/12/2015

Van Dijk, T. (1999). *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.

Van Gorp, B. (2007) The Constructionist Approach to Framing: Bringing Culture Back In. *Journal of Communication*, 57, 60–78.

Yang, M. M. (1994). *Gifts, favors, and banquets: the art of social relationships in China*. Ithaca, N.Y., Cornell University Press.

Simposio

LA CONSTRUCCIÓN DE LA RED DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN SOBRE ASIA Y ÁFRICA PARA LA COMUNIDAD ACADÉMICA DE AMÉRICA LATINA, CARIBE E IBERIA

Coordinadoras:

Ofelia Jannette Ramírez, El Colegio de México

jramirez@colmex.mx

María Lourdes Guerrero, El Colegio de México

lulu@colmex.mx

ALADAA MÉXICO

***Estado de acceso multilingüe a recursos informáticos
para estudios sobre Japón en América Latina, el Caribe e
Iberia: informe de la investigación***

Michiko Tanaka,
El Colegio de México
tanaka@colmex.mx

Presentación del informe de la investigación colectiva sobre el estado de estudios y acceso a recursos informáticos para estudios sobre Japón en América Latina, el Caribe e Iberia 2013-2014. Se propone retomar y ampliar la cobertura geo cultural de áreas de estudios del proyecto mediante construcción de una red de colaboradores con base al Sistema Latinoamericano de Información y Documentación (SLAIDAA); proyecto complementario de construcción de una meta base de datos y repósito multilingüe con participación de bibliotecas e instituciones de investigación de América Latina, el Caribe e Iberia donde haya estudios de Asia y África.

África y Medio Oriente en la academia cubana: resultados y perspectivas desde la información

Rigoberto Menéndez Paredes,
Casa de los Árabes,
Cuba
arabes@patrimonio.ohc.cu

Contando con los antecedentes de los Centros de Estudio de África y Medio Oriente (CEAMO) y de Asia y Oceanía (CEAO) y la vasta producción académica que éstos tuvieron durante su existencia y contando también con la activa participación de Cuba en las actividades de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África en años anteriores. Actualmente, y pese a las dificultades, con la reconstitución de ALADAA cuba, se están buscando opciones y nuevos caminos para que se publiquen las importantes investigaciones que se realizan entre los investigadores de la otredad desde la mirada cubana.

TEXTO

Aunque los estudios sobre Asia y África desde la perspectiva de la academia se concretaron y sistematizaron ya avanzado el período revolucionario, habría que decir que desde mucho antes algunas personalidades de la intelectualidad, la diplomacia y el periodismo habían escrito, por una razón u otra, ensayos y crónicas sobre el acontecer histórico, cultural y político de los continentes de Asia y África, que incluyen obviamente la entidad geográfico cultural conocida como África del Norte y Medio Oriente. En ese sentido un pionero de los estudios antropológicos y de etnicidad que dedicaron su obra a la impronta africana en Cuba fue el sabio cubano don Fernando Ortiz. Otros eminentes escritores como Dulce María Loynaz, Emilio Bacardí y Juan Manuel Dihigo figuran entre aquellos primigenios intelectuales que nos trasladaron crónicas del mundo afroasiático. Sin embargo, antes de 1959 no se había conformado un grupo de estudios sobre estas regiones, ni había ediciones monotemáticas referentes a la zona. Podría afirmarse que había escasos contactos con el área, salvo las representaciones consulares en los pocos países descolonizados de Asia y África antes de la década de los 50 del siglo XX. Es precisamente la poca interrelación e interés hacia esas áreas, la probable causa de una ausencia de estudios académicos sobre lo que el doctor Armando Entralgo, pionero del africanismo académico en Cuba, llamó el preterido mundo afroasiático.¹

Con el triunfo de la Revolución en 1959 y el paulatino proceso de descolonización en Asia y en África, Cuba comienza a estrechar lazos con las naciones de la vasta área geográfica. Como señalara María Elena Álvarez:

La necesidad de incorporar los contenidos de la historia africana a todos los niveles de enseñanza de la educación en Cuba se fue fortaleciendo a partir de 1959 debido sobre todo a los cambios en la posición de los grupos culturales cubanos, con la eliminación de la práctica racial hacia los negros y los mestizos y con el aumento de los contactos entre Cuba y los países africanos por la ayuda cubana a estos últimos, tanto en su lucha de liberación nacional,

¹ Palabras de Armando Entralgo actuando como Presidente del Tribunal de Grados de la Facultad de Filosofía e Historia el 10 de julio de 1986, La Habana.

como en la cooperación civil, así como por la presencia de estudiantes africanos en nuestro país.²

La asignatura primigenia relacionada con África fue impartida en la Facultad de Humanidades, se llamó “Colonialismo y Subdesarrollo en Asia, África y América Latina” y estaba a cargo del profesor Pelegrín Torras. En 1970, al incorporarse al claustro de profesores Armando Entralgo y Eduardo Delgado, se desarrolló el perfil particular de la asignatura de Historia de Asia y África. Bajo la dirección de estos profesores se especializó en estas materias a un pequeño número de graduados de la Licenciatura en Historia. Este núcleo inicial comenzó a impartir la asignatura de referencia en las especialidades de Historia, Ciencias Políticas, Periodismo, Relaciones Internacionales y otras.³

Armando Entralgo, quien había sido embajador en Ghana, fue quizás el primero en sistematizar el contenido docente en una publicación, pues los tomos que escribió para la Historia de África, todavía son paradigma de la educación universitaria en el perfil africanista. Otro texto que, ya en la década de los 80 del siglo XX, ha sido clave incluso en los programas de docencia actual para Asia y África, lo constituye sin dudas, *Historia Contemporánea de Asia y África*, del profesor Domingo Amuchástegui.

La creación de los Centros de Estudios Regionales en la segunda mitad de la década del 70, en el siglo pasado, facilitó sobremanera la congregación de especialistas del área afroasiática. Dos instituciones, ya desaparecidas (se han reagrupado en el Centro de Investigaciones de Política Internacional, CIPI) asumieron la función del análisis de los escenarios geopolíticos: el Centro de Estudios de África y Medio Oriente (CEAMO) y el Centro de Estudios de Asia y Oceanía (CEAO). Baste citar, en el caso del CEAMO, las justas palabras de la Dra. María Elena Álvarez cuando refiere a la importancia que jugó el centro en el aspecto de las publicaciones de su arsenal investigativo: La publicación de libros y boletines, pero, sobre todo, la emisión de la Revista de África y Medio Oriente (RAMO), única desde su aparición en 1983. Estas publicaciones ayudan a la actualización y profundización (para alumnos y profesores) de los contenidos que se imparten en los niveles superiores de enseñanza relacionados con África y Medio Oriente. A la vez, muchos docentes publican sus trabajos en dicha revista. También, durante los años 80, el CEAMO publicó la serie “Estudios y Compilaciones”, “Enfoques y los “Cuadernos” del CEAMO. Asimismo, ha mantenido la publicación del CEAMONITOR, ahora en formato electrónico.⁴

Sin embargo, tanto el CEAMO como el CEOA, dejaron de funcionar y en la actualidad no existe una publicación periódica que reedite aquellos valiosos cuadernos de los 90, en que aparecían brillantes artículos de especialistas como el doctor Luis Mesa Delmonte, David González y otros destacados investigadores. Igualmente sucedió con los especialistas de Asia y Oceanía, cuya producción fue prolífica en los años de existencia del Centro. Sin embargo, algunos de aquellos especialistas fundacionales integran las filas del CIPI; vale citar en ese sentido al embajador Pedro Monzón, especializado en Japón y Australia.

En la década de los 80 del siglo XX algunos profesores de la cátedra de África y Medio Oriente en la Universidad publican también libros de referencia, vale citar en este caso a los

² Álvarez Acosta, María Elena. “La enseñanza de la historia de África en Cuba. Aproximación a sus presupuestos teóricos y metodológicos”. En: *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Córdoba, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CEA-UNC, Centro de Estudios Avanzados-Universidad Nacional de Córdoba, 2008. En: www.biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/cea-unc/.../17alvar.pdf

³ Álvarez Acosta, María Elena. Idem.

⁴ Álvarez Acosta, María Elena. Idem.

profesores Reinaldo Sánchez Porro y María del Carmen Maseda. En el caso del primero, la producción resulta extensa, pues incluso ha sido el promotor y coordinador de dos cursos audiovisuales sobre Medio Oriente y África, respectivamente (“Qué pasó en el Medio Oriente” y “África en la Historia”) de notoria aceptación en la teleaudiencia cubana,

Pero si la producción bibliográfica, y más recientemente audiovisual, de contenido afroasiático desde la perspectiva de la historia ha tenido aplicaciones básicamente docentes, no ha sido menos importante la publicación de aquellas investigaciones etnodemográficas o antropológicas en la que ya no solo se habla del continente en que habita el otro, sino del reflejo de esa otredad, a manera de impronta en la cultura cubana y en ese sentido la producción académica es mucho más variada, pero si nos circunscribimos al círculo de la presencia etnocultural, hablan por sí solo los libros del doctor Jesús Guanche, entre ellos *Componentes étnicos de la nación cubana*. Asimismo han proliferado en los últimos veinticinco años las publicaciones sobre esa impronta afroasiática como los libros *Los árabes en Cuba*, de Rigoberto Menéndez, o los libros y artículos sobre la presencia china y japonesa en la mayor de las Antillas.

Algunas notas sobre los centros de información

Como explicamos en el anterior congreso de ALADAA, celebrado en la ciudad de La Plata, Argentina, en agosto de 2013, aunque las bibliotecas de los Centros de Estudios permanecen cerradas en espera de una readecuación, existen bibliotecas especializadas en el área afroasiática, y cabe destacar, en primer lugar, aquellas que pertenecen a la Casa de los Árabes, Casa de África y Casa de Asia, que atesoran títulos de las más diversas materias en su perfil correspondiente. Las mismas constituyen hoy una valiosa referencia para estudiantes de los centros de educación superior y se está trabajando, desde el espacio de la reconstituida sección cubana de ALADAA, en iniciar un intercambio fructífero con otros centros homólogos, ya que estas llamadas “casas”, pertenecientes a la Oficina del Historiador de La Habana, amén de ser museos y centros culturales, son también núcleos con divulgación académica efectiva. Algunas de estas casas museos también tienen publicaciones, regulares o electrónicas, que han permitido conocer la obra de los académicos del área en cuestión.

ALADAA-Cuba y las perspectivas de la información

En diciembre de 2014, quedó reconstituida la sección cubana de ALADAA. En esa ocasión se celebró el I Seminario académico de la organización y en el recién finalizado año, efectuamos el II Seminario. Un grupo de investigadores fundadores de la sección, comparten espacio ahora con nuevos pinos de la investigación afroasiática y han decidido publicar, en formato digital, los trabajos presentados a ambos seminarios. Es una buena noticia para saber qué se está haciendo en la academia cubana afroasiatista, pese a las evidentes dificultades para publicar. Se auguran buenos tiempos.

***Política de intercambio cultural entre China y
Latinoamérica. Alcances y perspectivas***

Andrea Pappier,
Secretaria General y Coordinadora Cultural
Instituto Confucio UNLP
andrapappier@yahoo.com

La diplomacia cultural es inescindible de la política exterior china contemporánea. Con la Presidencia de Xi Jinping, conjugar el desarrollo material con el cultural es una premisa de sus discursos conocidos como “El Sueño Chino”, UNESCO 2014 y su declaración de 2016 Año de Intercambio Cultural Chino con América Latina y Caribe. En esta ponencia analizaremos acciones concretas en el intercambio cultural y artístico como así también los alcances y perspectivas futuras para la región.

Recursos y servicios de información sobre Asia, África y Medio Oriente en la Biblioteca Daniel Cosío Villegas de El Colegio de México.

María Lourdes Guerrero,
El Colegio de México
lulu@colmex.mx

Presentación del estado actual de los recursos de información y servicios especializados de la Biblioteca Daniel Cosío Villegas del COLMEX, dirigidos al Centro de Estudios de Asia y África de la misma institución. Breve panorama del desarrollo de las colecciones del CEAA en español e inglés y en el idioma original correspondiente a cada área de estudio que conforman al CEAA. Se presentan también los servicios de información especializados que la Biblioteca proporciona a la comunidad especializada en las áreas geográficas de estudio: Asia, África y Medio Oriente.

El Centro de Estudios de Asia y África (CEAA)

El Colegio de México (Colmex) es una institución dedicada esencialmente a la investigación y a la docencia. Ofrece programas de maestría y doctorado y tres licenciaturas, la más reciente, la licenciatura en economía. Todo ello dentro de las áreas de las ciencias sociales y las humanidades. Comprende siete Centros de Estudio: Centro de Estudios Históricos (CEH), Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios (CELL), Centro de Estudios de Asia y África (CEAA), Centro de Estudios Económicos (CEE), Centro de Estudios Internacionales (CEI), Centro de Estudios Demográficos Urbanos y Ambientales (CEDUA), y Centro de Estudios Sociológicos (CES).

El CEAA, tuvo sus inicios en 1964 primero como la sección de Estudios Orientales, perteneciente al Centro de Estudios Internacionales (CEI), pero, una vez que las necesidades y la ampliación del plan de estudios tuvo lugar, en 1968 esta sección pasa a ser un Centro autónomo bajo el nombre de Centro de Estudios de Asia y África del Norte. En 1982 cambia nuevamente de nombre y desde entonces se le conoce como Centro de Estudios de Asia y África. Desde estos inicios, en el CEAA se crea y valora la idea de ver, desde el punto de vista de América Latina, las áreas geográficas de Asia, África y Medio Oriente, “[...] así como el interés por entender la historia de cada país, la cultura, la sociedad, la política, la economía y sus lenguas. Este gran proyecto nació de la necesidad de acercarse de manera profunda a estas regiones del mundo, por concretar puentes de unión.”¹

Así, el CEAA ha recibido desde su creación, grupos de alumnos de países de América Latina, así como profesores e investigadores visitantes de los países que conforman las áreas geográficas de estudio, además de los profesores de planta que conforman la plantilla que atienden cada área y cada especialidad. Una de las características de los programas docentes

¹ Página del Centro de Estudios de Asia y África (DE , 13 de noviembre de 2015: <http://ceaa.colmex.mx/ceaa/historia>)

del Centro es su carácter multidisciplinario, esto es, que una vez que sus objetos de estudio son áreas geográficas, los alumnos que ingresan al Centro son especialistas en diversas disciplinas dentro de las áreas de las ciencias sociales y las humanidades. Así, los grupos pueden estar conformados por especialistas en economía, en relaciones internacionales, en historia, en lingüística, en literatura, en religión entre otros. En total, los programas de maestría y doctorado están integrados por seis áreas de especialización: África, China, Japón, Medio Oriente, Sur de Asia y Sureste de Asia. Y aquí se desprende otra de las características importantes de los programas, y es que cada área de especialización incluye el aprendizaje de la lengua del área: swahili, chino, japonés, árabe, bahasa indonesia y hindi.

El CEAA y la Biblioteca Daniel Cosío Villegas

La Biblioteca Daniel Cosío Villegas de El Colegio de México, nace al mismo tiempo que nace El Colegio de México en 1940. Los primeros Centros de estudio que se crearon en aquella época, fueron el Centro de Estudios Históricos y el Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, en donde se pone énfasis en desarrollar la colección obviamente sobre estas dos disciplinas. Posteriormente nace el Centro de Estudios Internacionales y con ello la colección crece pero además no sólo con materiales en lengua española, sino que ahora se pone atención a las fuentes en inglés, especializadas en relaciones internacionales, ciencia política y sociología. La historia del CEAA inicia precisamente en el CEI, como ya se comentó arriba. El desarrollo de la colección especializada en Asia primero y después en las otras áreas, África y Medio Oriente, la iniciaron principalmente, los profesores especialistas pioneros del Centro.

Una vez que entre los objetivos de la BDCV se encuentra el de apoyar los programas de investigación y docencia de El Colegio de México mediante las funciones de: “selección, adquisición, conservación y canje de recursos bibliográficos y digitales”², cada Centro de estudios es atendido en forma particular precisamente para vigilar y mantener el desarrollo de la colección especializada en las áreas de estudio correspondientes a cada uno de ellos. Actualmente, la colección de materiales sobre Asia, África y Medio Oriente en la BDCV es una de las más importantes en América Latina. La selección y evaluación de fuentes especializadas en las áreas del Centro sigue corriendo a cargo de los profesores, pero también de los alumnos y por supuesto, de la bibliógrafa que la Biblioteca asigna a ese Centro.

La adquisición de material se obtiene por tres vías: la compra, el donativo y el canje. En lo que se refiere a la compra de materiales, una vez que el Centro cuenta con un presupuesto anual, éste se ejerce durante todo el año adquiriendo aquéllos títulos que los profesores y alumnos solicitan a la biblioteca, generalmente en función de los programas de estudio que en ese momento se están impartiendo. También se adquieren materiales para resolver las necesidades de información que los investigadores requieren para las investigaciones que en ese momento están desarrollando. La colección de obras de referencia especializada también forman parte de importante de esta selección, pues conforman uno de los principales fuentes

² Portal de la Biblioteca Daniel Cosío Villegas. (DE, 15 de julio de 2013: <http://biblioteca.colmex.mx/>)

de información que introduce a las áreas geográficas de estudio en todos los aspectos: social, histórico, económico, religioso, literario, etc.

En relación al canje, éste se usa sobre todo para publicaciones periódicas. Una vez que el Centro cuenta con su propia publicación: *Estudios de Asia y África*, ésta se intercambia por revistas cuyo tema se relacione con las áreas del estudio del CEAA pero también por otros títulos especializados en ciencias sociales y humanidades.

En cuanto a los donativos que recibe la Biblioteca, la colección sobre Asia, África y Medio Oriente se ha enriquecido gracias a la generosidad de diversas instituciones de las áreas geográficas correspondientes. En menor medida, también se reciben donativos de particulares, desde un título, hasta colecciones personales. Se debe mencionar aquí que la gestión de los profesores del Centro es muy importante para la obtención de estos donativos.

La colección de materiales sobre Asia y África en números

ii □ Monografías

La BDCV cuenta con más 60 mil títulos de libros, folletos, folios, microtarjetas micropelículas, mapas, obras de consulta, etc., sobre las áreas de Asia, África y Medio Oriente, en idiomas del área, además de los materiales en español, inglés, francés entre otras lenguas romances. Es importante aclarar que, la cifra antes mencionada puede ser mayor una vez que muchas de las fuentes generales, sobre todo aquellas cuyo tema son las Relaciones Internacionales, incluyen información sobre estas áreas geográficas.

Área o país	Número de registros	Idioma	Clave para idioma
África	116	swahili	swa
China	6400	chino	chi
Japón	9500	japonés	jpn
Medio Oriente	2800	árabe	ara
Coreano	1321	coreano	kor
Sur Asia	916	Hindi	hin
Sureste Asia	65	indonesia	ind

No. de registros en idiomas orientales en de la BDCV al 13 de noviembre de 2015

Área o país	No. de registros
China	11400
Japón	10500
África	5000
Cercano Oriente	1200
Medio Oriente	90
Sur de Asia(India)	6000
Sureste de Asia	700

No. de registros con tema por área geográfica en la BDCV al 13 de noviembre de 2015

ü □ Publicaciones periódicas

Sobre las publicaciones periódicas la lista más importante es la de títulos que se adquieren en compra. La adquisición incluye en algunos casos la publicación en papel así como el formato electrónico. Sin embargo, las listas de canje y donativo también conforman una importante colección de títulos. Por otro lado, el acceso a revistas especializadas también se obtiene a través de bases de datos en texto completo. “La biblioteca suscribe, de manera individual, 3500 títulos de publicaciones periódicas que se reciben con regularidad, de los cuales casi 300 están en texto completo en formato electrónico. Además, se dispone de 90 bases de datos las cuales brindan acceso a aproximadamente 70,000 títulos en texto completo” Para los diarios, se obtiene el acceso directamente en la red cuando así lo solicitan los usuarios, o en bases de datos especializadas, como es el caso de la base *Mideastwire.com* para consulta de noticias sobre países de Medio Oriente. En cuanto a los principales diarios de países como Japón o China, la consulta se hace en los sitios Web de los mismos. En este y en otros casos, la información que se obtiene de los mismos profesores, nos ayuda para tener acceso a los títulos más importantes de cada área. Generalmente, cuando un título no está accesible son los mismos profesores o alumnos quienes nos hacen el señalamiento de esta falta y de inmediato se trabaja en la mejor forma de obtener, por el medio más adecuado el número o los números faltantes.

Publicaciones periódicas por área o país	No. de registros
África	131
China	149
Japón	249
Medio Oriente	44
Sur de Asia (India)	49
Sureste de Asia	13
Asia	146

1. *Publicaciones periódicas en formato impreso en la BDCV.*

ii □ *Tesis*

La consulta de tesis sobre estas áreas geográficas es constante. La BDCV cuenta por supuesto con las tesis que se producen en el mismo Centro, impresas pero también en formato digital. La colección de tesis producidas en el CEAA asciende a la fecha a cerca de 400 tesis de maestría y doctorado, y abarcan temas como religión y cultura, historia, literatura, sociología, economía y arte, entre otras.

El acceso a tesis de otras instituciones se obtiene a través de bases de datos especializadas como *Dissertations & Theses*. Sin embargo, y dada la especificidad de las investigaciones que se realizan en el Centro, algunas veces es necesario solicitar el acceso directamente a la institución.

Bases de datos

La BDCV cuenta con una serie de bases de datos referenciales y de texto completo. Para los cubrir las necesidades del CEAA, las más recomendables son: *CSA Illumina*: reúne 10 bases de datos especializadas en áreas de las Ciencias Sociales entre las que se encuentran *PAIS International* y *Sociological Abstracts* que incluyen publicaciones de cerca de 120 países y abarca temas sobre cultura y religión, educación, derechos humanos, entre otros. Ambas bases incluyen en sus contenidos un número importante de artículos sobre diversos aspectos de Asia, África y Medio Oriente; *EBSCOHost Bases de datos*: reúne 16 bases de datos especializadas en las áreas de las Ciencias Sociales y las Humanidades, entre las que se encuentran *Academic Search Premier*: base de datos multidisciplinaria y que proporciona el texto completo de más de 4.600 publicaciones, en su mayoría arbitradas. Incluye temas de esta área geográfica; *Humanities International Complete*, especializada en las áreas de historia, filosofía y literatura. Sobre Asia y en combinación con Historia, la base arroja cerca de cerca de 400 títulos en texto completo; *Political Science Complete* que incluye diversos

temas sobre Asia-historia, Asia-economía, Asia-política y gobierno, entre otros; *EBSCOHost Electronic Journals Service* (EJS): es una base de datos que reúne artículos de revistas académicas de diferentes editores. De fácil acceso, la base permite búsquedas por título de la revista o por un tema específico. Al hacer una búsqueda temática, la base arroja 806 artículos sobre Asia y 747 artículos sobre África, en su mayoría, con texto completo. *Jstor* es una de las bases de datos más conocidas en las áreas de las Ciencias Sociales y las Humanidades, incluye más de mil revistas académicas, entre las cuales se incluye las áreas de Asia, África y Medio Oriente. *OCLCFirstSearch* reúne cerca de 10 bases de datos de las cuales, *ArticleFirst* y *WorldCat* son las recomendadas para las áreas de estudio del CEAA. Las materias que incluye son las ciencias sociales, humanidades, cultura popular y tecnología entre otras. Contiene además de los datos bibliográficos de la obra, el resumen y algunos textos completos. La base de datos

WorldCat, además de incluir esta misma información ubica el material localizado en bibliotecas del mundo. *WilsonWeb*: cubre más de 1750 publicaciones periódicas especializadas en las áreas de Ciencias Sociales, Humanidades y Educación, entre otras. Dentro de la lista de publicaciones se encuentran por ejemplo *Middle East Studies Association Bulletin* e *Islamic Horizons*, *African American Review*, *Africa Today*, *African Development Review*, *Asian Affair*, *Asian Philosophy*, *Asian Survey*, *Journal of Asian History*, *Journal of Asian Studies*. Además del texto completo de los artículos, incluye imágenes, resumen y citas.

Página de recursos

En la BDCV se ha construido una página de recursos especializada para cada Centro de Estudios de El Colegio de México. En ellas se han seleccionado los recursos de información especializados, organizados por áreas temáticas que incluyen revistas académicas, bases de datos, sitios Internet y obras de consulta, entre otros. En el caso del CEAA, se diseñó una página por área geográfica. A la fecha estás páginas continúan su desarrollo ya que se siguen alimentando constantemente, seleccionando y evaluando la información.

ü □ África

<http://biblioteca.colmex.mx/index.php/asia/bases-de-datos>

ü □ Asia

<http://biblioteca.colmex.mx/index.php/recursos-por-materias-cols3/asia>

ü □ Medio Oriente

<http://biblioteca.colmex.mx/index.php/recursos-por-materias-cols3/medio-oriente>

Otros servicios

ü□ *Préstamo interbibliotecario*

La BDCV mantiene convenios de PIB con 229 instituciones nacionales e internacionales. El mayor número de solicitudes de PIB se hace a través de OCLC y UTEP. Para el caso del CEAA este servicio es de gran utilidad, pues en ocasiones, es la única forma de conseguir un título que sólo existe en universidades de Estados Unidos y cuyo acceso es restringido.

ü□ *Bibliógrafo especializado*

La BDCV asigna a cada Centro un bibliógrafo especializado en las áreas de estudio correspondientes. El CEAA no es la excepción y sobre todo, por las particularidades del Centro, el bibliógrafo asignado, además de estar preparado en el manejo de los recursos de información, debe además tener conocimientos de las particularidades de cada área geográfica de estudio del CEAA, esto incluye: identificación de los idiomas del área, manejo de las principales fuentes de consulta especializados en el idioma del área y en otros idiomas occidentales, particularidades sobre los estilos de transliteración de los idiomas como el chino, japonés y árabe o hindi. El desarrollo de las colecciones y el conocimiento de recursos electrónicos especializados también forman parte de las funciones del bibliógrafo del Centro. Estas funciones hacen que la tarea de referencia sea más efectiva y con resultados satisfactorios para el usuario. El servicio de referencia se proporciona tanto presencial, como virtual.

ü□ *Formación de usuarios*

Como parte del Programa de Formación de Usuarios de la BDCV, se imparte el

Curso de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades (CIDCSH) dirigido a los alumnos de nuevo ingreso de todos los Centros de Estudio. El programa del curso se adecua según las características de los participantes. De igual manera se hace con el CEAA. El Centro recibe cada tres años al grupo de alumnos de maestría y éstos deben tomar el curso obligatoriamente. El objetivo general del curso es “Que los participantes conozcan y desarrollen las etapas de la investigación documental necesaria para sus trabajos de investigación, usando los recursos de información a los que tienen acceso

Comentario final

La Biblioteca Daniel Cosío Villegas de El Colegio de México, es única en México, con recursos de información (impresos y electrónicos) especializados en las áreas geográficas de Asia, África y Medio Oriente. A pesar de esto, se debe aclarar, sin embargo, que existen problemas para cubrir en forma y tiempo las necesidades de información de esta comunidad de usuarios tan especial. La adquisición de fuentes publicadas en las áreas geográficas correspondientes, ya de por sí resulta complicada, una vez que los precios aumentan

considerablemente, si no se tiene convenida la compra con proveedores especializados en estos temas. En la BDCV nos hemos dado a la tarea de resolver estos problemas de la mejor manera, siempre con la colaboración de profesores y alumnos del Centro. En ese sentido, es una responsabilidad compartida que ha la fecha sigue enriqueciendo las colección satisfactoriamente.

Fuentes consultadas

Álvarez, Mariela. *Asia y África desde México: 30 años del Centro de Estudios de Asia y África*. México: Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México. 1996. 86 p. (915/A473a)

Biblioteca Daniel Cosío Villegas de El Colegio de México. *Curso de investigación de Investigación Documental en Ciencias Sociales y Humanidades*. Documento interno.

El Colegio de México, Biblioteca Daniel Cosío Villegas. *Portal de la Biblioteca Daniel Cosío Villegas*. México, D.F., c2010. (DE, 16 de marzo de 2011: <http://biblioteca.colmex.mx/>)

El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África. *Página del Centro de Estudios de Asia y África*. México, D.F. c2010. (DE, 15 de marzo de 2011: <http://ceaa.colmex.mx/index.php/historia>)

“Maestría en estudios de Asia y África: septiembre de 1994-julio de 1997” En: *Estudios de Asia y África*. México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África. Vol. 28, no. 3 (92) (sept.-dic. 1993), pp. 461-472. (950.05 E82/v.28/no.3)

Plan de trabajo de la Red de colaboración especializada en publicaciones y centros de documentación sobre Asia y África.

Ofelia Jannette Ramírez,
El Colegio de México
jramirez@colmex.mx

Con el objetivo de fortalecer el contacto entre académicos, el intercambio de información, publicaciones y documentación en español sobre Asia y África entre países de América Latina y el Caribe, se propone un plan de trabajo enfocado en las siguientes vertientes: a) Difusión de publicaciones; b) establecimiento de convenios de préstamo inter bibliotecario; c) intercambio de materiales para enriquecer los acervos de las instituciones miembros; d) fomentar la participación de los investigadores en las publicaciones de las instituciones miembros; e) alimentación del directorio de especialistas; f) alimentación del directorio de instituciones que tienen programas y acervos sobre Asia y África.

La creación de una Red de información y documentación sobre Asia y África ha sido un esfuerzo que inició en 2003 y que hoy en día gracias al aprendizaje y retroalimentación de experiencias anteriores, se presenta con un nuevo formato fortalecido con la sofisticación de los medios digitales.

Objetivo

La Red de colaboración especializada en publicaciones y centros de documentación sobre Asia y África tiene como objetivos fortalecer la colaboración, difusión e intercambio a través de medios digitales de la producción académica originada en América Latina, Caribe e Iberoamérica.

Público al que está dirigida

Esta Red está dirigida a instituciones académicas, investigadores, académicos, estudiantes, bibliotecas y centros de información y documentación y otras organizaciones interesados y especializados en temas de Asia y África.

Justificación

La gran cantidad de información sobre Asia y África generada por instituciones y académicos de América Latina, el Caribe e Iberia es tanta y se encuentra tan dispersa, que se ha hecho indispensable contar con una plataforma que la concentre y organice, así como una base de datos de personas e instituciones que permitan su localización.

La importancia de la Red radica en el alcance que tendría una colaboración planificada, estructurada y ordenada, favoreciendo no solo la difusión del conocimiento y contacto entre y con especialistas, sino el aumento en el número de citas, regalías y proyección de los investigadores a nivel internacional.

Metodología

La estrategia para llevar a cabo los objetivos planteados está basada en el aprovechamiento de los medios digitales con los que cuentan nuestras organizaciones y el alcance e impacto que tienen herramientas como Internet. El proyecto que aquí proponemos fusiona bases de datos, redes sociales y publicaciones digitales de manera integral, centralizada, dinámica, interactiva y directa con los investigadores e instituciones a través de una interfaz gráfica que les permita auto generar contenidos y publicarlos de forma sencilla que sumados contribuyan a la alimentación y fortalecimiento de la Red.

Estrategias de trabajo

A continuación presentamos las estrategias de trabajo que nos permitirán materializar el proyecto de la Red. Este se basa en los siguientes ejes: I. Centralización; II. Difusión; III Participación en medios presenciales; IV Fortalecimiento y creación de convenios de intercambio y canje de materiales académicos especializados en Asia y África producidos por académicos e instituciones de América Latina, el Caribe e Iberia.

I. Página Web

Con el propósito de concentrar la producción académica de los países latinoamericanos, del Caribe e Iberia en una plataforma común, se propone la creación de un sitio Web que centralice la información. Éste tendrá en principio la siguiente estructura, que se irá fortaleciendo con la retroalimentación de los miembros de la Red.

a) Sistema de registro y creación de perfiles académicos: los académicos especialistas en temas de Asia y África ingresarán vía Web a una plataforma de registro en el que proporcionarán sus datos básicos. El administrador les hará llegar un correo electrónico que contendrá su clave de acceso y contraseña. Los investigadores podrán crear su perfil en la página y éste alimentará una base de datos que concentrará la información de los académicos especialistas facilitando la interacción entre ellos.

b) Sistema de generación y publicación de contenidos de materiales académicos sobre Asia y África. En el perfil académico, los investigadores e instituciones ingresarán a través de formatos sencillos y amigables, los datos de sus publicaciones.

c) La información de publicaciones incluida en los perfiles académicos generará un Sistema de búsqueda en una base de datos de materiales especializados en Asia y África (libros, artículos, videos, etc.)

d) La página contará con un sistema de registro de acceso para visitantes del sitio, que permitirá captar a los interesados en temas de Asia y África y difundir entre ellos los productos de la Red.

e) La Web contará con un grupo de discusión tipo chat a través del cual los especialistas podrán interactuar.

II. Difusión

Para llevar a cabo la difusión del Sitio Web y de la Red de colaboración se utilizarán los siguientes Medios digitales que permitirán la interacción académica entre especialistas y estudiantes y público en general interesado en temas de Asia y África. Es importante destacar que los medios digitales permitirán la generación de estadísticas que reflejarán el alcance de la Red, esto permitirá hacer estudios comparativos y replantear estrategias que garanticen el alcance, la utilidad y el éxito de la Red.

a) *Facebook*

Además de contar con un perfil propio en Facebook, los miembros de la Red podrán apoyar con la difusión de ésta en sus propios perfiles.

b) *Twitter*

Se abrirá una cuenta de Twitter para difundir los productos de la Red y se solicitará a los miembros que apoyen con twitts desde sus propias cuentas.

c) *Google+*

Se usará este medio como alternativa al Facebook para ampliar el público al que llega la información de la Red.

d) *Blogger*

Considerando la audiencia de Blogger como usuarios potenciales de la Red, se usará este medio para publicar información sobresaliente.

e) *Instagram*

Este medio ayudará a difundir las novedades de la Red de forma rápida y atractiva.

f) *Canal de Youtube*

Se abrirá un canal de Youtube en el que se incluirán presentaciones de los trabajos académicos realizados por los miembros de la Red.

g) *Lista de distribución de correo*

Se solicitará a las Coordinaciones Nacionales de ALADAA la difusión de las actividades de la Red a través de sus listas de correo.

h) *Grupos de discusión*

Los grupos de discusión permitirán la interacción entre los interesados en temas académicos de Asia y África. Éstos empleados de manera arbitrada y con consciencia social, cumplen sin duda una función de divulgación invaluable.

i) *Boletín electrónico con novedades de productos académicos*

Un punto importante del proyecto de la Red, es la edición de un boletín electrónico que contenga las novedades editoriales académicas que emanen de instituciones y miembros de la comunidad académica de América Latina, el Caribe e Iberia.

j) *Empleo de motores de búsqueda*

El orden de aparición de resultados en motores de búsqueda como Google, Yahoo, Bing, etc. es muy importante, por lo que se buscará la forma de financiar la publicación de las actividades de la Red en los primeros lugares.

k) *Apoyo de otras redes y asociaciones.*

El espíritu plural e inclusivo de la Red puede beneficiar a la comunidad académica interesada en Asia y África que tiene redes especializadas de otra naturaleza por lo que se solicitará su apoyo para la difusión de las actividades de la Red.

l) *Apoyo en las coordinaciones nacionales y Secretaría General de ALADAA*

La trayectoria y renombre de ALADAA brindan una plataforma invaluable para difundir y enriquecer la Red con las contribuciones de sus miembros.

m) *Se solicitará apoyo a los miembros de la Red para que la difundan a través de sus redes y de sus publicaciones impresas y digitales.*

III. Participación en medios presenciales

a. Los congresos nacionales e internacionales de ALADAA servirán como foro para organizar mesas de trabajo de la Red de Información y Documentación Sobre Asia y África para la Comunidad Académica de América Latina, Caribe e Iberia. Al tratarse de una red internacional, sabemos que es difícil contar con la riqueza de la retroalimentación personal por causas financieras y por tiempo, así que se aprovecharán al máximo los eventos que reúnen a la comunidad de especialistas en Asia y África en América Latina y el Caribe.

b. Se aprovecharán los eventos nacionales e internacionales especializados en Asia y África, para que los miembros de la Red den a conocer las actividades de la Red así como su plataforma entre académicos y estudiantes.

IV. Fortalecimiento y creación de convenios de intercambio y canje de materiales académicos especializados en Asia y África producidos por académicos e instituciones de América Latina, el Caribe e Iberia.

Desde hace varios años, uno de los trabajos de la Red ha consistido en hacer una investigación exhaustiva de las bibliotecas e instituciones de América Latina y el Caribe que tiene información académica sobre Asia y África, se aprovecharán estos contactos para iniciar un proceso de negociación para establecer convenios de intercambio y canje que garantice la presencia de materiales especializados producidos en nuestros países en los acervos de las organizaciones mencionadas.

En principio se recurrirá a las instituciones con las que ya existe relación y después se extenderán a otras. Para este proceso se solicitará el apoyo de los investigadores para que contacten a la Red con las personas responsables de las Bibliotecas, Centros de documentación e información, centros de estudios y secciones editoriales de las organizaciones.

Se buscará junto con los miembros de la Red la mejor forma de cubrir los gastos de transporte que generarán los procesos de canje e intercambio de los materiales que no están disponibles en versión electrónica.

Sobre la administración de la red

En principio la Red puede ser administrada con el apoyo del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. El COLMEX cuenta con la infraestructura tecnológica necesaria para hacer funcionar el mecanismo de la Red, posteriormente, cuando ésta esté madura, podrá rolarse su administración a instituciones académicas que garanticen contar con los medios para mantenerla.

Sobre la administración de la página Web

La administración de la página Web corresponderá a la institución que se encargue de la administración de la Red.

Administración de las bases de datos

La administración de las bases de datos de productos académicos, directorio de especialistas y directorio de personas interesadas en temas de Asia y África, serán administradas por la institución que esté a cargo de la administración de la Red.

Sobre la administración de contenidos

Cada miembro de la Red se encargará de administrar sus contenidos, es decir, los investigadores e instituciones especializados en Asia y África registrados serán responsables de ingresar y administrar la información que generen y que coloquen en la plataforma de la Red.

Sobre la administración de redes sociales

Las redes sociales serán administradas por la institución que esté a cargo de la administración de la Red.

Sobre el financiamiento de la Red

La Red de Información y Documentación Sobre Asia y África para la Comunidad Académica de América Latina, Caribe e Iberia, no tiene fines de lucro, por lo que su manutención corresponderá a la institución encargada de su administración.

Es importante destacar la importancia de contar con la estructura tecnológica necesaria y con personal que pueda hacerse cargo de las funciones de la Red. Para estos fines las figuras de servicio social y prácticas profesionales pueden funcionar muy bien siempre y cuando exista un académico responsable a cargo.

Simposio

GÉNERO E IDENTIDADES EN LOS PROCESOS SOCIALES DE ASIA Y ÁFRICA

Coordinadoras:

Lía Rodríguez de la Vega, Universidad Nacional de Lomas de Zamora/Universidad de Palermo/FIEB

liadelavega@hotmail.com

Rosalía Vofchuk, CONICET/ Universidad de Buenos Aires/FIEB,

rosaliaclara@gmail.com

Paula Ladevito, CONICET/ Universidad de Buenos Aires/IIGG,

paulaiadevito@yahoo.com.ar

ALADAA ARGENTINA

***La condición de la mujer en la China de hoy: entre
tradiciones y desafíos***

María Francesca Staiano,
Universidad Sapienza de Roma,
Centro de Estudios Chinos del Instituto Relaciones
Internacionales de la UNLP.
mf.staiano@gmail.com

El objetivo del estudio es analizar la evolución del papel de la mujer en China, a través de la relación entre la cultura, la tradición, la ideología, el lenguaje y el derecho, con un enfoque sobre los problemas sociales contemporáneos. Particular atención se dedicará al papel de la mujer en la estructura familiar en la sociedad china y también el fenómeno de las 剩女 (Shengnü) “Left-over Women”.

Romanticismo y amor libre en la literatura de la China republicana (1911-1949).

Esteban Poole Fuller,
Pontificia Universidad Católica del Perú,
a20070842@pucp.edu.pe

El período de la historia china entre la caída de la dinastía Qing (1911) y el triunfo de la revolución comunista (1949) se caracterizó por una mayor acogida de ideas occidentales modernas en determinados sectores educados, entre ellas las de matrimonio romántico y amor libre, y el cuestionamiento a la familia patriarcal. La ponencia expone la forma en que se abordan estos temas en tres obras de ficción chinas de este período: “Fortaleza Sitiada” de Qian Zhongshu (1947), “El diario de la Srta. Sofía” de Ding Ling (1928) y “El amor que derriba una ciudad” (1944) de Zhang Aili.

Introducción

La época que aborda esta conferencia, denominada período republicano, se extendió en China desde 1911, fecha del derrocamiento del último emperador de la postrera dinastía Qing y se proclamó la República de China, hasta 1949, con la toma del poder por los comunistas y la instauración de la República Popular China. Durante aquel tiempo se iniciaron o profundizaron en el país asiático grandes transformaciones políticas, económicas, sociales y culturales. Entre las mismas hay que destacar una mayor apertura a Occidente, el cuestionamiento a los valores tradicionales confucianos y el comienzo de una notable evolución en la situación de las mujeres chinas.

Una idea de las transformaciones atravesadas en este último aspecto nos la da la situación de profunda opresión que vivían las mujeres en China al iniciarse el período republicano: hasta inicios del siglo XX la mayoría de ellas, por lo menos en las ciudades, tenía los pies deformados mediante vendajes colocadas desde la infancia, que las incapacitaban para realizar numerosas actividades físicas; los matrimonios arreglados eran la norma y la poligamia era ampliamente practicada por los hombres de clase alta; las jóvenes eran frecuentemente vendidas por sus padres como sirvientas, concubinas o prostitutas; y las mujeres raramente accedían a la educación, a empleos no domésticos o gozaban de autonomía y patrimonio propios. La ideología confuciana, con su cosmovisión profundamente jerárquica y patriarcal, legitimaba muchas de estas prácticas.

En contraste, para mediados del siglo XX la reducción de pies había caído en desuso en todo el país, la poligamia se había proscrito (si bien seguía siendo común su práctica informal entre las clases altas) y un sector creciente, si bien aún minoritario, de mujeres de clase media y alta accedían a educación superior, ejercían profesiones y elegían libremente a sus parejas. Entre los sectores ilustrados de la sociedad ya se había instalado un discurso que reivindicaba la igualdad formal entre hombres y mujeres y consideraba necesario que éstas se liberasen de las ataduras de la familia patriarcal.

Si bien los cambios durante el período expuesto fueron parciales y su difusión desigual, concentrándose en Shanghai y algunas otras ciudades más expuestas a la cultura occidental, no por ello deberían pasar desapercibidos. Más aun cuando se trata de procesos históricos que han seguido profundizándose y generalizándose durante las últimas décadas en que, como en muchos otros lugares del mundo, la situación de las mujeres ha cambiado notablemente. Resulta interesante por ello analizar el contexto histórico en que se iniciaron estas transformaciones sociales y cómo se vieron reflejadas en expresiones culturales como la, por demás muy interesante, producción literaria de este período.

La exposición se desarrollará de la siguiente manera. Primero se presentará un breve panorama histórico del período republicano en China. Posteriormente se hará referencia a los Movimientos del 4 de Mayo y de la Nueva Cultura, fenómenos culturales progresistas de gran trascendencia en esta época. Más adelante, se enfocará en la literatura de este período, en sus principales representantes y en sus temas, centrándome en los relacionados a la situación de la mujer, el romanticismo y el amor libre. Finalmente, me detendré en tres obras de destacados autores y autoras del período republicano que abordan esta temática: “El diario de la Srta. Sofia”, de Ding Ling; “El amor que derriba una ciudad” de Eileen Chang; y “Fortaleza sitiada”, de Qian Zhongshu.

Período republicano (1911-1949)

El período republicano en China designa al tumultuoso lapso de menos de 40 años entre la caída de la última dinastía Imperial, Qing, en 1911; y el triunfo de la revolución comunista que trajo consigo la Implantación de la República Popular China, en 1949.

Los Qing, última dinastía imperial de China, se habían hecho del poder a partir de 1644. A partir del siglo XIX China atravesó graves crisis, en parte debido a las crecientes presiones de las potencias occidentales y a las guerras del Opio, que tuvieron lugar entre 1839 y 1842 y 1858 y 1860, y que enfrentaron al Imperio Qing con Gran Bretaña. El triunfo británico en ambos conflictos significó el inicio de una apertura forzosa del país a la influencia occidental. Gran Bretaña, otras potencias europeas y, posteriormente Japón, obtuvieron derechos de extraterritorialidad para sus súbditos en China y territorios bajo su dominio directo, entre los que destacaron Hong Kong, bajo dominio británico, y gran parte de Shanghai, repartida por distritos entre varias potencias occidentales y Japón.

Las graves penurias en que se hallaba sumida China, combinadas con los fracasos de la dinastía Qing para hacer frente a las potencias occidentales, y la creciente exposición de las élites a culturas foráneas, condujeron a cuestionamientos de las instituciones tradicionales y a proponer una profunda modernización de la cultura y las instituciones. Tales ideas fueron acogidas y divulgadas a fines del siglo XIX por letrados reformistas, entre quienes destacaron Kang Youwei y Liang Qichao, que abogaron por la transformación de la dinastía Qing en una monarquía constitucional y en la asimilación de elementos de la cultura occidental, inspirándose en las políticas modernizadoras emprendidas en esa época en Japón durante el período Meiji.

Si bien se emprendieron ciertas reformas durante los años finales de la dinastía Qing, éstas resultaron insuficientes frente a movimientos de protesta más radicales, que exigían la

instauración de una república. Su principal portavoz fue Sun Yatsen, médico y político de religión cristiana e ideas progresistas, quien, desde el exilio, fundó la Alianza Revolucionaria. Finalmente, el 10 de Octubre de 1911 se la revolución denominada de Xinhai (), promovida por la Alianza Revolucionaria y que llevaría al derrocamiento de los Qing y la instauración de la República China el 1 de Enero de 1912. Con la revolución se emprendieron algunas reformas ambiciosas: la adopción de una Constitución republicana y de leyes de inspiración occidental, el reemplazo del calendario lunar por el calendario solar y gregoriano, campañas para cortar las coletas en el cabello de los hombres (costumbre impuesta al inicio de la dinastía Qing) y acabar con la práctica del vendado de pies. Pese a ello, el proyecto político de los revolucionarios sólo se realizó parcialmente: la presidencia de la nueva república no fue asumida por el líder revolucionario Sun Yatsen sino por el general del ejército Qing Yuan Shikai, quien suprimió rápidamente las nuevas instituciones democráticas y libertades políticas e incluso llegó a proclamarse brevemente emperador en 1915, antes de su fallecimiento en 1916.

Durante los años subsiguientes China se disgregó, en la práctica, en un cúmulo de regiones independientes, dominadas por caudillos militares, sobre los cuales los sucesivos gobernantes de Pekín ejercían apenas una autoridad nominal. Aprovechando el vacío de poder, Sun Yatsen reorganizó la Alianza Revolucionaria, rebautizándola como Partido Nacionalista (Guomindang), instaló un gobierno propio en Cantón en 1923 y se alió con el Partido Comunista, recién fundado en 1920, aspirando a reunificar a China bajo su liderazgo. No obstante, Sun Yatsen falleció en 1925, sin haber llevado a la práctica su proyecto. Fue sucedido por Chiang Kai Shek, militar allegado a Sun Yatsen quien en 1927 lideró una exitosa expedición hasta Beijing, que le permitió reunificar las principales regiones del Este del país bajo su control directo y obtener la lealtad de los principales caudillos militares del interior. Asimismo, rompió la alianza entablada con los comunistas e instigó una gran matanza que costó la vida de miles de sus simpatizantes. Tales sucesos marcaron el inicio de la Guerra Civil entre comunistas y nacionalistas que duraría hasta 1949. Durante los primeros años de la misma, los comunistas se encontraron en clara desventaja frente al gobierno del Guomindang, siendo empujados a llevar a cabo entre 1934 y 1935 la Larga Marcha, en la que los remanentes de las fuerzas comunistas recorrieron casi 10 mil km hasta la provincia de Shaanxi, en el nor-oeste de China, donde instalaron la comuna de Yan'an.

Paralelamente a los conflictos entre nacionalistas y comunistas, durante los años 30 China debió enfrentar las agresiones del imperio japonés. En primer término en 1931, los japoneses ocuparon militarmente la región nor-oriental de Manchuria e instalaron el Estado títere de Manchukuo, proclamando como su emperador a Pu Yi, último soberano destronado de los Qing. Posteriormente, en 1937, emprendieron una invasión a gran escala de China, que llevó a que en menos de un año todo el Este del país cayese bajo ocupación nipona. El gobierno de Chiang Kai Shek debió acordar una tregua con los comunistas para enfrentar al enemigo común. La ocupación japonesa se prolongó hasta 1945, ocasionando gran devastación y millones de muertes.

La guerra civil entre nacionalistas y comunistas se reanudó poco después de retirarse los japoneses. Ésta vez los comunistas aventajaron a sus adversarios y se hicieron en pocos años con el control de todo el país. Chiang Kai Shek y sus partidarios huyeron a Taiwán (donde ha subsistido formalmente la República China) y el 1 de Octubre se proclamó la República Popular China, que sería presidida por Mao Zedong hasta su muerte en 1976.

Movimiento del 4 de Mayo

Dentro del tumultuoso contexto del período republicano que acabamos de exponer destaca un acontecimiento que tuvo amplias resonancias culturales y políticas: el Movimiento del 4 de Mayo de 1919.

En la fecha señalada se desató una protesta de estudiantes universitarios de Pekín contra de las concesiones realizadas a Japón en las negociaciones del Tratado de Versalles, al término de la I Guerra Mundial. Éstas consistieron, concretamente, en la transferencia a manos niponas de los territorios controlados por Alemania en la provincia de Shandong, pese a que China había declarado la guerra a los alemanes en 1917 y enviado a voluntarios como trabajadores auxiliares en el Frente Occidental. El Movimiento del 4 de Mayo condujo, de forma inmediata, a la formación de una Federación de Estudiantes de China, y a la fundación, en 1920, del Partido Comunista Chino. Sin embargo, se trató de un fenómeno de resonancias más amplias en el campo de las ideas políticas y la cultura.

Pese a iniciarse como una protesta nacionalista, el movimiento del 4 de Mayo devino en una protesta general en contra de la cultura tradicional china y los valores confucianos. Al tiempo que los movimientos progresistas chinos de la época incluían generalmente un componente de afirmación nacionalista y de rechazo del imperialismo, un sector amplio de la juventud educada involucrado en los mismos se remitió en mayor medida a los modelos culturales de occidente en busca de innovaciones en el campo de las ideas políticas, las artes y los estilos de vida. De este modo, con el Movimiento del 4 de Mayo se acentuó el proceso de revaloración de las culturas foráneas, antaño consideradas como *bárbaras* e indignas de ser imitadas. La perspectiva de los chinos ilustrados ahora se había invertido: sus tradiciones eran percibidas como bárbaras y la modernidad occidental era el epítome de civilización.

Con la modernización cultural de signo occidental de China, los progresistas del 4 de Mayo aspiraban a la emancipación individual mediante la superación de las ataduras de la tradición.

La visión de quienes propugnaban un profundo cambio cultural fue denominada Movimiento de la Nueva Cultura. Sus principales voceros fueron un grupo de escritores e intelectuales, colaboradores de la revista *Nueva Juventud*, influyente publicación cultural y política en circulación entre 1915 y 1926, entre quienes destacaron Hu Shi, Cai Yuanpei, Lu Xun, Chen Duxiu y Li Daxao. Cabe señalar que estos dos últimos estuvieron entre los fundadores del Partido Comunista chino. Entre los principales puntos de vista propugnados en *Nueva Juventud* y asumidos por los seguidores del Movimiento del 4 de Mayo, cabría destacar los siguientes:

- ☐ La visión de que China era una nación entre otras y no el centro de la civilización;
- ☐ Crítica a la ideología confuciana y reexamen de los textos clásicos empleando métodos modernos de análisis exegético;
- ☐ Valores democráticos e igualitarios;
- ☐ Una visión de la historia enfocada en el futuro en vez del pasado;

- Promoción de la literatura en lengua vernacular;
- Llamado a acabar con la estructura familiar patriarcal, en favor de la libertad individual y la emancipación de las mujeres.

Respecto al último punto, ha de señalarse que el Movimiento por la Nueva Cultura supuso el primer cuestionamiento frontal de la familia tradicional patriarcal y los valores que la sustentaban. Coincidió a su vez con la aparición de los primeros brotes de feminismo en China. La primera generación de feministas, así como los principales intelectuales del período cuestionaron un conjunto de prácticas tradicionales: reducción de pies, poligamia, matrimonios arreglados, sumisión al patriarcado.

En los albores del feminismo en China destaca la figura de Qiu Jin. Nacida en 1875, fue entregada a un matrimonio arreglado en su juventud, pero en 1903 abandonó a su esposo y sus dos hijos, y emigró a Japón. Una vez ahí se unió a la Alianza Revolucionaria, recibió instrucción occidental, publicó artículos y dio conferencias en favor de los derechos de la mujer. Fue ejecutada a su retorno a China en 1907, tras ser descubierta su participación en complots para derrocar a la dinastía Qing.

La audaz acción de Qiu Jin de romper con su familia patriarcal evoca a “Casa de muñecas”, obra teatral del noruego Henrik Ibsen, que alcanzó gran popularidad entre los círculos progresistas chinos de la época republicana, particularmente tras la publicación en 1918 de una traducción completa de dicho drama en la revista *Nueva Juventud*. “Casa de muñecas”, cuya protagonista Nora abandona al final del drama a su esposo e hijos para valerse por sí misma, se volvió una de las obras teatrales occidentales más representadas y leídas en la China republicana, y en un símbolo para quienes abogaban por la emancipación femenina, en un contexto en que la opresión patriarcal era aún una realidad generalizada.

Lu Xun, quizás el más célebre literato de la Generación del 4 de Mayo, fue una de las principales personalidades en abogar por la causa feminista. Nacido en 1880 y fallecido en 1936, Lu Xun escribió obras de ficción de crítica social influenciadas por la corriente naturalista europea, entre las que destacan “Diario de un loco” y “La verdadera historia de A Q”, pero resulta especialmente conocido por un conjunto de ensayos, en los que frecuentemente cuestionó con agudeza los defectos de la sociedad tradicional, las doctrinas confucianas y la opresión patriarcal a las mujeres. En una de sus más famosos ensayos, Lu Xun planteó siguiente la interrogante “¿Qué sucede después de que Nora se marche de casa”, en alusión a la protagonista de “Casa de muñecas.” En dicho texto, si bien observaba con simpatía el anhelo de libertad de un sector de mujeres jóvenes, recordaba que en la sociedad de su tiempo subsistían enormes obstáculos para se realizasen, y que mientras las mujeres no alcanzasen un cierto grado de autonomía económica su sensación de liberación sería irreal. Por tanto, la emancipación femenina debía darse dentro del marco de un cambio más amplio de las estructuras sociales que, en opinión de Lu Xun y muchos otros intelectuales del período, debían traer el comunismo o el socialismo.

Literatura del período republicano

Debe señalarse que la mayoría de autores destacados del período republicano simpatizaron con el socialismo o comunismo y formaron parte de la Liga de Escritores Izquierdistas. Sin embargo, la literatura del período republicano no se agota en las narraciones de temática social, política o proletaria. Entre los escritores del período destacan, en el campo de la narrativa, los nombres de Lu Xun, Pa Chin, Mao Dun, Yu Ta-fu, Shen Congwen, Lao She, Qing Zhongshu y Lin Yutan. Asimismo, surgió una generación de escritoras mujeres de mayores dimensiones que en cualquier época previa, entre las que destacaron Ling Shu-hua, Xiao Hong, Ding Ling y Eileen Chang.

La literatura del período alcanzó una difusión sin precedentes, favorecida por el reemplazo del lenguaje escrito clásico por uno mucho más cercano al chino mandarín coloquial, promovida por un conjunto de intelectuales entre quienes destacó Hu Shi; así como de la aparición de numerosas revistas literarias y de una moderna industria editorial en Shanghai. Además de adoptar un lenguaje coloquial, los principales escritores del período asimilaron a consciencia la temática y el estilo de la narrativa realista occidental del siglo XIX, que fue ampliamente traducida y divulgada.

Dentro de este contexto, la nueva libertad en las relaciones de pareja dio pie a una copiosa producción de cuentos y novelas de temática amorosa. Se trató de una producción desigual, frecuentemente consistente en folletines melodramáticos y cargados de sentimentalismo. No obstante, algunas de las mejores obras del período trataron la temática romántica de forma más creativa, inteligente y osada, incidiendo en la situación de las mujeres y los alcances del amor libre.

A continuación me referiré a tres obras particularmente representativas del período republicano que trataron esta temática, “El diario de la Srta. Sofía”, de Ding Ling; “El amor que derriba una ciudad”, de Eileen Chang; y “Fortaleza sitiada”, de Qian Zhongshu. Las dos primeras autoras fueron mujeres.

Reseña biográfica Ding Ling

Ding Ling nació en 1904, en la provincia de Hunan, en el seno de una familia aristocrática. Huérfana de padre, fue criada por su madre, mujer de avanzada para su época que llegó a dirigir una escuela. En 1920 emigró a Shanghai, huyendo de las presiones de familiares que pretendían arreglarle un matrimonio. Estuvo activamente implicada en el Movimiento del 4 de Mayo, así como en las causas feminista y anarquista. En 1925 se casó con el poeta izquierdista Hu Yepin y empezó una exitosa carrera de escritora, publicando una serie de relatos, entre los que destacó “El diario de la Señorita Sofía”. Su vida dio un vuelco cuando en 1931 su esposo fue ejecutado por su apoyo al Partido Comunista, lo que llevó a Ding Ling a afiliarse al mismo y refugiarse en la comuna de Yan'an. En los años siguientes su ficción se amoldó a los cánones del realismo socialista, destacando su novela “El sol brilla sobre el río Sangann”, sobre la reforma agraria emprendida tras el triunfo de la revolución. Si bien en los años inmediatamente posteriores a 1949 disfrutó de una posición prominente, llegando a presidir la asociación de escritores de China, en 1957 fue expulsada del Partido, en el marco

de la “purga anti-derechista”, y sus obras literarias fueron proscritas; más adelante, durante la Revolución Cultural sería condenada a realizar trabajos forzados. En 1978, fue “rehabilitada” por el Partido Comunista y sus obras volvieron a publicarse. Falleció en 1986.

“El diario de la Srta. Sofía”

Se trata del relato con temática feminista más célebre del período. Conviene señalar que el llamativo nombre occidental de la protagonista estaría inspirado en Sofía Petrovskaya, famosa anarquista rusa que perpetró el asesinato del Zar Alejandro II en 1881, y que fue durante la primera mitad del siglo XX un importante ícono para los revolucionarios chinos.

Como el título indica, la narración asume la forma de un diario redactado por la protagonista, Sofía, entre diciembre de 1927 y marzo de 1928. Sofía es una joven china emancipada de 20 años, quien vive sola en una habitación de Beijing y padece de tuberculosis. Pese a su enfermedad, se encuentra inmersa en una agitada vida social y sentimental. Se trata de una joven de avanzada, quien poseería una inusual experiencia amorosa para las mujeres de su lugar y época.

En el transcurso del relato Sofía es cortejada por dos estudiantes universitarios: Wei y Ling Lishi. El primero es un joven sensible que muestra un sincero interés por ella, pero cuyos avances ella no corresponde, no sin cierta culpa, tratándolo apenas como un amigo. Cuando Sofía enseña su diario a Wei, éste al leerlo se siente rechazado por ella pero mantiene su amistad.

Ling Lishi, por su parte, es un estudiante procedente de Singapur, de origen chino, de familia acaudalada y físicamente muy atractivo, por quien Sofía siente una intensa atracción erótica. Invertiendo los roles de género y rompiendo con las pautas tradicionales de conducta, Ding Ling expone como Sofía asume la iniciativa de cortejar a Ling Lishi.

Sin embargo, Sofía va dándose cuenta de que detrás del aspecto y maneras de galán, Ling Lishi es un hombre profundamente convencional e imbuido de valores patriarcales. Es mujeriego, frecuenta a prostitutas y ya tiene una esposa en Singapur. Su mayor afán en la vida es enriquecerse, sobre la base del negocio de comercio de caucho de su padre. En el transcurso del relato, Sofía se sentirá dividida entre su atracción física por Ling Lishi y su rechazo a sus valores y conductas, temiendo que al entregarse a él violente su amor propio. Finalmente, rechaza los avances del joven y el relato termina con Sofía decidiendo dejar de escribir al diario y partir hacia el sur (posiblemente a Shanghai) para empezar una nueva vida.

Reseña biográfica Zhang Ai Li

Zhang Ai Li nació en Shanghai en 1920. Su nombre original era Zhang Yin, pero se cambió de nombre durante la infancia al acudir a una escuela inglesa. Pertenecía a una familia muy distinguida: su bisabuelo materno Li Hongzhang llegó a ser el funcionario imperial más prominente a finales de la dinastía Qing. Sin embargo, sus primeros años de vida fueron muy muy agitados: su padre era opiómano y su madre, pese a haber contraído nupcias en un

matrimonio arreglado, abandonó la casa y se divorció cuando Ai Li tenía 10 años. Después de sufrir años de maltrato por parte de su padre y madrastra, abandonó el hogar y se fue a estudiar a la Universidad de Hong Kong, donde se reencontró con su madre. La invasión japonesa de Hong Kong en 1941 frustró sus planes de continuar sus estudios superiores becada en la Universidad de Oxford, por lo que se dirigió a Shanghai e inició su carrera literaria, obteniendo un éxito resonante con sus dos primeros libros de cuentos, “El candado de oro” (1943) y “El amor que derriba una ciudad” (1944). Sin embargo, tras el final de la ocupación japonesa fue cuestionada por haberse casado en 1943 con Hu Lancheng, un colaboracionista, de quien se divorció en 1947 después de que la abandonase y se casase con una mujer más joven. En 1952 Zhang Aili debió salir de China, trasladándose a Hong Kong. Posteriormente, en 1955, emigró a los Estados Unidos, en donde contrajo segundas nupcias con Ferdinand Reyher, guionista norteamericano, quien murió pocos años después. Zhang Au Li falleció en Los Angeles en 1995, sola y sin haber tenido hijos de sus dos nupcias. Durante su estancia en Estados Unidos, Chang produjo varias novelas en inglés, entre las que destacan “El canto del brote de arroz” (1955), “La caída de la pagoda” (1963) y “El carmín del norte” (1967). La célebre película “Lust, caution” (2007), dirigida por Ang Lee, es una adaptación de un cuento de la autora.

Pese a la notoriedad alcanzada durante su juventud en Shanghai, Zhang Ai Li es menos conocida actualmente en la China continental que en Taiwan, Hong Kong y Occidente, en tanto fue condenada en su país de origen, acusada de colaborar con los japoneses. A diferencia de la mayoría de autores célebres de su generación, la obra de Chang es más bien apolítica y con tintes autobiográficos, centrándose en las relaciones interpersonales, temas amorosos, y la situación de las mujeres de distintos sectores sociales en la China del período republicano. Muchos críticos afirman que escribió algunas de las mejores obras de temática sentimental del período analizado.

“El amor que derriba una ciudad”

Se trata de una novela corta publicada en 1944, ambientada entre Hong Kong y Shanghai en plena guerra sino-japonesa, que narra el romance entre Fan Liuyuan, un acaudalado hijo de chinos nacido y educado en Gran Bretaña y Bai Liusu, una mujer divorciada de 28 años de Shanghai, de una familia venida a menos cuyo difunto padre fue un alto funcionario a fines del Imperio Qing. La obra retrata sugestivamente las tensiones emocionales de personajes inmersos en la transición de la cultura feudal a la modernidad experimentada en distintos ámbitos de la China republicana.

La novela se inicia cuando Liusu se entera de la muerte de su ex esposo, de quien se divorció dos años antes, cansada de sus maltratos. Liusu se ha ido vivir con su madre viuda, pero al poco tiempo se da cuenta de que sus parientes, que la consideran “deshonrada”, la rechazan y han dilapidado sus ahorros sin que ella se diese cuenta. Éstos ahora la presionan para volverse a casar o regresar al hogar de sus suegros a guardar luto, conforme a la tradición. En medio de esta dura disyuntiva, Liusu conoce a Liuyuan, personaje peculiar para la época, un caballero inglés de origen chino y heredero de una cuantiosa fortuna, quien se encuentra recién llegado a Shanghai. Si bien Liuyuan ha estado cortejando a una sobrina de Liusu, al conocer a ésta última se enamora de ella y la invita a viajar con él a Hong Kong.

Una vez en Hong Kong se va desarrollando el romance entre ambos. Sin embargo, Liuyuan inicialmente duda en entregarse a Liuyuan, en tanto éste no le pide matrimonio sino ser su amante, y regresa sola al hogar materno en Shanghai. Sin embargo, ella finalmente accede a las demandas de Liuyuan y regresa a Hong Kong. Al poco tiempo de su reencuentro se produce la invasión japonesa de Hong Kong. Peligrando las vidas de ambos, llegan a construir un vínculo genuino frente a la adversidad y, tras sobrevivir a los violentos sucesos, contraen matrimonio.

Cabe señalar que Eileen Chang traza al final de la novela una analogía entre Liusu y una figura mítica china, la cortesana Bao Si. Según la leyenda ésta fue una concubina del rey You, de la dinastía pre-imperial Zhou; el cual, fascinado por sus encantos y deseoso de impresionarla, mandó en repetidas ocasiones a iluminar con antorchas la Gran Muralla, movilizando a sus ejércitos alertados de una inexistente invasión bárbara. Cuando finalmente los bárbaros invadieron su reino, las tropas no reaccionaron, y se produjo una invasión devastadora que costó la vida al rey. En el caso del relato de Chang, la felicidad de Liusu se consigue a costa de miles de muertes de hongkoneses ocasionadas por la agresión nipona. Se trata, literalmente de un amor que ha derribado una ciudad.

Reseña biográfica Qian Zhongshu

Qian Zhongshu nació en 1910, en la provincia de Jiangsu. Hijo de un letrado confuciano tradicional, fue adoptado y criado por un tío sin hijos. Acudió a la Universidad de Tsinghua, en donde estudió Lenguas Extranjeras y conoció la dramaturga y traductora Yang Chiang, con quien se casó en 1935 (¡y quien sigue viva a los 104 años!). El mismo año, Qian recibió una beca para estudiar Literatura en la Universidad de Oxford. Sin embargo, a su regreso a China en 1938 no pudo encontrar empleo estable debido a la guerra sino-japonesa, debiendo residir por períodos entre Shanghai y provincias del interior de China, donde ejerció la docencia. Durante dichos años produjo la mayor parte de su obra de ficción, entre la que destaca la novela “Fortaleza sitiada” (1947). Tras el triunfo de la revolución comunista en 1949, Qian dejó de producir obras de ficción y se abocó a realizar investigaciones sobre literatura clásica china. Durante esta época produjo una celebrada Antología anotada de la poesía de la dinastía Song. Durante la Revolución Cultural él y su esposa fueron perseguidos y debieron realizar trabajos forzados. Tras su “rehabilitación” en 1978, Qian alcanzó renovada fama con la reimpresión de “Fortaleza sitiada” pero optó por mantener un perfil bajo. Falleció en 1998, tras varios años de internamiento médico.

Al igual que en el caso de Zhang Aili, la ficción de Qian Zhongshu evita el contenido socio-político dominante entre los autores de su generación. La novela y los relatos que escribió durante la década de 1940 se distinguen por su fina ironía, la aguda caracterización de sus personajes, y por hacer gala en ellos de su vasta erudición, sin por ello resultar densas ni aburrir.

“Fortaleza sitiada”

“Fortaleza sitiada” es sin duda la obra más conocida de Qian y una de las más famosas del período republicano hasta la fecha. Se trata de una novela picaresca que retrata las vicisitudes de la vida profesional y de pareja de su protagonista en el Shanghai de los años 30, con un sentido humor y distancia ausentes en las otras obras analizadas, sin dejar de resultar un retrato más bien amargo de la realidad de su tiempo.

El protagonista de la novela es Fang Hung Chien, un sujeto fracasado por el que, no obstante, se llega a sentir simpatía. Es hijo de un ex funcionario letrado provincial de la dinastía Qing, quien durante la adolescencia de su hijo arregla un matrimonio para éste, conforme a las viejas costumbres chinas. Sin embargo, para “buena suerte” de Hung Chien, su prometida fallece antes de que él termine sus estudios universitarios. Ateniéndose a los valores confucianos, su casi suegro se siente en la obligación de entregarle de todos modos la dote, para que éste vaya a estudiar un postgrado en Europa, y a mantener el vínculo entre ambas familias. No obstante, Hung Chien no completa sus estudios de Literatura China en el exterior y dilapida la dote en darse la gran vida en París durante unos años. Cuando se está quedando sin fondos y, a fin de no decepcionar a su padre y cuasi suegro, Hung Chien compra por correspondencia un certificado *bamba* de estudios universitarios a un falsificador de Nueva York y regresa a China una vez que lo recibe.

En el barco de regreso a China conoce a dos jóvenes de su nacionalidad que también regresan de finalizar estudios superiores en Europa: la señorita Pao y la señorita Sun. La primera es una china del sudeste asiático, de costumbres muy *liberales*, que ha tenido romances con varios hombres, chinos y extranjeros; mientras que la señorita Sun es una dama que acaba de completar estudios de doctorado en Alemania, físicamente agraciada y procedente de una familia respetable de Shanghai, pero quien próxima a cumplir los 30 años no consigue novio. Hung Chien tiene un breve *affaire* a bordo del barco con la señorita Pao, pero ésta le deja al llegar a Hong Kong, revelándose que está comprometida con un médico. Al llegar a Shanghai, Hung Chien corteja a la señorita Sun. Si bien ésta inicialmente le corresponde, después de que él cometa una serie de torpezas, la relación se rompe.

Para mala suerte de Hung Chien, su retorno a China coincide con la invasión japonesa del 37. Él y su familia se refugian en la concesión francesa de Shanghai, libre de la ocupación nipona hasta el 41, y Hung Chien entra a trabajar al banco de su cuasi-suegro. Pero Hung Chien sigue metiendo la pata y enturbia sus relaciones con su familia política.

Ante la falta de perspectivas en Shanghai, Hung Chien acepta un nombramiento como catedrático en la Universidad San Lu, recientemente creada en la remota provincia occidental de Hunan, que ha escapado a la ocupación japonesa. Tras emprender en grupo un viaje al oeste de varias semanas plagado de adversidades, Hung Chien llega a la universidad donde ha sido nombrado, pero rápidamente se decepciona por el clima de intrigas y los malos tratos que recibe de sus colegas y las autoridades. A los pocos meses pierde su empleo y debe regresar a Shanghai. Sin embargo, en el camino se involucra sentimentalmente con Son Jou Chia, una colega de la universidad que abandonó su puesto junto con él. Se casan apresuradamente en Hong Kong antes de volver a Shanghai. Una vez ahí, la familia de Hung Chien manifiesta su oposición a la boda y trata con hostilidad a Son Jou Chia. La vida conyugal rápidamente se tiñe de desavenencias, que Hung Chien propicia con su torpeza y

egoísmo. Finalmente su mujer, quien ha obtenido un trabajo mejor remunerado que él, lo abandona. Hung Chien se queda solo, sin suficientes medios para pagar la renta y atrapado en un medio crecientemente castigado por la guerra.

Conclusiones

Muchas reivindicaciones del Movimiento de 4 de Mayo no se llevaron a la práctica, o su influjo se produjo de forma muy distorsionada. Pese a ello, el Movimiento del 4 de Mayo dejó una impronta duradera en la cultura y sociedad china. Entre los muchos aportes de la generación del 4 de Mayo se encuentra el haber posicionado la reivindicación de los derechos de la mujer y una profunda crítica a las pautas tradicionales en las relaciones de género.

Si “El diario de la señorita Sofia” arrojaba una luz positiva sobre la emancipación femenina, si bien no exenta de adversidades y “El amor que derriba una ciudad” exploraba las tensiones entre la modernización y las pautas tradicionales a las que seguían sujetas la mayoría de mujeres, “Fortaleza sitiada” ofrece una perspectiva masculina de los cambios en las relaciones de género experimentados por un sector de la sociedad china del período republicano. Así, en la novela pasamos del matrimonio concertado entre el protagonista y una prometida a la que nunca llega a conocer; a la unión espontánea, y algo precipitada, de éste con una colega, quien finalmente lo deja, pues posee independencia económica y no se incorpora a la familia del esposo, como exigía la tradición. Con una mirada humorística y presentando situaciones que tienen aún más vigencia hoy en día, Qian Zhong-shu no idealiza los efectos de la mayor libertad individual y emancipación de las mujeres en la vida de pareja.

En tal sentido, concluyo mi exposición refiriendo cómo la novela “Fortaleza sitiada” refleja los profundos cambios en las relaciones de género durante el período analizado, aún si los mismos sólo se dieron entre una minoría de la juventud urbana y occidentalizada. Más allá de su grado de difusión dichos fenómenos presentaban retos desacostumbrados para los hombres chinos que tuvieron ocasión de experimentar en aquel tiempo la elección libre de pareja y la mayor equidad con el sexo opuesto. Si bien Hung Chien era difícilmente un buen amante, de haberse casado con un matrimonio arreglado o haber tenido concubinas, sus mujeres habrían tenido que aguantarlo sumisamente.

Referencias Bibliográficas

Chang, Eileen (1943, 2007) *Love in a fallen city*. London: Penguin books.

Ding, Ling (1928) *El diario de la señorita Sofía*.

Ching-kiu, Stephen Chan (1993) The language of Despair: ideological representations of the “New Woman” by May 4th writers. En: Barlow, Tani (ed.) *Gender politics in modern China. Writing & Feminism* (pp. 13-31)

Dien, Dora Shu Fang (1999) Ding Ling and Miss Sophie’s diary. A Psychobiographical Study of Adolescent Identity Formation. En: Josselson, R.; Lieblich, A. *Making meaning of lives*. Vol. 6 (pp. 221-) London, New Delhi: Sage.

Larson, Wendy (1988) The End of "Funü Wenxue": Women's Literature from 1925 to 1935. *Modern Chinese Literature*, 4 (1/2), 39-54

Li, Guo (2011), Making History Anew: Feminine Melodrama in Eileen Chang’s *Love in a Fallen City* (1943) *Consciousness, Literature and the Arts*, 12, 3 (pp. 10-40)

Liu, Lydia H. (1993) Invention and intervention: the female tradition in modern chinese literature. En: Barlow, Tani (ed.) *Gender politics in modern China. Writing & Feminism* (pp. 33-57)

Qian, Zhongzhu (1947, 1986) *Fortress besieged* (围城)

Spence, Johnathan D. (2011). *En busca de la China moderna*. Barcelona: Tusquets

Steves, Sarah E. (2003) Figuring Modernity: The New Woman and the Modern Girl in Republican China. *NWSA Journal*, 15(3), 82-103.

Wang, Xiaoping (2012) Eileen Chang's Cross-Cultural Writing and Rewriting in *Love in a Fallen City* 《倾城之恋》). *Comparative Literature Studies*, 49.4 (2012): 565–584

Construcción de relaciones y roles de género: aspectos transculturales entre Argentina y Corea

Sohyun Lee,
University Fort Worth, TX,
sohyun.lee@tcu.edu

La película *All about my wife* (2012) de Min Gyudong, un remake surcoreano del original argentino *Un novio para mi mujer* (2008) de Juan Taratuto, es interesante como texto relevante. El análisis comparativo de estos dos filmes exhibe paralelismos y contrastes entre las funciones y los estereotipos de género sexual, según las convenciones socioculturales de cada país. Los cambios y ajustes introducidos en la producción del remake denotan mitos y creencias, globales y locales, sobre los roles de género, proyectando una perspectiva crítica sobre la (re)producción, circulación y consumo de normas sociales relacionadas a la sexualidad.

TEXTO

En mayo del 2012 se estrenó en Corea del Sur la película *All about my wife* del director Min Gyudong¹, registrando cerca de cinco millones de espectadores². Esta cifra es poco convencional en las taquillas coreanas para el género de la comedia romántica, lo que hace considerar los aspectos que resultaron atractivos para el público local. Igualmente llama la atención el que el personaje de Seongki³, una figura donjuanesca del largometraje, equivalente al Cuervo Flores (Gabriel Goity) de la versión original, hubiera empezado a circular como un ícono de pasión varonil y de sexualidad irresistible en el ámbito surcoreano. El actor Ryu Seung Ryong, que interpretó este papel, ganó popularidad inmediata con esta imagen de hombre cómicamente sensual y se situó como una de las estrellas más cotizadas en el ámbito publicitario. Pese a estos elementos evidentemente foráneos a la cultura tradicional coreana, es curioso notar que en el proceso de distribución de la película, poco se difundió el hecho de que el film coreano es un remake del largometraje argentino *Un novio para mi mujer* (2008)⁴ del director Juan Taratuto. Aunque parten de un tema común, los dos textos desarrollan sus argumentos de manera diferente, haciendo entrever la necesidad de cambios y ajustes según el contexto sociocultural en que transcurren las historias. El presente trabajo realizará un análisis comparativo de los dos textos para discernir elementos paralelos y contrastantes como manifestaciones de temas universales que apelan a una emotividad global, así como de rasgos particulares moldeados para atraer a un público específicamente local. Asimismo, este análisis comparativo de texto permitirá sacar a flote variaciones y subversiones de las representaciones fílmicas de los roles de género como reflejo de

¹ 2012

² http://article.joins.com/news/article/article.asp?total_id=8710920
<http://biz.heraldcorp.com/view.php?ud=20120704000052>

³ Nombre que, según la pronunciación, puede significar órgano sexual.

⁴ Esta película argentina se produce en otro remake italiano: *Un fidanzato per mia moglie* (2014) de Davide Marengo.

diferencias geográficas y cambios socioculturales. Por otro lado, es interesante notar también varios factores de los procesos de *remake*, que está aumentando cada vez más en una industria cinematográfica transnacional en progresiva globalización, efecto que, a su vez, acarrea cuestionamientos sobre la nacionalidad (los elementos locales, en contraste a rasgos globales, que tienen que ver con una formulación de “identidad nacional”) de una producción filmica.

El guion original de Pablo Solarz cuenta la historia de un hombre (El Tenso Polsky interpretado por Adrián Suar en la versión argentina, y Doohyeon interpretado por Lee Seongyun en la versión coreana) que, cansado devivir soportando las quejas punzantes y el constante mal humor de su mujer (La Tana Ferro interpretada por Valeria Bertuccelli, y Jeongin interpretada por Lim Sujeong), recurre a un plan descabellado para deshacerse de ella. Aunque ya está harto de ella, el marido está lleno de miedo y no es capaz de encarar directamente a su iracunda mujer para decirle que quiere separarse de ella, de modo que, siguiendo los consejos de un amigo, decide contratar a un casanova (El Cuervo Flores por Gabriel Goity, y Seongi por Ryu Seongryong) para que conquiste a su mujer. El objetivo del plan es hacer que su mujer se enamore del casanova y que decida voluntariamente abandonar al marido. Varios elementos inherentes a este argumento se prestan a una ejecución efectiva del género de la comedia romántica, y ambas versiones, la argentina y la coreana, aprovechan al máximo estos rasgos para lograr efectos cómicos así como melodramáticos. Entonces, las dos películas parten de un mismo argumento básico, y por ello comparten inevitablementelos usos estratégicos de varios elementos narrativos, que no necesariamente son articulados de la misma manera, ya que la ejecución fórmulas genéricas depende mucho de las convenciones de un contexto específico. Es decir, las situaciones y los diálogos representados en la pantalla no pueden ignorar los códigos locales de lo que se acepta convencionalmente como materia de broma, sin correr el riesgo de rayar en el mal gusto.

En primer lugar, es importante tener en cuenta que existen varias formas de *remake*, y en este ensayo me concentro específicamente en lo que Nancy Berthier llama “*remake transnacional*, que consiste en volver a hacer una película en un ámbito nacional distinto el original” (338). Luego, independientemente del tipo de *remake*, hay que considerar los elementos que entran en juego en un proyecto que reproduce otro texto fílmico, independientemente del lapso temporal existente entre ambos⁵. Según Berthier, que realiza un análisis del *remake* transnacional en un estudio comparativo de *Abre los ojos* (1997) de Alejandro Amenábar y *Vanilla Sky* (2000) de Cameron Crowe, la razón más importante para producir un *remake* es la rentabilidad comercial, tanto por parte del productor original como por parte de la nueva versión en otro contexto nacional. De hecho, en el caso específico de Estados Unidos, que podría fácilmente extenderse a otros mercados cinematográficos, Raphaëlle Moine señala la limitada distribución de los filmes internacionales (65) que empuja al productor original a vender los derechos de *remake* de su película, en vista de la reducida posibilidad de su explotación comercial fuera de su territorio nacional. En realidad, varios factores intervienen en un proyecto de *remake* como la necesidad de adaptar el argumento a los códigos sociales locales, las ventajas de emplear el idioma común del

⁵ Hay que recordar que la forma más popular del *remake* es la reproducción o reinterpretación de un texto fílmico del pasado, con una visión renovada y con elementos que afinan mejor a las necesidades contemporáneas de un público renovado en términos socioeconómicos y de consumo cultural.

público (que descarta la necesidad del doblaje o de proveer subtítulos, aparentemente un impedimento considerable en el mercado estadounidense), la localización de la narrativa en un espacio familiar y la materialización de la historia a través de la interpretación de actores populares entre el público. En definitiva, todos estos factores apuntan a facilitar accesibilidad a un público más amplio, lo que conduce finalmente a aumentar el lucro de una producción. Por la necesidad de estos procesos de localización, Berthier apunta que el remake transnacional de Estados Unidos consiste “fundamentalmente en *americanizar* una película extranjera” (341), pero en realidad, esta mecánica de localización (o nacionalización, según el nuevo contexto geográfico de reproducción) es aplicable, en medidas levemente variables, a todo proyecto de remake transnacional, como es el caso de la reformulación de *Un novio para mi mujer* de Argentina en *All about my wife* de Corea del sur.

La versión coreana sigue sin muchas variaciones la trama de la versión argentina original, pero incorpora diversos elementos destinados a crear mayor empatía con el público local. Para empezar, se pueden considerar dos posibilidades en el desarrollo de la personalidad de un individuo: una es que el temperamento de una persona es relativamente estable, y la otra es que el carácter de una persona haya cambiado por causa de algún evento crítico. En el caso de la mujer de esta historia, si su mal genio es tan pronunciado, debía haber sido una característica patente ya antes del matrimonio, lo que haría difícil explicar la decisión del hombre de casarse con ella. Para justificar este proceso, la versión coreana arma el primer encuentro de Jeongin y Duhyeon en Japón, donde ella se encuentra estudiando japonés y él arquitectura. Ella se propone hablar solamente japonés mientras permanece en los archipiélagos, y el impedimento lingüístico suaviza notablemente su fuerte personalidad. Por esto, la posterior reconciliación de la pareja debe recurrir, parcialmente, a recuerdos de su noviazgo en Japón, a diferencia de la versión argentina en que se atribuye la mala disposición de la Tana solamente a los cambios cotidianos que debió enfrentar ella tras el matrimonio. Otros detalles diferentes incluyen la profesión del marido, que en la versión coreana permite el rodaje del largometraje en una pequeña ciudad del interior. Esto añade credibilidad al lanzamiento de Jeongin en el ámbito laboral de una radiodifusora regional, así como la facilidad de entablar relaciones con los vecinos (Seongi), ya que el ambiente competitivo e individualista de una gran ciudad como Seúl no permitiría tales situaciones. Además, por las condiciones sociales que exigen características concretas para otorgar el catálogo de “buena ama de casa”, Jeongin es construida como una excelente cocinera, en contraste a la Tana, que no es especialmente superdotada en el arte culinario.

Teniendo en cuenta las diferencias mencionadas según el cambio del contexto nacional, y a la luz de los varios tipos de remake, otro aspecto que cabe señalar es la evaluación del proyecto de *All about my wife* en relación a lo que Ginette Vincendeau llama “mainstream remake”, que consiste en una adaptación del guion original a las exigencias del público local por motivos esencialmente económicos, en contraste a lo que denomina “self-conscious remake”, que presenta una intertextualidad activa con el filme original a modo de referencia lúdica u homenaje. En cierto modo, el remake coreano se puede ver como del tipo “mainstream” ya que, como dice Berthier, la película original es un “mero punto de partida, un pretexto argumental que a veces incluso ni se menciona en los títulos del crédito” (344). Efectivamente, *All about my wife* nunca hizo patente el hecho de ser un remake, pese a la considerable difusión que tuvo entre el público. Pero por otro lado, la reformulación del personaje de Seongien un apasionado amante de fuerte tinte latino, mientras que el Cuervo

Flores es un hombre ordinario del contexto argentino, puede verse como una referencia consciente al trasfondo cultural de la película original. La caracterización estereotipada de Seongi en un casanova latino se acopla al imaginario del varón hispanoamericano sensual que circula en Corea. Sin embargo, si se considera que un hombre argentino “ordinario” podría en sí materializar un atractivo “extraordinario” en el ámbito social coreano, simplemente por el hecho de su relocalización, se le podría restar mérito al director Min Gyudong por su realización del personaje de Seongi.

Si tenemos en cuenta que algunos de los efectos positivos que se pueden esperar de un proyecto transnacional incluyen la interacción entre los equipos de producción de un país y otro, cierto nivel de transacción cultural, o la exposición del capital cultural de un país ante el público de otro país. Pero en el caso de *All about my wife*, este “remake transnacional no ha sido concebido como una posible oportunidad de intercambio artístico o económico” (Berthier 342), y estos procesos son prácticamente inexistentes. Lo que ocurre, entonces, en el proceso de venta de derechos de remake y la producción de una versión coreana de *Un novio para mi mujer* es una “operación de desnacionalización y renacionalización” (Berthier 344) del texto original.

Pese a la necesidad de reformular los detalles de la realización de la trama para apelar a una audiencia local, el remake coreano se vale del argumento del original argentino que parte del ridículo plan de deshacerse de la esposa consiguiéndole un amante. Considerando que la narrativa de estos filmes sigue el patrón de la comedia romántica, un género que atrae más al público femenino que al masculino, es comprensible la necesidad de hacer girar la historia en torno a las necesidades de la mujer, quien aparentemente tiene las riendas del matrimonio. Luego, como una catarsis ficcional palia las urgencias de la vida real, la fantasía de control sobre el matrimonio desplegado en la pantalla por medio de la Tana y de Jeongin resulta ser atractiva para las mujeres. El argumento fílmico cubre la realidad de una sociedad (tanto la argentina como la coreana) en que lo convencional es el noviazgo extramarital del marido y no de la mujer, y que en una situación de conflicto matrimonial como el que sufren el Tenso o Duhyeon, la solución “natural” sería que el hombre buscara refugio fuera de casa. Este guion crea su argumento invirtiendo astutamente las prácticas sociales de género y creando un espacio narrativo en que la mujer es la protagonista del adulterio en lugar del hombre. Pero claro, se trata de un adulterio manipulado y supervisado por el hombre. No solamente esto, al final se llena convenientemente la fantasía femenina retratando al marido regenerado y arrepentido que redescubre los encantos de su abnegada mujer y logra abortar el plan antes de que la esposa “se pierda completamente”.

Entonces, paralelamente a los procesos de localización, se mantienen en vigencia temas o ideas “universales” o bien “universalizadas y naturalizadas” en el caso de la retórica básica que rige este guion, que se aplican a través de las fronteras nacionales y las diferencias socioculturales. De hecho, estas afinidades en torno a un discurso patriarcal o machista constituyen, en definitiva, las condiciones que permiten este remake en sí. Por otro lado, en cuanto a los procesos de internacionalización, transnacionalización, desnacionalización y renacionalización como rearticulaciones del lenguaje fílmico según las fronteras nacionales, es pertinente considerar la vigencia de una narrativa dirigida a una audiencia global en base a “temas universales” (259), como lo menciona Isabel Maurer Queipo en su discusión de la filmografía de Isabel Coixet. Asimismo, cabe tener en cuenta el argumento de Cristina

Sánchez-Conejero que aboga por términos como “world cinema” o “glocal cinema” en lugar de la noción atemporal y obsoleta de “national cinema”⁶, esto en vista de que la idea de glocalización, según lo interpretan Burkhar Pohl y Jörg Türschmann, “señala los procesos coexistentes y paralelos, sólo aparentemente contradictorios, de globalización y localización” (18). Todos los aspectos señalados apuntan a la relevancia de las discusiones sobre la “nacionalidad” de una película en los procesos de remake, ya que forma parte de estrategias transnacionales de enfoque industrial-comercial en cuanto que se barajan los mismos elementos de códigos socioculturales, reparto, equipos y técnicas de rodaje, tradición estética, etc. Pero por otro lado, se debe reconocer también que la visibilidad de una producción fílmica en el círculo profesional de cineastas no se logra necesariamente por medio de estrategias transnacionales de la película original. Es decir, independientemente de la adopción de tales estrategias por parte del director/productor original, los cineastas globales están a la vigilia (o bien acecho) de temas y argumentos creativos e innovadores fuera de su entorno geopolítico, pero que sean lucrativamente aplicables a su contexto local.

⁶ Para definir la nacionalidad de una película, Joan M. Minguet Batllori se vale de las siguientes condiciones: rodaje en la lengua nacional, tratamiento de motivos históricos y sociológicos de la cultura nacional, visualización de personajes emblemáticos de dicha cultura, visualización de la geografía o la antropología del país en cuestión, y la inserción de la película dentro de las tradiciones fílmicas o estéticas propias del país (137---42). Mientras tanto, críticos como Barry Jordan tienden a definir el cine nacional “in terms of filmic choices and practices which highlight the real, everyday lives of ordinary people” (74).

Referencias Bibliográficas

Berthier, Nancy. "Cine y nacionalidad: el caso del *remake*" 337-346. Pohl, Burkhard y Jörg Türschmann. Eds. *Miradas globales. Cine español en el cambio de milenio*. Madrid: Iberoamericana, 2007. 337-346.

Jordan, Barry. "How Spanish is it?" Spanish cinema and national identity". Jordan Barry y Rikki Morgan-Tamosunas. Eds. *Contemporary Spanish Cultural Studies*. London: Arnold, 2000. 68-78.

Maurer Queipo, Isabel. "Isabel Coixet y su vida sin mí". Pohl, Burkhard y Jörg Türschmann. Eds. *Miradas globales. Cine español en el cambio de milenio*. Madrid: Iberoamericana, 2007. 246-267.

Minguet Batllori, Joan M. "Lo nuestro y lo ajeno: cine, cultura y nacionalidad". García, Luis Alonso. Ed. *Once miradas sobre la crisis y el cine español*. Madrid: Ocho y Medio, 2003. 131-146.

Pohl, Burkhard y Jörg Türschmann. Eds. *Miradas globales. Cine español en el cambio de milenio*. Madrid: Iberoamericana, 2007.

Sánchez-Conejero, Cristina. "Spaniwood? English language Spanish Films since the 1990s". *ST&TCL*, Vol 33, No.2 (Summer 2009). 202-354.

Vincendeau, Ginette. "Hijacked". *Sight and Sound*, julio 1997. 23-25.

Figuras femeninas y estereotipos de género en la ficción fílmica surcoreana

Paula Ladevito,
CONICET.
Instituto de Investigaciones Gino Germani.
Universidad de Buenos Aires
paulaiadevito@yahoo.com.ar

A partir de la revisión analítica de una selección de filmes surcoreanos se elaboran y presentan reflexiones e interpretaciones sobre las figuras femeninas y los estereotipos de género en la sociedad coreana tradicional, moderna y contemporánea. El abordaje narrativo fílmico pone el foco en la escenificación de diversas experiencias -sociales y subjetivas- de las ‘mujeres coreanas’ privilegiando una mirada que se aleje y cuestione el anquilosamiento en la diferencia sexual. Desde una perspectiva de género entendemos y leemos al sujeto (mujer) dentro de la red de relaciones sociales que intervienen -históricamente- en la construcción de su identidad femenina en Corea.

Ono no Komachi, poeta: Poder y punición en el modelo femenino del Japón del siglo X

Liliana Angélica Ponce,
Fundación Instituto de Estudios Budistas (FIEB),
lilianaaponce@gmail.com

La presente exposición indaga sobre la figura de la reconocida poeta Ono no Komachi, relevante personaje del mundo literario del Japón del siglo X. En el marco de los estudios de género, tomamos como eje de trabajo el enfoque de Marta Lamas (México, 1947), y su análisis de perspectiva antropológica y de contexto cultural. Komachi representa la paradoja de que a la libertad y privilegios otorgados a la mujer en la Corte Imperial del Japón medieval, se contraponen el merecido castigo moral por su vida licenciosa, y así aparece en varios registros como modelo de la enseñanza del Budismo.

Mujeres en el Budismo. El camino del Bodhisattva

Rosalía Vofchuk,
CONICET.

Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
Fundación Instituto de Estudios Budistas (FIEB),
rosaliaclara@gmail.com

Este trabajo forma parte de uno más abarcador sobre la posición de la mujer en la sociedad india antigua y su vigencia en la actualidad. Abordaremos el tema de la mujer en el Budismo Mahayana como Bodhisattva. Analizaremos algunos fragmentos de diversos sutras que, de acuerdo con la clasificación expuesta por D. Paul (1985), pueden agruparse en los que niegan la entrada de la mujer al camino de los bodhisattvas, los que aceptan su entrada pero la ubican en un estadio más bajo que el de los hombres y los que aceptan a la mujer en un estadio avanzado.

Introducción

Este trabajo forma parte de otro mucho más abarcador sobre los personajes femeninos en la literatura de la India antigua.

Hemos postulado como fundamento del mismo el hecho de que en sociedades como la india, caracterizadas por la vigencia, por la permanencia de costumbres ancestrales, la indagación en los testimonios del pasado tiene un lugar preponderante en el análisis de la causalidad de los fenómenos sociales, se podría decir que se vuelve perentoria, en pos de una comprensión mayor de la realidad actual.

En concordancia con lo antedicho, para analizar un tema de gran importancia como lo es la posición de la mujer en la sociedad india actual, hemos acudido a la documentación que atestigua su posición en la Antigüedad.

Nos hemos hecho eco de lo expresado oportunamente por Stephanie Jamison¹, en cuanto a considerar que con nuestro método filológico podemos efectuar un aporte valioso al stock de estructuras conceptuales disponibles para los estudios de género.

En consecuencia, hemos abordado textos que daban cuenta de la temática en cuestión y lo hemos hecho desde una doble vertiente, por un lado, desde una visión occidental, esto es, a partir de los informes que surgieron como consecuencia de los primeros contactos entre la India y el mundo greco-latino² y por otro, desde fuentes propiamente indias, esto es, a partir

¹ *Sacrificed Wife/ Sacrificer's Wife*. New York, Oxford University Press, 1996. (Introduction)

² En cuanto a los informes greco-latinos sobre la mujer en la India se han analizado temáticas relacionadas con las distintas formas de matrimonio, la poligamia, la autoinmolación de las viudas y la participación de la mujer en la vida intelectual. A todas ellas se han referido autores como Aristóbulo (Strabo, *Geogr.* XV, I, 62), Megasthenes (Strabo, *Geogr.* XV, I, 59), Cicerón (*Tusc.* V, 78), Propertio (*Eleg.* III, 13.18), Diodoro (*Bib.Hist.* XIX, 33,1), Nicolás Damasceno (Stobaeus, *Anthol.* IV, 55. 18), Valerio Maximo (*Factorum ac dictorum memorabilium libri IX*, II, 6, 14) y Séneca (Hieronymus, *Adv. Jovinianum*, I, 44) entre otros.

del tratamiento de los personajes femeninos en diversas obras representativas tanto de la línea de pensamiento Vedismo-Brahmanismo- Hinduismo, como del Budismo.³

Hemos analizado por ejemplo algunos himnos del *Rig Veda* y del *Atharva Veda*, algunos fragmentos de Upanishads como la *BrihadAranyaka*⁴ o la *ChAndogya*, de la épica como el *MahAbhArata* y de la literatura legal como *ManusMRti*⁵. Tras minuciosos análisis hemos podido observar cómo la posición de la mujer – en lo que a la línea de pensamiento mencionada en primer término- ha ido pasando de una posición de privilegio, tal como está representada en el *Rig Veda*⁶, a una de desvalorización y subordinación total al hombre.⁷

Esta apreciación, que aparece como coherente con los principios básicos del pensamiento brahmánico-hinduista, en ocasiones nos sorprende en el ámbito del Budismo, dada su prédica ideológica de la igualdad de todos los seres. Cabría preguntarse no solo por la existencia de una posición clara acerca de las cuestiones de género en el Budismo, sino también por sus posibilidades reales de instauración de una postura que podría considerarse revolucionaria, en una sociedad fuertemente tradicionalista y patriarcal.

La posición de la mujer en el Budismo

El intento de documentar la problemática referente a la naturaleza femenina en la literatura budista ha despertado el interés de los investigadores, desde las primeras décadas del siglo XX. Así, Isabelle B. Horner publica su *Women Under Primitive Buddhism*⁸, un estudio de los roles de las mujeres en el Budismo TheravAda, en el que trabaja sobre textos del Canon PAlí datados hasta el siglo I de nuestra era.

Diana Y. Paul continuó la obra de Horner y publicó su *Women in Buddhism. Images of the Feminine in the MahAyAna Tradition*⁹ en el que abordó textos datados entre los siglos II a VI de nuestra era, representantes de la tradición MahAyAna. Dichos textos –según palabras de la autora misma- constituyen una mina de información sobre las mujeres, aunque no deben ser leídos como documentos históricos, sino como descripciones sugerentes de valores e ideología sobre la sexualidad, los roles de género, etc.

Dichos textos revelan un amplio espectro de puntos de vista pues incluyen retratos tanto positivos, como negativos de lo femenino. Así, al lado de imágenes en las que lo sagrado está

³ Ver Vofchuk (1988, 2009, 2010, 2012, 2013, 2014, 2015).

⁴ Para la transliteración de las palabras en sánscrito utilizamos la convención Kyoto- Harvard, 1990: vocales largas - excepto ri- en mayúscula; vocal “ri” breve en mayúscula y “ri” larga dos “r” mayúscula; consonantes cerebrales en mayúscula; anusvAra “m” en mayúscula, nasal gutural “g” mayúscula, visarga “h” mayúscula.

⁵ Ver trabajos citados en nota 3.

⁶ En época védica no había discriminación por sexo en materia educativa. La ceremonia del *Upanayana* o iniciación en los estudios védicos era común a niños y niñas, es más, la mujer sólo podía casarse después de haber pasado por la etapa de brahmacharya o estudiante. Las mujeres se movían libremente en la sociedad, aparecían en público sin ninguna clase de restricciones. No sólo podían ofrecer sacrificios y participar de todas las ceremonias sino que las mujeres casadas tenían la obligación de hacerlo. El matrimonio era un sacramento, las jóvenes de 16 años, después de haber recibido su educación estaban en condiciones de elegir marido por su cuenta. La costumbre de la *satI* no existía, tampoco la prohibición de volver a contraer matrimonio, por el contrario, las viudas jóvenes con hijos pequeños debían hacerlo, sea con el hermano del esposo o con cualquier otro hombre no necesariamente emparentado con aquél. Ver Altekar (1962); Bhargava (1994); Chatterji (1964)

⁷ A modo de ejemplo podemos citar *ManusMRti*, V, 147,8: Ningún asunto debe ser hecho con independencia tanto por una jovencita, por una mujer o por una anciana, ni siquiera en su propia casa. En su infancia una mujer debe estar bajo la autoridad de su padre, en su juventud, de su marido, muerto el marido, de sus hijos, una mujer nunca debe vivir libremente.

⁸ Ver Horner (1930)

⁹ Ver Paul (1985)

representado como masculino y lo profano e imperfecto como femenino, hay otras que representan a monjas y laicas desempeñando un rol activo en las prácticas religiosas.

En el primer caso se asocia lo femenino a lo misterioso, sensual, destructivo, aparece la mujer como tentadora, como biológicamente determinada para ser sexualmente incontrolable, como encarnación del mal, del deseo que debe ser desterrado. Esta repugnancia ante la energía sexual femenina aparece ya en las sectas budistas tempranas.¹⁰

La literatura hagiográfica¹¹ da cuenta de la aparición de imágenes repulsivas de mujeres, cuerpos femeninos en estado de putrefacción, utilizadas para provocar en los monjes la conciencia de la impermanencia.

Por otro lado, la retórica igualitarista del Budismo tiene sus exponentes tanto en los relatos - como el del rey Pasenadi de Kosala, quien al consultar a Buda sobre su pena por haber sido padre de una hija, recibe de éste una respuesta positiva acerca de los posibles valores de una mujer¹² - como en el hecho irrefutable de la incorporación de mujeres al *saGgha*.

Conocido es el episodio del ingreso al *saGgha* de Gotami, la madre adoptiva de Buda, quien inicialmente fuera rechazada y más tarde aceptada gracias a la intermediación de Ananda, el más fiel discípulo de aquel. Si bien, ShAkyamuni habría dado el permiso, por su propio reconocimiento de que las mujeres también podían alcanzar la iluminación al entrar al clero, lo habría otorgado con la condición de que Gotami aceptara las ocho reglas de reverencia, que limitan la participación de las monjas y exigen su obediencia a los monjes.

Aunque para algunos el solo hecho de que hubiera monjas era un indicio de la importancia que el Budismo daba a las mujeres y argumentaban que tomar refugio era una actitud emancipatoria, que le permitía a las mujeres volverse asexuales, racionales y tener el mismo nivel de pensamiento que los hombres sabios; para otros, esas monjas eran sometidas al modelo soteriológico masculino y, en verdad, eran consideradas como hombres inferiores o, en el mejor de los casos, una especie de andrógino. Cualquiera fuera la interpretación, lo que también habría que evaluar es el carácter representativo o emblemático que dichas monjas tendrían en la causa más general de las mujeres en el Budismo¹³, mujeres en sus roles de hijas, esposas, madres, viudas, etc.

Así como en ocasiones anteriores hemos trabajado sobre la posición de la mujer en los roles recientemente mencionados, en esta ocasión nos dedicaremos a la figura de la mujer en su camino a la salvación como maestra y difusora de la doctrina budista, como Bodhisattva, ideal del ser humano, en el Budismo MahAyAna .

Dos ideales: arhant y bodhisattva

Recordaremos brevemente la diferencia esencial entre los ideales de santidad en los llamados Budismo HinayAna y el MahAyAna.

¹⁰ El mito del origen de la sociedad en el Agañña-suttanta asocia la caída del género humano con el origen de la sexualidad.

¹¹ Ver Liz Wilson (1996)

¹² *Samyutta Nikaya*, I, 86

¹³ Ver Nossiter (2008), Faure (2003)

En el HInayAna es el arhant¹⁴ el que ha realizado las enseñanzas de Buda, el que tras haber recorrido el Noble Óctuple Camino, ha alcanzado la meta. Varias han sido las etapas por las que ha debido atravesar: con la eliminación de la creencia en un yo y en la eficacia de los ritos religiosos ha alcanzado la condición de sotApanna¹⁵, con la eliminación de las ataduras y las pasiones ha alcanzado la condición de sakadAgAmin¹⁶, con la del deseo de renacer llega a ser un anAgAmin¹⁷ y con la eliminación de todas las impurezas se convierte en un arhant. En su camino hacia la obtención de su propia liberación, todo lo demás pasa a segundo plano y ahí radica la diferencia fundamental entre el arhant y el bodhisattva.¹⁸

El bodhisattva dedica sus esfuerzos no solo a la propia liberación sino, sobre todo, a la del resto de la humanidad, con generosidad y amor infinito hacia todos los seres sintientes. Su camino se inicia con el *bodhicitta* que implica esa doble meta de alcanzar la budeidad y ayudar a los demás, continúa con la profesión de los votos frente a otros bodhisattvas, se practica mediante el desarrollo de las perfecciones o pAramitAs: dAna o generosidad, sIla o perfección moral, kshAnti o paciencia, viria o vigor, dhyana o meditación, prajñA o sabiduría y así se progresa a través de los diez estadios o bhUmis. En cada uno de los seis primeros estadios, el bodhisattva se consagrará al logro de cada una de las perfecciones y logrará el mismo nivel de desarrollo de un arhant. Tras haber adquirido la sabiduría, tras haber comprendido la vaciedad, el surgimiento condicionado, la inexistencia de un yo, el bodhisattva adquiere la posibilidad de abandonar el ciclo de las reencarnaciones y entrar en el NirvANa pero, a diferencia del arhant, no lo hará, postergará dicha entrada por su gran compasión, entrará en el séptimo estadio en el que, debido a su gran habilidad en el uso de los medios, se proyectará en muchos mundos y enseñará adecuadamente a muchos seres, alcanzará la budeidad y se dedicará a la transferencia de mérito. Esta posibilidad, o sea que todos los méritos de las buenas acciones que el bodhisattva haya realizado sean transferidos a otros, otorga a esos receptores la posibilidad de aspirar a la budeidad, a la que no podrían aspirar por méritos propios o sea que, debido a esa transferencia de mérito verían superado su propio karma.

El bodhisattva concilia sabiduría con compasión, con plena conciencia de que no hay seres, sino solo flujos de dharmas vacíos, pero –parafraseando a P. Harvey¹⁹ podríamos decir- dado que esos flujos de dharmas vacíos se experimentan a sí mismos como seres que sufren, el bodhisattva trabaja en pro de su salvación.

La mujer como bodhisattva

Según la posibilidad que se brinda a la mujer de transitar el camino del bodhisattva, D.Y. Paul, en la obra ya citada²⁰, clasifica a los sUtras del MahAyAna en tres categorías:

- a) Los que niegan a la mujer la posibilidad de entrar en el camino del bodhisattva
- b) Los que aceptan la posibilidad de que la mujer acceda a llegar a un estadio de bodhisattva, pero en un lugar más bajo que el del hombre y con transformación sexual.
- c) Los que aceptan a la mujer como bodhisattvas y Buddhas inminentes.

¹⁴ Ver Dragonetti, Tola (2004), pp.53-57

¹⁵ “El que ha entrado en la corriente”

¹⁶ “El que renacerá solo una vez más”

¹⁷ “El que no renacerá más”

¹⁸ Ver Har Dayal (1975); P. Harvey (1998) , pp.122-166

¹⁹ Ver, P. Harvey, p.148

²⁰ Ver nota 8.

Entre los primeros cita al *SUtra de la Tierra Pura*.

Recordemos que el SukhAvatI-vyUha²¹, uno de los tres sUtras principales en los que se basa el culto al Buda AmitAbha, compuesto hacia el siglo II d.C. relata cómo el monje DharmAkara decide crear una Tierra Pura, que combinara las excelencias de todas las Tierras Puras ya existentes, para lo cual hace los cuarenta y seis votos de bodhisattva. De dichos votos el número 35 podría ser considerado un indicador de la posición de la mujer en la escuela de la Tierra Pura, pues expresa que en el caso de que las mujeres de los inconmensurables e inimaginables tierras de Budha de las diez direcciones, que habiendo escuchado su nombre, regocijándose con la fe, generando la aspiración al Despertar y deseando renunciar a su femineidad, renacieran, después de la muerte, nuevamente como mujeres, no pueda (el monje) alcanzar la Suprema Perfecta Iluminación

Es evidente que a ese paraíso al que se llegaría mediante el cumplimiento de los votos del bodhisattva, no entrarían las mujeres, sólo lo harían las que, mediante su crecimiento espiritual, renacieran en una vida futura con una naturaleza masculina.

En la segunda categoría de sUtras están aquellos en los que, por un lado las mujeres pueden llegar a ser asistentes espirituales de Buddha e iniciar el camino del bodhisattva, pero arribar solo al primer estadio de desarrollo, sin cumplir los diez que indica el *Bodhisattva-bhUmi*, sólo reservado a los hombres. Por otro lado están los que admiten la posibilidad -a diferencia de lo proclamado en el *SUtra de la Tierra Pura*- de que, si las virtudes extraordinarias de la mujer así lo ameritasen, se produjera una transformación sexual en el curso de su vida presente o futura, se convirtiera en hombre y aspirara a la budeidad. Ejemplos de lo antedicho encontraremos en el *SUtra de la perfección de la Sabiduría* y en el *SUtra del Loto*.

El tema de la transformación sexual²² es un motivo literario tanto en la narrativa popular, como en la literatura religiosa y ha sido objeto de análisis desde lo filosófico, lo legal, lo fisiológico, lo simbólico, etc.

Si se consideraba que la potencia sexual femenina era una determinación biológica que condenaba a la mujer a la debilidad de su voluntad y, por lo tanto, era un impedimento para el ingreso en el camino soteriológico del crecimiento espiritual, era lógico que se pensara que, las que tuvieran la capacidad de fortalecer su voluntad contra sus deseos estuvieran destinadas a cambiar su cuerpo femenino, por uno masculino.

En el *Abhidharmakosha*²³ se establece que las mujeres que por medio de la meditación habían destruido su potencia sexual femenina, habitaban un cuerpo femenino como consecuencia de su karma pasado, pero estaban destinadas a habitar un cuerpo masculino a causa del karma presente, o sea, la adquisición de la sabiduría afectaría los rasgos fisiológicos. La transformación de lo femenino a lo masculino representaría la transición de la imperfección a la perfección y, como ya se dijo, podía producirse en una vida futura o en el lapso de una vida presente.

Como ejemplo de la primera se cita el episodio conocido como “La Diosa del Ganges”, *GangAdevIbhAginI*, del *SUtra de la Perfección del Conocimiento* en ocho mil versos o *ASTasAhasrikAprajñApAramitA*, en el cual la transformación sexual de la diosa en el

²¹ Ver Müller (1894)

²² parivRttaayañjana

²³ VI, 21 ab

próximo renacimiento es predicada por Buddha. Como ejemplo de la segunda se cita el episodio de “La princesa NAga” en el capítulo 11, “La aparición de un stUpa” o StUpasaMdarshana-parivartaH, en el SÚtra del Loto o SaddharmapuNDarIkAsÚtram.

Nos detendremos en este último texto porque en él se agrega otro elemento “el acto de verdad”. Los cambios sexuales en el curso de una vida se asociaban al “acto de verdad” que solo se producía tras haber cumplido perfectamente con los deberes religiosos, tras la adquisición de las “perfecciones”. El “acto de verdad”, de carácter sacramental, produce efectos en los poderes espirituales y mentales como para transformar lo femenino en masculino.

El episodio de la princesa NAga se produce en el contexto del diálogo entre los bodhisattvas PrajñAkUta y Mañjushri acerca de la instrucción que este último diera a los NAgas, los seres del océano, habitantes de los paraísos acuáticos. Ante la afirmación de Mañjushri acerca de haber predicado el SÚtra del Loto en el fondo del océano y la duda de PrajñAkUta sobre la existencia de algún ser capaz de rendirle honor para alcanzar la Suprema Perfecta Iluminación, Mañjushri menciona a una niña de ocho años, hija del rey de los NAgas, que jamás se aparta de la Mente de Iluminación y que tiene la capacidad de alcanzar la Suprema Perfecta Iluminación. Dado que la duda de PrajñAkUta persiste, se aparece la princesa y afirma su deseo de alcanzar la Perfecta Iluminación, entonces ShAriputra le recuerda que aún cuando realizara las Seis Perfecciones no podría aspirar a la condición de Buddha, acto seguido, la niña hace entrega de una joya que tenía en su poder “que tenía el valor de todo el universo de tres mil grandes millares de mundos”²⁴ y, tras la rápida aceptación de la misma por parte del Bhagavant, realiza su “acto de verdad”: “Si yo, oh Venerable ShAriputra, estuviera ya dotada de los Grandes Poderes Extraordinarios, alcanzaría más rápidamente la Suprema Perfecta Iluminación...” y, como consecuencia, se produce la transformación sexual : “Entonces, la hija de SAgara, el Rey de los NAgas, ante todo el mundo y ante el anciano ShAriputra, hizo desaparecer en ella sus atributos de mujer y aparecer atributos de hombre, y se mostró a sí misma convertida en un Bodhisattva” “Y entonces él se dirigió a la región del Sur....se mostró a sí mismo como un Perfectamente Iluminado...Y entonces el Bodhisattva MahAsattva PrajñAkUta y el anciano ShAriputra guardaron silencio”.

En este ejemplo de transformación sexual en el curso de una vida aparecen los ingredientes antes mencionados, esto es, la adquisición de la dAna parAmitA, es decir la perfección de la generosidad, al donar la joya preciosa y al ser aceptada por el Buddha, debido a su gran compasión, y el “acto de verdad”.

Finalmente, hay una tercera categoría de sÚtras, que en coherencia con los principios fundamentales del Budismo²⁵, aceptan la posibilidad de la mujer bodhisattva, sin necesidad de transformación sexual.

Si, de acuerdo con lo expresado por ejemplo en PrajñApAramitAhRdayasÚtram y proclamado luego por Nagarjuna “hay cinco skandhas y los veía vacíos de ser propio”, “...la

²⁴ Ver F. Tola y C. Dragonetti (1999) p. 290- 291

²⁵ Recordemos que la doctrina budista es la enunciación de leyes o principios que regulan la realidad – causalidad, retribución moral de los actos, interdependencia universal, inevitable destrucción de todo lo que surge, etc.- que existen desde una eternidad sin comienzo, que son inalterables y que fueron descubiertas, comprendidas y enseñadas por Buda, después de un largo periodo de observación y reflexión, gracias a su propio esfuerzo. La conciencia de la primera de estas leyes, la ley de la causalidad, es decir que todo tiene causa, que nada existe “por sí mismo”, de manera independiente, genera la certeza de la inexistencia de sustancia. Si no hay sustancia, si no hay unidad esencial por debajo de la multiplicidad, sino que hay pluralidad, permanentemente cambiante, no hay algo único a cuyas características habría que someterse y obedecer. Todo es contingente, todo es relativo.

forma es vaciedad, la vaciedad es forma.” “...todos los dharmas tienen como marca esencial la vaciedad...” es decir todo carece de ser propio, todo es vacío de ser propio, todo es insustancial, impermanente y, como también enuncia el ShAlistamba SUTram, todo es condicionado²⁶, también lo masculino o lo femenino es una ilusión. Un pasaje del VimalakIrtinirdeshasUtra²⁷ ilustra esta posición.

Se trata de un diálogo entre una diosa residente en la casa de VimalakIrti y el monje ShAriputra, en el que ella hace tal despliegue de ingenio y sabiduría que no requiere de ningún cambio de sexo para consagrarse como bodhisattva. Tras un inteligente duelo verbal ShAriputra le pregunta a la diosa por que no cambia su sexo femenino, a lo cual ella responde que ha estado buscando las características innatas determinantes de su sexo y como no ha podido encontrarlas, no ha podido cambiarlas y, para demostrarle que nada tiene una característica innata determinante, por sus poderes sobrenaturales intercambia su imagen con la de ShAriputra. Así, ShAriputra, que no es mujer se ve con forma femenina y la diosa, que no es hombre, con forma masculina. Tras hacerle comprender que se trata de una ilusión, lo vuelve a su estado original y lo interroga acerca de la forma original o las características innatas, a lo cual ShAriputra responde que las características innatas ni existen, ni no existen. Tras haber escuchado este diálogo, VimalakIrti manifiesta a ShAriputra que la diosa, a causa de sus votos y de acuerdo con sus deseos, enseñará el Dharma y convertirá a todos los seres vivos. No ha habido necesidad de transformación sexual alguna, la noción de vaciedad ha aniquilado las diferencias.

Consideraciones finales

Como se ha podido ver, no ha habido una posición única y firme acerca de la posibilidad de la mujer de acceder al camino del bodhisattva. El espectro ha ido desde la exclusión total, a la inclusión con transformación de sexo en la vida corriente o en la futura, hasta la inclusión sin transformación sexual. Ahora bien, sabemos que en el Budismo, evolución del pensamiento no significa contradicción en cuanto a los principios esenciales sino, en todo caso, habilidad en el uso de los medios.

En la introducción a este trabajo hemos comentado que el Budismo ha surgido en una sociedad fuertemente patriarcal, de valores rígidos, muy enraizados y difíciles de combatir. A pesar de esto, ha logrado hacer oír su prédica de igualdad de todos los seres, ha logrado derribar conceptos esenciales de dicha sociedad, como la no aceptación de la autoridad de la Shruti, de la institución de las castas, de la existencia de un absoluto universal, de un dios creador y gobernante del universo, del valor de los ritos y cultos, etc. sin embargo, lo que no habría logrado totalmente es que su retórica de la igualdad pasara de un plano general y abstracto a otro particular y concreto.

Por ejemplo, ya hemos aludido al carácter revolucionario de la incorporación de mujeres al *saGgha*, del ingreso al clero, pero también a la diferencia en las condiciones. Debido probablemente al preconceito de que las mujeres tenían mayor dificultad que los hombres para dominar sus pasiones, las monjas, que debían obedecer a los monjes aún cuando éstos fueran novicios, requerían un período de prueba más extenso que el de los monjes. Esta estructura jerárquica monástica ha generado detractores, que vieron en ella un reflejo del

²⁶ “El que ve el surgimiento condicionado ve el Dharma, el que ve el Dharma ve a Buddha”

²⁷ Cap. VI, DevatAparivarta.

orden social de la India, en el que la subordinación de la mujer a la autoridad del hombre estaba encarnada. A pesar de lo antedicho, se podría concluir que, aunque no se haya llegado a la meta, el Budismo ha sentado las bases para que el concepto de “igualdad universal” sea reconocido.

Referencias Bibliográficas

- Altekar, A. (1962) The position of women in Hindu civilization. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Bhargava, P. (1994) "Position and Status of Women in India in the early Vedic Period" en Vedic Religion and Culture, New Delhi: D. K. Printworld, pp. 57-64
- Chatterji, U. (1964) La femme dans l'Inde. Paris: Plon.
- Conze, E. (1967) "The Prajñāpāramitā Sūtra" en Thirty Years of Buddhist Studies. London: Cassirer (1973) The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and Its verse Summary. Bolinas, Ca: Four Seasons Foundation.
- Dayal, H. (1975) The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Faure, B. (2003) The Power of Denial. Buddhism, Purity and Gender. Princeton and Oxford: Princeton University Press
- Gokhal, V. (1961) Mahāyāna-Sūtra-Saṃgraha. Darbhanga: The Mithila Institute -Harvey, P. (1988) El Budismo. Cambridge: Cambridge University Press
- Horner, I. (1930) Women Under Primitive Buddhism. London: Routledge
- Jamison, S. (1996) Sacrificed Wife/Sacrificer's Wife. Oxford: Oxford University Press - Moncó, S. (1999) Mujeres en los Vedas. Madrid: Akal
- Müller, F. M. (1894) The Larger Sukāvataṣṭhī. Oxford: Clarendon Press
- Nossiter, J. (2008) Gender Trouble' in Early Buddhism. *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, 11, 165-184
- Paul, D. (1985) Women in Buddhism. Images of the Feminine in the Mahāyāna Tradition. Berkeley and Los Angeles: University of California Press
- Tola, F. Dragonetti, C. (1994) "Dos concepciones antitéticas de la sociedad en la antigua India" en Berbeglia, C. (comp.) *Propuestas para una antropología argentina III*. Buenos Aires, Biblos.
- (1999) El Sūtra del Loto de la Verdadera Doctrina. México. El Colegio de México. Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas
- (2002) Cinco Sutras del Mahāyāna. New Jersey: Primordia -Vimalakīrtinirdeśa. (2006) Tokyo: Taisho University Press.
- Vofchuk, R. (1988) "The woman of India as pictured by Greek and Latin authors" en *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*. Vol. LXIX, pp 141-154. Poona (India);
- (2009) "La Sati. De la Antigüedad Clásica a nuestros días" en *ITINERA. Homenaje al Dr. Alberto J. Vaccaro*. Centro de Estudios Latinos. Universidad Nacional de la Plata;

(2010) “La posición de la mujer en la India Antigua. Testimonios literarios y filosófico-religiosos” en Rodríguez de la Vega, L. (comp.) *Asia y Africa en Argentina. Caminos hacia una sociedad intercultural*. Buenos Aires, Mnemosyne, pp. 477-494. CD-ROM - (Investigación y tesis; 8) ISBN 978-987-26116-0-6;

(2012) “Personajes femeninos en las Upanishads. Cuatro mujeres, tres nombres: Gārgī, Maitreyīy Jabālā” (en colaboración) en **Actas Terceras Jornadas sobre Historia de las Mujeres y Problemáticas de Género**, Morón: Universidad de Morón. Facultad de Filosofía Ciencias de la Educación y Humanidades. E-Book. ISBN 978-950-9474-60-4;

(2013) “La imagen de la naturaleza femenina en la literatura budista” en *Asia y Africa: Abordajes al Desafío de la Interculturalidad*. ISBN 978-950-554-778-4.; “El valor de “lo no dicho” en cuanto a la situación de las viudas en el Budismo primitivo” en *Conexiones, intercambio y nuevos abordajes desde América Latina*. ISSN 2346-8602;

(2014) “La maternidad en dos concepciones antitéticas de la sociedad en la India antigua” en *Colección ALADAA 2014*, Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África, ISSN 2346-8602;

(2015) “Viudas en la India. De la Antigüedad a nuestros días” presentado para su publicación en *Revista Científica Guillermo de Ockham* Universidad de San Buenaventura, Cali-Colombia.

Wilson, L. (1996) *Charming Cadavers: Horrific Figurations of the Feminine in Indian Buddhist Hagiographic Literature*. Chicago: University of Chicago Press

Orientación sexual e identidad de género en la India

Lía Rodríguez de la Vega,
Universidad Nacional de Lomas de Zamora
Universidad de Palermo/ FIEB,
liadelavega@yahoo.com

El movimiento de distintos grupos minoritarios, definidos por orientación sexual e identidad de género en el mundo ha alcanzado diversos logros importantes en las últimas décadas. En India, entre 2013 y 2014, la Corte Suprema re-criminalizó la homosexualidad en *Suresh Kumar Kaushal v. Naz Foundation* y por otro lado, dio reconocimiento legal a la comunidad transgénero, estableciendo su tratamiento como el tercer género. Así, el trabajo se propone una aproximación y análisis de las mencionadas decisiones de la Corte Suprema y los grupos referidos y sus acciones, a través de la revisión bibliográfica y la consulta de documentos y periódicos.

El rol de las mujeres en la transmisión de la memoria del genocidio de Ruanda de 1994: Reflexiones a partir de la experiencia de la Asociación Bene Rwanda (Italia)

Gemma Rojas Roncagliolo,
Universidad de Chile
gemmarojas@gmail.com

El objetivo es reflexionar acerca del rol de las mujeres en la transmisión de la memoria del genocidio ruandés de 1994 a partir de una experiencia de colaboración de la autora con la asociación ruandesa con sede en Roma Bene Rwanda ('hijos de Ruanda'), que ha ejecutado diversas iniciativas, como la campaña "Premio Nobel de la Paz para los Justos de Ruanda", donde las mujeres han tenido un lugar central, destacándose la participación de la escritora Yolande Mukagasana. Se profundizará en la relación entre género y memoria, y en su importancia en el contexto de la diáspora ruandesa del postgenocidio.

Simposio

EL CASO DE LOS JAPONESES EN EL CONTINENTE AMERICANO DURANTE LA GUERRA DEL PACÍFICO

Coordinadores:

Sergio Hernández Galindo, México D.F., INAH.

sergioherg@prodigy.net.mx

Amelia Morimoto Hayashi, Perú, Lima, UNMSM.

amorimotoh@gmail.com

Ana Sueyoshi Nakaganeku, Perú -Japón, Universidad de Utsunomiya, Japón,

sueyoshi@cc.utsunomiya-u.ac.jp

ALADAA MÉXICO, ALADAA CHILE

La disputa por América Latina. La confrontación entre Estados Unidos y Japón 1900-1941.

Sergio Hernández Galindo,
INAH,
Dirección de Estudios Históricos
sergioherg@prodigy.net.mx

A finales del siglo XIX, Japón ya tenía como escenario de su política exterior a Latinoamérica. El propósito de la política japonesa estaba concentrada en dos grandes campos: migración y comercio. Los países que guardaban un gran interés tanto en comercio y migración se centraron en México, Perú, Brasil y Argentina; y aunque el comercio entre toda la región y Japón era relativamente minúsculo, se había extendido y diversificado en una serie de materias primas, minerales y alimentos a la gran mayoría de países latinoamericanos. Estados Unidos vigilaba de manera estrecha los movimientos de las embajadas japonesas y de los emigrantes muchos años antes de que la guerra estallara en 1941.

INTRODUCCION

La guerra entre Estados Unidos y Japón es entendible en términos generales a partir de un espacio y un tiempo perfectamente limitados por la historiografía. A saber, los escenarios del Pacífico donde ambas potencias se enfrentaron a partir del ataque japonés a la base norteamericana de Pearl Harbor en Hawái el 7 de diciembre de 1941 y que terminó con el triunfo de las fuerzas aliadas mediante el lanzamiento de sendas bombas atómicas a las ciudades de Hiroshima y Nagasaki en el mes de agosto de 1945. Sin embargo, el escenario de la Guerra del Pacífico no se limitó a este espacio geográfico ni a esta temporalidad. La preparación de la guerra se fue gestando históricamente años antes del ataque japonés por lo que podemos considerar que el conflicto no comenzó en esa fecha ni terminó tampoco de manera completa con el anuncio de rendición de Japón en mensaje radiado del *Tenno* el 15 de agosto de ese año. La guerra como escenario estratégico involucró a diversos países de América Latina, principalmente a los que habían albergado a una población japonesa o de ese origen.

La ponencia abordará ese escenario donde la emigración, el espionaje y las disputas comerciales y diplomáticas serán las armas de esta guerra y donde los espacios temporales serán más abiertos y no se limitarán a los años del enfrentamiento militar. Para entender este tipo de guerra en su contexto más amplio me referiré en primera instancia a la formación de Japón como imperio y a sus implicaciones en el ambiente regional latinoamericano que son poco conocidas, a diferencia de las intromisiones norteamericanas en la región ampliamente divulgadas. En este ámbito pondré más atención por tanto a las implicaciones que la política japonesa trajo para el continente y a las reacciones y medidas que la diplomacia norteamericana fue tomando.

LA APERTURA FORZOSA DEL JAPON Y EL SURGIMIENTO DE UNA POLÍTICA IMPERIAL

La apertura forzosa de Japón por las grandes potencias, después de más de dos siglos de aislamiento, despertó en ese país una profunda preocupación y necesidad de conocer el mundo exterior al que veía como el gran peligro para su soberanía e independencia. El nuevo régimen de Meiji surgido en 1868, en parte como resultado de esta intromisión forzosa, se planteó como una de sus primeras tareas conocer los países que los acechaban. En 1871 el gobierno envió al exterior una misión diplomática con el propósito de visitar y conocer los principales países occidentales, delegación que encabezó Tomomi Iwakura como embajador plenipotenciario¹. El grupo compuesto por casi medio centenar de personas viajó a lo largo de casi dos años y la información que recabó fue una de las fuentes para impulsar las principales directrices que siguieron las transformaciones en términos políticos y económicos que Japón realizó. Además de que la misión se percató de que todos los seres humanos “tienen los ojos horizontales y la nariz vertical” (Iriye, 1997: 2), en el plano de la configuración de los países que dominaban al mundo, Iwakura obtuvo una de las lecciones que influyeron de manera decisiva en la política exterior de su país hasta el fin de la Guerra del Pacífico, al señalar en torno a las grandes potencias que “...al final de cuentas estos países son nuestros enemigos...cada país intenta convertirse en superior al otro” (Jansen, 1975: 60). El proyecto de construcción nacional japonés por tanto se basó en la construcción de una gran potencia al par de las que dominaban el escenario mundial de fines del siglo XIX. El crecimiento y afianzamiento de Japón como potencia mundial generó que su política exterior pusiera atención no sólo en las naciones más avanzadas, sino que pusiera en acción una visión estratégica que enfrentara a esos poderes que lo llevó finalmente a su expansión colonial en Asia y en su interés más allá de su entorno del Pacífico inmediato. A finales del siglo XIX, Japón ya tenía como escenario de su política exterior a Latinoamérica. Para ese entonces había signado sendos tratados de amistad con México y Perú. Durante las primeras décadas del siglo XX, las representaciones de Japón en Centroamérica y Sudamérica, sea mediante legaciones permanentes o mediante asignaciones múltiples en un país como era la legación establecida en México, empezaron a ser organizadas por el Ministerio de Asuntos Exteriores, *Gaimusho*, órgano creado en 1885 (Nish, 1977: 12). A partir de ese entonces el propósito de la política japonesa en la región se concentró en dos grandes campos: migración y comercio.

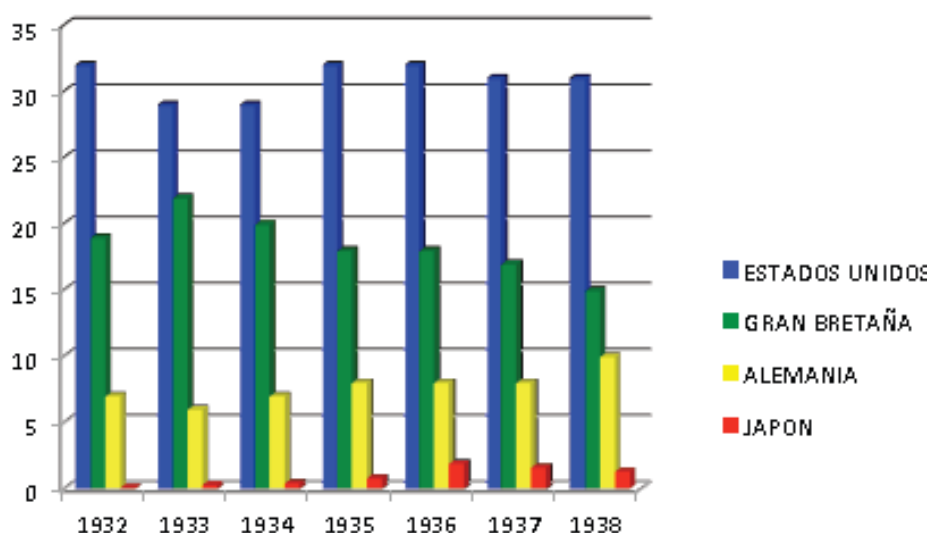
Además de México y Perú, se establecieron acuerdos con Brasil y Argentina en ambos aspectos, convirtiéndose en los cuatro países más importantes receptores de migrantes japoneses. Pero además, Japón signó acuerdos comerciales con otros países como Chile en 1897, Bolivia en 1914 y Paraguay en 1917 (Bradley, 1942:74). Hasta el inicio de la Guerra del Pacífico se dirigieron a Latinoamérica cerca de 243 mil emigrantes² y los intereses comerciales de Japón como potencia abarcaron a prácticamente todos los países de la región. Aunque el comercio con los países latinoamericanos era relativamente minúsculo, se había extendido y diversificado sobre la compra de una serie de materias primas, minerales y alimentos por un lado, y la venta de textiles y equipo por el otro a la gran mayoría de países en toda la región. Para la década de 1930 algunos sectores del gobierno norteamericano en Washington empezaron a ver como una “amenaza” para sus intereses la expansión de las relaciones comerciales latinoamericanas con el país oriental al representar crecimientos

¹ Un recuento detallado de la Misión Iwakura y de las transformaciones durante Meiji puede consultarse en (Jansen 2000; 333-370)

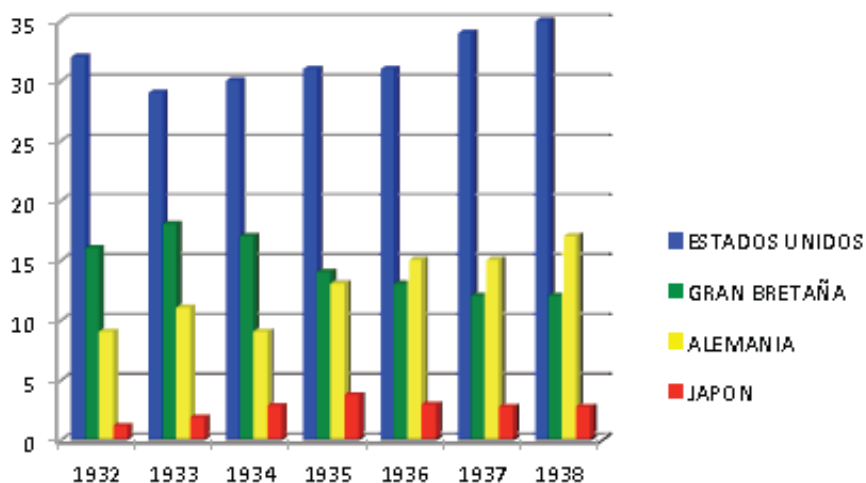
² Los datos sobre la cantidad de inmigrantes que salieron a América se basan en el número de pasaportes expedidos por el Ministerio de Relaciones Exteriores de Japón que fueron recopilados en *Gaimusho Ryoji Iiju-bu. Waga Kokumin no kaiganhaten* (El desarrollo de la expansión de nuestro pueblo al exterior). De aquí en adelante *Gaimusho*.

anuales de hasta 150% durante la primera mitad de ese periodo. Con todo, el intercambio de bienes entre Japón y la región no representaba más del 2% de su comercio total, cifra insignificante comparada con los niveles del 30% de Estados Unidos o Gran Bretaña (Porter, 1935: 73-74). La prensa norteamericana se hizo eco de estas informaciones y señaló que el incremento de los intereses comerciales japoneses era parte de un plan organizado por el propio gobierno en conjunto con las grandes corporaciones como Mitsui o Mitsubishi y que además contaba con la participación directa de los propios emigrantes radicados en Latinoamérica³. Además mediante la coordinación del Departamento de Estado, otras dependencias y oficinas gubernamentales proporcionaban información precisa sobre las actividades comerciales niponas en todo el continente (Ver gráficas de importaciones y exportaciones de la región con países industrializados seleccionados)

% EXPORTACIONES DE AMERICA LATINA HACIA PAISES INDUSTRIALIZADOS



% IMPORTACIONES DE AMERICA LATINA DE PAISES INDUSTRIALIZADOS



³ Diario *New York Times*, 2 de mayo de 1934.



El gobierno y la prensa norteamericanos señalaron de manera clara el peligro que representaba la migración por lo que los órganos de inteligencia realizaron un censo detallado del número de emigrantes y sus descendientes en el continente. Por su parte Japón tenía igualmente una idea exacta del número y ubicación de sus connacionales (Ver Mapa de la emigración japonesa).⁴

Estados Unidos comenzó a vigilar de manera estrecha los movimientos de las embajadas japonesas en la región muchos años antes de que la guerra estallara irremediabilmente en diciembre de 1941. Pero además, la política de vigilancia norteamericana vigiló con gran atención los movimientos de personas y agentes comerciales japoneses en Latinoamérica que se intensificaron al iniciar la década de 1930. Otro aspecto, dentro de la estrategia norteamericana de seguridad, se dirigió a la vigilancia de los emigrantes que ya estaban sólidamente establecidos en los países mencionados con anterioridad; de ellos sabía no sólo su cantidad, sino sus actividades y las relaciones que mantenían dentro de las sociedades latinoamericanas. La guerra en el escenario latinoamericano entre ambas potencias se desató en realidad años antes de que se lanzara la primera bomba por los aviones japoneses a los barcos anclados en la base naval de Pearl Harbor en diciembre de 1941.

⁴ Franklin D. Roosevelt Presidential Library. Hyde Park, New York. Papers of Harry L. Hopkins.

LA EXPANSIÓN IMPERIAL

La colisión de intereses de Estados Unidos y Japón en el escenario latinoamericano tuvo un periodo histórico de gestación que es necesario mencionar. La apertura forzosa de los puertos y del comercio de Japón que le impusieron las grandes potencias orilló al país oriental a transformarse de manera acelerada. El mercado mundial le impuso a la economía japonesa una dinámica que no había experimentado en los más de 200 años de aislamiento del mundo, *sakoku*; pero más aún, la integró a sus necesidades en términos de su oferta y demanda y de la fuerza de trabajo como parte del mismo mercado mundial. La economía, la política y la sociedad en su conjunto y su relación con el mundo exterior, no pueden ser entendidas de manera aislada sino solo a partir de esta vinculación al sistema-mundo de un “círculo de estados”, de un “sistema interestatal” que los engloba (Wallerstein, 2013: 64-85).

Igualmente la industrialización y la modernización del ejército se tornaron en dos caras del mismo proceso de modernización, de soberanía y de independencia al que Japón se abocó. En efecto, la creación de un país rico y un ejército poderoso, *fukoku-kyohei*, eran los medios indivisibles más eficaces en que las clases dominantes en Japón confiaron para defenderse de las acechanzas de las grandes potencias. La carrera por equipararse en términos económicos y militares con las grandes potencias en una etapa de rapiña imperialista, significó, a los ojos de las clases dominantes, como el único camino posible de consolidación nacional que fue apoyado y defendido por el pueblo japonés hasta el momento en que Japón fue derrotado militarmente por el lanzamiento de bombas atómicas en agosto de 1945.

El recién instalado gobierno de Meiji, fruto de una verdadera revolución política que en 1868 derrocó el régimen del *shogun*, impuso una profunda transformación social que permitió que se liberara la fuerza de trabajo campesina, propiedad de los señores de la tierra, *daimyo*. A partir de ese entonces, no sólo existió libertad de movimiento al interior de Japón sino que fue posible trasladarse a otro país a trabajar. La política de Meiji de impulsar la migración masiva, fue como una válvula de escape del sobrepoblado archipiélago y permitió que se trasladaran hacia América cerca de 800 mil personas hasta antes de la II Guerra Mundial.

Igualmente, el régimen Meiji ocupó la escasa poblada isla de Hokkaido, ubicada en el norte de Japón, y puso en marcha una estrategia de colonización y despojo sobre los pobladores originarios ainu (Muñoz, 2008: 84-90)⁵. En forma simultánea, el dominio político y cultural sobre el territorio de las Islas Ryukyu (Okinawa) y de sus pobladores *uchinanchu* representó, junto con las Islas Bonin, el posicionamiento sobre la frontera sur.

Aseguradas las fronteras internas, el siguiente paso del gobierno imperial fue resguardar de manera “expansiva” su soberanía a partir de 1890. De acuerdo al primer ministro Aritomo Yamagata, el mejor camino para asegurar la independencia y la soberanía de la nación era resguardar sus “intereses” dentro de su área geográfica (Iriye, 1997:11-13). Estas fronteras de intereses geográficos significaron la apropiación de la isla de Taiwán, como botín de la derrota de China en la primera guerra con ese país en 1894-1895 (Tsurumi, 1983). Posteriormente, la victoria militar sobre Rusia en 1904-1905 (Duus, 1983) le ganó a Japón un asiento en el selecto club de grandes potencias con posibilidades de intervenir de manera abierta en los asuntos de otros países y con ello poner de manera firme un pie en la zona continental china de Manchuria.

⁵ A esta parte norte se agregaría posteriormente el sur de las Islas Sahalin (Karafuto).

El triunfo de Japón sobre la Rusia Zarista está empezando a ser estudiado desde diversas perspectivas en términos de lo que significó para la historia mundial, debido a que tuvo serias repercusiones no sólo para la región, sino para la configuración de un nuevo orden mundial que dio paso a nuevas potencias y desplazó a otras (Kennedy, 1987: 194-215). Las implicaciones incluso desde el punto de vista racial, han empezado a ser estudiadas en el sentido de que una nación “no blanca” haya derrotada a un poder occidental (Kowner, 2006).

Más aún, el conflicto ruso-japonés en Latinoamérica implicó un acercamiento mayor de relaciones y contactos militares entre Japón y varios países latinoamericanos, particularmente con Argentina, país que traspasó un buque de guerra que contribuyó al triunfo sobre las fuerzas navales rusas en la famosa batalla de Tsushimay que significó la derrota del Imperio Zarista (Hernández Galindo, 2013).

El siguiente paso, cinco años después, fue la anexión de Corea como parte de una política imperial y expansionista (Duus, 1995) que a la larga conduciría, treinta años después, a la Guerra del Pacífico.

Como parte de toda esta política imperialista, nos interesa destacar la dirigida hacia el Pacífico Sur conocido en japonés como *Nanyo* (literalmente mares del sur). El interés japonés en esta región comenzó a mediados de la década de 1880, el gran promotor en un proyecto de exploración y de colonización de la región fue Takeaki Enomoto, en ese entonces a cargo del Ministerio de Comunicaciones⁶. El avance Japonés hacia el sur, *nanshin*, se empezó a convertir a finales del siglo XIX, en un vocablo común que mostró en ese entonces un interés un tanto romántico de aventureros en esas zonas tropicales y se empezó a expresar de manera clara en revistas y novelas. La Sociedad de Geografía de Tokio por ejemplo, desde una perspectiva de interés “científico”, comenzó a difundir artículos relacionados con esa región de manera cada vez más frecuentes. Para los visionarios políticos y estrategias dirigentes de Meiji, como el propio Enomoto, el deseo de expandirse hacia estas regiones remotas empezó a tener sustento y motivaciones claramente estratégicas desde una perspectiva imperial por lo que fundó la Sociedad para los Mares del Sur, *NanyoKyokai*, en 1885 (Peattie, 1988: 6-7)

Para el año de 1899, esta política tuvo resultados palpables. Japón se anexó la famosa isla de Iwo Jima, que sería escenario central de una de las batallas más cruentas durante la Guerra del Pacífico. Al finalizar la I Guerra Mundial, con la derrota de Alemania, Japón le fue concedida en mandato la administración de toda esta región (*Nanyocho*) como parte de un acuerdo de la Liga de las Naciones con lo que quedaron legalizados a nivel internacional sus intereses.⁷

IMPERIO Y EMIGRACION

La ruta de expansión imperial que fue tomando la política japonesa a fines del siglo XIX no sólo fue motivada por la presión que ejercía el entorno internacional. El largo camino que se recorrió hasta llegar a la Guerra del Pacífico tuvo también fuertes motivaciones endógenas

⁶ Enomoto, además de ser el gran impulsor de la migración de migrantes a México, fue Ministro de Marina, de Educación y de Relaciones Exteriores entre otros importantes puestos.

⁷ A partir de ese posicionamiento y legitimización por parte de los grandes poderes, el concepto de *nanshin* en la década de 1930 con la invasión de Manchuria, tuvo un claro sentido de ocupación global de toda el Asia que le fue inculcado a los japoneses como un derecho de los pueblos de Asia contra las potencias occidentales.

como la carencia de muchos de los recursos naturales que el desarrollo capitalista le demandaba. Igualmente al hecho de que el archipiélago japonés se encontraba densamente poblado por lo que el gobierno japonés impulsó de manera decidida la expulsión de la mano de obra sobrante que a su vez era demandada en diversas regiones que la necesitaban para el crecimiento de sus economías, como Hawái y muchos países de América.

El gobierno de Meiji desde 1870 no sólo permitió la salida de migrantes, sino que la organizó y la convirtió en política de estado que se tradujo en la firma de convenios con gobiernos interesados en recibir trabajadores japoneses, fuerza de trabajo reconocida como eficiente, educada y dócil, lo que permitió que fueran bienvenidas las oleadas de migrantes a México, Perú y Brasil. En 1908, al irse cerrando las posibilidades de migración hacia Estados Unidos debido a la creciente animadversión de los sectores xenofóbicos de la sociedad norteamericana y al peligro que representaba el creciente poderío militar japonés a los ojos norteamericanos, las rutas migratorias se dirigieron hacia el sur del continente.

Brasil, justo en ese año, abrió sus puertas a la migración convirtiéndose en el primer gran receptor mundial de la misma hasta el inicio de la Guerra del Pacífico.

Diez años antes de que la migración entrara a suelo brasileño, los gobiernos japonés y argentino ya habían suscrito un tratado de amistad, comercio y navegación firmado en la capital norteamericana el 3 de febrero de 1899. Aunque en este acuerdo no se mencionó de manera específica la migración, años atrás ya habían arribado de manera individual varios inmigrantes. La peculiaridad de la migración que llegaría a Argentina hasta el inicio de la Guerra del Pacífico (cerca de seis mil personas), fue la forma en que lo hizo, fruto del escurrimiento a cuentagotas de las grandes oleadas de migrantes que fueron arribando a Brasil y Perú y que buscaban en el auge económico argentino mejores condiciones de vida y de trabajo que los países vecinos no les ofrecían.

Una de las razones principales por las que el gobierno japonés no intentó impulsar la migración masiva hacia Argentina, como lo había hecho en México, Perú y Brasil, se debió a que se habían presentado una serie de reacciones antijaponesas en diversos países. El problema más grave que se presentó en esa década fue en California que llegó al extremo de segregar en las escuelas públicas a los hijos de los migrantes y devino en un conflicto diplomático entre Japón y Estados Unidos (Daniels, 1977: 31-45), pero igualmente en Perú y en la propia Argentina. Para mitigar estas dificultades, el gobierno nipón limitó la emigración japonesa a Estados Unidos, redujo el número de permisos para dirigirse a ese país con el objeto de apaciguar a los sectores xenofóbicos que se oponían firmemente al crecimiento y a la influencia japonesa en la costa oeste de Estados Unidos⁸. Frente a éste clima de intolerancia, el cónsul japonés encargado de las relaciones diplomáticas con Chile y Argentina, Eki Hioki, le pareció prudente recomendar al Ministerio del Exterior no impulsar la migración masiva a la Argentina (FANA, 2004: 36-39)⁹. Esta limitación a la migración no significó de ningún modo que Japón renunciara a extender y consolidar sus intereses en el extremo sur del continente, por contrario se pretendía evitar cualquier malentendido que pudiera afectar el excelente clima en que se habían ido desarrollado las relaciones con la Argentina y que se expresaba, entre otros acuerdos, en la colaboración que guardaban las instituciones militares de ambos países.

⁸ En ese año el gobierno japonés, con el propósito de tranquilizar al gobierno norteamericano, decidió limitar de manera voluntaria los flujos migratorios hacia Norteamérica, incluyendo México y Canadá. Estos acuerdos bilaterales no firmados son conocidos como *Gentlemen's Agreement*

⁹ Una visión histórica sobre la migración japonesa hacia Latinoamérica se puede encontrar en el estudio de Masterson (2004). Para el estudio detallado de la migración a Argentina revisar la magnífica obra reunida por la Federación de Asociaciones Nikkei de la Argentina (FANA, 2004).

El tratado de amistad entre Argentina y Japón firmado en 1898 tuvo que pasar por la aprobación formal de las legislaciones de ambos países, hecho que sucedió dos años después y finalmente la apertura de las respectivas legaciones en Tokio y Buenos Aires. La visita de la fragata *Sarmiento* de la Escuela Naval argentina atracó en Japón un año después, su capitán fue recibido por el propio emperador Meiji lo que mostró la importancia que el gobierno imperial le daba al fortalecimiento de las relaciones entre las fuerzas armadas de ambos países.¹⁰

A México también se presentaron de manera recurrente delegaciones oficiales de la Marina Japonesa como parte del ambiente cordial que privaba entre los dos gobiernos. Una de ellas, visitó el país en el año de 1911, todavía durante el período del general Porfirio Díaz. Visita que causó gran inquietud en la representación diplomática norteamericana y en el propio Departamento de Estado por lo que mandaron al agregado militar de la embajada a vigilar de manera directa a la delegación japonesa. En su informe se destaca la ofrenda que la armada dejó en el Monumento a los Niños Héroes que murieron durante la invasión norteamericana a México en 1847.¹¹

La guerra ruso-japonesa de 1904-1905 tuvo un gran impacto en el equilibrio entre las grandes potencias en Asia. La victoria de Japón también tuvo hondas repercusiones de este lado del Pacífico de dos maneras que nos interesa resaltar. En primer lugar, Estados Unidos empezó a dejar de considerar a Japón como un aliado y lo empezó a vislumbrar como un contrincante. En segundo lugar, el gobierno norteamericano entendió que su dominio sobre el Pacífico tendría que enfrentar al naciente poderío japonés y por extensión el creciente involucramiento de ese país mediante la migración y los negocios a lo largo de todo el continente americano.

CRECIMIENTO Y CONSOLIDACIÓN DE LOS EMIGRANTES JAPONESES EN EL CONTINENTE

El ataque japonés a Pearl Harbor puso fin a la larga “guerra fría” y a la “incertidumbre” en que se habían enfrascado Estados Unidos y el Imperio del Sol Naciente (Iriye, 1982: 1-35) en su disputa por dominar el Pacífico desde la primera década del siglo XX. El inicio de la guerra aclaró con toda nitidez, por una parte, los sentimientos y las diferencias entre ambas naciones y, por otra, dio pie para que muchos de los países latinoamericanos -sin ambages de ninguna especie-consideraran a la migración japonesa como parte de los planes expansionistas japoneses, a pesar de que la gran mayoría de ella se empezó a componer de ciudadanos nacidos en América. La consideración de que los emigrantes y sus hijos eran “enemigos” de los gobiernos establecidos y que formaban parte de una “quinta columna” del gobierno japonés se convirtió en todo en el eje de la política norteamericana contra los emigrantes, lo que desató y reforzó la discriminación de que ya eran objeto en mayor o menor medida en el continente.

En Perú se experimentó, como prolegómeno de la etapa de enfrentamiento militar abierto, un ensayo de lo que se desataría a partir de diciembre de 1941. La prensa de ese país comenzó

¹⁰ En esta misma fragata, un ciudadano japonés de nombre YoshioShinya se embarcó en el viaje de regreso. Shinya, primer inmigrante oficial en 1900, se quedaría a vivir en la Argentina y se convirtió en vínculo fundamental entre Japón y Argentina, y en un importante promotor de la organización de los migrantes japoneses en ese país hasta su muerte en 1954 (FANA, 2004: 26-29).

¹¹ NARA, Record Group 165, MID, 1766-141, enero 3 de 1911.

a difundir la idea en 1940 de que los negocios de los emigrantes constituían la fachada de una posible invasión japonesa por lo que desplegó en sus titulares que “después de los comercios vienen los soldados” ante el crecimiento de los pequeños negocios y empresas de los migrantes japoneses desde la década de 1920. La andanada contra los japoneses desembocó en una serie de saqueos y quemas contra sus comercios en la ciudad de Lima en mayo de 1940. Sin embargo; la animadversión de las poblaciones locales contra los migrantes empezó a tener sustento a partir del crecimiento acelerado de la migración a las plantaciones de azúcar a principios del siglo XX y a la transformación de los jornaleros en dueños de sus propios negocios (Gardiner, 1975: 22-41). Este fenómeno no fue privativo del país sudamericano, la búsqueda de mejores condiciones de vida y la consolidación económica de las mismas fue extensiva en muchos países del continente.

En los Estados Unidos, el grupo de migrantes que se habían consolidado como pequeños propietarios fue una tendencia que se presentó en la agricultura californiana. En ese estado, las autoridades decretaron leyes restrictivas con el propósito de que los japoneses no adquirieran sus propias tierras. En 1914, se prohibió que las propiedades se escrituraran a nombre de sus hijos que ya eran ciudadanos norteamericanos de nacimiento y se fue desatando aún más un ambiente antijaponés por parte de los sectores de población blanca.

En México los migrantes igualmente empezaron a arrendar tierras que las empresas norteamericanas, propietarias de grandes extensiones, les concedieron para la producción de algodón en el estado de Baja California, en el próspero Valle de Mexicali fronterizo con los Estados Unidos. Además otros abrieron sus negocios de abarrotes, soderías, molinos de nixtamal (Hernández Galindo, 2015).

La transformación de las comunidades compuestas de obreros y jornaleros pobres a pequeños propietarios, aunado a la expansión de Japón como potencia mundial y su presencia en el Pacífico después de la I Guerra Mundial, generaron la hostilidad no sólo de los sectores más xenófobos en diversos países del continente que siempre se habían opuesto a la migración japonesa, sino desataron una política de “contención” del propio gobierno norteamericano con el propósito de vigilar y adquirir información de las poblaciones asentadas en toda América Latina. En el año de 1931, la consolidación de una ala ultranacionalista del ejército que sostenían como un “derecho” la expansión del Japón en China, fue el punto de partida de lo que en Japón se denominó la Guerra de los Quince Años; desde ese año, la guerra se constituiría en el eje que vertebraría la sociedad, la política y la economía de ese país (Ienaga, 1968). Por su parte, Estados Unidos puso en marcha a nivel continental no sólo una política de “contención” contra Japón, sino que un año antes del inicio de la Guerra del Pacífico, el gobierno norteamericano impulsó una política de propaganda que fomentara el acercamiento entre Estados Unidos y Latinoamérica y que al mismo tiempo generara un ambiente antijaponés a nivel continental mediante un organismo creado para dicho fin: la Oficina de Asuntos Interamericanos dirigida por Nelson A. Rockefeller (Rankin, 2009: 159-206).

Por otro lado, los migrantes traían arraigado un sólido “sentido de nación”¹² que se extendió de manera muy rápida desde finales del siglo XX mediante una serie de mecanismos que el Estado Meiji (1868-1912) creó de manera eficiente. Uno de ellos-a diferencia de la era Tokugawa (1603-1868)-fue el sustentar la identidad no a partir de maneras y costumbres, sino de lazos sanguíneos que vinculaban la unidad nacional a semejanza de las teorías raciales europeas, por lo que el japonés estaba unido orgánicamente mediante esos lazos étnicos, *minzoku* (Morris Suzuki, 1998: 34). Al desatarse la Guerra del Pacífico, el concepto de

¹² La frase es usada por Carol Gluck (Gluck, 1985: 21). *Modern Myths: Ideology in the late Meiji period*. Princeton, Princeton University press, 1985.

minzoku (semejante al de *volk* alemán) adquiriría una plena connotación de dominación al considerar al pueblo japonés como superior, la raza *Yamato*, término que evocaba el origen mítico y divino de Japón (Dower, 1986:262-290).

Sin embargo este sentido nacional se potencializó al ampliar a toda la población la educación pública y gratuita y al ingresar Japón en las disputas internacionales que le permitió ganar un espacio dentro del club de las potencias imperialistas de ese momento. En conjunto, ambos procesos, permitieron forjar un sentimiento nacional propiamente japonés que se expresó con gran intensidad en la década previa al inicio de la Guerra del Pacífico en un *corpus* y un bagaje ideológico que situaba a Japón y a los japoneses como una nación única dirigida por una Casa Imperial continua a lo largo de una larga historia de más de dos mil años, creencia que inculcaron en la población como atributos únicos de sangre, mediante los cuales los japoneses se consideraron superiores a otras naciones asiáticas y les otorgaban capacidades para dirigir a toda Asia.

Con todo, estos sentimientos y esta ideología que arrojaron a los migrantes no provocaron reacciones absolutas e unívocas como si fueran *kamikazes* que se constituyeran en “colonias dirigidas desde su país”¹³ como maniqueamente se divulgó profusamente en varios países latinoamericanos (Hernández Galindo, 2008). En un mundo diferente al que todos los emigrantes intentaron arraigarse con gran fuerza, en toda América y en cada una de las naciones a las que se integraron, sus identidades e ideologías entraron en un terreno de disputa, pero además se vieron expuestos con gran intensidad a la propaganda que Estados Unidos y Japón impulsaron de manera sistemática con el propósito de ganar las corazonas y las mentes de los emigrantes. Bajo esta perspectiva las identidades de los migrantes ya integrados a las sociedades autóctonas y con hijos nacidos en las mismas, fueron “negociadas” en un ambiente que los desgarraba y ponía en conflicto sus lealtades y arraigos (Azuma, 2005).

LA DISPUTA SOBRE LAS MATERIAS PRIMAS

El fin del tratado comercial entre Estados Unidos y Japón en enero de 1940 fue el punto de ruptura de manera abierta que desató la guerra comercial entre ambos países por el control de las materias primas, sobre todo estratégicas, en Latinoamérica. Al siguiente año, los embargos norteamericanos sobre el petróleo y el acero, entre otros, lanzaron a Japón a una búsqueda desesperada no sólo por una serie de materias primas que la región producía sino por la firma de acuerdos comerciales en toda Latinoamérica.

Ante esta situación, las misiones diplomáticas japonesas en el continente organizaron sendas conferencias con el propósito de planear una estrategia que les permitiera enfrentar la política de aislamiento comercial que los Estados Unidos pusieron en marcha. La primera de estas reuniones se realizó en marzo de 1940 en Washington y la segunda en Río de Janeiro. En ese mismo mes el Departamento de Estado envió un memorándum a todas sus representaciones en el continente con el propósito de realizar un seguimiento detallado de todas las actividades comerciales o de misiones de este tipo que Japón envió a todo el continente.¹⁴

¹³ Diario *El Universal*, 25 de diciembre de 1941, p.6

¹⁴ NARA, RG. 59. General Records of the Department of State, 1940-1944.

Esta serie de acuerdos que Japón intentó, no sólo se limitaron a los países donde la emigración japonesa tenía fuerte raigambre, sino a lugares al otro lado del mundo como Cuba y República Dominicana.

Japón invitó con todos los gastos pagados a misiones comerciales para que entablaran contactos con empresas y organismos gubernamentales con el propósito de incrementar de manera sustancial los niveles de comercio y sus relaciones diplomáticas. Argentina, Bolivia, Perú, México, Paraguay y República Dominicana fueron los países que mandaron este tipo de misiones. Pero por otro lado, algunos países como Colombia y Cuba firmaron acuerdos comerciales con Japón.

Al incrementarse las divergencias entre Estados Unidos y Japón en la década de 1930, los intereses comerciales japoneses fueron poniendo más atención sobre los recursos que podrían obtenerse de países latinoamericanos ante un posible embargo por parte de Estados Unidos. Sin duda uno de ellos, el petróleo, fue de las materias primas que Japón buscó de manera primordial debido a la demanda creciente que la industria nipona y las fuerzas armadas requerían ante la preparación de la guerra. Sin embargo, no sólo el petróleo fue la única materia prima estratégica que Japón requirió; el mercurio fue otro metal que necesitó para la maquinaria de guerra en que se empezó a sustentar cada vez con más fuerza la industria japonesa.

Con respecto al petróleo, Japón dependía de sus suministros del exterior, principalmente de los Estados Unidos: el 91% de la gasolina y el petróleo se importaba¹⁵. La marina imperial japonesa era la más interesada en surtirse de esos materiales por lo que financió la compra de dos compañías petroleras en México, La Veracruzana y La Laguna, que fueron compradas por un emigrante naturalizado mexicano, el señor Kiso Tsuru (Hernández Galindo, 2011: 46-54). La situación de la nacionalización de las empresas petroleras extranjeras llevadas a cabo por el presidente Lázaro Cárdenas en 1938 fue otro elemento que puso en tensión el complejo nudo de las relaciones internacionales entre los tres países, debido a que el gobierno mexicano decidió, ante el bloque comercial impuesto por Estados Unidos y Gran Bretaña, vender el petróleo a Alemania, Italia y Japón. La búsqueda de petróleo por empresarios japoneses en Perú y Venezuela fue vigilada de manera puntual por la inteligencia norteamericana. Finalmente, ante la inminencia de la guerra y la necesidad del energético por parte del gobierno norteamericano, permitió que el presidente Roosevelt no apoyara más a las compañías extranjeras en su demanda de revertir la expropiación.

El mercurio y el espato de flúor fueron otras de las materias estratégicas que se exportaron de México. Ante el embargo que el gobierno norteamericano impulsó para que no fueran exportados por ningún país latinoamericano, las misiones diplomáticas niponas intentaron usar toda su influencia y sus recursos para convencer a los gobiernos de la región con el propósito de revertir los embargos. En el caso del espato de flúor, nuevamente mediante la intermediación de Tsuru, los japoneses explotaban una mina en el estado de Guerrero para producirlo. En relación al mercurio, a unos meses de iniciar la guerra por recomendación de Estados Unidos, la mayoría de países latinoamericanos, entre ellos México, dejaron de exportarlo. La política norteamericana no solo era bloquear los envíos hacia Oriente, sino garantizar un aprovisionamiento adecuado para sus propios fines. Los norteamericanos tenían información precisa sobre todos los recursos importantes que necesitarían para la

¹⁵ NARA, Record Group 38, *Report on Petroleum Situation of Japan*, 12 de marzo de 1941.

guerra (Ver mapa anexo sobre materias primas estratégicas y poblaciones de los países del eje).¹⁶

La política que cada país mantuvo ante las potencias en disputa es un elemento que habrá que estudiar con mayor detenimiento. Mientras que el gobierno peruano, por ejemplo, rompió relaciones diplomáticas con Japón al inicio de la guerra y envió a cerca de 2 mil emigrantes y a sus familias a los campos de concentración que para tal efecto se levantaron en los Estados Unidos; otros gobiernos, como el argentino, lo harían algunos meses antes de la derrota de Japón con el propósito de acomodarse en el nuevo orden mundial que se estaba gestando.

La disputa por América Latina englobó entonces no solo una estrategia militar, sino tuvo hondas repercusiones en el plano social al enfrentar a las comunidades de migrantes que tenían ya cuatro décadas de haberse establecido. Por otro lado la estrategia norteamericana de aislamiento económico y comercial del Japón fue al mismo tiempo desarrollada con una nueva política económica y comercial que situó a los Estados Unidos como el socio mayor de toda Latinoamérica, erigiéndose en la potencia única y preponderante en toda la región al finalizar la guerra.



¹⁶ Franklin D. Roosevelt Presidential Library. Hyde Park, New York. Papers of Harry L. Hopkins, container 149

ARCHIVOS CONSULTADOS

Franklin D. Roosevelt Presidential Library (FDRL). Hyde Park, New York. -Congress Library, Washington DC.

National Archives and Records Administration (NARA).

College Park. Maryland.

Laguna Niquel, California.

Archivo General de la Nación (AGN). México.

PERIODICOS

The New York Times

Novedades

BIBLIOGRAFIA

AZUMA, Eichiro (2008). *Between Two Empires. Race, History, and Transnationalism in Japanese America*. Oxford, Oxford University Press.

BRADLEY, Anita (1942) *Trans_pacific Relations of Latin America*. New York. Institute of Pacific Relations.

DANIELS, Roger (1977), *The Politics of prejudice. The Anti-Japanese movement in California and the struggle for Japanese exclusion*. Berkeley, University of California Press.

DOWER, John W. (1986), *War without Mercy. Race & Power in the Pacific War*. New York, Pantheon Books.

DUSS, Peter (1983), "The Takeoff Point of Japanese Imperialism" en *Japan Examined*.

Harry Wray y Hilary Conroy, editores. Honolulu, University of Hawaii Press pp. 153-157.

FANA (2004), *Historia del inmigrante japonés en la Argentina*. Volumen I y II. Buenos Aires, Argentina.

GAIMUSHO RYOJI IIJU-BU (1971), *WagaKokumin no kaiganhaten*. Ministerio de Asuntos Exteriores, Tokio, pp. 137-47.

GARDINEY, Harvey (1975), *The Japanese and Peru 1873-1973*. Albuquerque, University of New Mexico Press.

- HANE, Mikiso. (1992), *Modern Japan. A Historical Survey*. Boulder, Westview Press.
- HERNÁNDEZ GALINDO, Sergio (2008), “La Guerra interna contra los japoneses” en *Dimensión Antropológica*. INAH, Año 15, Vol.43 mayo/agosto, pp. 87-120
- (2011), *La Guerra contra los japoneses en México durante la segunda guerra mundial. Kiso Tsuru y Maso Imuro, migrantes vigilados*. México, Editorial Itaca.
- e Ivone Jara (2013), “Un sol naciente entre la Casa Blanca y la Casa Rosada. La política exterior argentina durante la II Guerra Mundial”. En *Colección ALADAA. XIV Congreso Internacional de ALADAA*. La Plata, Argentina, 2013, pp. 626-50.
- (2015), *Los que vinieron de Nagano. Una migración japonesa a México*. México, Artes Gráficas Panorama.
- IENAGA, Saburo (1968), *Taeheiyo Senso (La Guerra del Pacífico)*. Tokio, Iwanami Shoten.
- IRIYE, Akira (1982), *Power and Culture. The Japanese American War, 1941-1945*.
- (1997), *Japan and the wider world. From the Mid-Nineteenth Century to the Present*. London and New York, Longman.
- JANSEN, Marius (1975), *Japan and its world. Two centuries of change*. Princeton, Princeton University Press.
- (2000), *The Making of Modern Japan*. Cambridge, Harvard University Press.
- KENNEDY, Paul (1987), *The Rise and Fall of the Great Powers*. New York, Random House.
- KOWNER, Rotem (et al) (2006), *The Impact of the Russo-Japanese War*. Milton Park, Routledge.
- MASTERSON, Daniel M. (2004), *The Japanese in Latin America*. Chicago, University of Illinois Press.
- MORRIS SUZUKI, Tessa (1998), *Re-Inventing Japan. Time, Space and Nation*. New York, M. E. Sharpe.
- MUÑOZ GONZÁLEZ, Yolanda (2008), *La literatura de resistencia de las mujeres ainu*. México, El Colegio de México.
- NISH, Ian (1977), *Japanese Foreign Policy 1864-1942. Kasumigaseki to Miyakezaka*. Londres Routledge.
- PEATIE, Mark R. (1988), *Nanyo: The Rise and Fall of the Japanese in Micronesia, 1885-1945*. Honolulu, University of Hawaii Press.

PORTER, Catherine (1935), "Japan's 'penetration' of Latin America" en *Far Eastern Survey*, vol. IV no. 10. pp 73-78. New York Institute of Pacific Relations.

RANKING, Monica (2009), *¡Mexico, la patria! Propaganda and Production during World War II*. Nebraska, University of Nebraska Press.

SANCHÍS MUÑOZ, José R. (1997), *Japón y la Argentina. Historia de sus relaciones*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

SHIMAZU, Naoko (2011), *Japanese Society at War: Death, Memory and the Russo-Japanese War*. Cambridge, Cambridge University Press.

STEIMBERG, John. W. (et al) (2005), *The Russo-Japanese war in global perspective. World War Zero*. Boston, Brill.

TSURUMI, E. Patricia (1983), "Colonizer and Colonized" en *Japan Examined*. Harry Wray y Hilary Conroy, editores. Honolulu, University of Hawaii Press, pp. 214-221.

WALLERSTEIN, Immanuel (2013), *Análisis de Sistemas-Mundo. Una introducción*. México, Siglo XXI Editores, tercera reimpresión.

WEINER, Tim (2012), *Enemies. A History of FBI*. New York, Random House.

WOOD, Bryce (1961), *The Making of the Good Neighbor Policy*. New York, Columbia University Press.

El Espinoso camino de los migrantes japoneses en México, 1900-1945

Emma Mendoza Martínez,
México: Liceo Mexicano Japonés
emm_10@hotmail.com

El conflicto entre Japón y Estados Unidos tuvo repercusiones más allá de las bélicas, tales como la persecución y concentración de las que fueron víctimas los japoneses y sus familias residentes en el continente americano. En esta ponencia se presentarán algunos casos de residentes japoneses en México, que habían ingresado a nuestro país hacia principios del siglo XX para laborar en las minas de carbón, los campos agrícolas y las obras del ferrocarril. Estos migrantes que para los años 1942-45 ya habían obtenido la ciudadanía mexicana y que gozaban de una posición económica acomodada, tras el recrudecimiento del conflicto armado sufren un viraje que trastoca notablemente su vida y la de sus familias.

Introducción

En congresos previos de ALADAA he tenido la oportunidad de presentar diferentes aspectos de mi investigación sobre los migrantes japoneses que arribaron a México a principios del siglo XX. Si bien sobre este tema existen algunos trabajos en los que se aborda esta parte de la historia de la presencia japonesa en México, en mi caso he tratado de enfocarme en la localización de los descendientes de los primeros migrantes que permanecieron en las áreas cercanas a los sitios a donde llegaron a trabajar. Estas áreas fueron: las plantaciones en el Sur de Veracruz y las minas de carbón en el estado de Coahuila. También hubo migrantes que llegaron a trabajar a las obras del ferrocarril de Colima, en el tramo de Tuxpan en el estado de Jalisco, pero debido a la corta duración de su estancia prácticamente todos re-emigraron hacia otras zonas. En cambio, en los casos de Veracruz y Coahuila todavía es posible localizar a un considerable número de familias que radican en los sitios cercanos a los lugares de trabajo de sus ancestros.

A pesar de que la migración japonesa a México ocurrió en una etapa temprana en comparación con aquellas dirigidas a otros países de América Latina, no dio lugar al establecimiento de una comunidad japonesa con los rasgos culturales propios de ese país. Uno de los factores principales fue que la gran mayoría de los migrantes eran varones, que dedicaban una gran parte del día al trabajo fuera de la casa. Si bien por unos años se concentraron en pueblos cercanos y realizaban labores similares, e incluso de manera cooperativa, con el tiempo se dispersaron o murieron. Un segundo factor es que estos migrantes se casaron con mujeres mexicanas, que enseñaron el idioma español a los hijos, por lo que más bien fueron los japoneses los que asimilaron la cultura mexicana.

De entre los japoneses que se quedaron en el país, algunos terminaron sus contratos en las plantaciones o en las minas, y otros se independizaron antes, construyendo su propia historia individual y no como comunidad. Por lo tanto, las historias que han sido rescatadas son historias individuales. Algunas han sido reconstruidas por los propios familiares y otras por especialistas. En 1910, a los pocos años de la llegada de estos migrantes al país, irrumpió la Revolución mexicana, acontecimiento que contribuyó a que aquellos que se encontraban,

hasta cierto punto, concentrados en ciertos lugares, se dispersaran por todo el territorio nacional.

Por lo tanto, en mi investigación me he enfocado en los japoneses, cuyas familias aún es posible encontrar en las inmediaciones del área a la que llegaron originalmente. Los descendientes que he localizado, con dificultad me han contado su historia familiar, porque desafortunadamente la memoria histórica se ha ido perdiendo, debido a la escasa comunicación que se daba entre padre japonés e hijos mexicanos, tanto por el idioma como por el corto tiempo que los padres pasaban en la casa, debido al trabajo. Por esa razón, aunque he localizado ya a varias familias, la información obtenida ha sido limitada. De esta forma, por los rasgos de la población japonesa en México, en esa época, es un objeto difícil de ser estudiado.

En los años cuarenta del siglo pasado cuando el conflicto de la Segunda Guerra Mundial llega a América, Japón se convierte en enemigo de México, tanto por el presunto ataque a los buques petroleros mexicanos como por la alianza con su vecino país del norte. Hecho que trastoca la vida de los migrantes que vivían en el país. En este momento en que el gobierno federal ordena la concentración de los japoneses de prácticamente todos los rincones de México en puntos específicos del país, me atrevería a decir que se conforma una multitud con claras y bien definidas características étnicas, que incluso contribuyó a reafirmar su identidad como japoneses y su empatía como grupo.

Para la realización de la investigación he recurrido a la búsqueda bibliográfica, el trabajo de archivo y la realización de entrevistas. La literatura revisada incluye trabajos sobre la migración japonesa a México y a América Latina, sobre la historia local o regional vinculada con sectores económicos, crónicas de historiadores locales o monografías de los pueblos que se estudian. Los archivos consultados son el Archivo General de la Nación en México, el de Relaciones Exteriores, el Archivo Diplomático en Tokio. Otra fuente de información han sido las entrevistas, realizadas principalmente a descendientes de japoneses. Las mismas personas entrevistadas me facilitaron información para localizar a otros de sus familiares u otras familias, en la misma área geográfica y en otras localidades o estados de la República.

Desafortunadamente, como mencioné antes, la información obtenida ha sido bastante limitada, tanto porque se ha perdido a lo largo de los años, como por la tergiversación, ya que en algunos relatos se mezclan supuestos o información escuchada de otras personas.

En mi intento por hacer una aportación, aunque sea pequeña, al tema central que se aborda en esta mesa que trata de *Los japoneses durante la Guerra del Pacífico*, considero necesario mencionar un poco acerca de los antecedentes históricos de la migración japonesa a México. Esta migración tuvo su mayor afluencia entre 1901 y 1907, llegando los japoneses a México como trabajadores por contrato, siendo transportados por las compañías japonesas de migración Kumamoto, Oriental y Continental. Los destinos de estos trabajadores eran las plantaciones de cultivos agrícolas en Veracruz, sobre todo de caña de azúcar, y las minas de carbón en Coahuila.

El ingreso de estos migrantes al país había sido autorizado por el gobierno mexicano con el objetivo de complementar la demanda de mano de obra en aquellos lugares donde se estaban abriendo campos de producción agrícola, minera o la construcción del ferrocarril, que contribuirían al desarrollo económico del país y un mayor vínculo con el vecino país del norte. México no sufría de escasez de población, pero los lugares donde se abrieron los terrenos para las plantaciones eran lugares remotos e inhóspitos. La población local era

insuficiente para satisfacer los requerimientos de estas nuevas actividades económicas que eran encabezadas por inversionistas extranjeros, sobre todo de Estados Unidos, Inglaterra y Francia.

En el periodo en que ocurre la migración japonesa a México, tanto México como Japón se hallaban en su etapa de modernización, cada uno siguiendo una estrategia distinta y con objetivos específicos, pero ambos orientados a lograr un posicionamiento a nivel internacional. Mientras para Japón sus objetivos se resumían en el lema “País rico, ejército poderoso”, para México la consigna era “Orden y progreso”.

El gobierno mexicano, para atraer a los migrantes promulgó, la Ley de Colonización de 1883 y la Ley de Extranjería y Naturalización de 1886, que decretaba el derecho de los extranjeros para radicar en el país y dispuso por ello que deberían tener los derechos civiles y garantías que la Constitución otorgaba a los mexicanos.

En tanto, en Japón las grandes transformaciones que se habían derivado de las reformas del período Meiji (1868-1912) habían puesto a una gran parte de la población, sobre todo a los campesinos, en una difícil situación, tanto por la imposición de un elevado impuesto sobre la tierra como por la promulgación de Ley de Conscripción Militar. Muchos de los migrantes que salieron de Japón en este período prácticamente fueron huyendo de la situación impuesta por la adopción de estas leyes. Otros factores que contribuyeron a reforzar esta decisión fueron el declive de las industrias tradicionales a las que se dedicaban los campesinos¹, debido a las bajas tarifas arancelarias que se imponían a los productos extranjeros², o el desempleo de los nacionales que regresaban al país tras su participación en la Guerra Ruso-Japonesa.

Las condiciones presentes tanto en México como en Japón fueron favorables para la entrada masiva de migrantes japoneses a territorio mexicano durante este período. El número de personas que ingresó en el período de 1901-1907 varía según la fuente de información, mencionándose incluso cifras superiores a las 12,000³. Sin embargo, el número de japoneses residentes en México se redujo notablemente debido a la re-emigración hacia Estados Unidos. Los que quedaron se dispersaron por el territorio nacional, ya sea porque culminaron sus contratos o porque con la Revolución mexicana de 1910 se suscitaron ataques e inestabilidad en varios de los sectores productivos, lo que condujo a su cierre y obligó a algunos de los migrantes a buscar sitios de trabajo en otros lugares.

De esta forma, cuando México se incorpora al conflicto bélico de la Segunda Guerra Mundial, los migrantes japoneses se encontraban dispersos por todo el territorio nacional. Como se sabe, la concentración se inicia con la orden de traslado de nueve inmigrantes que residían en el territorio de Baja California Norte y que estaban en la lista negra de Estados Unidos. Después, el 2 de enero de 1942, la Secretaría de Gobernación ordena la concentración de los nacionales de los países del eje residentes en Baja California Norte. Y, más tarde, la concentración se generaliza para todos los japoneses residentes en el país quienes fueron dirigidos a Guadalajara y al Distrito Federal.⁴

¹ Kunitomo, Iyo Iimura, *Japan and Mexico, 1888-1917*, Ph.D. dissertation, Austin, The University of Texas, 1975, p. 32.

² Una tarifa de máximo 5 por ciento que se mantuvo durante todo el período de los tratados desiguales firmados con las potencias occidentales, así como por los nuevos métodos y técnicas de producción introducidos de occidente.

³ Según fuentes mexicanas (Ota, Mishima, María Elena, E., *Siete migraciones japonesas en México, 1890-1978*, México, El Colegio de México, 1982, p. 52).

⁴ Ota, M. E., *op. cit.*, p. 97.

Muchos de los japoneses en México que ya tenían 40 o por lo menos 20 años viviendo en el país, se habían ganado una buena reputación con las personas y las autoridades de los pueblos donde habitaban. Esto explica porque algunos presidentes municipales o incluso gobernadores intercedieran por ellos ante instancias superiores para evitar que fueran movilizadas, tal como se observa en el siguiente documento.

Sabinas, Coah., 16 julio de 1942.
C. Oficialía Mayor de Gobierno
Saltillo, Coahuila

Para los efectos legales correspondientes, la Presidencia Municipal de mi cargo, se permite anexar al presente, datos acerca de japoneses radicados en este Municipio, a fin de que en atención a sus antecedentes, y a la buena conducta que han observado siempre, interponga su valiosa influencia ante quien corresponda, para que estos señores no sean concentrados a la Capital de nuestra República.

El H. Ayuntamiento que presido está consciente de la responsabilidad que contrae al responder y recomendar ampliamente a los japoneses radicados en esta jurisdicción; pero lo hace en virtud de que considera que estos individuos no significan ningún peligro para las medidas que se tomen en pro de la Defensa Nacional.

....

Atentamente.

Sufragio Efectivo No Reelección
El Presidente Municipal
(Firma)
ISMAEL RODRÍGUEZ

María Elena Ota en su libro *Siete Migraciones Japonesas en México* también hace mención que en Chiapas, los migrantes no tuvieron que trasladarse inmediatamente, gracias a las gestiones del gobernador Rafael P. Gamboa ante el gobierno federal. No obstante, finalmente su traslado a la capital fue ordenado unos meses más tarde (marzo de 1943). “A pesar de que la concentración se llevó a cabo en forma terminante”, no se registraron abusos por parte de las autoridades locales, excepto por un caso que se reportó en el estado de Chihuahua en el que los inmigrantes fueron obligados a trabajos forzados, no les proporcionaban habitaciones, ni mucho menos remuneración”.⁵

En Guadalajara Jalisco, si bien no hubo concentración de los residentes japoneses, sí hubo concentración de japoneses procedentes de otros estados. Además, a los japoneses que habían residido en la ciudad por años, y que incluso ya contaban con su carta de naturalización, se les anuló este documento por ser procedentes de los países del eje. Tal fue el caso de Yusaburo Minakata –conocido como Don Jesús–, originario de Wakayama, que había arribado a México en 1901 y había obtenido la naturalización en 1925. Yusaburo Minakata fue un importante comerciante del estado de Jalisco, contaba con una fábrica de jabón y varias propiedades. Durante la época de la concentración colaboró con la colonia japonesa

⁵ Ota, M.E., *op. cit.*, pp. 97-98.

de Guadalajara, ocupándose de sus compatriotas. Entre abril de 1942 y septiembre de 1945, al establecerse los Comités de Ayuda Mutua, participó en la fundación de uno de dichos comités junto con otros japoneses. Esta organización se encargaba de proveer de alimento a japoneses que se dirigían en tren o autobús a la capital del país, o bien socorría a aquellos que se quedaban en Guadalajara.⁶

Ya que la empresa de don Jesús, Minakata y Cía., S.A. estaba enlistada entre los negocios del enemigo, estuvo sujeta a ser incautada. Sin embargo, no ocurrió el embargo de los bienes, sino que únicamente hubo lo que se llamó “intervención” sin llegar a mayores consecuencias. En este caso la “intervención” consistió en la fiscalización de la caja fuerte donde se guardaban los valores del negocio, la verificación del inventario de los bienes del negocio y de existencia de jabón, la verificación del corte de caja, de los depósitos a los bancos locales, de las compras de materias primas y de los gastos del negocio.⁷

En el caso de los migrantes en las grandes ciudades como Guadalajara se entiende que los japoneses eran visibles, sin embargo, en los pueblos y rancherías situados en sitios alejados como el sur de Veracruz, me han referido que debido a que los japoneses vivían en ranchos alejados, algunos migrantes pensaron que sería difícil que los localizaran. Por eso, cuando comenzó a expandirse el rumor de que debían trasladarse a la capital, no hicieron caso. Entre estos japoneses había algunos que habían logrado acomodarse bien. Contaban con extensas propiedades en donde cultivaban una gran variedad de verduras y hortalizas, criaban ganado, y realizaban procesos de conservación de carnes y alimentos. Para estas labores empleaban tanto a otros japoneses como a mexicanos. Aunque parecería difícil que los ubicaran, finalmente todos estaban registrados en las listas y poco a poco fueron llegando los citatorios, por lo que rápidamente tenían que hacer los preparativos para el viaje a la Cd. de México. Algunos iban solos y otros se llevaron a toda su familia.

A causa de la declaración hecha por el gobierno de que “las propiedades o negocios de los nacionales, así como sus derechos reales o personales podían ser ocupadas, intervenidas o aseguradas por acuerdo del Presidente de la República...”, los migrantes que contaban con propiedades las vendían y sus negocios los liquidaron tratando de recuperar la mayor parte de sus ganancias. Sin embargo, no siempre ocurrió así, porque algunos mexicanos que sabían que los japoneses se iban, no saldaban las deudas contraídas.

Aunque no se puede decir que los japoneses del sur de Veracruz se hubieran convertido en gente acaudalada, tampoco vivían en la pobreza, eran personas trabajadoras y gracias a ello, habían logrado acumular ciertos ahorros. Migrantes como Zenju Hirata, de Okinawa, y Sohei Yoshisaki⁸, de Kumamoto, por ejemplo, fueron prósperos comerciantes. Ambos formaron parte de la Sociedad Cooperativa La Japonesa de Minatitlán, la cual había sido fundada por Kaneji Ando y Keirin Nakamura. En la Cooperativa se concentraba la producción de varios agricultores, y regularmente enviaban por ferrocarril furgones de arroz hacia Córdoba. Estos japoneses eran ampliamente reconocidos por su trabajo, honestidad y generosidad ganándose el respeto y aprecio de la gente de la localidad y de personas influyentes. Bulmaro Hirata, uno de los hijos de Zenju Hirata, mencionó que cuando se llevaron a su padre a la

⁶ Minakata González, Carlos, *Semblanza y anécdotas familias de Jesús Yusaburo Minakata Minakata y Micaela González de Minakata*, Guadalajara, Jalisco, México, Octubre de 1998, pp. 98-99.

⁷ Minakata, *op. cit.*, pp. 58-59.

⁸ Conocido como Luis Yoshisaki en Jesús Carranza, Veracruz.

concentración, gracias a la intermediación del Gobernador del estado, Fernando López Arias, le facilitaron su pronto retorno a Veracruz.⁹

Eiko Kobashigawa (Koasicha) era también un migrante de Okinawa que vivía en El Rubio, Veracruz. Cuando supo que debía dirigirse a la Ciudad de México, decidió vender sus propiedades y llevarse a toda su familia a la capital. Su hija Margarita cuenta que su padre y su familia no estaban reclusos en un centro de concentración. Ellos mismos se encargaron de buscar un lugar donde alojarse y un local comercial donde establecieron un restaurante, que era atendido por las hijas del Sr. Koasicha y otras muchachas. Éste se convirtió en su principal fuente de ingresos. Así pasaron algunos años hasta que tuvieron la oportunidad de volver a Veracruz. Sin embargo, no todos los migrantes regresaban a los lugares desde los cuales habían sido reclutados, algunos que ya habían conseguido trabajo y vivienda en la Cd. de México y decidían quedarse.¹⁰

Ernesto Gushiken en su diario¹¹ relata cuando él, sus padres Komei Gushiken y Carmen Nakagawa salieron de Sabinas por tren, junto con todos los paisanos y sus familias: "Éramos cuatro carros llenos de japoneses con familias chicas y grandes. Me acuerdo que todo el camino en cada estación veníamos comiendo comida y golosinas que vendían y hasta llegar a México a un convento que estaba en la avenida Sor Juana Inés de la Cruz. En un sólo cuarto estábamos como 20 familias juntas y cada familia formaba un cuadro con petacas o bolsas de ropa para marcar donde iban a dormir. Allí estuvimos como un mes. Como todavía traían ahorros, no sentían mucho la presión pues toda la comida se compraba echa en restaurantes que vendían comida. Pero una comida era para todo un día, comida y cena. Así nos pasaron a Temixco en el estado de Morelos, una hacienda de españoles que había quemado Emiliano Zapata, pues todos los techos se gotearon por los cientos de hoyos de bala, que cuando llovía parecía regadera. Este era el lugar le tocaba a todos los viejos solteros. Y, todos los que estaban casados vivían en unos galrones que hizo el gobierno para que vivieran con su familia, casi todos chicos. La mayoría serían de 12 a 14 años, y teníamos escuela japonesa en la mañana y en la tarde - español. Todos los japoneses tenían la obligación de trabajar en el campo sembrando arroz de sol a sol. Cosa que muchos paisanos se enfermaban de paludismo, principalmente los que ya eran mayor de edad, de los cuales los que no aguantaban se morían, ya que no teníamos servicio médico, sólo había un médico japonés que era el que prestaba sus servicios, pero no había medicamentos, poco se podía hacer. Por ese tiempo me acuerdo que decían, penicilina era lo mejor que había, ya que a mi papá todos los días por la tarde le daba calentura y al otro día tenía que ir a la siembra de arroz. Con el agua hasta las rodillas, las mujeres tenían que levantarse todos los días a las 4 de la mañana para hacer de comer para todos. Nunca comíamos carne, pero sí mucha verdura y arroz. El arroz lo hacían bolas y lo rociaban con ajonjolí, y que sabroso nos parecía. Comíamos mucha berenjena casi todos los días y camotes. Como mi papá era peluquero desde Japón, a los soldados encargados de resguardar a todos los japoneses, les cobraba 20 centavos por peluqueada. Lograba hacer 2 pesos y nos llevaba los domingos a comer pozole al centro de Temixco. Los días domingo nos íbamos de pesca. Me acuerdo que compraba pellejos para carnada y pescar tortugas, ya que había muchas en los ríos, pues Temixco tiene mucha agua y ríos."

De entre los japoneses que habían llegado a la zona carbonífera de Coahuila, conocí la historia de Endo Hiraki, a través de la charla con Amador Peña Chávez y de su anecdotario

⁹ Entrevista a Bulmaro Hirata, Acayucan, Veracruz, 14 de diciembre de 2010.

¹⁰ Entrevista con Margarita Koasicha, Hidalgotitlán, Veracruz, México, 3 de noviembre de 2015.

¹¹ Diario personal de Ernesto Gushiken Nakagawa (finado), proporcionado por Esther Gushiken Nakagawa, Veracruz, Veracruz, México, noviembre de 2015.

La muerte huele a grisú. Peña Chávez, nacido en Palaú, Coahuila en su obra narra las historias de su pueblo natal, que guarda en su memoria. Endo Hiraki era el propietario de una gran tienda de abarrotes en Palaú donde toda la gente se surtía. Su ‘error’ dicen algunos fue haberse involucrado con una mujer “de la vida alegre”, con quien se casó, y quien en la época de la concentración lo denunció como un espía, por el hecho de tener un radio de onda corta a través del cual se comunicaba con la gente de su tierra.

“Cualquiera que haya conocido la historia le contará que Endo poseía un complicado sistema de radio para comunicarse con sus superiores, así mismo que éste era una especie de espía al mando del gobierno japonés con quien se comunicaba con un equipo muy potente.

Lo cierto es que en el inter de la Segunda Guerra Mundial, unos señores que venían desde México, lo detuvieron junto con muchos otros y los remitieron en el tren junto con los demás orientales que vivían en la región carbonífera.”¹²

Si realmente fue un espía, no lo he podido confirmar. Su nombre también aparece en la traducción al español del libro Nichiboku Koryushi, Historia de las Relaciones Mexicano-Japonesas, en el que se dice que fue originario de Fukuoka y llegó a trabajar en las minas de Palaú, en Coahuila, pero después de un año, a causa de un accidente en el que salió herido, tuvo que dedicarse a otras actividades. Se dedicó con éxito a los negocios de los comestibles y a ser agente bancario. Al inicio de la guerra, a pesar de que ya había obtenido la naturalización como mexicano, tuvo que trasladarse a México y perdió todas sus propiedades en Palaú, debido a conflictos familiares, muriendo abandonado y en la miseria.¹³

La confianza y la posición que habían logrado los japoneses han conducido a la crítica que se ha hecho al gobierno mexicano respecto a que no era necesario llevar a cabo la concentración de los oriundos de este país. Sin embargo, el gobierno mexicano y el estadounidense no podían desdeñar las sospechas sobre la presencia de agentes japoneses mezclados entre la comunidad japonesa. No obstante que no me he dedicado a profundidad al estudio del período de la Segunda Guerra Mundial, entre la información obtenida, he encontrado evidencia de que ex combatientes de la Guerra Sino-japonesa o Ruso-japonesa, que habían arribado a México a principios de siglo, seguían manteniendo relación con la Armada japonesa, a través de las donaciones que se hacían para apoyar la campaña de expansionismo militar, tal como se puede observar en este recibo y agradecimientos que se le otorgaron a Kamado Matusima en noviembre de 1937 y febrero de 1938.

¹² Peña Chávez Amador, “La historia de Endo Hiraki” en *La Muerte huele a grisú*, Estampas de la historia popular de Palaú, Editorial Albarda, 2004, p. 137.

¹³ Toda, Makoto, *Historia de las Relaciones Mexicano-Japonesas*, tomo II, Artes Gráficas Panorama, México, 2013, p. 56.

Referencias Bibliográficas

Español

Aguirre, Eulogio, *Aportaciones para la historia regional del Sotavento*, compilación y notas de Alfredo Delgado Calderón, México, Unidad Regional de Culturas Populares de Acayucan/IVEC, 2004.

Diario personal de Ernesto Gushiken, proporcionado por Esther Gushiken, Veracruz, Veracruz, México, noviembre, 2015.

Minakata González, Carlos, *Semblanzas y anécdotas familiares de Jesús Yusaburo Minakata Minakata y Micaela González*, Guadalajara, Jalisco, México, Octubre de 1998.

Oropeza, Minerva, Poblamiento y colonización del Uxpanapa en el marco del istmo veracruzano', en E. Léonard y E. Velázquez (coord.), *El Sotavento veracruzano: Procesos sociales y dinámicas territoriales*, México, CIESAS, 2000.

Ota Mishima, M. E., *Siete migraciones japonesas en México, 1890-1978*, México, El Colegio de México, 1982.

Peña Chávez Amador, "La historia de Endo Hiraki" en *La muerte huele a grisú*, Estampas de la historia popular de Palaú, Editorial Albarda, 2004.

Secretaría de Agricultura y Fomento. Dirección de Estadística. *Tercer censo de población de los Estados Unidos Mexicanos verificado el 27 de octubre de 1910*. Tomo I, México: Oficina impresora de la Secretaría de Hacienda, Departamento de Fomento, 1918.

Toda, Makoto, *Historia de las Relaciones Mexicano-Japonesas* (Traducción del Nichiboku Koryushi), Tomo II, México, Artes Gráficas Panorama, 2013.

Inglés

Kunimoto, I. I., *Japan and Mexico, 1888-1917*, Ph.D. dissertation, Austin, The University of Texas, 1975.

Entrevistas

Hirata Bulmaro, Acayucán, Veracruz, 28 de enero de 2011.

Kohashigawa Margarita, Hidalgotitlán, Veracruz, 26 de abril de 2011 y 3 de noviembre de 2015.

Matsushima Ramón, Suchilapan, Veracruz, 2 de noviembre de 2015. Matsushima Rosa, Coacalco, Estado de México, 28 de diciembre

Confiscación y reclamos de las propiedades en México durante la II Guerra Mundial: el caso de la Mina Azul.

Carlos Uscanga,
Universidad Nacional Autónoma de México
uscangap@yahoo.com

Después el ataque japonés a la bahía de Pearl Harbor, el 7 de diciembre de 1941, México tuvo que enfrentar una de sus más complejas decisiones de política exterior. Japón se convertía ahora en enemigo. En Mayo de 1942, la administración de Manuel Ávila Camacho declaró el “Estado de Guerra” a las potencias del Eje.

El gobierno mexicano implementó diversas políticas para la confiscación de los recursos de los ciudadanos de los “países enemigos”. Esas acciones originaron una batalla interna en la que políticos, funcionarios y empresarios que había tenido contactos cercanos con los intereses japoneses en México. Lo anterior se ejemplifica de manera clara en el caso de la mina “La Azul” ubicada en Taxco Guerrero.

Introducción¹

Es un hecho que el ataque a Pearl Harbor por parte de los escuadrones japoneses el 7 de diciembre de 1941, tomó por sorpresa a la mayoría de los países del mundo. Si bien, las fricciones entre Tokio y Washington habían estado escalando en intensidad y el escenario de enfrentamiento no se visualizaba muy lejano, la incursión al territorio estadounidense y la inhabilitación temporal de su flota naval, generaría para muchos países poner su atención a los asuntos bélicos, al abrirse ahora, el frente de guerra en el Pacífico.

México no fue la excepción. En uno de los periodos más críticos en su política exterior tenía que enfrentar una difícil decisión en momentos por demás complejos, donde los espacios de titubeos o dudas no tenían lugar frente a un proceso que requería una inmediata acción en la toma de decisiones de la administración de Manuel Ávila Camacho (1 de diciembre de 1940 - 1946) que tenía poco más de un año de haber entrado en funciones. Para México de pronto se convertía Japón en enemigo y tendría que establecer las acciones pertinentes para apoyar a los Estados Unidos en su cruzada contra ese país asiático que se había alineado con las potencias del Eje a través del tratado Tripartito del 27 de septiembre de 1940.²

Es interesante que durante el periodo comprendido entre el 8 diciembre de 1941 al 22 de mayo de 1942, se observan diferentes planos del comportamiento internacional de México frente a la expansión en el Pacífico de la Segunda Guerra Mundial antaño concentrado fundamentalmente en el teatro europeo. En primer lugar, se observó el apoyo

¹ El presente documento representan los avances de investigación de una exploración histórica de las relaciones económicas y diplomáticas entre México y Japón en el marco del proyecto SEP CONACYT de Ciencia Básica 150933 “El Acuerdo para el Fortalecimiento de la Asociación Económica México-Japón: Análisis Global y Sectorial de los Flujos Comerciales, Inversión y Cooperación.

² El pacto fue firmado por Adolfo Hitler, Galeazzo Ciano, Ministro del Exterior de Italia y Saburo Kusuru, embajador japonés en Alemania.

inmediato a Washington por el ataque japonés; el segundo, el despliegue de la diplomacia multilateral a través de los acuerdos Panamericanos; y por último, la resistencia de México para lanzar una declaración de guerra directa contra Japón, limitándose al rompimiento de los nexos político-diplomáticos a diferencia de otros países de Centro y Sudamérica que lo habían hecho de manera inmediata.

La presente ponencia busca realizar un estudio de los problemas derivados de la confiscación de los bienes de los ciudadanos de las potencias del Eje en México, se ilustrará el caso de la Mina Azul donde diversos intereses estuvieron en juego involucrando a importantes personajes de influencia en la esfera política mexicana como el general Juan Barragán Rodríguez y el doctor Kiso Tsuru dueño de diversas empresas - entre ellas la Turu o Tsuru Mining Co-, siendo ellos algunos de los actores principales de una serie de reclamaciones – que incluso se elevaron a demandas judiciales. Diversos esfuerzos se realizaron por parte de los políticos y empresarios mexicanos antaño asociados a los intereses japoneses en México para obtener el control de las mismas. Más allá de la limitada participación mexicana en las contiendas bélicas en la Segunda Guerra Mundial, quizá el problema de la administración de los bienes de las “naciones enemiga” representó indudablemente un tema álgido en el escenario político mexicano después de la declaración del Estado de Guerra.

Después de la Declaración del Estado de Guerra

Más allá del anfiteatro de guerra en el Pacífico y la posterior participación de México en las hostilidades con el envío del escuadrón 201 de la Fuerza Aérea Mexicana, al interior del gobierno se libraban otra serie de enfrentamientos en torno al manejo de las concesiones otorgadas a empresas -con participación legal o encubierta- de capital japonés, frente a la congelación de sus bienes y la cancelación de los permisos remanentes para la explotación de petróleo y sobre todo de minerales, en ese último sector los accionistas mexicanos reclamaban el control de las mismas. Algunos de ellos había sido socios o prestanombres y otros tenían participación como resultado de sus buenos oficios de los intereses japoneses dentro de la élite política mexicana. En esa urdimbre de hechos y reclamaciones, un personaje se erigía como el común denominador: el doctor Kiso Tsuru. (Hernández, 2011).

Sin lugar a duda, no puede entenderse la naturaleza de las relaciones políticas y económicas entre México y Japón a lo largo de la década de los treinta y principios de los cuarenta, sin el papel desempeñado por Kiso Tsuru, originario de la provincia de Oita, Japón y naturalizado mexicano desde diciembre de 1935 con folio 1018. Su visión para los negocios bajo una orientación pragmática y su sensibilidad para relacionarse con personajes claves con alta influencia política en ambos países, le permitió concentrar un alto poder financiero que le permitió operar -casi de manera irrestricta- ganando voluntades, pagando y cobrando favores; así como concentrando información valiosa que la usaría como moneda de cambio para mantener sus prerrogativas e intereses incluso después de finalizar la Segunda Guerra Mundial.

La alta corrupción del gobierno de México representó el medio ideal para operar -de manera fluida- en la apertura de oportunidades de negocios lucrativos cuya naturaleza se transformó al mismo tiempo en que Japón viraba de una economía de paz a un modelo

orientado al apoyo de las actividades de guerra. En efecto, ese país asiático había logrado incrementar sus capacidades competitivas a través de bajos costos de producción, calidad de sus productos de exportación y la extensión de sus redes de mercadeo a nivel mundial, así como procedimientos innovadores de distribución y de adaptación de sus mercancías a las necesidades de consumo de acuerdo con el poder adquisitivo de cada país. La industria textil fue la punta de lanza del desarrollo, seguida por el fortalecimiento de los bienes de capital y de manufactura, que desafiaban a sus competidores europeos y estadounidenses.

Sin embargo, las acciones proteccionistas y en particular la guerra económica liderada por Estados Unidos contra Japón marcaron cambios de estrategia ante un escenario de restricción de insumos básicos para su desenvolvimiento industrial y en particular de recursos estratégicos. Ante ese hecho, el gobierno japonés desplegaría una diplomacia económica para garantizar la obtención de los mismos a través de una agresiva política de diversificación donde América Latina y México fueron objeto de atención.

La apertura del frente de guerra de Japón en China en el verano de 1937, profundizaría las políticas de embargo estadounidense de recursos e insumos considerados para usos bélicos. La posterior invasión nazi en Polonia a finales del verano de 1939 y la escalada de guerra en Europa generaría para la economía japonesa un impacto importante. Ante esos eventos, se implementaría acciones de inteligencia donde los vectores económicos y políticos se fusionaban en uno sólo tanto para mantener abierta las válvulas de aprovisionamiento de los bienes necesarios destinados a la alimentación del aparato industrial orientado a la guerra como también buscar la contención a las políticas de Washington.

Los instrumentos para el comercio exterior con su orientación estratégica implicaron cambios en sus mecanismos de operación. Se implementó un mayor control gubernamental en las importaciones y exportaciones japonesas, se fortaleció las actividades de las Casas Comercializadoras (*Sogo Soshu*) de las principales *Zaibatsu*, se amplió el papel de sus representaciones diplomáticas para la coordinación de estrategias comerciales y buscó el uso de miembros influyentes de la comunidad japonesa residente en los diversos países. Ese fue el contexto que incrementó la importancia dentro del ambiente de los negocios en México de Kiso Tsuru.

Si bien a lo largo de 1941, las opiniones expresadas por diplomáticos, funcionarios y empresarios convergían en la inevitabilidad de un posible conflicto armado entre Tokio y Washington, fue un hecho, como ya se apuntó, que el ataque del 7 de diciembre a la bahía de Pearl Harbor representó una sorpresa, no sólo para los tomadores de decisiones sino en particular en el grupo de funcionarios, empresarios y políticos que habían estado ligados a los intereses de Japón en México. En efecto, muchos de ellos fueron facilitadores por su posición de probada influencia política cuyo pago de servicios ya sean eran en monetario, especie o en participación en las acciones de las empresas en el ramo petrolero (La Laguna y la Veracruzana,) y minero (Tsuru o Turu Mining Co.) controladas -de manera directa o como intermediario- por el Kiso Tsuru. Ese grupo de personas ahora mostraban una actitud diferente.

El largo reclamo por la La Mina Azul

La posición frente a esa nueva realidad del tránsito de Japón de amigo a enemigo les obligó a definir un posicionamiento. Algunos de ellos optaron, por un lado, por el reconocimiento de su pasado involucramiento en negocios con los japoneses y su posterior deslinde por haber roto relaciones diplomáticas y de estar en un Estado de Guerra con esa nación asiática. Por el otro, el interés de mantener usufructuando su posición como accionista de las empresas donde ahora reclamaban indemnizaciones o la reintegración de las concesiones por parte de la Junta de Administración y Vigilancia de los Bienes del Enemigo bajo la responsabilidad de Luis Cabrera Lobato en el marco de las atribuciones asignadas por la Ley Relativa a Propiedades y Negocios del Enemigo del 11 de junio de 1942 y publicada en el Diario Oficial de la Federación dos días después.

El centro de las decisiones políticas las atendía la Junta Intersecretarial Relativa a Propiedades y Negocios del Enemigo presidida por Eduardo Suarez, Secretario de Hacienda y Crédito Público, donde además participaban los responsables de la Secretaría de Relaciones Exteriores, Secretaría de Economía Nacional, Secretaría de Gobernación y la Procuraduría General de la República.. Es un hecho, que la decisión del ejecutivo mexicano era fundamental por su posición dentro de la estructura del sistema político mexicano de la época, lo anterior era conocido por los políticos y empresarios involucrados por lo que las comunicaciones a la oficina de la Presidencia e incluso entrevistas con Manuel Ávila Camacho fueron una constante en ese periodo, para solicitarle su intervención directa para resolver las controversias de la posesión de los bienes incautados o la reactivación de las concesiones revocadas.

Un caso emblemático fue el de la empresa Tsuru Mining Co., y los posteriores reclamos para el uso de los derechos de explotación de la Mina Azul -ubicada a la altura del kilómetro 151 de la antigua carretera México-Acapulco, Guerrero- donde se extraía espato de fluor (fluorita), mineral usado en la industria bélica. La concesión de cateo fue otorgada a un particular, Federico Deschamps, desde 1938 y renovada –después de ganar una diligencia judicial ante el intento del gobierno de recuperarla y reintegrarla a las reservas nacionales- dos semanas antes de finalizar el gobierno de Lázaro Cárdenas (1936-1940) por el subsecretario de Economía, Modesto C. Nollard (Secretaria de Economía Nacional, 1940:49).

Desde 1940, Deschamps había vendido 11 toneladas de fluorita a la Compañía Internacional de Comercio propiedad de Kiso Tsuru, pero debido a un problema en la transacción, la compañía de Tsuru embargó a la mina. Después de diversos arreglos mercantiles, se realizó un contrato para ceder los derechos de explotación por un periodo de tres años al ingeniero Carlos Almazán firmando el mismo en representación de su empresa (Carlos Almazán A. en P.) que controlaría el 25 por ciento y la Tsuru Mining Co., con el restante. Se estableció el compromiso de un pago por adelantado por concepto del volumen de extracción del espato de fluor por 6 mil 600 pesos a cuenta de regalías correspondiente a los primeros tres meses. En el mismo acuerdo mercantil se menciona los permisos de explotación de la mina “La Fluorita” colindante al de la Mina Azul era Roberto Deschamps que había obtenido la concesión de cateo el 19 de agosto de 1940. (Almazán, 1941:1-14)

Los vínculos entre Almazán y Tsuru eran muy sólidos en diversos negocios conjuntos desde en el sector petrolero y minero. En una presentación de Kiso Tsuru en la Asociación Diplomática de Japón lo expresaba en los siguientes términos “Es un personaje relevante del sector petrolero de México y es muy serio. Al principio, fue inspector petrolero en Tampico. Después, trabajó como consejero de los campos petroleros en empresas inglesas y estadounidenses... Además, participó en la legislación sobre el petróleo como una persona importante del gobierno... Desde entonces, fue elegido miembro del Congreso de México varias veces.... También fue alcalde de la ciudad de Tampico. Fundamos varias empresa... las operamos y sacamos ganancias juntos. Somos compañeros inseparables y estamos trabajando con el mismo entusiasmo.” (Tsuru, 1938:16-17)

En ese marco de esas relaciones, la Tsuru Mining Co., inició sus operaciones con un capital de un millón de pesos de los cuales 300 mil correspondieron a diversos inversionistas mexicanos, 600 mil aportó Tsuru y supuestamente 100 mil correspondían al general Juan Barragán Rodríguez. Después, Kiso Tsuru adquiriría las acciones de los mencionados empresarios locales para controlar el 90 por ciento de las mismas. Asimismo esa compañía también tuvo derechos de explotación en otra mina llamada “Las Actividades” en ciudad Guzmán Jalisco.

La empresa inició sus operaciones pero se enfrentó con un problema sustancial. En julio de 1941, México firmó el acuerdo Douglas-Wiechers para la restricción de recursos estratégicos hacia países fuera del Hemisferio Occidental donde los Estados Unidos y posteriormente sus aliados los únicos compradores autorizados. Esa decisión generaba un panorama inesperado. Por un lado, cancelaría la posibilidad de que el espato de fluor fuera exportado a Japón ya que el arreglo de la concesión y la fundación de la Tsuru Mining Co. estuvieron orientados a ese motivo. Por el otro, las actividades empresariales de Kiso Tsuru en el rubro de comercio, en el ámbito petrolero y el de minerales estaban alineadas a los intereses de Japón que había contribuido a su financiamiento. Bajo esa perspectiva, era imposible que esa compañía y otras más de ese empresario naturalizado mexicano – que habían sido vigiladas por los servicios de inteligencia estadounidense y después fueron parte de la Lista Negra elaborada por el gobierno de Estados Unidos el 23 de diciembre de 1941 – pudiera aspirar a venta de su producto mineral a los Estados Unidos. (Proclaimed List, 1941:11)

El rompimiento de las relaciones diplomáticas, como ya se mencionó, generó inquietud a los diferentes políticos y empresarios que estuvieron involucrados con los negocios patrocinados por las potencias del Eje en México. El mismo día de ese anuncio a la nación por el Presidente Manuel Ávila Camacho, el general Juan Barragán Rodríguez - le reveló su participación como accionista en empresas japonesas. En un comunicado enviado por el general Federico Montes al ejecutivo mexicano lo señalaba así:

“En la misma noche del 7 de diciembre y después de dar lectura el señor Presidente de la República a su histórica declaración de rompimiento de relaciones con el Eje, el propio señor General Juan Barragán concretamente expresó que él era socio de la “Turu Mining Company” que pertenecía al enemigo y solicitó del señor Presidente que el señor Procurador de la República procediera

contra la citada “Turu Mining Company” como propiedad del Eje... En ese mismo acto el señor Presidente de la República habló al señor Procurador en presencia del Señor Juan Barragán y le instruyó para que de acuerdo con el pedimento del general Barragán procediera conforme a la Ley, que posteriormente se dictó, relacionada con las propiedades del enemigo” (Montes, 1942: .2).

El General Barragán realizó una primera diligencia el 13 de junio con los auditores designados por la Junta de Administración y Vigilancia de los Bienes del Enemigo como parte del expediente que se abría contra la Compañía Mexicana de Petróleos Laguna S.A., la Compañía Veracruzana S.A., la Compañía Internacional de Comercio, S.A., Eduardo Gutiérrez y Compañía; la Mina Azul y Tsuru Mining Company. Para el 4 de agosto de 1942, dirigió un extenso documento al Secretario de Hacienda y Crédito Público -como presidente de la Junta Intersecretarial Relativa a la Propiedad y Negocios del Enemigo- donde realizaba una serie de acusaciones contra Kiso Tsuru, las mismas pueden agruparse en básicamente tres: En primer lugar, la creciente influencia económica y política tanto en México como en Japón de ese personaje manifestándolo del siguiente modo:

“Entre los elementos que más daño causan al país dentro del actual estado de guerra, debe señalarse, en primera línea, al súbdito japonés Kiso Turu, quien, para ocultar las actividades que ha venido desarrollando como agente de su gobierno y por conveniencia de sus negocios particulares, tomó carta de naturalización como mexicano. Aunque sin rango diplomático reconocido, tiene más influencia y, por los intereses que maneja, más fuerza que la que han tenido los ministros de su país acreditados en México” (Barragán, 1942:2)

En segundo, la descripción de los flujos de capital provenientes de Japón para el financiamiento de las empresas de Tsuru. De acuerdo con Barragán, existió un derrame de dinero para apoyar a las empresas petroleras (La Laguna y la Veracruzana) y mineras (La Azul) donde apunta que el empresario de origen japonés hacía uso de los recursos para el desarrollo de las mismas pero también no sólo canalizándolos a través de sus negocios personales sino también desviando recursos para el beneficios de los mismos. Apunta el hecho que después del rompimiento de las relaciones diplomáticas bilaterales, unos japoneses internaron al país desde Estados Unidos la cantidad de 2 millones de dólares a los que tuvo acceso Tsuru por medio de la legación de Suecia:

“ Al recibirlo éste, guardó una parte en una caja que tiene en la casa de su banquero, otra parte en la de otra persona, la cual sacó hace ya varias semanas, ignorándose a donde la haya ocultado y del resto estuvo haciendo fuertes compras de mercancías para la Int. De Comercio (alrededor de 2.000.000 pesos) y completó la instalación y equipo de transporte de la Mina “Azul” y los gastos de enero a la fecha de este negocio, empleando en total unos 600,000.00 pesos” (Barragán, 1921:4-5).

Más allá de la credibilidad de sus argumentos ya que parecía entraño que el ministro sueco en México le hubiera entregado a un particular esa cantidad, además de las dudas que pueden derivarse sobre la posibilidad de ingresar esa fuerte cantidad de dinero cuando las autoridades mexicanas y sobre todo los servicios de inteligencia de Estados Unidos había dispuesto una vigilancia tanto en la residencia del ministro Yoshiaki Miura –el último representante diplomático de Japón en México- como de la casa donde se ubicaba la Legación japonesa. Lo importante es que el general Barragán deseaba que las autoridades pudieran decomisar esos recursos financieros que al parecer no había estaban registradas en sus cuentas bancarias y de sus empresas.

“Como el dejar esos fondos en sus manos que, con ninguna buena intención ha ocultado, aparte de la falta que implica su ocultación, sería sumamente peligroso; se hace necesaria la inmediata intervención de las autoridades, tanto para que se recoja y depositen dichos fondos, como lo ordena la Ley relativa, como para impedir que Turu y sus ayudantes japoneses hagan mal uso, como lo han venido haciendo, de cuanto dinero queda en su poder”. (Barragán, 1942:5)

En tercero, las operaciones de la Mina Azul, donde el general Barragán señala que cuando se inició el proceso de restricción de exportaciones de materiales estratégicos y la aparición de la “Tsuru Mining Co.” en la lista negra, Kiso Tsuru transfirió el contratado de arrendamiento de la mina a Cipriano Rodríguez Pastor de origen español, usándolo como prestanombres para mantener el control de la empresa. En el documento entregado a las autoridades mexicanas lo refrenda en los siguientes términos: “Para fin de tener para él solo la totalidad de dicho negocio, del que esperaba sacar grandes utilidades; desposeyó a la “Turu” de los derechos que presentaba como asociada, dejándola solamente como acreedora de Rodríguez Pastor, por el capital invertido en la mina, parte del cual había puesto previamente a nombre de dicho individuo. Esta maniobra de Turu, dio lugar a un juicio de carácter penal que lo promovió el suscrito, por constituir un fraude para los intereses de la “Turu” de la cual, el propio suscrito es accionista” (Barragán, 1942: 8)

De acuerdo con Barragán al iniciarse la intervención de la empresa, Cipriano Rodríguez Pastor – quién había informado a la embajada de los Estados Unidos que Tsuru se había desligado ya de la misma- se observó que era insolvente y que no podía comprobar que las inversiones fueron hechas por él mismo, después declaró para justificar su liquidez financiera que tenía una asociación desde mes de enero de 1942 con Jiro Iwamoto (empleado de la Compañía Internacional de Comercio) de quién recibió la cantidad de 1,038,000 pesos para el negocio (Barragán, 1942:9-10).

De lo anterior puede inferirse que dentro de esa red de sesión de derechos de propiedad de las empresas con la complicidad de personas de confianza (usando amigos leales y empleados de la Compañía Internacional de Comercio) como prestanombres del doctor Tsuru trató de mantener a través del uso de todos los recursos mercantiles, administrativos y legales el control indirecto de la operación de sus negocios. El mismo Barragán calificada sus actividades, de la manera siguiente: “En lo que toca a actividades que bien pueden calificarse de subversivas, Turu, como japonés y como agente de su Gobierno y además, por su espíritu anti-mexicano que, en lo que le conviene encubre con una fingida adhesión a México, es, no solamente “un enemigo”, sino “el enemigo número uno”, precisamente por el gran poder que le da el dinero con el que cuenta.” (Barragán, 1942:10).

El general Barragán procedió al reclamo de los derechos de explotación de la mina la Azul usando dos vías. Por una parte, la interposición de una demanda por fraude contra Kiso Tsuru cuyo proceso jurídico se elevó al Tribunal General de Nación para la valoración de la viabilidad del recurso de amparo obtenido por el empresario naturalizado mexicano. Por la otra, el endoso de su supuesta participación en la Tsuru Mining Co., al general Federico Montes como una forma de tener otro frente de presión para el presidente Manuel Ávila Camacho.

En relación con la querella jurídica, el general Barragán presentó ante el Tribunal Superior del Distrito Federal una acusación de fraude contra Tsuru, donde el juez séptimo de la tercera Corte penal dictaminó contra el acusado en una sentencia fechada el 2 de agosto de 1942 donde se declaraba el auto de formal prisión. El representante legal de Tsuru, Carlos Franco Sodi, presentó un recurso de amparo y se analizó su viabilidad en la primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. El Ministro Fernando de la Fuente apuntó en su ponencia que era de revocarse el fallo del Juez que había otorgado el amparo. En la lectura de un documento anexo presentado por los defensores legales de Tsuru señalaba enfáticamente que general Barragán “no puso un solo centavo y que todo el capital de un millón de pesos fue aportado por el quejoso, quien se asoció con otros mexicanos para la explotación del mineral mencionado”. (Secretaría de Gobernación, 1942: 2). Asimismo se apuntaba que políticos mexicanos habían estado involucrados en sus negocios. Lo anterior mereció la indignación del Ministro Teófilo Olea y Leyva que de acuerdo a las crónicas de los periódicos apuntó; “... que la honorabilidad del general Barragán estaba, en su sentir, por encima de las sospechas de Tsuru, así como la de los funcionarios que el reo mencionaba maliciosamente en sus escritos y a quienes no guarda ningún respeto ni consideración, olvidándose de su carácter de enjuiciado, de su condición de extranjero y súbdito de un país con el que México está en guerra. Francamente- dijo- yo no concedo derecho a un extranjero para que se trate en esa forma descomedida a funcionarios de mi país, ni aun en el caso de que se concediera que sus apreciaciones tuvieran algún fundamento, del que crecen.” (Secretaría de Gobernación, 1942: 2).

A pesar de la irritación por la mención de los políticos mexicanos, era un hecho que estaba plenamente documentado por los servicios de inteligencia y que la misma Embajada de los Estados Unidos había advertido al gobierno mexicano. La estrategia de Tsuru fue efectiva -a pesar de que corrieron los alegatos de ambas partes dentro de la justicia mexicana donde se negó el recurso de amparo por parte de la Suprema Corte de Justicia - no se finalizó con el hecho de que hubiera cumplido la sentencia posiblemente al llegar a un arreglo privado con la parte afectada.

Además el general Barragán, como se apuntó, realizó un acuerdo con el general Federico Montes para que fuera copartícipe del 10 por ciento de las acciones que aseguraba tener en la Tsuru Mining Co. De acuerdo con su escrito el general Barragán, como accionista, había recibido las garantías de que se le permitirán los derechos de explotación de la mina. El general Montes lo apunta así: “El señor Lic. Eduardo Suárez, Presidente de la Junta Intersecretarial, hizo saber al general barragán que su participación en la “Turu Mining Company” quedaría asegurada y con este motivo el General Barragán elevó dos escritos a la Junta Intersecretarial para que se le reconociera sus derechos, pero como el Sr. Lic. Suarez ha estado ausente nada se ha resuelto no obstante que el Art. 2/o del

reglamento de dicha Junta previene que los derechos de los accionistas mexicanos, que nada tienen que ver con los enemigos de la Nación, SE LES RECONOZCAY RESPETEN” (Montes, 192:2)

La Junta de Administración y Vigilancia de los Bienes del Enemigo identificó -de acuerdo a la legislación respectiva -a la mina “La Azul” como un negocio vinculado a los intereses de las potencias del Eje, en particular de Japón, la cual procedió a su confiscación de acuerdo con el decreto del 9 de septiembre de 1942, 20 días después la Junta de Administración y Vigilancia publicó las bases del concurso para la obtención de los derechos de explotación de la Mina La Azul. El mismo que se celebró el 29 de octubre de con la participación de las siguientes empresas Comercio General S.A.; Metales mexicanos S.A; Sr. John C. McDonald; Sr. John M. Heyman (ex director técnico de la mina) y senador y general Nabor A. Ojeda Caballero. Muchos interesados se presentaron ejerciendo todo tipo de influencias para obtener el permiso tan codiciado ya que la exportación del espato de fluor estaba garantizada por la demanda estadounidense de ese mineral estratégico. Ese negocio altamente lucrativo, es de suponer, era el motivo de la insistencia del general Barragán y Montes para ser los beneficiarios donde incluso apelaban para ello su amistad con el representante del poder ejecutivo mexicano.

“El general Federico Montes solicita y suplica al señor Presidente que, por consideraciones de orden moral, de carácter legal o en todo caso de Jefe, compañero y amigo, se le prefiera en unión del general Barragán para explorar los yacimientos de la Mina “La Azul” ya sea que se consideren pertenecientes al concesionario Señor Dechamps o formando parte de las Reservas Nacionales” (Montes, 1942: 3-4) (sic)

Es interesante la mención de Federico Deschamps, ya que al parecer podría deducirse algún tipo de acuerdo con los generales, para continuar la operación de la empresa. Sin embargo, no hay evidencias sobre esa vinculación. No existe argumentos contundentes para afirmar que Deschamps buscó obtener para sí los beneficios que le acreditaba como concesionario original de la mina ya que estuvo reclamando los mismos en las instancias jurídicas hasta mediados de la década de los cincuenta o si Tsuru pudiera haber tenido en él influencia para seguir sirviendo de prestanombres para los intereses de los japoneses. Es interesante también, notar la pérdida del rastro de los reclamos del general Barragán y Montes, pero emerge, al mismo tiempo, otro personaje como el general Nabor A. Ojeda Caballero, senador por el estado de Guerrero, donde no existen todavía evidencias suficientes de un nexo con ellos aunque posible por ser compañeros de armas y actores políticos de importancia en esa época.

De manera independiente, de los supuestos hipotéticos, fue contundente la decisión del presidente Ávila Camacho para suspender el concurso usando la vía de reintegrar la propiedad de la mina la Azul a la Comisión de Fomento Minero con fecha del 18 de diciembre de 1942 como resultado del término de la concesión de cateo expirada dos días antes de la referida fecha. (Secretaría de Economía Nacional, 1943 a:4). Asimismo establece el acuerdo para revocar la disposición de la ocupación de la mina “La Azul” y se establece que la Junta de Administración y Vigilancia mantendrá bajo su control el

material extraído, maquinaria e inversiones (Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1943: 8-9).

La búsqueda de la concesión y de los derechos de explotación prosiguió. El general Ojeda buscó de manera insistente la intervención del ejecutivo mexicano para evitar la restitución de los títulos de concesión a Deschamps que supuestamente ante la cancelación de los derechos de explotación de la Tsuru Mining Co., había establecido un acuerdo con otro inversionista llamado John McDonald por un periodo de 20 años. El senador Ojeda Caballero apuntaba que:

“La negligencia usada en éste caso, ha dado origen a que los agentes de los japoneses, escudados en el señor Dechamps se estén valiendo de arducias y artimañas, tales como la interposición de amparos improcedentes, con los que solo consiguen el que indefinidamente continúe paralizada la mina, con los consiguientes perjuicios para la economía nacional, de mi Estado, de los trabajadores y de mis intereses, los que día a día se lesionan, por los compromisos que ya tengo contraídos” (sic), (Ojeda, 1943:1)

Deschamps interpuso una serie de amparos que generó que el plan de Ojeda para operar la mina bajo un supuesto acuerdo con el ejecutivo no se llevara a cabo inmediatamente. El senador afirmaba que había constituido una empresa con un capital de 500 mil pesos para iniciar los trabajos de explotación, la cual se estableció con el nombre Compañía Minera Nacional de Taxco y cuyo socio fue Vladimir Geisman. El 7 de diciembre, el lote de la mina La Azul fue desincorporado de las reservas mineras nacionales (Secretaría de Economía Nacional, 1943: 6) la concesión fue establecida por tres años y el 18 de enero de 1946, tiempo después de finalizar la Segunda Guerra Mundial, se suspendieron sus trabajos debido a la ausencia de la “costeabilidad” debido a que era catalogado el material extraído de carácter bélico.

La administración de los bienes de las personas físicas y morales de los ciudadanos de las potencias del Eje en México, se convirtió en un tema central dentro la política mexicana, donde el tráfico de influencia, el reclamo del pago de favores políticos y gran estela de corrupción facilitaban las acciones para el mantenimiento de las mismas a través de prestanombres o el intereses de los mismos para apropiarse de las mismas. Las contiendas de los grupos de poder buscaban en el ejecutivo que fuera el gran arbitro que inclinara la balanza a favor de los interesados. Al mismo tiempo en los tribunales se desahogaban innumerables casos para preservar los derechos y concesiones otorgadas por el Estado mexicano. Quizá las ofensivas más intensas se dieron al interior del escenario político de México que en el anfiteatro externo de hostilidades de la Segunda Guerra Mundial.

Reflexión Final

Como se pudo apreciar en el caso de la mina “La Azul”, significó el uso de todos los recursos posibles de tipo personal y legal hasta presiones políticas para, en una primera

instancia, deslindarse de los vínculos que los empresarios y políticos mexicanos habían cultivado con intereses japoneses, alemanes o italianos, pero después ellos mismos vieron un negocio garantizado decidiendo tomar el control de sus empresas, derechos y concesiones otorgadas. La gran mayoría de las personas físicas y morales afectadas no pudieron recuperar en su totalidad su patrimonio material y económico labrado durante su ya larga residencia en el país o del trabajo de sus descendientes nacidos en el territorio nacional. Otros muy pocos -como el doctor Kiso Tsuru- lograron restablecer sus negocios durante el periodo de la posguerra.

Referencias Bibliográficas

Libros

Hernández Galindo, Sergio (2011), *La guerra contra los japoneses en México durante la segunda Guerra Mundial. Kiso Tsuru y Masao Imuro, migrantes vigilados*, Itaca.

Artículos de periódicos

Secretaría de Economía Nacional (1943a), Acuerdo que adiciona la lista de personas comprendidas en la Ley relativa a Propiedades y Negocios del Enemigo, *Diario Oficial de la Federación*, 8 de enero.

Secretaría de Economía Nacional (1943b), DECLARATORIA que desincorpora del patrimonio de la Comisión de Fomento Minero los derechos para la explotación del lote La Azul, en Taxco de Alarcón, Gro, *Diario Oficial de la Federación*, 8 de Diciembre.

Secretaría de Gobernación (1943), Acuerdo que revoca en su tarifa relativa el que ordenó la ocupación de la mina "La Azul", en Taxco, Gro, 27 de marzo.

Flores M., Alfonso (1941). "La guerra, Ávila Camacho y su mensaje", *El Universal*, 12 de diciembre de 1941, p.3

El Universal (1941a). "Desde ayer cortó México sus relaciones con Tokio".. 9 de diciembre de 1941, pág. 1.

El Universal (1941b). "México ante el conflicto". 11 de diciembre de 1941, pág. 1.

El Universal (1941c). "México rompió sus relaciones con el Tercer Reich y con Italia". *El Universal*. 12 de diciembre de 1941, pág. 1.

El Universal (1941d.) "Nuestra Historia está limpia de toda Mancha Internacional". 10 de diciembre de 1941, pág. 3.

El Universal (1942^a). "Lacónica Declaración hecha por la Sría. de Relaciones". 22 de mayo de 1942, pág. 1.

Excelsior (1942a). "Decisiones que exija el honor". 15 de mayo de 1942, pág. 1.

Excelsior (1942b). "Votó la Declaración de la Guerra y la Suspensión de garantías Individuales", *Excelsior*, primera sección, 30 de mayo de 1942, p.1

Cibergrafía

Almazán, Carlos (1941) Contrato Mercantil con el Federico y Roberto Deschamps, acta 3677, volumen trigésimo séptimo en Japan Center for Historical Records, A-1763. Folio 0020-0027 en <http://www.jacar.go.jp> [consultado el 15 de junio de 2013]

Ávila Camacho, Manuel. (1942). “*Discurso del presidente Manuel Ávila Camacho informando que México declara la guerra a las potencias del eje*”, (28 de mayo de 1942), disponible en http://www.inehrm.gob.mx/pdf/documento_segunda%20guerra2.pdf [Consultado el 30 de septiembre de 2012]

Secretaría de Economía Nacional. Título de Concesión, 15 de noviembre de 1940, Japan Center for Historical Records, A-1763. Folio 0016-0017 en <http://www.jacar.go.jp> [consultado el 15 de junio de 2013]

都留競 (Tsuru Kiso) メキシコにおける邦人石油利権について (La concesión del petróleo de los japoneses en México), 日本外交協会 (Asociación Diplomática de Japón) 昭和 13 年 6 月 (Junio de 1938), pp.16-17, Japan Center for Historical Records, A-0632. Folio 0078-0079 en <http://www.jacar.go.jp> [consultado el 18 de junio de 2013]

Documentos

The Proclaimed List of Certain Blocked Nationals, Supplement No. 6, December 23, 1941

Barragán Rodríguez, Juan (1942), carta dirigida a Enrique Suárez Secretario de Hacienda y Crédito Público y Presidente de la Junta Intersecretarial Relativa a propiedad y Negocios del Enemigo, fechada el 4 de agosto de 1942, Archivo General de la Nación, Expediente 550/35-11, M/C C-827, sin número de folio.

Montes, Federico (1942), Memorándum que presenta el general Federico Montes a la consideración del señor Presidente de la República sobre el asunto de “La Mina Azul” fechada el 6 de noviembre de 1942, Archivo General de la Nación, Expediente 550/35-11, M/C C-827, sin número de folio.

Secretaría de Gobernación, Departamento de Investigaciones Políticas y Sociales (1942), Kiso Tsuru, su movilización, Agosto, Archivo General de la Nación 2-1/362.4(52)/1339, documento No. 2 sobre una noticia intitulada “Incidente Escandaloso en la Suprema Corte”, *El Universal*, segunda sección, 16 de marzo de 1943, p.14

Ojeda, A. Nabor carta dirigida al Presidente Manuel Ávila Camacho fechada el 29 de Enero de 1943, Archivo General de la Nación, Expediente 550/35-11, M/C C-827, sin número de folio.

La Campaña antijaponesa en el Perú previa al inicio de la Segunda Guerra Mundial.

Amelia Morimoto Hayashi,
Perú: UNM San Marcos
amorimotoh@gmail.com

Entre 1942 y 1945, desde Latinoamérica fueron deportados 3 mil japoneses, alemanes e italianos hacia los Estados Unidos. Dos tercios eran japoneses y más del 80% procedía del Perú; entre ellos, también ciudadanos peruanos de ese origen. Según una fuente norteamericana, “Algunos países latinoamericanos, particularmente el Perú, deportaron japoneses por prejuicio cultural y un antagonismo basado en la competencia económica”. Esta ponencia analizará tal competencia y la campaña antijaponesa del diario “La Prensa” de Lima en la década precedente.

Presentación

Durante la década de 1930, en Lima – Perú, se llevó a cabo una campaña antijaponesa liderada por el Diario La Prensa de la capital, vinculado a los agroexportadores locales. Tal campaña se desarrolló en tres momentos de la década: años 1930, 1932 y 1937. En este último intervinieron también personajes de origen japonés, respondiendo a los contenidos de los artículos publicados.

I. El contexto local de la campaña antijaponesa

La caída de Leguía y la inmigración japonesa

Augusto B. Leguía (1863 – 1932), presidente del Perú en los períodos de 1908 – 1912 y 1919 – 1930, como personaje y su régimen estuvieron estrechamente vinculados a la inmigración de japoneses, del cual fue promotor a fines del siglo XIX. Durante su segundo gobierno, entre numerosos indicios, fue registrada la cercanía entre el mandatario peruano y miembros de la comunidad japonesa, como en la ceremonia de inauguración del monumento al considerado fundador del Imperio Incaico, Manco Cápac, en 1926 (Comisión organizadora del monumento a Manco Cápac, 1926). Tal monumento fue obsequio de la comunidad japonesa por el Centenario de la Independencia del Perú. Fue a la caída del régimen de Leguía que empezó una reacción anti japonesa, sumándose a tal hecho las repercusiones de la depresión económica mundial en el Perú, reflejada en el desempleo en algunos sectores de la economía nacional, especialmente en los medio, obrero y artesanal.

La campaña anti japonesa del diario La Prensa se inició en el año siguiente de la caída de Leguía y en los años posteriores el nuevo gobierno anuló los convenios firmados entre Perú y Japón. Asimismo, emitió sucesivas leyes dirigidas de modo específico contra la población de origen japonés. Esto último se produjo tanto en los dos períodos de gobierno

del Coronel Luis Sánchez Cerro (1930- 1931 y 1931- 1933) como en el segundo gobierno del Mariscal Oscar R. Benavides (1933- 1939). La expresión máxima de la animadversión anti japonesa ocurriría a inicios de la década de 1940, durante el primer gobierno de Manuel Prado Ugarteche y ya iniciado el enfrentamiento entre los Estados Unidos y Japón en la Segunda Guerra Mundial.

Los japoneses en el campo y las ciudades

En plena década de 1930, en contraste con la situación de malestar social y económico generalizada, la mayoría de los japoneses en el Perú impresionaba por el auge en sus actividades económicas, tanto por los casos de Ikumatsu Okada y la producción del algodón en el Valle de Chancay como por la presencia notoria de japoneses en la actividad comercial, especialmente en la ciudad de Lima. En todas esas actividades, tanto en sus pequeños establecimientos y oficios como en otros establecimientos y negocios de mayor volumen, los japoneses generaban el empleo para numerosas familias. Los pequeños negocios, ubicados en barrios populares y al servicio de los mismos, estuvieron expuestos a latrocinios y actos de vandalismo en la época, tal como en los diarios se registró, así como en los testimonios de algunos personajes de origen japonés.

La empresa Peru Takushoku Kumiai y el Ministro Kurusu

El Cónsul japonés Saburo Kurusu realizó intentos para el desplazamiento de los inmigrantes japoneses hacia el interior del país, con el fin de aplacar al gobierno de Sánchez Cerro y el sentimiento anti japonés desatado desde su levantamiento y el derrocamiento del presidente Leguía. En 1931, el cónsul obtuvo un subsidio de \$97,700 de las autoridades de Tokio para la creación de la empresa *Peru Takushoku Kumiai* - tema también presente y debatido en la campaña de 1937 - con la que pretendía desconcentrar de Lima y reubicar a grupos de japoneses en el Valle de Chanchamayo, a orillas del río Punizas, con el slogan “Vamos a la montaña”. Las dificultades en comunicación y transporte para llegar a la zona no fueron atractivas para muchos; sin embargo, debido a la adquisición de 2 450 acres de terrenos, 16 familias se animaron a viajar a Punizas en junio de 1932, en el mismo mes que Kurusu dejaba su cargo en el país.

La inmigración de japoneses en la década de 1930

Con respecto al proceso migratorio de japoneses en esta década, la depresión económica fue motivo de su salida hacia el Perú, mientras – al mismo tiempo – japoneses residentes en Perú retornaban al Japón. Las restricciones que se aplicaron desde 1936 a la inmigración en el Perú no se justificaban. Gardiner (1975) sostiene al respecto que fueron influenciadas por la Constitución brasileña de 1934, que empezó a establecer la cuota de 2% del total ya ingresado por cada nacionalidad en los cincuenta años precedentes, para su ingreso anual.

Las autoridades peruanas temían que el excedente se orientara hacia el Perú. Por el lado del gobierno japonés, preocupaba más la situación de los residentes japoneses que el ingreso de nuevos inmigrantes. Gardiner sostiene que la preocupación de las autoridades japonesas por la nueva legislación se centraba más en lo económico que en el aspecto

social, puesto que la nueva legislación amenazaba su expansión económica (1975, 37 - 39). Al igual que otros autores considera también que el común denominador entre los inmigrantes japoneses, residentes tanto en el Perú como los ingresados a Canadá, Estados Unidos, México y Brasil, fue su disposición y buena voluntad para el trabajo. Señala también la posición de los japoneses en la economía peruana fue “gruesamente exagerada”, al igual que su número dentro del país. Citando el informe de la Embajada norteamericana en Lima, enviado al Secretario de Estado el 29 de octubre de 1929, señala que de 3,345 establecimientos comerciales inspeccionados por las autoridades peruanas en 1927, solo 746 eran de propietarios japoneses y no más del 20% eran comercialmente importantes (37).

Finalmente, de acuerdo a datos oficiales del Ministerio de Asuntos Extranjeros del Japón, la cifra de la inmigración japonesa al Perú en la pre guerra (1899 - 1936) fue de 33 070, mientras que a Brasil ingresaron 188 985 (Kikumura 2002, 67). La inmigración de japoneses al Perú entre 1931 y 1934 – de acuerdo a datos japoneses citados por Gardiner (1975: 38) – sumaba 1 622, mientras que salían del Perú con rumbo al Japón y otros países 2 438; es decir, fueron más los que emigraron que los que ingresaron entre las dos primeras campañas antijaponesas de la década de 1930.

II. El diario La Prensa, Japón y los japoneses

Las primeras páginas del diario La Prensa de distintas fechas de la década de 1930 llaman la atención por la presencia de numerosos avisos publicitarios de casas comerciales japonesas, identificadas generalmente con los apellidos de sus propietarios, ofreciendo varias de ellas ofertas y obsequios por la compra de sus mercaderías, y casi compitiendo entre ellas. Los avisos comerciales – generalmente de bazares - aparecían al lado de la noticia principal del día que, en algunas ocasiones, se relacionaban con las acciones militares del Japón.

En las páginas interiores del diario, tanto como los avisos comerciales de japoneses – sobre todo en el año 1936 - en la sección judicial, diariamente, se encontraban numerosos avisos de hijos de japoneses o de sus padres, solicitando la inscripción de sus nacimientos en territorio peruano y, por tanto, el registro de su nacionalidad. En circunstancias especiales, en las primeras páginas del diario aparecían reportes especiales, como entrevistas a un Ministro o Cónsul japonés recién arribado para la Legación local (antes de la instalación de la embajada respectiva), destacando su rango y experiencia diplomática, como en el caso del Ministro Saburo Kuruso. En la sección cultural, la artista Sai Shoki³, identificada como japonesa, era anunciada para sus presentaciones de danza en el Teatro Municipal de Lima en 1936. Por otro lado, la comunidad japonesa, la embajada japonesa y las empresas de Ikumatsu Okada del Valle de Huaral encargaban también al mismo diario la publicación de suplementos especiales, como los del Día Nacional del Japón o el aniversario de las empresas de Okada.

³ Sobre este personaje coreano - japonesa, el autor mexicano Alfredo Romero ha realizado un extenso estudio y publicaciones.

Junto con el temor por la expansión japonesa - sobre todo por la ocupación de Manchuria en esa misma década - y el rechazo a la presencia japonesa en el Perú, que en la argumentación de los articulistas peruanos de la campaña se reflejaba, se manifestaba también una admiración por el progreso logrado por ese país y su cultura, y que repercutía aun en el consumo de productos japoneses, especialmente entre los sectores socioeconómicos medio y alto.

III. La campaña anti japonesa de La Prensa en síntesis

Año 1930: “Depuración social”

10 artículos publicados entre el 12 de Setiembre y el 31 de Noviembre, con profusión de fotografías de ciudadanos chinos y japoneses.

Autor principal: periodista César Francisco Macera, con el título “Depuración social”, con respuestas de supuestos lectores con el título “Para eliminar al elemento asiático”.

Año 1934: “La Infiltración japonesa

7 artículos, entre octubre y diciembre de 1932.

Autor principal: Dr. Guillermo Salinas Cossío, con los títulos “La Infiltración japonesa” (3 artículos)

Año 1937: “La Infiltración japonesa”

46 artículos entre el 21 de Agosto y el 31 de Octubre de 1937. Autor principal: Dr. Guillermo Salinas Cossío (7 artículos).

Autores japoneses: Isao Ikeyama, Director del Diario japonés “Peru Jiho” y Akio Banno, Director del Diario “Lima Nippo”.

Aunque algunos autores contemporáneos reconocen una sola campaña, la campaña antijaponesa del diario La Prensa se desarrolló en tres momentos: años 1930, 1934 y 1937. Entre los autores firmantes se encuentran destacados intelectuales peruanos y periodistas japoneses de la época, conocedores de los temas en discusión y comprometidos en las posiciones que representaban. El primero de ellos fue el Dr. Guillermo Salinas Cossío, abogado, profesor universitario y propietario agrícola, además de Presidente de la Sociedad Nacional Agraria y miembro de su directorio durante la década de 1930. Fue también el iniciador y animador de la campaña “La infiltración japonesa” en su primera versión en el año 1934 hasta la segunda, y más amplia, en 1937.

Por otro lado, los periodistas japoneses Hisao Ikeyama y Akio Banno - directores de los diarios de la comunidad japonesa en el Perú, *Peru Jiho* y *Lima Nippo*, respectivamente - impresionaron por su participación en esta campaña con un dominio del idioma español y su nivel intelectual. Los escritos y actitudes de ambos periodistas, asumiendo una defensa de la comunidad japonesa local y de su país, constituyen un tipo de liderazgo inusual en la historia de la inmigración japonesa en el Perú, el que se sustentaba en su formación profesional; ambos eran egresados de universidades japonesas y contaban con

una experiencia de trabajo en diferentes diarios del Japón. Ikeyama fue, además, director del colegio japonés *Jishurio* de Lima.

Entre las campañas se observa una gran diferencia en contenidos, más no en intencionalidad, pues todas ellas fueron claramente anti japonesas y dedicadas específicamente a la actividad laboral de los inmigrantes, tanto en la agricultura como en el ámbito urbano. Su presencia en el cultivo del algodón en el valle de Chancay, en el comercio en Lima y la importación de textiles japoneses, además de su desempeño en múltiples oficios al servicio de la población en general, fueron temaa destacados en los artículos.

Un tema que no apareció propiamente como parte de la campaña, aunque sí como noticia de primera plana en los diarios locales, incluida la Prensa, fue la invasión japonesa a Manchuria en 1931 y posteriormente la invasión al norte y este del territorio chino en 1937. Con respecto a este último caso, Ciccarelli – basándose en documentación oficial norteamericana, dirigida al Secretario de Estado desde Perú – sostiene que la invasión japonesa a China “ayudó a inspirar la campaña anti japonesa de La Prensa de 1937”. Entre las más significativas protestas anti japonesas se incluyeron también las publicaciones chinas en el Perú - como la *Revista Oriental* - que denunciaba una colusión entre el imperialismo japonés y los residentes japoneses en el Perú y de toda Latinoamérica. Para el autor antes mencionado, el mayor impedimento para detener la propaganda anti japonesa fue que ella estaba dirigida por ‘fuerzas nacionales e internacionales poderosas’ que vieron en ella la oportunidad para avanzar en sus intereses económicos y políticos” (1982, 118).

En las campañas de 1934 y de 1937 se aborda, sobre todo en esta última, temas como el intercambio comercial entre Perú y Japón, en el que algunos de los autores peruanos sostenían que el desbalance al respecto era a favor del segundo país. Pero, al igual que en varios otros temas tratados, se manifestaron opiniones contradictorias; pues, mientras por un lado, se acusaba a Japón de una intencionalidad económica, y también política, expansiva - por lo que se exigía la protección del gobierno local - por otro, se exigía también al país asiático incrementar sus importaciones desde el Perú.

La campaña de 1937, si bien más alturada, incluyó también intervenciones racistas y, sobre todo, xenófobas; por ello, la aparición reiterada de términos como *nipofobia* y el rechazo de algunos autores a tales calificativos dentro de los debates. Y, con relación al mismo tema, son sobre todo llamativos algunos artículos escritos por médicos, utilizando argumentaciones higienistas y eugénicas, de base claramente racista. Un artículo acerca de la fecundidad de las mujeres japonesas en el Perú, por ejemplo, aunque pobre en sustento, resultaba efectista y por ello fue tema recurrente en la época, siendo utilizado para explicar la presencia numerosa de japoneses en el Perú. Por otro lado, de modo reiterado aparecían también argumentos que señalaban el escaso interés de los japoneses de asimilarse en la vida social del país, sobre todo por mantener escuelas especiales para sus hijos. Paralela y contradictoriamente, en algunos artículos eran calificados como “inasimilables” por el apego a su propia cultura y raza, mientras por otro se les consideraba como raza no deseable para el “cruzamiento” con la población nativa.

IV. El caso Okada en el Valle de Chancay y los capitales japoneses

El argumento más sólido en la campaña y motivo principal de ella fue la presencia japonesa en el valle de Chancay. En este lugar, el caso de Ikumatsu Okada con sus empresas y la existencia de tres empresas japonesas adicionales, todas ellas dedicadas a la explotación del algodón, fue un argumento reiterado. Los japoneses en conjunto tenían el control de 9 de las 19 haciendas del valle dedicadas al cultivo del algodón, además de gran parte de las tierras cultivadas del valle, más una de las desmotadoras y una presencia notoria en el comercio de la ciudad de Huaral.

José Matos Mar – autor que analizó el caso de Ikumatsu Okada en el Valle de Chancay – se preguntaba acerca del origen del financiamiento del exitoso empresario, cuyos inicios habían sido de simple peón de hacienda y que en aproximadamente dos décadas logró construir un imperio económico. En búsqueda de respuestas, Matos Mar recurrió a las teorías y conceptos antropológicos, como la cohesión, cooperación y reciprocidad étnicas para el progreso económico. Como conjetura, sin embargo, agregaba que: “...Indudablemente este impulso requirió también del concurso de otras fuentes de capital, cuyo origen hasta ahora no ha sido establecido, si bien pudo provenir de las empresas japonesas ya constituidas en el comercio limeño o en la importación – exportación, como también directamente del Japón...” (1976, 86).

Al respecto, una fuente publicada en español, recientemente hallada en una colección pública peruana, sugiere que las posibilidades de financiamiento japonés para el caso Okada, entre otros, eran públicas y asequibles. Efectivamente, un folleto de promoción de la Kaigai Kogyo Kaisha (1938), empresa constituida en 1917 por amalgamación de numerosas compañías de emigración, señala como sus funciones y logros la introducción de emigrantes desde su fundación hasta fines de 1937: “habiendo transportado más de 170 mil emigrantes a Brasil, Mares Australes, Perú, Australia, Cuba, Tahiti, Nueva Caledonia, Colombia, México y otros”. La empresa – se indica también – “se encuentra bajo la fiscalización de los Ministerios de Relaciones Exteriores y de Negocios Ultramarinos del Japón”.

La Kaigai Kogyo, asimismo, informaba que sus funciones eran: “servir de mediador entre los países inmigratorios y los inmigrantes, encaminando emigrantes y colonos con las mejores cualidades para satisfacer las exigencias de esos países” y “establecer y dirigir núcleos coloniales y haciendas agrícolas; y financiar a las empresas que deseen emprender negocios en el extranjero”. Agregaba también que la producción algodонера alcanzó en el año 1936 más del 20% del total de esta producción peruana.

Esta empresa – reconocida como “KKKK” por su nombre completo en japonés (Kaigai Kogyo Kabushiki Kaisha) en los estudios y publicaciones sobre los inicios de la inmigración japonesa (Irie, Morimoto, Masterson y Funada Classen, entre otros) – entonces (en 1938), declaraba públicamente su participación activa tanto en la constitución y financiamiento de empresas de los inmigrantes, como en la producción algodонера. Al respecto, en el folleto señalaba que esta producción en manos de japoneses constituía el 20% del total de la producción algodонера en el país, mientras algunos autores – como Ciccarelli (1988) – sostienen que ella era solo del 15%.

V. Los bazares japoneses, las redes socio – familiares y la Sociedad Nacional de Industrias⁴

Otro tema tratado en la campaña estuvo relacionado con la supuesta proliferación de bazares japoneses en Lima y la importación de textiles japoneses que serían comercializados a través de ellos, especialmente en los ubicados en el centro comercial de la capital. Los numerosos avisos diarios de los bazares de japoneses en las primeras páginas de La Prensa durante la década de 1930, ofreciendo sus productos y ofertas, eran replicados con avisos en página entera de la Sociedad Nacional de Industrias que, con textos breves, reclamaba el apoyo a la industria nacional.

La constitución de los bazares japoneses, entre otros negocios, en Lima fue estudiada por la historiadora japonesa Taeko Akagi (2000), quien sobre la base de fuentes japonesas y un acucioso trabajo de campo en el Perú explica las bases del éxito de este tipo de empresas. Analizando el caso de un grupo de inmigrantes procedentes de la prefectura de Fukushima con respecto a la formación de la identidad por prefectura de procedencia en Japón, logró establecer cómo fueron conformadas las redes a través del llamado de parientes y coterráneos – y especialmente de novias para el matrimonio con inmigrantes establecidos en el Perú – con el fin de establecer negocios múltiples y vinculados especialmente a la actividad comercial urbana en las décadas de 1920 y 1930.

Con el estudio de tal red familiar - iniciada por dos miembros que lograron atraer a unos 40 miembros más desde Japón, entre quienes se produjeron uniones socio familiares a través de matrimonios - encontró también vínculos múltiples relacionados con ventas y sucesiones de comercios, apertura de nuevos negocios, así como la temprana captación de empleados para la ampliación de los negocios en el Perú. (En: Yanaguida 1997, p. 402 - 403).

VI. La Sociedad Nacional Agraria, Inglaterra y los Estados Unidos en la campaña anti japonesa

El contexto en que se presentó la campaña anti japonesa, así como el medio que la acogió era dominio del sector agro exportador peruano. El diario La Prensa, en esos momentos, representaba los intereses de tal grupo económico integrante de la Sociedad Nacional Agraria (SNA). Dos de sus miembros y propietarios de haciendas, Carlos Moreyra y Paz Soldán y Guillermo Salinas Cossío, participaron activamente en la campaña con sus escritos y en el caso de Salinas Cossío, éste personaje además era además director del diario y miembro de su directorio.

⁴ Al respecto, en la Guía Lascano de 1926 se registran en Lima 24 bazares en manos de japoneses y 7 almacenes de géneros, sobre las cifras totales de 102 y 121; es decir, los establecimientos japoneses representaban solo el 24% y 5.7% de los totales.

Los Intereses Económicos Británicos

Masterson y Funada Classen (151), citando a Ciccarelli, por otro lado, sostienen que los intereses económicos británicos participaron en las acciones para limitar el comercio del Japón en textiles de bajo precio hacia el Perú. Inglaterra dominaba ese sector y estaba siendo amenazado por Tokio, sobre todo en momentos de la depresión mundial. “Londres se alió con la Sociedad Nacional Agraria para promover la campaña anti japonesa en la esfera económica....Esta alianza proveyó dividendos sustanciales para los británicos cuando lideraron el pedido de la abolición del acuerdo comercial peruano – japonés de 1924 durante la administración de Benavides en octubre de 1935. Este hecho abrió el camino para un rol mayor de Inglaterra en el comercio del algodón con los japoneses ya excluidos”.

Ciccarelli, basándose en fuentes británicas, asimismo, sostiene que el Perú nunca había sido un importante consumidor de productos británicos. Sin embargo, la acción del Perú en este caso “representaba un atentado para el vital comercio británico del algodón por la combinación de fuerzas del nacionalismo peruano y la productividad japonesa”. Agrega también que Japón, en esos momentos, enfrentaba un desbalance comercial debido a que, por un lado, requería de la importación de grandes cantidades de materia prima para su industria de armamentos en plena expansión y, por otro, utilizaba la exportación de textiles para equilibrar los pagos. Sumado a ello, afirma que los japoneses empleaban “agresivas técnicas de marketing”, una mayor capacidad de distribución, precios más bajos y alta productividad, con lo cual “erosionaban a la competencia británica” (1988: 119).

La Conferencia de Ottawa de 1932

Ciccarelli identifica el momento en que empezaron los temores por Japón entre los agroexportadores peruanos: la Conferencia de Ottawa de Julio de 1932; asimismo, señala que, mientras los británicos percibían a los japoneses como una amenaza en términos económicos, la Embajada norteamericana en Lima se preocupaba, sobre todo, por la expansión militar y política del Japón (119, 121).

En la conferencia de Ottawa se fijaron tarifas preferenciales para la *Commonwelth*, instando a sus socios a revisar sus políticas comerciales en función de Inglaterra, para quien era vital el rescate de su industria textil. En la conferencia, Guillermo Salinas Cossío – el promotor de la campaña de la Prensa en el Perú – sostuvo que “las exportaciones peruanas a Inglaterra sufrirían, a menos que el mercado peruano diera la bienvenida a los textiles británicos, a expensas de los japoneses” (p.120); eso significaba: reducir la cuota para los japoneses.

Para la Sociedad Nacional Agraria, la razón principal para oponerse a los japoneses fue el temor a que las exportaciones agrícolas peruanas quedaran excluidas de Inglaterra, su más ventajoso mercado. Percibieron la penetración japonesa en la agricultura y el comercio como una amenaza a la seguridad económica y política del Perú luego del alza de los precios del algodón después de 1932, causada por la política norteamericana de protección al precio del algodón y de la Conferencia de Ottawa.

En 1935, el Perú fijó la cuota de 50% a las importaciones japonesas, mientras para otros países no existían límites. Luego de ello, se firmó el Tratado para el Comercio Recíproco entre Perú y Gran Bretaña en 1936 que - de acuerdo a Ciccarelli: “[El Tratado]...confirmaba el deseo del gobierno peruano de fortalecer la dependencia con Gran Bretaña con el fin de salvaguardar las exportaciones de algodón, azúcar y lana”. A cambio, el Perú prometía a los inversionistas británicos un “tratamiento benevolente”. Así, se incrementó la exportación británica de algodón, mientras la japonesa se redujo notoriamente. La embajada británica, asimismo, se encargó de controlar directamente en el Perú las cuotas de exportación peruanas hacia Japón. En 1939, para proteger las exportaciones peruanas, principalmente de algodón, el presidente Benavides creó la “Cámara del algodón del Perú”, designándolo como su vocero ante la Sociedad Nacional Agraria. Meses después, con el estallido de la Segunda Guerra Mundial se trastocaron todos los modelos comerciales del Perú.

Las acciones de la Sociedad Nacional de Industrias podrían ser interpretadas como nacionalistas; sin embargo, en los hechos, la industria estaba dominada por extranjeros - británicos y norteamericanos - quienes también eran los mayores comercializadores del algodón. Otro gremio relacionado con la campaña anti japonesa fue la Cámara de Comercio de Lima que, asimismo, criticaba el Tratado de comercio con Japón; pero, según Ciccarelli, eso debido a que no aseguraba un porcentaje suficiente de las importaciones japonesas para sus miembros, puesto que el 70% de ellas estaba en manos de comerciantes japoneses residentes en el Perú. En 1937, la cuota fue modificada en 50% para cada una de las partes; en opinión del autor, en este caso “Japón capituló nuevamente” al aceptar esa condición de aquellos “cuyos vínculos con los intereses agrícolas eran muy bien conocidos” (1982, 122 – 124).

VII. La expansión económica japonesa, el nacionalismo y militarismo

En la campaña de La Prensa, la expansión económica y política japonesa, aunadas al nacionalismo japonés, fueron frecuentemente mencionadas y señaladas como peligros por los autores peruanos. Sobre esos temas tratan algunos historiadores japoneses, analizando a la sociedad japonesa de la época. Según Junichiro Kisaka, las políticas japonesas de “País rico, Militarismo fuerte” y “Aumentar la producción, Promover la industria”, que fueron aplicadas entre las dos guerras mundiales, suprimieron el mercado interno, manteniendo a los trabajadores y a la población rural en situación de pobreza. La expansión económica hacia ultramar, por medios militares o por inmigración, se convirtió entonces en un imperativo para que el crecimiento económico continuara (En: Masterson y Funada – Classen, 55).

Los fundamentos burocráticos del nacionalismo y militarismo, por otro lado, habían sido creados en la Era Meiji (1868 - 1912), con la formación de los ministerios del Hogar, Educación y del Ejército que, con la base de los valores tradicionales, dieron lugar a un nacionalismo moderno. Durante la Era Taisho (1912- 1926) tales valores fueron esenciales para imbuir de conciencia militar a los japoneses de la aldea rural. Los militares buscaban crear un campesinado nacional o soldados campesinos, quienes retendrían las cualidades de decoro, coraje y lealtad al emperador y sus superiores. Estas propuestas tuvieron buena acogida en el mundo rural, en donde la población luchaba permanentemente por la supervivencia. Con relación al militarismo, los autores destacan

que la ocupación de Manchuria en 1931 creó nuevas oportunidades para la emigración, en momentos en que las naciones latino americanas empezaban a cerrar sus puertas para los inmigrantes japoneses (Masterson – Funada Classen, 55).

VIII. El Fascismo en el Perú en la década de 1930

López Soria (1981) y Molinari (1994, 2006) analizaron extensamente las expresiones del fascismo en el Perú de la década de 1930, a través del análisis de la prensa y, en general, de la producción escrita. Gran parte de esta última estuvo involucrada en la campaña anti japonesa y anti asiática en general desatada en tal década, uno de cuyos distintivos principales fueron las expresiones racistas y xenófobas dirigidas contra chinos y japoneses. López Soria distingue hasta tres niveles del fascismo en el Perú: aristocrático, mesocrático y popular, mediante el análisis de los escritos y pensamiento de los autores, como una demostración de su extensión en los distintos niveles socioeconómicos. Su antología sobre el tema se centra en los años 1934 a 1939 que considera “son aquellos en que el fascismo peruano conoce su mayor despliegue” (19). Molinari, por otro lado, centró su estudio en la Unión Revolucionaria de Sánchez Cerro y Luis A. Flores, que fueron el partido político y personajes identificados como fascistas y vinculados a los manifestaciones anti japonesas y ataques sufridos por la comunidad de origen japonés desde la caída de Leguía. Paradójicamente, mientras estos hechos narrados y analizados por los dos autores se produjeron en el Perú, el fascismo se hallaba también extendido en el país de origen de las víctimas, irradiándose también sobre las comunidades y países vecinos.

CONCLUSIONES

1. La década de 1930 fue tiempo de crisis económica a niveles mundial y local, y también de cambios en las esferas social, ideológica y política, con la irrupción de la doctrina fascista en sus distintas versiones, y en el Perú con el surgimiento del Apra, la Unión Revolucionaria (fascista) y el Partido Comunista. En 1937 - año en que se produjo la tercera y más extensa campaña anti japonesa de La Prensa – había ocurrido también una caída en las exportaciones por proceso inflacionario (Bardella, 294 y 291) que concluyó recién en 1940, aunque un año antes, en 1939, la producción del algodón se había incrementado en 25% (Bardella, 13). La situación política y económica interna de la época, en gran medida – y tal como ocurrió en otros países – se vincularon con la aparición y desarrollo de la campaña anti japonesa a nivel local.

Los autores y participantes en la campaña anti japonesa de la década de 1930 no fueron solo los mencionados en este estudio, centrado en el diario La Prensa, que representaba los intereses económicos vinculados a los gremios empresariales en la agricultura e industria locales, además de la Cámara de Comercio. A esta campaña se sumaron otros ya incluidos y sus escritos analizados en estudios y publicaciones anteriores, como el Apra y varios de sus connotados líderes e intelectuales, autores de escritos en inglés contra los inmigrantes japoneses en el Perú y publicados en los Estados Unidos (ver al respecto Kodani 1988). La postura asumida por los apristas sería explicable por la doctrina antiimperialista que asumían en la época; pero, sus acusaciones específicas

contra los inmigrantes japoneses se basaron principalmente en el supuesto acaparamiento de los japoneses de los pequeños negocios en las ciudades, lo que – en su perspectiva – afectaría al sector desempleado que tenía en sus filas, al igual que en el caso de la Unión Revolucionaria liderada por Luis A. Flores. La Tribuna, vocero aprista, dedicó numerosos escritos a los inmigrantes japoneses, a quienes acusaban – además - de “quintacolumnistas” y de espías al servicio de la policía local para la persecución de apristas. Sin embargo, su mayor expresión anti japonesa se manifestaría más tarde, en el organizado saqueo a los negocios de los japoneses en Lima y otros lugares en Mayo de 1940.

2. Un tema relacionado con una de las ideas mencionadas en el párrafo anterior es el de la ubicación de los inmigrantes japoneses en las economías locales que – tal como concluye Hunefeldt (1988, 182- 183) para el caso de las distintas inmigraciones extranjeras del siglo 19 en el Perú - fue igualmente en el sector urbano, en las capitales de las provincias y de los departamentos, y también en algunos de los rubros más rentables de la economía.

En los casos analizados por Hunefeldt, esas áreas de concentración extranjera produjeron conflictos con los locales por puestos de trabajo. En el caso de los japoneses, los “puestos de trabajo” dentro de los pequeños establecimientos comerciales y de servicios fueron ocupados por los propios familiares y allegados del mismo origen, hecho que en el año 1936 fue motivo para la dación de la ley de la obligatoriedad de contratación del 80% del personal entre nativos. Por otro lado, el conflicto por la exportación y producción del algodón en el Valle de Chancay – uno de los temas centrales de la campaña - se produjo por la competencia directa con empresarios agrícolas locales. Y, sumándose a todo ello, la importación de tejidos japoneses introdujo otro conflicto, tanto con algunos industriales locales como con otros de origen extranjero ya establecidos en esos rubros en el Perú, además de aquellos otros relacionados con la importación de textiles ingleses.

3. Los escritos y publicaciones norteamericanas acerca de los japoneses en Latinoamérica durante la preguerra, la Segunda Guerra Mundial y en la posguerra, todos ellos escritos en inglés y dirigidas al público norteamericano fueron objeto de un exhaustivo análisis realizado por Kodani (1988). En su artículo, Kodani menciona a los autores de origen peruano Genaro Arbaiza (periodista afincado en los Estados Unidos), y al líder aprista Manuel Seoane, quienes con sus artículos fomentaban el temor norteamericano por la expansión japonesa en el Perú. La producción de escritos similares - dice la autora - aparecían en momentos de dificultades económicas en los Estados Unidos, señalando como culpables a la presencia o competencia de los japoneses en determinadas actividades. Pasado el episodio, ese tipo de escritos desaparecía.

La misma autora, citando los artículos de las analistas Catherine Porter (de 1935) y de Ethel B. Dietrich (de 1938), concluye en que con, respecto al mito del imperialismo económico japonés, “la amenaza era más aparente que real”. Por otro lado, Dietrich, basándose en el análisis de numerosos reportes económicos, señalaba que “la relativa ausencia de complementariedad y varias barreras comerciales artificiales limitan efectivamente la penetración económica del Japón en Latinoamérica y...viendo la situación en una larga perspectiva es difícil visualizar al Japón como una gran amenaza para los intereses norteamericanos y británicos” (Kodani, 213).

Porter, al igual que otros analistas “siguieron muy de cerca las actividades comerciales japonesas en Latinoamérica y frecuentemente publicaron informes sobre prácticamente cada aspecto del comercio Japón – Latinoamérica. Ninguno de tales informes dio indicación alguna de que Japón, ni remotamente, significaba competencia para los intereses norteamericanos”. Para la misma autora, a fines de la década de 1930, la posición japonesa en Latinoamérica se había deteriorado y no había esperanza para una mejora en lo inmediato (213). Pero, “cuando el comercio japonés con Latinoamérica declinó bruscamente, el tema del imperialismo económico japonés dejó de tocarse temporalmente”. Los mitos y publicaciones anti japonesas, sin embargo, persistieron, acentuándose en 1940, y agregando nuevos elementos (Kodani, 213- 214).

Otro autor, Carleton Beal, reconocido autor norteamericano en asuntos latinoamericanos en dos de sus artículos publicados en 1938, sin embargo, insinuaba que los inmigrantes japoneses eran “agentes de los intereses comerciales japoneses” y posteriormente que eran “agentes del militarismo japonés”, agregando información falsa acerca de los inmigrantes japoneses en Brasil y Perú (Kodani, 214).

Las menciones anteriores, entre otras, sugieren y confirman, entonces, la arbitrariedad de las publicaciones de la década de 1930 y la vinculación entre las producidas en el Perú y los Estados Unidos con relación a los japoneses en el Perú y Latinoamérica en general, especialmente con respecto a la asociación entre las labores de los inmigrantes con supuestos planes militares, políticos y económicos del gobierno japonés. Las acciones del Japón en Asia, sin embargo, afectaron a los inmigrantes en América en general, aunque – según Masterson – Japón realizó esfuerzos para mantener fuera (del problema) a los japoneses de Latinoamérica cuando la guerra con los Estados Unidos se hacía inminente, pero “fue mayor la necesidad de Japón por una colonización militarizada de Asia” (2004, 112).

4. La diferenciación entre el militarismo y las políticas expansivas del gobierno japonés y los inmigrantes japoneses durante la década de 1930, convenientemente, no pudo ser reconocida por algunos. Más bien, para la competencia económica y para fines políticos específicos, la vinculación entre ambos eran útiles para sus propios fines. La mayoría de los inmigrantes japoneses, si no la totalidad, vino a América imbuida de un espíritu de progreso, tal como sucedió con casi la generalidad de los inmigrantes de otras procedencias. Sobre los japoneses que vinieron al Perú, Ciccarelli (125) expresa un juicio: “El éxito de los negocios japoneses ha sido logrado mayormente a expensas de otros grupos extranjeros, particularmente los italianos y chinos, pero no de empresarios peruanos. El éxito japonés fue resultado de la eficiencia, frugalidad y bajas ganancias, antes que de una duplicidad...La violación de la ley del empleo del 80% de personal peruano sería serio solo si se aceptara el argumento legalmente sin base de que los hijos de japoneses nacidos en el Perú no eran peruanos .

1. Si se tratara de explicar en pocas palabras el origen y los motivos de la campaña anti japonesa del diario La Prensa de Lima, se tendría que decir que fueron fundamentalmente de raíz económica y, más claramente, de competencia económica en varios niveles y en rubros diversos con otros intereses locales y sus vinculaciones con intereses foráneos de raíz también económicas. Las argumentaciones sobre supuestas intenciones imperialistas y de expansión militar y política japonesas sirvieron, sobre todo, para azuzar a otros

actores y provocar temor dentro de la sociedad peruana en general. Sus repercusiones en este terreno vendrían, más bien, posteriormente.

6. Algunas preguntas pendientes de respuestas al final de esta ponencia se relacionan con el planteamiento acerca de si habría una relación de causalidad de los sucesos de esta época con la posterior, la Segunda Guerra Mundial con las persecuciones, confiscaciones, expropiaciones y deportaciones de japoneses hacia campos de concentración en los Estados Unidos. Al respecto, puede afirmarse que la campaña anti japonesa de La Prensa en sí misma, la década de 1930 en la historia de la inmigración japonesa en el Perú, tuvo sus propios determinantes. El tema de la Segunda Guerra Mundial con relación a los japoneses en el Perú presenta, por otro lado, sus propias particularidades, involucrando políticas continentales e intercontinentales específicas.

Referencias Bibliográficas

Akagi, Taeko. 2000. *Kaigai Imin Networku no Kenkyu. Peru Nyuusha No Ishiki Seikatsu*. Tokio: Fuyo Shobo Shuppan.

Bardella, Gianfranco. 1989. *Un siglo en la Vida Económica del Perú. 1889- 1989*. Lima: Banco de Crédito del Perú.

Basadre, Jorge, Ferrero, Rómulo A. 1963. *Historia de la Cámara de Comercio de Lima*. Lima: Santiago Valverde S.A.

Basadre, Jorge. 1970. *Historia de la República del Perú*. Lima: Editorial Universitaria; Sexta Edición, Tomos XIII y XIV.

Ciccarelli, Orazio. 1982. "Peru's Anti- Japanese Campaign in the 30's: Economic Dependency and Abortive Nationalism". En: *Canadian Review of Studies in Nationalism*. Vol. IX, N° 1, Spring/ Printemps 1982, pp. 113 – 133.

----- 1988. Fascist Propaganda and the Italian Community in Peru during the Benavides regime, 1933 -39". En: *Journal of Latin American Studies*, Vol. 20, N° 2 (Nov. 1988), pp. 361 – 388.

-----1990. "Fascism and Politics in Peru during the Benavides Regime, 1933 – 39: The Italian Perspective". En: *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 70, N° 3(Agosto 1990), pp. 405- 432.

Comisión Organizadora del monumento a Manco Cápac. 1926. *La Independencia del Perú y la Colonia Japonesa*. Lima: Imprenta Eduardo Rávago (Colección de la Biblioteca Nacional del Perú, Sala de Investigación)

Gardiner, C. Harvey .1975. *The Japanese and Peru. 1873 – 1973*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

----- 1981. *Pawns in a Triangle of Hate. The Peruvian Japanese and the United States*. Seattle and London: University of Washington Press.

Gargurevich Regal, Juan. 1991. *Historia de La Prensa Peruana. 1594 – 1990*. Lima: La Voz Ediciones, 286 pp.

Hirabayashi, Lane Ryo, Kikumura- Yano, Akemi. 2006. "Japanese Latin Americans during World War II". En: Nobuko Adachi, Ed., *Japanese Diasporas: unsung pasts, conflicting presents and uncertain futures*. London, New York: Routledge Press.

Hunefeldt, Christine. 1988. "Inserción socioeconómica de los extranjeros en el Perú: Una interpretación de los datos censales entre 1840 y 1870". En: *Primer seminario sobre Poblaciones Inmigrantes*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Vol. 2, pp. 141– 196.

Irie, Toraji, William Himel. 1951. "History of the Japanese migration to Peru, Part. I". En: *The Hispanic American Historical Review*, Vol.31, N° 3 (Ag. 1951), pp. 437- 452.

----- 1951. "History of the Japanese migration to Peru. Part II". En: *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 31, N° 4 (Nov. 1951), pp. 648 – 664.

-----1951. "History of the Japanese migration to Peru. Part III". En: *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 32, N° 1 (Feb. 1952), pp. 73 – 82.

Kaigai Kogyo Kaisha.1938. *La Kaigai Kogyo Kaisha y la Emigración Japonesa*. Tokio, Japón (Editado por K. Okamoto), 64 pp. (Biblioteca Nacional del Perú, Sala del libro antiguo).

Kikumura Yano, Akemi (Editora).2002. *Encyclopedia of Japanese Descendants in the Americas. An illustrated History of the Nikkei*. Walnut Creek, Ca.: Altamira Press, Japanese American National Museum, 322 pp.

Kodani, June. 1988. "La 'amenaza 'japonesa' en los escritos sobre la inmigración". En:

Primer seminario sobre Poblaciones Inmigrantes. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Vol. 2, pp. 205 – 222.

Leys Stepan, Nancy. 1996. *The hour of Eugenics. Race, Gender and Nation in Latin America*. Ithaca, Nueva York y Londres: Cornell University Press, 210 pp.

López Soria, José Ignacio. 1981. *El Pensamiento Fascista. Antología*. Lima: Francisco Campodónico F., editor, Mosca Azul Editores.

Masterson, Daniel M., Funada- Classen, Sakaya. 2004. *The Japanese in Latin America*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.

Matos Mar, José. 1976. *Yanaconaje y Reforma Agraria en el Perú. El caso del Valle de Chancay*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Perú Problema 15.

Ministerio de Hacienda y Comercio, Dirección Nacional de Estadística. 1944. *Censo Nacional de Población y Ocupación*. (Fondo Antiguo de la Biblioteca Central, Universidad Nacional Mayor de San Marcos).

Miró Quesada Laos, Carlos. 1947. *Sánchez Cerro y su tiempo*. Buenos Aires: Librería "El Ateneo" Editorial.

Molinari, Tirso. 1994. "Fascismo y liderazgo carismático en la década de 1930. Algunas pistas introductorias". En: *Revista de Sociología*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Escuela de Sociología, Vol. 8, N° 9.

----- 2006. *El Fascismo en el Perú. La Unión Revolucionaria 1931 – 1936*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.

Moore, Stephanie Carol. 2009. "The Japanese in Multiracial Peru, 1899 – 1942". Tesis para el grado de Doctor en Filosofía, en Historia. Universidad de California, San Diego.

Morimoto, Amelia. 1979. *Los inmigrantes japoneses en el Perú*. Lima: Universidad Nacional Agraria, Taller de Estudios Andinos, 103 pp.

----- 1991. *Población de origen japonés en el Perú: Perfil actual*. Lima: Comisión Conmemorativa del 90° Aniversario de la Inmigración Japonesa al Perú, 217 pp. (Censo nacional Nikkei 1989)

-----1999. *Los japoneses y sus descendientes en el Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República, 255 pp.

Normano, J.F.1943. "Introductory survey". En: J.F. Normano y Gerbi, Antonello. *The Japanese in South America*. Nueva York: The John Day Company, 134 pp.

Tanaka, Michiko. 1992. "Establecimiento de la democracia Taishoo y política de expansión en el continente" En: Michitoshi, Knauth, Tanaka (compiladores), 1992; pp. 259 – 320

Tanaka, Michiko (Coordinadora). 2011. *Historia mínima de Japón*. México, D.F.: El Colegio de México.

The Commission on Wartime Relocation and Internment of Civilians. 1981. *Personal justice denied*. Washington D.C.: The Government Printing Office.

Yanagida, Toshio. 1997. *Peru ni okeru Nikkei Shakai no takaku teki bunseki (La colectividad Peruano Japonesa en Lima*. Investigación multidisciplinaria 1995). Tokio: Meiseki Shoten; 426 pp.

Diversas facetas de la Guerra del Pacífico para los japoneses en la Argentina neutral.

María Cecilia Onaha,
Argentina: Universidad Nacional de La Plata,
IDIHCS –IRI
conaha@gmail.com

Argentina entró en la Segunda Guerra Mundial del lado de los aliados recién en marzo de 1945. La presencia de comunidades de inmigrantes tanto italianos, como británicos, franceses, alemanes y japoneses, determinó que en este ambiente, la contienda adquiriera características particulares. Entre las fuentes publicadas que han llegado hasta nuestros días, se destacan el testimonio del enviado especial del Tokyo Nichi Nichi (hoy Yomiuri Shimbun) Tokujiro Furuta, el de un empresario dedicado a la exportación e importación de productos, Fumio Takinami, y por otra parte, la percepción de la poeta Kinuko Ishii, que dejó plasmada en su libro “Cinco hijas”. Estos testimonios nos brindan valiosos fragmentos, a través de los cuales se tratará de reconstruir el complejo panorama de la Argentina.

Introducción

Argentina entró en la Segunda Guerra Mundial del lado de los aliados recién en marzo de 1945. Naturalmente, esto no significó que desde el inicio de la guerra en Europa, e incluso antes, con la acción del Japón en el continente asiático, el país estuviera realmente ajeno al conflicto. La presencia de comunidades de inmigrantes tanto italianos, como británicos, franceses, alemanes y japoneses, determinó que en este ambiente, la contienda adquiriera características particulares.

Los reclamos en favor de la posición china y las presiones de las potencias occidentales para el retiro de los japoneses del continente, se tradujeron en denuncias publicadas en la prensa argentina a la que respondieron instituciones projaponesas.

Con el inicio de la Guerra del Pacífico se produjo la publicación de listas negras, iniciativa del Departamento de Estado de los EE.UU, acompañada de sectores locales pro aliados, instando a no comprar no solo productos japoneses, sino incluso a productores y comerciantes japoneses locales.

Entre las fuentes publicadas que han llegado hasta nuestros días, se destacan el testimonio del enviado especial de Yomiuri Shimbun, Tokujiro Furuta, el de un empresario dedicado a la exportación e importación de productos, Fumio Takinami, y por otra parte, la percepción de la poeta Kinuko Ishii, radicada en el país desde 1918, y que dejó plasmada en su libro “Cinco hijas”. Estos testimonios nos brindan fragmentos, a través de los cuales se tratará de reconstruir el complejo panorama de la Argentina vivida por los japoneses durante esos turbulentos años y develan interrogantes para ser explorados en un ya factible proyecto de investigación en la medida en que nueva documentación sale a la luz, a setenta años de finalizada la guerra.

1-Sobre el texto de Furuta, Tokujiro. “Etapa de adversidad y penas.”

Este escrito es parte del libro publicado por el Ministerio de Relaciones Exteriores del Japón y la Asociación Latinoamericana de Japón, realizada por la Comisión de Edición de la Historia de la Inmigración de Japoneses en Argentina, publicado en 1971, con ese título “Historia de la Inmigración de Japoneses en Argentina.” El escrito de Furuta consta de siete partes, 1) “La Japonesa”, sobre los orígenes de la inmigración y la historia de un pueblo en la provincia de La Pampa, que lleva ese nombre. 2) El inicio de la Segunda Guerra Mundial, en donde se explica la postura de neutralidad con relación a la guerra en Europa. 3) Argentina rompe relaciones con Japón y Alemania. 4) El día de Pearl Harbor. Aquí Furuta reproduce el relato que hace Kinuko Ishii de ese día. 5) Situación luego de la Declaración de Guerra. 6) El día de la Rendición, en donde rescata entre otros, el testimonio de Kuhei Gashu y su experiencia. 7) El presidente Perón y los residentes japoneses. [Furuta, 1971]

A continuación se resume la información de mayor interés contenida en relación al tema que nos ocupa en este trabajo.

Respecto al inicio de la Segunda Guerra Mundial, el 1 de septiembre de 1939, con la invasión alemana a Polonia, el entonces el presidente Roberto Ortiz, siguiendo la tradición iniciada por Yrigoyen en la Primera Guerra Mundial, anuncia la neutralidad argentina. Habiendo sido inicialmente militante del mismo partido que Hipólito Yrigoyen, la Unión Cívica Radical, aunque de la facción contraria llamada Antipersonalista, coincidieron en la política exterior. Debido a su enfermedad, en julio de 1940, debió renunciar y asumió el vicepresidente Castillo, quien continuó con la misma política de neutralidad.

En esos momentos vivían en el país alrededor de siete mil japoneses y para ellos, la guerra en Europa era algo que ocurría muy lejos. Pero en noviembre de 1941, cuando se renueva la firma del Tratado Antikomintern (firmado el 25 de noviembre de 1936), tras la invasión alemana a la URSS, se consolida el pacto del Eje, entre Alemania y Japón, al que se había sumado Italia desde 1937. La relación entre los EE.UU y Japón comenzó a deteriorarse rápidamente.

Desde entonces, para Japón, la existencia de la Argentina, comenzó rápidamente a cobrar importancia, porque en el caso de que estallara la guerra con los EE.UU., cuál sería en Latinoamérica, el país que mantendría una postura de neutralidad por más largo tiempo, pasó a ser tema central de discusión. El debate se redujo a tres países sintetizados en sus iniciales ABC, es decir Argentina, Brasil y Chile.

En el caso de Argentina, desde 1902, la representación diplomática, que en un principio y hasta 1916 fue concurrente (con Río de Janeiro y con Santiago de Chile), en 1941 fue elevado al rango de Embajada. En abril de ese año llegó al país el primer embajador, Shu Tomii (ya en 1923 había sido promovido a Embajador con funciones en Brasil).

En esos momentos comenzaron a llegar los enviados especiales de los medios japoneses, de la Agencia Domei, Masao Tsuda; Giichi Imai (llegó a Bs.As. en 1940, trasladado de las oficinas en Nueva York) y Ryugen Hosokawa de Tokyo Asahi Shimbun; Saburo Suzuki de Tokyo nichu-nichi (actualmente Mainichi Shimbun) y Tokujiro Furuta de Yomiuri Shimbun.

Cada uno de ellos abrió la una oficina representación del medio para el que trabajaban. No había sido el resultado de un acuerdo, sino que haciendo una lectura acertada del devenir de la guerra, se prepararon para tener una base en el exterior desde donde captar información de los aliados para enviar a Japón y todos eligieron Argentina. Seguramente esto produjo inquietud en los inmigrantes japoneses en este país, quienes ya comenzaron a prepararse también para lo que vendría.

Finalmente el 7 de diciembre de 1941 Japón declaró la guerra a los EE.UU. Nueve días después, el 16 de diciembre, Castillo, en ejercicio de la presidencia emitió un Decreto de Estado de excepción. No se trató de estado de sitio, porque ello hubiera significado la suspensión de la constitución. Este estado de excepción tuvo como objetivo el mantener la neutralidad.

En 1943, desde el 15 de enero y durante dos semanas se desarrolló la conferencia de cancilleres de los 21 países americanos en Río de Janeiro. La ruptura de relaciones con los países del eje y una declaración crítica contra Japón fueron puestas a consideración. El representante argentino, el canciller Ruiz Guiñazú fue el único que no adhirió. En el caso del Brasil, país sobre el cual el peso económico de los EE.UU. era muy grande, apenas terminó la conferencia, el 26 de enero, declaró la ruptura de relaciones con los países del eje. Así, uno por uno fueron sumándose a esa posición y el 20 de enero de 1943 se terminó de sumar Chile. Solo Argentina mantuvo su neutralidad, a pesar de la presión de los países aliados. Finalmente el 29 de enero de 1944 rompió relaciones (ya en ese entonces contra Alemania y Japón solamente). Al año siguiente, el 26 de marzo de 1945 finalmente se declaró la guerra. Es que ya, tras la derrota en Stalingrado, el ejército alemán sufrió un revés contundente en el norte de África. Por otra parte en el teatro de operaciones del Pacífico, el 5 de junio de 1943, con la batalla de Midway la suerte de la guerra se revirtió en favor de los aliados. Japón tras su guerra relámpago y una posición ofensiva, comenzó a adoptar una postura defensiva, en febrero de 1942 se produce la retirada de Guadalcanal, en abril es derribado el transporte en donde viajaba el almirante Isoroku Yamamoto, en mayo se produjo la derrota en la batalla de Attu, en las Aleutianas y ya no hubo vuelta atrás. Los países del eje comenzaron su retirada y la posición neutral de Argentina comenzó a debilitarse.

En los primeros momentos de la guerra, con el control de Alemania sobre gran parte del continente Europeo, era fácil mantener la política neutral, pero con el ingreso de los EE.UU. en la guerra, la división dentro de la sociedad argentina en apoyo de uno u otro bando se hizo visible. El Partido Radical se inclinaba por un plebiscito popular para decidir el ingreso a la guerra, pero entonces el 4 de junio de 1943, estalló una revolución que derroca al presidente Castillo. Asumió entonces el comandante en jefe, el general Pedro Pablo Ramírez, quien pudo prolongar por medio año más la neutralidad.

Pero, volviendo al comienzo de la etapa del Pacífico, el ataque a Pearl Harbor y el inicio de la guerra entre Japón y los EE.UU. produjo un gran shock para los japoneses residentes en Argentina. Por supuesto ya en julio de ese año, EE.UU. se había ordenado el congelamiento de los fondos que Japón tenía en ese país, se había declarado la prohibición total de exportación de petróleo y todo indicaba que el agravamiento de la situación aumentaba. En octubre se inaugura el gabinete de Hideki Tojo y en noviembre el Primer Ministro británico Winston Churchill había declarado que si se iniciaba la guerra entre los EE.UU. y Japón, Gran Bretaña inmediatamente se sumaría, todo esto era prueba suficiente de que la guerra era

solo cuestión de tiempo. Pero nadie había imaginado que la guerra se iniciaría con un hecho como el ataque a Pearl Harbor y por eso el shock fue muy grande.

Cómo fue recibida esta noticia, por supuesto que las formas y las reacciones fueron variadas, según la posición de cada persona, el ambiente en donde actuaba. Ha quedado el testimonio de Kinuko Ishii en su diario. Diciembre 7, 1941. La Federación Japonesa de Golf, estaba realizando un torneo como despedida a gran cantidad de sus miembros que estaba regresando al Japón, de modo que muchos empleados y directivos representantes de firmas japonesas estaban allí. El mismo día tenía lugar las elecciones para gobernador de la provincia de Buenos Aires. El candidato a gobernador, Rodolfo Moreno, había actuado como representante diplomático en Japón y había rumores de disturbios con motivo de las elecciones. La Sra Ishii comenta que aunque era domingo, ante esta situación, ella y sus hijas prefirieron por la dudas, no salir a la calle. Se quedaron en la casa, estudiando y realizando tareas de costura, dispuestas a pasar un domingo tranquilo. Como era domingo además, no había ningún programa de radio interesante, de modo que dejaron la radio apagada. Alrededor de las 5 de la tarde, el Sr. Hosokawa, corresponsal de Asahi llamó por teléfono. La Sra Ishii le saludo sorprendida “Aaah usted decidió volver rápido a casa, estará muy ocupado con los preparativos para el regreso, ¿verdad?” y entonces el Sr. Hosokawa respondió: “no, lo que sucede es que se ha iniciado la guerra entre Japón y los EE.UU., ya no hay a donde regresar.” Y la señora Ishii sintió de pronto que un frío le recorrió todo el cuerpo. El Sr. Hosokawa le explicó que debía avisársele a la mayor cantidad de japoneses y dado que muchos se encontraban reunidos en el Club de Golf quería llamarles, por eso le pedía que le hiciera ese favor. Ella se llenó de preguntas, cómo, dónde había comenzado la guerra, pero dada la premura cortó la comunicación inmediatamente y se comunicó con el club, hizo llamar al primer japonés que estuviera cerca y le comunicó que la guerra había comenzado y que por favor se comunicara rápidamente con el Sr. Hosokawa. Luego de cumplir con esa tarea, reunió a sus hijas frente a la radio, con la seguridad de que habría una comunicado de último momento. Mientras tanto reflexionó acerca de la palabra “guerra”, imaginando el encuentro de barcos de guerra en el Pacífico Sur intercambiando cañonazos y también la retrotrajo al tiempo del nacimiento de sus hijas, los primeros dolores que anunciaban el parto. Pero volviendo a la radio, en el calor del verano, la voz del locutor se exacerbaba anunciando los ataques relámpago a Honolulu, Manila, Hong Kong, Singapur, y eso les produjo un fuerte impacto. Lo que se relataba mostraba un panorama mucho más duro que inclusive, el que se describía en Europa. Sus palabras hacia sus hijas fue el estar preparados para los duros tiempos que se venían. (Ishii, 1960)

El inicio la guerra afectó directamente a las firmas comerciales dedicadas a negocios de exportación e importación. Según Juuichi Shimazu, debido que se había cerrado el tránsito a través del Canal de Panamá, muchos barcos de carga japoneses habían quedado concentrados en el puerto de Buenos Aires, con el fin de obtener provisiones estratégicas comenzando por alimentos, carne, trigo y otros. Como en esos momentos había falta de moneda extranjera, los japoneses compraron estos productos con yenes que los argentinos tomaron bien. De allí los barcos cruzaron al Pacífico por el Estrecho de Magallanes, llegando a salvo con la carga a Japón. En esos momentos Buenos Aires, así como Brasil y Chile se convirtieron en puntos esenciales del comercio exterior japonés.

Con el estallido de la Guerra del Pacífico, se cortaron todos los contactos. Se paró totalmente la actividad comercial. En cambio esos días fueron para los empleados de la embajada, de febril actividad, en particular para el agregado militar y naval y para los corresponsales de

prensa. Las agencias noticiosas estadounidenses dejaron de transmitir noticias a Japón, de modo que había que reunir toda información posible en Argentina, para enviarla. Había tanto trabajo que también se pidió la colaboración de los empleados de las firmas comerciales que no tenían trabajo. El grado de involucramiento de las firmas japonesas en los esfuerzos de guerra de todos modos era completo, por eso no es extraño la presencia de figuras como Ryuichi Yokobori, empleado de la firma Mitsui Bussan. Según se reseña en Historia del Inmigrante Japonés en Argentina, egresado de la Universidad de Keio, ya en 1938 había sido citado por el comando de la flota naval para investigar acerca del aprovisionamiento de metales estratégicos. Tras concluirse que la principal fuente de aprovisionamiento serían los países latinoamericanos fueron seleccionados especialistas de Mitsui y Mitsubishi, para ser enviados a Argentina, Chile, Brasil y México. Yokobori fue designado adjunto del agregado naval de la Embajada en Buenos Aires. (Argentina, 2004, pág. 307)

2- Situación de la comunidad japonesa en la Argentina.

Según el relevamiento realizado por el Consulado japonés en Buenos Aires, para octubre de 1940, había 7.095 japoneses. Según el relato de Kuhei Gashu, (Gashu, 1956) había entonces 250 familias dedicadas a la horticultura, trabajando una superficie de casi 3000 ha. y empleando cerca de mil trabajadores. La inversión se estimaba en 2.500.000 pesos con un producto anual de la misma cifra; en la floricultura había 132 casas, empleando 335 trabajadores, con una superficie de 370 ha. e invernáculos ocupando una superficie de 190.000 metros cuadrados; cafés: se contabilizaban 80 casas, ocupando 600 trabajadores, con una inversión estimada de 1.500.000 pesos tenían un producto anual de alrededor de 3.600.000 pesos; tintorerías-lavanderías se registraba un total de 350 ocupando 700 personas, una inversión de 1.500.000 pesos y un ingreso anual de 2.500.000 pesos. Los beneficios que se obtenían de las actividades productivas tanto en el sector primario como terciario revelan la prosperidad de la que estaban gozando los miembros de la comunidad.

En cuanto a las relaciones comerciales entre los dos países, desde la firma de un nuevo Acuerdo de Comercio en marzo de 1940, las operaciones estaban florecientes. El estallido de la guerra en Europa produjo la disminución de las importaciones de ese origen y generó una oportunidad para los productos japoneses. Por otra parte, desde la perspectiva del Japón también los productos argentinos adquirieron mayor importancia, muchas casas comerciales abrieron oficinas en Buenos Aires y para octubre de 1939 había 22 firmas comerciales con un capital de 4.800.000 de pesos, realizaban operaciones anuales por un valor de 35.000.000 de pesos. Entre las firmas con representación en Buenos Aires se puede señalar Nanbei Boeki (Mitsui Bussan), Mitsubishi Shouji, Daido Boeki, Akoku Suisan (Nippon Suisan), Takashimaya Iida, Ookura Shouji, Iwai Shouten, Itochu, Kanematsu Shoten, Oomura Shokai, y otros. Además Osaka Shosen, Yamashita Kisen, Yokohama Specie Bank, se había formado la cámara de Comercio e Industria Japonesa en Argentina y además podemos señalar firmas establecidas localmente, dedicadas al comercio, como Yamada Shokai, Hara Shokai, Ando Shokai, Tsuji Shoten, Murai Shoukai, Ishii Shoukai, Katsuta Shokai, Hattori Shoten, la Maison Satsuma de Kenkichi Yokohama

Tras el golpe de estado de 1943, el 21 de septiembre, el segundo barco de canje de civiles entre EE.UU y Japón, el Gripsholm estuvo listo para partir. Entre los pasajeros estaban aquellos que habían recibido la orden de regresar de sus empresas, pero que por el estallido

del conflicto no habían podido hacerlo antes. Entre ellos estaba el sr. Ryugen Hosokawa, corresponsal de Asahi Shinbun, el director de la oficina de Buenos Aires de Mitsubishi Shoji, Takeo Nishizawa y otros. También a ellos se sumaron japoneses que estaban residiendo en Chile, el representante diplomático Kiyoshi Yamagata, el agregado naval Sadayoshi Nakayama y el agregado militar Yoshio Tejima, a los que se sumaron también muchos representantes y empleados de firmas comerciales. Todos abordaron el Gripsholm en Montevideo y en el puerto de Goa en India, transbordaron a una nave japonesa, el Teia Maru (帝垂丸) y pudieron regresar sanos y salvos a Japón. El Sr. Hosokawa relató el viaje y si bien ya sabía que para ese momento ya en Japón había escases de recursos. En sus notas publicadas en Asahi Shinbun, señalaba que llegó a Yokohama el 14 de noviembre de 1942, 50 días después de salir de Argentina. Hasta Goa viajó en una nave de lujo, el Gripsholm, con tres comidas diarias, que incluían leche, manteca y azúcar sin límite. En el bar de abordaje se podía consumir cerveza y una gran variedad de bebidas alcohólicas; en los puestos de venta dentro del barco, abundaban los productos de uso diario. Pero cuando abordaron la nave japonesa, les pareció entrar en otro mundo. Si bien la comida no era buena, podía aceptarse, pero ni siquiera había papel higiénico en los baños. En el Gripsholm cambiaban las toallas y jabones todos los días y por supuesto no nos teníamos que preocupar por el papel higiénico. Los que habían vivido en países de Sudamérica podían llevar consigo una provisión, pero para quienes venían de los EE.UU., se les había prohibido portar papel, desde cuadernos hasta todo tipo de papel. Se les escuchó quejarse diciendo que incluso en los campos de internamiento habían estado mejor y que esta situación no reflejaba el triunfo.

Tan solo teniendo en cuenta estos comentarios, se puede reconocer que la vida en Argentina fue un verdadero paraíso. Después de la ruptura de relaciones ya no hubo ningún contacto, por supuesto no se recibían remesas – es decir que no podía cobrar su salario y naturalmente esto generaba un estado de inquietud, pero la vida en Argentina, con alimentos muy baratos siguió siendo muy cómoda.

Furuta regresó a Japón una vez terminada la guerra en el buque de carga argentino Campero, en noviembre de 1947, vía EE.UU. Allí hizo paradas intermedias en puertos como Corpus Christi, Houston; en cada puerto se acostumbraba, mientras se hacían las operaciones de descarga y carga, ir a la oficina de aduana y comer con los empleados. Los japoneses (en ese barco viajaban 9 en total) también participaban de esas comidas que eran cotidianas. Pero la comida en el barco era extremadamente abundante y de calidad. En cualquier restaurante de Buenos Aires se podía ver el mismo tipo de servicio, entrada y plato principal que solía ser carne de primera calidad. Lo que les llamó la atención era lo caro que estaba la carne en los EE.UU. Al preguntarles, la respuesta es que debido a los esfuerzos de guerra el abastecimiento iba para las tropas y ello hizo que en el mercado interno hubiera escasez y por lo tanto los precios subieran mucho. Desde San Francisco abordó un barco de pasajeros que lo transportó hasta Yokohama. Los propios tripulantes norteamericanos se sorprendían cuando le preguntaban de donde venía y a dónde iba, por qué dejaba Argentina, que era un lugar que los propios estadounidenses veían como un país al que querían ellos ir.

Después del estallido de la guerra del Pacífico, la situación de simpatía para con los japoneses residentes en Argentina, no cambió. Esto incluyó tanto al gobierno como la población en general. Pero esta situación cambió con la ruptura de relaciones en 1944. La Policía Federal detuvo a los directores de las oficinas representativas de empresas japonesas, Mitsui Bussan, la Agencia de Noticias Domei, el Yokohama Specie Bank, Nippon Suisan y los funcionarios de la representación diplomática, además de directores de empresas comerciales.

El FBI realizaba tareas de seguimiento y búsqueda de información sobre posibles actividades de espionaje de modo de presionar al gobierno argentino para que rompiera relaciones. En el relato del Director de la oficina de Buenos Aires de Mitsui Bussan, Isoma Kobayashi, relató que luego de ser liberado por la Policía Federal fue llamado por la Embajada de los EE.UU. y agentes del FBI lo interrogaron a cerca de por qué había sido liberado, lo que prueba que el gobierno argentino no colaboraba con ellos, a pesar de las presiones. Según testimonio de Takeshi Furukawa, funcionario de la embajada del Japón, cuando regresaba a su país con el resto del personal diplomático luego de terminada la guerra, en un alto en el viaje, en San Pedro, en las afueras de Los Ángeles, fue llevado y detenido en un centro de inmigrantes durante diez días. Exceptuando mujeres y niños todos los hombres fueron interrogados por la FBI. En ese momento Furukawa pudo ver fotografías tomadas de sus actividades en Buenos Aires. Furuta también lo experimentó personalmente. Cuenta como anécdota, que estaba preparado para seguir la misma suerte de otros compatriotas. Es así como una noche, llegó la dueña de la casa en donde rentaba una habitación, despertándolo y diciéndole que había llegado la policía a detenerlo y que huyera. No tenía ningún sentido, así que decidió ir a ver. Un agente de la policía federal lo esperaba en la puerta. Le explicó, que la casera había entendido mal, que simplemente traía una citación para que se presentara en la comisaría por la tarde al día siguiente. Furuta, acompañado de Shinobu Suzuki como intérprete, se presentó en la jefatura de la Policía Federal. El interrogatorio duró alrededor de tres horas, pero fue debido a que no le permitieron al intérprete participar y su español hacía que fuera difícil la comunicación. El interrogatorio se inició con información relativa a su lugar de trabajo, el nombre del periódico para el que trabajaba, sobre el personal de la embajada y su relación con ellos, sobre el Sr. Yoshio Shinya, quien trabajaba como corresponsal del Yomiuri Hochi (ambos periódicos se había fusionado en esos años) y volvían a la primera pregunta. Pronto se dio cuenta que lo que estaban buscando saber era de dónde obtenía la información que retransmitía a Japón. Sus principales fuentes eran la radio, los periódicos, las publicaciones estadounidenses que se conseguían en Argentina, como el New York Times, el Herald Tribune, Newsweek, Time, Life, etc. Ellos insistían en saber si no había otras fuentes. En ese entonces, para poder seguir el desarrollo de la economía de guerra en los EE.UU. era material imprescindible, además, de vez en cuando surgía de allí alguna primicia. Con el ingreso en la guerra, se prohibió la exportación. Solo las librerías vinculadas a británicos y estadounidenses las recibían. El autor entonces consultó con el librero local quien se ofreció a ayudarlo, comprándolas y luego cediéndoselas. De modo que no podía revelar esa fuente, comprometiendo al librero. Como debía buscar las palabras en español para cada respuesta, el tiempo que le llevaba pensar era disimulado con esa situación. Dio solo respuestas evasivas, como por ejemplo que lo hacía en distintas librerías, pagando en efectivo y por lo tanto no podía dar precisiones, pero se hacía difícil creer que no supiera un nombre. En particular la policía seguramente sabía que periódicos como Wall Street Journal no se podían comprar en cualquier librería y Furuta menciona que recuerda el sonido de la máquina de escribir del oficial que registraba su testimonio. Finalmente el oficial hizo mención a la información de que habían sido interceptados en países limítrofes, los telegramas enviados desde Buenos Aires. El gobierno argentino era informado por los funcionarios de los EE.UU. y por ello debían investigar.

La presión que ejercían los EE.UU. sobre el gobierno argentino, para que rompiera relaciones con los países del eje, tenía como meta principal Alemania. Según los datos expuestos en el congreso del partido Nazi en Nuremberg de 1938, la comunidad alemana (nacionales y sus descendientes) en Argentina, era de 236.000 personas, de los 43.000 eran ciudadanos

alemanes. En Buenos Aires, muchos de los residentes se ubicaban en los sectores pudientes, vinculados al ámbito financiero, con importantes fortunas. La embajada alemana estaba muy activa, era el centro y de allí emanaba gran cantidad de información enviada directamente a Berlín. Para los EE.UU. era su principal dolor de cabeza. Según el testimonio de Furuta, en comparación, los japoneses era un grupo pequeño y no desarrollaba actividades de espionaje. De los japoneses investigados, solo Tsuda y Kobayashi permanecieron detenidos por el término de dos meses, con la Revolución de 1943, fueron liberados. De todos modos, de acuerdo con la información rescatada por la Comisión de Historia del Inmigrantes Japonés en Argentina, el diario Clarín de la Argentina publicó el 28 de septiembre de 1996 un artículo, en base a documentos oficiales de los EE.UU. señalando que los japoneses habían establecido una base en Buenos Aires para recoger información sobre los países de la región y de los EE.UU. Se hace referencia a notas de felicitaciones de parte de la Cancillería japonesa a sus agentes en Buenos Aires, por la información que brindaban. Se menciona a Tadao Kudo como responsable a cargo del servicio que comprendía actividades de espionaje militar, comercial, subversivo y secreto. Se involucraba a figuras políticas argentinas, vinculadas a la red, entre ellos al hijo del presidente Castillo. Otra figura a quien se vincula con esta actividad es el Sr. Teruo Miki, quien al parecer llegó a Argentina en 1935. Era profesor de danzas y había estado vinculado en actividades de espionaje para el ejército en Manchuria un año antes de viajar para Argentina. A través de la representación diplomática se vinculó con sectores influyentes, realizando las más diversas tareas incluyendo la de profesor de danzas, que quedara registrada en el periódico Aruzenchin Jiho en un número de 1937.

Tanto el caso de Kudo como el de Miki son dos vías de información para profundizar el rol que cumplió Buenos Aires, en las actividades estratégicas desplegadas por Japón durante la guerra.

En esos momentos comienza la carrera ascendente de Perón, luego del desplazamiento de Ramírez, pasará a ocupar el cargo de vicepresidente con Edelmiro J. Farrell y al mismo tiempo seguirá bajo su dirección el ministerio de Trabajo y el de Ejército. El golpe de estado tuvo que ver con la inclinación de Ramírez hacia los aliados y la inminente ruptura de relaciones. Con el nuevo régimen, se siguió manteniendo la neutralidad.

Una anécdota relatada por Fumio Takinami, nos brinda un ejemplo de la forma en que se desarrollaba el trabajo del gobierno japonés en la búsqueda de material estratégico. En vísperas del ataque a Pearl Harbor, recibió una llamada desde Japón de un antiguo empleado quien a su vez transmitía solo el mensaje. Anunciaba la llegada de una muy importante suma de dólares dirigidos a la firma Takinami, vía un tercer país. El gobierno japonés no podía utilizar ni bancos británicos ni estadounidenses y era para la compra de un mineral estratégico en Bolivia. El dinero fue recibido por la empresa Takinami, a través del banco alemán y proveniente de una organización en Shanghai, fue entregada en efectivo en dos partes de US\$ 800.000 para depositar en la cuenta del Banco Minero de Bolivia, registrada en el Banco de la Nación Argentina. El dinero era recibido en pesos argentinos y se trató de una cantidad muy importante de billetes. Takinami relató que con la primera parte, no hubo problemas, pero con la segunda, el gobierno argentino había dispuesto que toda transferencia del exterior debía tener el permiso del Banco Central. Esta segunda operación finalmente no se pudo realizar y se optó por el camino de Chile, con éxito. Al momento de negociar los honorarios de la firma Takinami, Fumio señaló que había aceptado hacerlo por Japón, si hubiera sido por los beneficios, más eran los peligros y no hubiera aceptado, lo único que quería era saber qué se había negociado y si había sido de utilidad. Un mes después se develó el misterio. La

mercancía había sido quinina y el destinatario era la Marina japonesa para apoyar el ataque a Singapur. (Argentina, 2004, págs. 315-317)

3- Los argentinos y la guerra.

La primera de las llamadas “lista negra” fue publicada el 10 de diciembre de 1941 en el diario Crítica, de circulación popular. Fue elaborada por la Secretaría de Estado de los Estados Unidos con relación a los países del Eje, donde aparecían los nombres de personas vinculadas con empresas japonesas. El 14 de febrero del año siguiente fueron publicados más nombres de personas influyentes, el primero de marzo, instituciones, firmas y empresarios, luego el 30 de marzo se incluyeron comercios. Según el libro de Historia del Inmigrante Japonés en Argentina, en total fueron 48 entre personas y organizaciones, incluidas en la lista. Había sido confeccionada por la Oficina de Coordinación de Asuntos Americanos, a cargo de Nelson A. Rockefeller, oficina creada para contrarrestar la propaganda del eje en la región.

Con la ruptura de las relaciones se produjeron algunas intervenciones gubernamentales a empresas e instituciones, el congelamiento de cuentas bancarias, pero no hubo confiscaciones. Más allá de la suspensión del comercio internacional, a nivel local, los sectores vinculados a los países aliados promovieron el no tener actividad económica con aquellas personas señaladas en las listas negras que llegó a incluir importantes horticultores y cooperativas de floricultores.

Más allá de esta situación, en general tanto a nivel gubernamental como a los argentinos en general, fue realmente amistosa. El hecho de que muchos empleados de filiales de empresas japoneses decidieran no regresar a Japón y quedarse a vivir en Argentina, revela ese ambiente.

El propio Furuta aporta una anécdota personal muy interesante. Durante ese tiempo había ido a vivir a una localidad del interior de la provincia de Córdoba, llamada La Falda. Realizaba todos los días las compras y casualmente el día en que se anunció la declaración de guerra, junto con el dueño de la casa en donde vivía, había ido a tomar el té a una de las confiterías más importantes del pueblo. De pronto se escucha el anuncio por la radio. La voz del locutor se escuchó estridente y entonces todo el mundo hizo silencio para escuchar. Cabe destacar que se trataba de un horario central, el café estaba lleno y él era el único japonés, pero aun así, aunque todos escucharon, ninguno giró su cabeza para mirarlo, todos volvieron a sus propios asuntos y conversaciones. Quien se sintió incómodo y avergonzado fue el propio Furuta, por ponerse a ver la actitud de los demás. Al día siguiente, al realizar sus compras, como todos los días, el carnicero, el verdulero, expresaron frases como “La guerra es cosa de los gobiernos, entre usted y yo todo bien.” Pero no todo fueron experiencias tan positivas. La elección del pueblo de La Falda para vivir, hasta tanto se normalizaran las comunicaciones, se debió a qué no sabía cuánto tiempo duraría el conflicto y el hecho de no recibir el sueldo regularmente le hizo buscar un lugar económico en donde quedarse. Así le llegó la oferta de la renta de una vivienda por un año, en ese pueblo. Pero tuvo la mala suerte, de que con la declaración de guerra, el gobierno ordenara el internamiento del personal diplomático en el Hotel Edén de esa localidad. Junto con esa orden, se dispuso que no pudiera residir ningún japonés en un radio de cien kilómetros a la redonda. Entonces el jefe de policía local y un funcionario adscripto al Hotel, fueron a visitarlo para ordenarle que debía mudarse. Esto le

generó un gran problema, porque ya había pagado por adelantado y no disponía de recursos para hacerlo. El comisario se ofreció a acompañarlo para hablar con el dueño. Consiguieron convencerlo de devolverle el dinero, pero como no disponía del total de la suma, acordaron que se realizaría en cuotas. Pero el acuerdo fue realizado solo de palabra y como el comisario temió entonces, solo recibió el primer pago. Entonces, el propio oficial le aconsejó llevar a la justicia el problema e iniciara una demanda. Esto sorprendió a Furuta, porque ni siquiera podía llegar a imaginar que alguien atendiera una demanda de parte de un ciudadano de una nación enemiga. Así lo hizo y atendieron su reclamo.

A partir de la declaración de guerra, se dictó el decreto presidencial 752 del 6 de abril de 1945, que reglamentó la ejecución de la ley Nro 7058 de Registro de Nacionales de los Países Enemigos, promulgado el 2 de abril. Ese registro se inició a partir del 10 de mayo y hasta el 31 del mismo mes, en su artículo 13 se detallaban los datos que incluiría el registro, entre los que se cuentan, nombre de los padres y nombre de los hijos, medios de vida y trabajo, existencia de otros familiares en Argentina, bienes detallando donde están, si son inmuebles, fecha de adquisición; si realizó donaciones con fines bélicos a los países en guerra; si conoce personas que estén ilegales en el país o realicen actividades ilegales; antecedentes militares. El artículo 24 establecía que el documento de identidad serían reemplazados por las cédulas de identidad de nativos de países enemigos y los documentos incautados serían depositados en el departamento central de la Policía Federal. En el artículo 25 se establecía que la persona registrada debía presentarse periódicamente en la sede policial próxima a su residencia. En el artículo 29 se detallan quienes quedaban excluidos de esta presentación: hombres o mujeres de países enemigos con cónyuges nativos, en el caso de los hombres extranjeros, se limitaba a aquellos ingresados al país antes de 1927, que tengan hijos nacidos en el país y radicados; también lo naturalizados antes del 1 de enero de 1938 y todos los asociados de las organizaciones religiosas sin discriminación de género, el clero secular de la Iglesia Católica y ministros de otras religiones. (Argentina, 2004, pág. 322)

Medio siglo de vida tenía la comunidad, ya muchos habían formado familia y habían ganado la confianza de sus vecinos y amigos. Relatos de que en lugar de presentarse periódicamente en la sede policial local, en el caso de personas ancianas, enviaran a un agente para recoger esa firma, es atesorado por la memoria de la comunidad.

4- Documentos e interrogantes.

Este trabajo es básicamente una revisión de la principal información publicada en japonés y en español – en particular algunos fragmentos traducidos de las fuentes japonesas. Al momento de la redacción de este trabajo, se tuvo acceso a un listado de fuentes primarias – documentos oficiales, artículos periodísticos, cartas, panfletos conservados en la cancillería. Parte de ellos sirvieron de base para el trabajo de Historia de las Relaciones entre los dos países del ex Embajador José Ramón Sanchís, cuya principal información se detalla a continuación. Allí también se plantean interrogantes que se espera poder responder en un futuro trabajo, a partir de la revisión de la documentación existente.

El primer representante argentino en Tokyo, con rango de embajador fue Rodolfo Moreno. Lo secundaba el Secretario Erasto M. Villa, el agregado civil Roberto Mujica Lainez y el agregado naval, Capitán de Fragata José Del Potro. En el Consulado en Yokohama, estaba

Alfredo J. Ambrosioni, reemplazado por Bidabehere; en Kobe Manuel González Durand, reemplazado por Juan B. Lemoine, secundado por el canciller administrativo Santillán. Como cónsul honorario en Tokyo estaba Ikuro Atsumi y en Nagoya se desempeñó durante muchos años Mampei Abe. Moreno presentó sus credenciales el 20 de febrero de 1941, pero debido a su interés en la política argentina, se ausentará en junio y luego presentará su renuncia, para tras el triunfo en las elecciones, asumir como gobernador de la provincia de Buenos Aires. El 11 de septiembre fue designado su reemplazante en la embajada, Alberto M. Candiotti, quien ocupaba el mismo cargo en Bogotá, pero por las vicisitudes en Europa y luego el inicio del conflicto en el Pacífico, impidieron que pudiera tomar posesión de su cargo. Así quedó el Sr. Villa, durante toda la guerra a cargo de la representación diplomática Argentina y además al poco tiempo, tuvo que hacerse cargo de los asuntos de otros países que entraron en beligerancia con Japón. (Sanchís Muñoz, 1997).

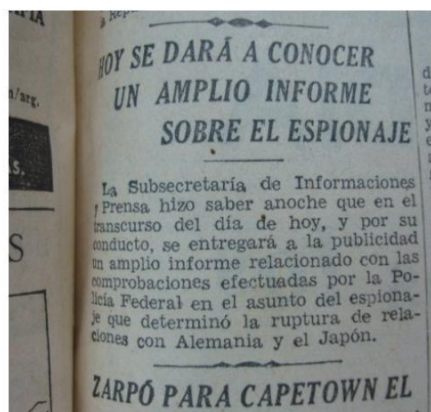
Inmediatamente tras Pearl Harbor, el embajador Tomii consultó al Canciller Ruíz Guiñazú sobre la posición Argentina. La respuesta fue que fundándose en la Resolución XV de la Reunión Interamericana de la Habana, de julio de 1940, con respecto a EE.UU, se regiría por los compromisos panamericanos contraído sobre solidaridad, asistencia recíproca y colaboración para la defensa; pero consideraba a EE.UU., como “no beligerante” y frente a Japón y Gran Bretaña, expresó el mantenimiento de la neutralidad. La única medida que el gobierno argentino dispuso, fue la suspensión de transferencia de valores entre el Japón y la Argentina, (10 de diciembre), pero previendo excepciones a la disposición. En definitiva, las relaciones continuaron normalmente en lo formal. El Primer Ministro Tojo, envió el día 19 un mensaje expresando los sentimientos amistosos del Japón, a la Argentina, Brasil, Chile y Perú. (Sanchís Muñoz, 1997, págs. 104-106)

Respecto de las situaciones extraordinarias que a partir de la situación de beligerancia se suscitaron, uno de los pocos casos de denuncia de espionaje que culminaron en expulsión fue el de Goro Miyazaki, en 1942. Promediando ese año tuvo lugar en Río de Janeiro la Tercera Reunión de Consulta, por la férrea postura neutralista, Argentina logró que la ruptura, si bien recomendada, no se hiciera obligatoria para los países americanos. En abril de 1942 se incorporó a la Embajada en Tokyo, Ramón Muñiz Lavalle, representante argentino en Hong Kong, desde 1939. Cuando se convirtió en zona bélica perdió trágicamente a una hija pequeña. En enero de 1943 cruzó la URSS, viajó hasta Turquía y por mar a EE.UU. Sus declaraciones acerca de lo que había visto en Hong Kong y China, desagradaron al gobierno japonés y molestaron al gobierno argentino – por su posición neutralista, por lo que su renuncia se convirtió en exoneración. En el texto de Sanchís Muñoz no se especifican más detalles de la causa.

Otros funcionarios evacuados en septiembre de 1943 a bordo del vapor “Teia Maru”, que llevaba a evacuados norteamericanos que serían canjeados por súbditos japoneses. Ya se había mencionado a los japoneses repatriados de la Argentina y que abordaron ese barco en Goa, India.

En Argentina, ya el 29 de septiembre de 1942, la Cámara de Diputados se expresó en apoyo de los compromisos asumidos en Río de Janeiro, inclinándose por la ruptura de relaciones inmediata, frente a la postura neutralista del Ejecutivo, que luego será continuada por el gobierno militar surgido del golpe del 4 de junio de 1943.

En enero de 1944 las circunstancias externas y el descubrimiento de una supuesta “vasta red de espionaje” del Eje, fundamentó finalmente la ruptura de relaciones. Esto se produjo el 26 de abril y el 27 se declaró suspendido el intercambio comercial financiero, la suspensión de comunicaciones y se encomendó a la representación de Suiza a atender los intereses de Japón en Argentina y a Suecia, los intereses argentinos en Japón. De todos modos el jefe de la Secretaría General de la Presidencia, coronel González, se manifestó a los periodistas que la decisión se dirigía “más contra los gobiernos que contra los pueblos”.



Ilustraciones: 1) Diario El Mundo, 9/2/1944, 2) recorte conservado en el AGC, 16/2/1944

El 8 de febrero de se dio a conocer la lista de los detenidos como espías, si bien la mayoría pertenecía a grupos de alemanes, entre ellos se incluía al Contraalmirante Katsumi Yukishita (ver ilustración 1), facilitada por Ivone Jara) y se formulaban acusaciones contra el teniente Todashi Kameda. Por otra parte, los nombres mencionados anteriormente en el artículo de Clarín, fueron dados a conocer por Rafael Moreno, en el periódico International Press de Tokyo, el 6 de octubre de 1996, en el que se presenta como director a Tadao Kudo y a colaboradores argentinos, entre ellos el hijo del presidente Castillo y Eduardo L. Colombres Mármol. Como se mencionara anteriormente, sigue siendo las actividades para la adquisición de material estratégico, las principales acciones vinculadas más directamente a la guerra. Ante los interrogantes que se plantean a partir de las declaraciones de Yokobori, o el incidente protagonizado por Fumio Takinami mencionadas (ver pag.6 y 11 respectivamente), cobran importancia documentos como el catalogado AH/0016/1-2 , sobre la verificación de encomiendas llegadas a Buenos Aires provenientes de Tokyo y consignadas a la Embajada de Alemania, cuya recepción requería de la aprobación de la justicia argentina, como el caso de las remitidas al juez federal Dr. González, con nota del 1ro de octubre de 1941.

Tras la ruptura de relaciones, Villa dejó Tokyo con su esposa y su pequeño hijo nacido en enero de 1943, rentando una casa en la localidad de Karuizawa, en donde pasó la guerra. Los acompañó un ciudadano nisei peruano de apellido Higa. El otro diplomático argentino que permaneció en Japón, fue el Cónsul Santillán, casado con una ciudadana alemana en 1943, permanecieron en Kobe.

Como detalla Sanchís Muñoz, la Conferencia de Chapultepec, México, de febrero-marzo de 1945, dio la oportunidad a la Argentina, para que si formalizaba la declaración de guerra, pudiera firmar el Acta de Chapultepec, reingresar al sistema interamericano y acceder a la Conferencia de San Francisco, donde se estableció la ONU, figurando como país “fundador”. Como consecuencia de estas y otras circunstancias internas, por decreto 6945, el 27 de marzo de 1945, Argentina declaró la guerra a Japón y Alemania. Esta declaración no significó que participara en actividades bélicas, o afectara la normal actividad económica. Desde el punto de vista legal, significó para los residentes y sus empresas la aplicación de una serie de medidas administrativas tendientes a controlar sus actividades, a través de la intervención o la incautación de propiedades y fondos. Se cerraron los periódicos publicados en japonés. Durante el tiempo de la ruptura de relaciones, el año anterior, incluso se habían podido realizar actividades como la recaudación de fondos para ayuda a las víctimas del terremoto en San Juan. En diciembre de 1944 se llevó a cabo el acto de egreso de la escuela bilingüe Nichia Gakuin y en 1945 se ordenó en Buenos Aires, en el templo de las Adoratrices, el primer sacerdote católico argentino-nisei, R.P. D. Wakiuchi. (Sanchís Muñoz, 1997, pág. 115) Entre los interrogantes que surgen revisando el catálogo de documentos conservados en el archivo de la Cancillería Argentina, es el reclamo de la Sra. Nélide B. de Morikawa (AH/0020/5, exp.26, tomo IV, Anexo III), quien aunque había sido funcionario de la Embajada del Japón en Buenos Aires, se había naturalizado argentino, se encontraba detenido

Un dato interesante que rescata Sanchís Muñoz es que en un memorándum sueco de 1960 se reseña que al finalizar la guerra, “varios centenares” de personas, argentinos de ascendencia japonesa, se presentaron en la legación sueca en Tokyo, reclamando su ciudadanía argentina. Antes de expedirles un “pasaporte de protección”, se efectuaban averiguaciones y se consultaba al gobierno argentino. Con una presunta vinculación, se registra bajo la clasificación AH/0020/3, bajo el nro de expediente 26, tomo IV, anexo I, y el título Actitud de la República Argentina: internados argentinos en el Japón.

Esta fue la vía también para algunos japoneses deseosos de viajar a Argentina, obtuvieran la documentación necesaria, como el caso del Dr. Tetsuji Matayoshi, quien a los 14 años y contrario a la voluntad de su familia, de regreso a una Okinawa en ruinas, decidió partir.



Fragmento del documento de identidad expedido para poder viajar, facilitado por el Dr. Matayoshi

5. Comentario final

¿En verdad no hubo incidentes ni agresiones contra los japoneses? A nivel de la colectividad sí existen testimonios de incidentes, pero no de carácter generalizado o episodios graves.

Sobre la política de neutralidad de la Argentina (Simonoff, Alejandro compilador, 2010) hay muchos debates, ha dado lugar a muchos estudios y no es objetivo de este trabajo analizarla, solo establecemos que indudablemente sirvió de marco para producir este ambiente favorable a la comunidad japonesa, pero de los eventos presentados a lo largo de este trabajo, nos queda también en claro, que la integración gradual de la comunidad en la sociedad argentina y la construcción de una buena imagen, contribuyó a esa situación. En qué grado fue así, será también motivo de investigación para un futuro trabajo.

Por las dimensiones de la comunidad japonesa también, no constituyeron nunca una amenaza a la seguridad. Lo que no queda duda es la importancia como base de operaciones para la obtención de productos estratégicos. Las redes de espionaje, siguen siendo una gran incognita, más allá de los nombres publicados y ello amerita el revisar los archivos de documentos recogidos por el FBI, en los EE.UU.

El Registro de Nacionales de Países Enemigos, es un documento que aun no ha sido consultado y merece ser revisado, inclusive, los archivos de la Policía Federal Argentina y verificar si aún se conservan los documentos de identidad confiscados.

Las vicisitudes del personal diplomático argentino en Japón, amerita un relevamiento especial, porque si bien no es central al tema que nos interesa, seguramente atesoran información muy valiosa sobre la situación al interior del Japón durante la guerra. Desde la experiencia de Erasto Villa como de Santillán, hasta el particular caso del Embajador Rodolfo Moreno, quien a su retiro compró una vivienda en la localidad de City Bell en el partido de La Plata, en la que conservó elementos de la cultura japonesa, que lo habían fascinado. Hoy en día, perduran los ecos de aquella época en el predio en donde estaba esa residencia, que lleva el nombre de Barrio Nirvana. Por otra parte, la detención del Sr. Morikawa, y el pedido de liberación por parte de su esposa, abre el interrogante de si hubo situaciones de incumplimiento de la ley de Registro de Nacionales de Países Enemigos, que exceptuaba a japoneses casados con argentinas.

Por último, a partir de la experiencia de los japoneses en Argentina, también es posible ver como se entretejieron las redes internacionales que sirvieron de apoyo estratégico en el conflicto bélico – en el caso del Japón, y cómo eran las relaciones de los EE.UU y la Argentina y el grado de ingerencia del servicio de inteligencia estadounidense a nivel incluso de los ciudadanos comunes.

Referencias Bibliográficas

Argentina, C. d. (2004). *Historia del Inmigrante Japonés en Argentina* (Vol. I). Buenos Aires: FANA.

Furuta, T. (1971). Etapa de adversidad y penas. (逆境と艱難の時代). En *Historia del Inmigrante Japonés en Argentina* (日本人アルゼンチン移住史) (págs. 124---149). Tokyo: 外務省.

Gashu, K. (1956). *50 años de historia de los compatriotas en Argentina* (アルゼンチン同胞50年史). Tokyo: 誠文堂新光社刊.

Ishii, K. (1960). *Mis cinco hijas* (五人の娘たち). Tokyo: 龍星閣版.

Sanchís Muñoz, J. R. (1997). *Japón y la Argentina. Historia de sus relaciones*. Buenos Aires: Sudamericana.

Simonoff, Alejandro compilador. (2010). *La Argentina y el mundo frente al bicentenario de la Revolución de Mayo. Las relaciones exteriores argentinas desde la secesión de España hasta la actualidad*. La Plata: Edulp.

***La xenofobia en manos de grupos de poder para el
descrédito del japonés en Chile.***

Ariel Takeda Mena,
Chile: Investigador independiente
arieltakeda@gmail.com

La presente ponencia pretende establecer los momentos en que al interior de la historia chilena se suscitaron comportamientos persecutorios contra los pocos japoneses radicados en Chile y en no pocos casos, contra grupos de japoneses ni siquiera existentes. Pero, los énfasis puestos en la propagación de infundios tendientes al desprestigio, a la propagación del miedo y a la concreción de rechazos y expulsiones; siempre encontraron escaso apoyo por parte del grueso del Pueblo. Esto permitió que nunca en Chile el racismo lograra alcanzar algún nivel de significación. Sólo algunos brotes xenofóbicos – que al fin y al cabo se hicieron localistas – provocaron revuelo y daño, atendiendo a las causales e intereses de grupos de poder perfectamente identificables.

***Imaginario del japonés en Chile: retratos,
representaciones e imaginarios de los japoneses en la
prensa obrera chilena, 1904-1935.***

Paulo Delgado Rodríguez
Chile: Universidad Diego Portales
paulodelgador@gmail.com

Ponencia relacionada con los Imaginarios sobre los japoneses en Chile durante las primeras décadas del siglo pasado, pensando en el paulatino, pero nunca masivo auge de inmigrantes japoneses a Chile a partir del siglo XX. Como respuesta a la inminente inmigración, los obreros organizados para proteger lo que consideraban algo innato a su clase –la explotación de la tierra y la mano de obra industrial nacional-, enunciaron a través de sus propios medios de prensa, un determinado imaginario sobre los japoneses, caracterizado por un discurso xenofóbico que pretendía proteger los puestos de trabajo en beneficio del sector obrero nacional.

RACISMO Y XENOFobia HACIA AFRICANOS, ASIÁTICOS Y SUS DESCENDIENTES EN AMÉRICA LATINA

Coordinadores:

Ivonne Campos Rico, El Colegio de Tlaxcala
pazcihuatl@gmail.com
Pablo Álvarez, Universidad Diego Portales,
alvarezpablo.cl@gmail.com
ALADAA CHILE, ALADAA MÉXICO

Afroarriqueños desde las configuraciones de un proceso histórico de presencia, en contraposición al racismo estructural de la Nación Chilena.

Giselle Invernon Duconge,
Universidad Católica del Norte (UCN, Chile)
Universidad de Tarapacá (UTA, Chile)
ginvernon@ucn.cl

Se recuperan procesos históricos relacionados con la presencia afro en Arica, ciudad chilena. Subrayando el movimiento étnico por el reconocimiento de los colectivos afros en la ciudad; en contraposición con la postura racista del Estado chileno. Partiendo del contexto del tráfico de africanos en América Latina, apuntando características generales en la región, abordando la presencia de esclavos negros en Arica en época colonial. Explicando las principales rutas de llegada y usos de la mano de obra hasta abordar las configuraciones de la presencia afro en Arica en la actualidad; especificando aspectos de la labor política del movimiento afro en Chile.

El “otro” imaginado: Violencia simbólica hacia los inmigrantes negros en Chile

Claudia Carrillo Sánchez,
Universidad de Chile,
claudia.carrillo.s@gmail.com

Diversas investigaciones científicas han abordado el fenómeno de la inmigración en Chile desde disciplinas y enfoques teórico/metodológicos variados. Sin embargo, aunque se hayan trabajado distintos temas al respecto, hoy cobra vital importancia el estudio de las subjetividades y las violencias en la vida cotidiana de los inmigrantes, dadas las complejidades que acompañan dicho fenómeno. La presente ponencia revisa algunos dispositivos de control, regularización y normalización del cuerpo de los inmigrantes, problematizando nuevos tópicos de estudio que interrogan los procesos psico-socio-culturales de las sociedades contemporáneas.

Introducción

El estudio de los movimientos migratorios y especialmente el lugar que ocupa hoy la inmigración en el país, configura nuevas y complejas condiciones que afectan negativamente la vida cotidiana de los inmigrantes en Chile. La estructura del texto se organiza en los siguientes acápites: primero, se explicita la postura y el abordaje conceptual sobre la subjetividad, violencia y vida cotidiana. Segundo, una aproximación histórica a la inmigración selectiva en Chile durante el siglo XIX, cuyo propósito se vinculó al blanqueamiento y mejoramiento de la “raza”. Tercero, se aborda la negación/invisibilización de la presencia africana en la historia de Chile, construyendo narrativas en torno a una supuesta blanquitud que atribuye a la “raza chilena” rasgos caucásicos, como símbolos dominantes de la identidad nacional. En síntesis, se avanza en la discusión de las diversas perspectivas teóricas en las Ciencias Sociales y las principales contribuciones de la investigación científica.

I. Abordaje conceptual: subjetividad, violencia y vida cotidiana.

Inicialmente es preciso dar cuenta de las consideraciones conceptuales que serán tomadas en cuenta para el desarrollo de este trabajo. Para ello, se presenta a continuación una breve descripción de dichos conceptos con el propósito de dar conocer la postura y abordaje en cada caso.

La Subjetividad en la investigación social es relevante, porque posibilita otorgar voz a los sin voz, incorporando las subjetividades y la cultura local que da vida al fenómeno estudiado. A través de la investigación cualitativa, la subjetividad abre el campo de la escucha del otro, y en este sentido, la subjetividad del otro se manifiesta así como un acontecer creativo. La importancia del uso de este concepto radica en que sirve a la investigación social, porque al evaluar la lista larga de estudios es posible constatar que la subjetividad es una tradición

discursiva que propone a la investigación social, como un instrumento de “rescate” de la voz de una subjetividad silenciada (Svenska y otros, 2013).

Por su parte, la violencia simbólica se vincula a un poder que aparece como relación de fuerzas simbólicas en un enfrentamiento efectivo. Dicho de otro modo, el poder de fuerza simbólica es un poder que logra imponer significados, y a su vez, imponer dichos significados como legítimos disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza simbólica. Por lo tanto, existe un ocultamiento de la intencionalidad de poder, es decir, las relaciones de fuerza están ocultas por otras relaciones de fuerza donde lo que entra en combate son otras tramas de la intencionalidad. Desde esta conceptualización, el campo de batalla requiere una guerra simbólica y no necesariamente de guerras sangrientas para que la violencia se manifieste (Bourdieu y Passeron, 1996).

Por último, la vida cotidiana tiene su tiempo y su espacio, donde los rituales religiosos, políticos y sociales que la interrumpen le hacen recobrar su sentido y renovar su gestión. Es así, como en la vida cotidiana transcurren diversas negociaciones que los actores requieren realizar para reproducir el orden social existente, por medio de estas se encuentran las prácticas y las estructuras del escenario de la reproducción. Simultáneamente, también se encuentran tejidos de tiempos y espacios rituales, que garantizan la existencia del orden construido. Aquí se destaca que la vida cotidiana es el escenario de reproducción social, vinculada a aquello que en un momento específico es asumido como legítimo (Giddens, 2000). Por tanto, la vida cotidiana es histórica y no puede pensarse al margen de las estructuras que la producen y que son simultáneamente producidas (y legitimadas) por ella. La vida cotidiana es simultáneamente habilitante y constrictiva, ya que posee mecanismos y lógicas de operación (Lindón, 2000) que reproducen la rutinización de las prácticas de la vida cotidiana. Pueden constreñir a los actores sociales al imponer límites, fijando márgenes y modos de operación, que quedan por fuera de la improvisación.

Ahora bien, el anterior abordaje conceptual permite dar a conocer la postura desde la cual se aborda cada concepto, esto contribuye a comprender la problematización que se presenta más adelante. El siguiente acápite, aborda una aproximación histórica de la inmigración selectiva en Chile durante el siglo XIX, cuyo propósito estuvo vinculado al mejoramiento de la “raza” y por lo tanto, permite visibilizar el anclaje histórico del racismo.

II. Aproximación histórica a la inmigración selectiva en Chile durante el siglo XIX

De acuerdo a las cifras registradas en el Departamento de Extranjería y Migración de Chile (DEM), el país ha experimentado cambios importantes durante las últimas décadas en sus flujos migratorios. Si bien, Chile se había caracterizado por ser un país eminentemente generador de emigrantes, a partir del año 1990 fue tomando mayor fuerza la inmigración desde los países limítrofes. En el presente trabajo, es relevante señalar que los estados comprometidos en el fenómeno de la migración operan en dos sentidos: flujos de inmigración y flujos de emigración. Por su parte, los flujos de la emigración en Chile se han asociado a motivos económicos y políticos. Durante la primera mitad del siglo XIX, la salida de chilenos estuvo motivada por la fiebre de oro en California y por la atracción económica de la actividad minera en Perú y Bolivia, antes de la guerra del Pacífico. Sin embargo, la época

donde mayor número de chilenos salió del país, fue la década de los años setenta y ochenta, como consecuencia del régimen militar de la época. La salida de personas se produjo en distintos periodos: como asilados políticos, entre los años 1973 y 1974; y como presos políticos, entre los años 1975 y 1979 (OIM, 2011).

Respecto a las cifras que atañen a la inmigración, las primeras mediciones oficiales sobre dichos procesos se registraron en el año 1854, señalando que las personas nacidas en el extranjero y residentes en Chile, no superaban el 1% de la población nacional. Para el año 1992 los extranjeros residentes en el país eran 114.597 y correspondían al 0,9% de la población total. Después de este censo, prosiguió el realizado en el año 2002 dando cuenta de una población de 184.464 extranjeros, correspondiente al 1,2% de la población total. Posteriormente, para el año 2010 el Departamento de Extranjería y Migración registró 352.344 extranjeros, que constituirían el 2,8% de la población total. Cabe aclarar, que actualmente no es posible consignar los datos concernientes al censo que fue realizado durante el año 2012 en Chile, debido a que su proceso y los resultados que se originados, aún continúan siendo cuestionados y revisados por el Instituto Nacional de Estadísticas (INE).

En Chile a mediados del siglo XIX se promovió una inmigración selectiva de colonos europeos, especialmente: españoles, ingleses, alemanes e italianos -por ser considerados una población más moderna y desarrollada- para poblar territorios pertenecientes a la población indígena al sur del país. Esta inmigración planificada, se sustentó en el espíritu y la capacidad de trabajo atribuido a estos colonos europeos, con el objetivo de contribuir al progreso económico, ocupando y explotando las regiones agrícolas tras los asentamientos (Villalobos y otros, 1974; Estrada, 2002; Cano, et al., 2009; OIM, 2011). El proceso inicial de asentamiento de europeos estuvo a cargo de Vicente Pérez Rosales¹ (1807-1886), quien aceptó en 1850 el ofrecimiento de transformarse en agente de la colonización hacia el sur del país.

Durante la primera mitad del siglo XX, la obra de Pérez Rosales fue considerada la máxima expresión de las remembranzas nacionales y a pesar de la existencia de un número importante de memorias y autobiografías de escritores chilenos, esta apreciación se ha mantenido. Posiblemente se deba al vínculo que tiene la obra, con la nacionalidad, con Chile y con la patria. La obra *Recuerdos del Pasado* sigue siendo un clásico importante de la literatura chilena, se publicó como libro en 1882, acompañado de un texto de Benjamín Vicuña Mackenna y un prólogo a la segunda edición; que presenta este libro como “gran novedad” y “creación imperecedera” en la literatura chilena. Vicuña Mackenna atribuye a Pérez Rosales el mérito de haber “escrito un libro criollo y nacional”, cuyas ediciones posteriores fueron publicadas durante los años 1886, 1910, 1943, 1946, 1957 y 2006. No obstante, cabe señalar que existe una tendencia a naturalizar las cuestiones referentes a la nación, ocasionando que las creaciones dejen de ser parte de una época o momento histórico; y por lo tanto, sean concebidas como ícono y representación de lo nacional. En esa misma dirección, es posible considerar que la constitución, la bandera, y el escudo, entre otros

¹ Fue testigo de luchas políticas y militares en medio del proceso de separación de España; y alcanzada la independencia, Vicente a la edad de 14 años fue entregado por su madre a un capitán de nave inglesa surta en Valparaíso. Este capitán se ofreció a hospedarlo, para corresponder las atenciones que había recibido por parte de la familia de Pérez Rosales. Este periodo es descrito por Pérez Rosales, como la posibilidad de proyectarse más allá del país y de su círculo familiar; y la oportunidad de librar a su familia de la mancha que podría recaer sobre ella a causa de su futura conducta (Sagredo, 2013).

símbolos; puedan también ser concebidos como condiciones de sobrevivencia nacional, parte del patrimonio y la identidad chilena (Sagredo, 2013).

El siguiente acápite aborda la negación/invisibilización de la presencia africana en la historia de Chile, construyendo narrativas en torno a una supuesta blanquitud que atribuye a la “raza chilena” rasgos caucásicos, como símbolos dominantes de la identidad nacional. Además, antecede la problematización del tema en relación a la propuesta de tesis doctoral y a los conceptos abordados en el curso-seminario.

III. La negación/invisibilización de la presencia africana en la historia de Chile

En el *Ensayo sobre Chile*, Vicente Pérez Rosales señala “en Chile no hay negros. Valparaíso en sus relaciones marítimas con todas las naciones del mundo, era la ciudad que los tenía exclusivamente y no contaban sino 90 en 1842”². Esta negación e invisibilización de la negritud en el Chile, se vincula al interés de blanquear la “raza” mediante la iniciativa que él mismo promovió en el año 1850. La inmigración selectiva de los colonos europeos provenientes de países valorados por la élite chilena, circunscribía un propósito exógeno para “mejorar la raza”, otorgando al origen racial, el fundamento principal para la constitución de la chilenidad.

Es preciso señalar que desde las primeras expediciones españolas de la conquista hubo presencia de esclavos africanos, sin embargo, la narrativa histórica se ha europeizado, otorgando primacía al “blanco”. Esta narrativa ha ocultado a través de la historia la influencia de la africanidad en la constitución de la identidad chilena. En esa dirección, han existido principalmente dos narrativas identitarias dadas a través de la historia: por una parte, la narrativa oficial que ha sido construida desde las clases dominantes, y por lo tanto, no representa a las clases populares (Salvo, 2013). En esa dirección, se desplegaron las políticas de Estado en el área de la salud y la higiene que promovieron la eugenesia. El origen etimológico de este concepto, proviene de una palabra griega compuesta por *eu* que significa “bueno”, y *genesia*, que se deriva de “genus” y que significa engendrar. Por lo tanto, se traduce en un “buen engendramiento” que busca la pureza y la superación de la “raza” humana (Cruz, 1999; Fairchild, 1949; Leys-Stepan, 1991).

La eugenesia se basó en los postulados evolutivos más tradicionales, relacionados a la selección natural y a la sobrevivencia del más fuerte; es decir, bases biológicas y físicas de la sociedad. Además, constituyó un doble movimiento relacionado por una parte, a lo científico (la evolución humana), y por otra parte, a lo social (estructuras culturales). Desde esta perspectiva, las teorías sobre la evolución humana, la genética, entre otras; se establecieron una jerarquía piramidal que sitúa en posicionamientos diferenciados a los organismos. Para Leys-Stepan (1991), los grupos identitarios dominantes situarían a los otros grupos, como inferiores en una clasificación jerárquica piramidal. Por consiguiente, las especies no favorables se destruirían; mientras que las especies favorables - la “raza blanca” -, tendrían las condiciones para preservarse y elaborar una vida cultural. Cabe señalar que a

² Véase Pérez, V. (1859). *Ensayo Sobre Chile*. Editor, Librería del Ferrocarril.

partir de estas premisas, el racismo se manifiesta a través del rechazo o aceptación de unos u otros, según sus marcas raciales (Ortiz, 2006).

Postura y abordaje conceptual sobre violencia y subjetividad

En la actualidad, la llegada de personas “afrodescendientes y/o negras” provenientes de otros países, ha alimentado la tendencia a sobredimensionar la cantidad de inmigrantes que residen en Chile y a reproducir representaciones sociales en torno a un extranjero *imaginado*. En esa dirección, los atributos asignados a los inmigrantes colombianos “afrodescendientes y/o negros” en Chile, tienden a condensarse en principios negativos desprovistos de fundamentos que se asocian a la fantasmagoría de peligrosidad, violencia, delincuencia, y promiscuidad, en otras. Estos atributos negativos que son asignados desde afuera como un estigma tribal en tanto dicen relación con su “raza” y su nación, van construyendo sentidos comunes que dan cuerpo y carne a la idea fantasmagórica de la invasión del cuerpo negro en Chile. Desde esta perspectiva, abordar la subjetividad como un concepto clave en el desarrollo del proyecto de tesis doctoral vehicula la posibilidad de otorgar voz a los sin voz, y abrirse el campo de la escucha del otro, para que la subjetividad del otro se manifieste y sea posible “rescatar” la voz de una subjetividad que ha sido de cierta manera silenciada.

De igual manera, abordar el concepto de violencia simbólica permitirá busca develar cuales son los ocultamiento de la intencionalidad de poder, cuáles son las relaciones de fuerza que están ocultas por otras relaciones de fuerza donde lo que entra en combate son otras tramas de la intencionalidad. Por lo tanto, fundamental analizar el vínculo entre la concepción biologicista de la raza y la violencia simbólica que opera con el “otro” imaginado.

Es en este punto, resulta preciso discutir el carácter del paradigma inmunitario en la relación dialéctica entre inclusión/exclusión de los inmigrantes “afrodescendientes y/o negros/as”, mediante una relación dicotómica con el “otro”. Esta relación dicotómica se manifiesta por medio de acciones contrapuestas de: aceptación/rechazo, cercanía/lejanía, proximidad/distancia, y protección/exterminio, entre tantas otras. Por lo tanto, esta perspectiva cabe plantear que existe un enclave explicativo desde el paradigma inmunitario para comprender que lo inmune, no es simplemente lo distinto a lo común, sino que es su contrario. Estos inmigrantes estarían cruzados permanentemente por la sospecha y la peligrosidad, por una imagen de bárbaros e invasores, que irrumpen en un orden común y producen malestar social. Esto podría atribuirse a que no provienen de una inmigración selectiva, y por tanto, no se constituyen en “extranjeros invitados”; por el contrario, se trata de extranjeros “no bienvenidos”, cuyo ingreso y permanencia en el país requiere ser regulado y/o restringido según su utilidad y conveniencia para Chile.

El paradigma inmunitario no se reduce a dispositivos o estrategias de control que se aplican en el sistema social para defenderlo de lo “otro” o del “sí mismo”, sino más bien, como el modo contrapuesto entre inclusión/exclusión y viceversa (Esposito, 2005). Tal dialéctica implica estar incluido por exclusión; y estar excluido por inclusión, una simultaneidad recíproca que acepta y al mismo tiempo rechaza.

Sobre la base de los planteamientos anteriores, es posible señalar que el aumento de inmigrantes colombianos en Chile, ha dado paso a la legitimación de una metonimia racial respecto al colombiano/a y el color de su piel. En este sentido, la noción de “raza” como

construcción social para tipificar como “negro” al inmigrante colombiano, responde a una categoría social que representa una construcción racial jerárquica que atribuye características fenotípicas a dichas personas. Representado por un enemigo silencioso que irrumpe la estabilidad social y que parece atentar a la preservación de la “raza chilena”. Si históricamente, la constitución del Estado-Nación chileno circunscribió el propósito exógeno del “mejoramiento de la raza” como fundamento de la chilenidad desde una concepción biológica; entonces, defender la sociedad contra todos los peligros biológicos de otras razas representa el principal componente histórico-racista de Chile.

Por consiguiente, la inmigración es un campo de intervención política en el cual, la capacidad política de un Estado se materializa mediante un “poder soberano” que filtra, selecciona y decide quiénes entran al territorio chileno y circulan en él. Esto podría explicarse a partir del dominio colonial que introdujo en el campo de imágenes corporales, sus formas y sus colores, prejuicios raciales en torno al indígena, el negro y el mestizo. Las élites dominantes quienes les atribuyeron categorías biológicas de inferioridad. Estas categorías subyacentes a las narrativas identitarias, se expresaron a través de prácticas sociales dirigidas a blanquear la piel y la cultura (Larraín, 1997; Leys Stepan, 1996; Appiah, 2009). En síntesis, a los dispositivos de control, regularización y normalización subyace una ideología racista que se traduce actualmente en la estratificación/jerarquización piramidal de los inmigrantes. Dicha estratificación se traduce en diversos mecanismos de violencia simbólica, que operan en la vida cotidiana de los inmigrantes “afrodescendientes y/o negros” dejándolos en el lugar del *apartheid*.

Referencias Bibliográficas

Appiah, A. (2009). «Racial identity and racial identification», en Les and John Solomos (eds.), “Theories in race and racismo: a reader”, Routledge, Londres, pp. 669-677.

Arendt, H. (2005), *La condición humana*. Traducción de Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós.

Arensburg, S; Reyes, M. y otros. (2013). De la subjetividad del objeto a la subjetivación de la investigación: prácticas de investigación social en Chile. Revista: Teoría y crítica de la psicología 3, 116-145 (2013). ISSN: 2116-3480

Benjamin, W. (1989). “Experiencia y pobreza”. En discursos ininterrumpidos, Madrid: Taurus.

Berger, P, y Luckman, T, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972.

Blumer, H, *El Interaccionismo Simbólico. Perspectiva y Método*, Hora, S.A, Barcelona, 1982.

Bourdieu, P. Y Passeron, J.C. (1996). La Reproducción, Elementos para una teoría del sistema de enseñanza. Madrid: Editorial Popular.

Cano, V.; Soffia, M. y Martínez, J. (2009). “Conocer para legislar y hacer política: los desafíos de Chile ante un nuevo escenario migratorio” En: Serie de población y Desarrollo. N° 88.

Cruz-Coke, R. (1999). Genética Social. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, Página 17.

Departamento de Extranjería y Migraciones (DEM), Ministerio del Interior (Sin fecha). “Evolución de la gestión gubernamental desde 1990: desarrollo del fenómeno de las migraciones en Chile”.

Esposito, R. (2004), *Bios. Biopolítica e filosofía*. Milano: Einaudi.

Esposito, R. (2006). . *Biopolítica y filosofía*. Traducción: Edgardo Castro. Buenos Aires: Gramaediciones.

Estrada, B. (2002), “La historia infausta de la inmigración española en Chile a través de los conflictos comerciales y políticos”, Revista Historia, 35, Santiago de Chile, pp. 63-89.
FANON, Frantz. «Piel negra, máscaras blancas», Editorial Abraxas, Buenos Aires, 1973.

Foucault, M. (1999), *Escritos esenciales. Estética, ética, hermenéutica*. Barcelona: Paidós. Traducción de Miguel Morey.

- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France, 1975-1976*», Editorial F.C.E., México.
- Giddens, A. (2000). *Sociología*. Alianza editorial. España.
- Goffman, E, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1986.
- Goffman, E. (2006). *Estigma. La identidad deteriorada*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires.
- Heidegger, M. (2000), "Carta sobre el humanismo", en *Hitos*. Madrid: Alianza. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.
- Hobbes, T. (1961). *De cive*, en *Opera Philosophica*, Aalen, 1961, vol.I
- Jonas, H. (2008), *El principio de responsabilidad*. Traducción de Javier Fernández Retenaga. Barcelona: Herder.
- Larraín, J. (1997). *Estudios Públicos*, Número 66, Otoño 1997, bajo el título "La trayectoria latinoamericana a la modernidad". San-tiago de Chile, Chile.
- Leys-Stepan, N. (1991). *The Hour of Eugenics. Race, Gender and Nation in Latin America*. Cornell University Press, Ithaca and London, printed in the USA. Traducción en castellano de Ma. Gabriela Ortiz.
- Lindón, A. (2000). *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, ISBN 84-7658-588-8, OIM (2011). *Perfil Migratorio de Chile*. Buenos Aires: Argentina.
- Ortíz, M. (2006). *Eugenesia en Chile, el camino hacia la manipulación racial de un pueblo mestizo, 1900-1940*. Memoria para ser presentada a la Escuela de Ciencias Sociales de la Universidad Finis Terrae para optar al grado de Licenciado en Historia. Santiago de Chile
- Perez, V. (1859). *Ensayo Sobre Chile*. Editor, Librería del Ferrocarril
- Reyes, M; Muñoz, J. y Vásquez, F. (2013). Políticas de memoria desde los discursos cotidianos: La despolitización del pasado reciente en el Chile actual. *Psykhé*, 22 (2) 161-173.
- Sagredo, R (2013). De la hidrografía imperial a la hidrografía nacional. Reconocimientos del Pacífico sur. Siglos XVIII y XIX. In García Redondo, José María; Varela, Consuelo (Coord.) *El Pacífico: nuevas interpretaciones de un viejo océano Anuario de Estudios Americanos*, vol. 70 no. 2 p. 509-556.
- Sagredo, R. (2013). La invención de un clásico: los recuerdos del pasado de Pérez Rosales. *Anales de Literatura Chilena* año 14, Número 19, 41-60 ISSN 0717-6058.
- Salvo, J. (2013). El componente africano de la chilenidad. *Revista persona y sociedad*. Universidad alberto Hurtado. Vol. XXVII, N° 3 pág. 53-77
- Simmel, G. (2012). *El extranjero. Sociología del extraño*, Editorial Sequitur, Madrid, 2012.

- Stepan, N. (1996). *The Hour of Eugenics: Race, Gender, and Nation in Latin America*. Cornell University Press
- Subercaseaux, B. (1999). *Chile o una loca historia*. Libros del ciudadano. Ediciones LOM, Santiago de Chile.
- Subercaseaux, B. (2010). Chile es mi segunda patria: Vanguardia heroica y recepción nacionalista. *Atenea (Concepción)*, (501), 53-71.
- Tijoux, M. (2007). Peruanas inmigrantes en Santiago: un arte cotidiano de la lucha por la vida. *Polis*. Revista de la Universidad Bolivariana, Vol. 6, N°18.
- Tijoux, M. (2011). *Con la frontera puesta el cuerpo: diferencia y extranjería del inmigrante peruano(a) en Chile*. Ponencia presentada en ALAS 2011, Recife, Brasil.
- Tijoux, M. (2013). Niños (as) marcados por la inmigración peruana: estigma, sufrimientos, resistencias. *Convergencia*. Revista de Ciencias Sociales, Vol, 20, N°. 61, pp. 83-104.
- Tijoux, M. (2013). Niños(as) marcados por la inmigración peruana: estigma, sufrimientos, resistencias», en Revista de Ciencias Sociales de la U. Autónoma del Estado de México, vol. 20, n° 61, pp. 83-104.
- Vásquez, F. (2002). Construyendo el pasado: la memoria como práctica social. Estudios Centroamericanos (ECA) (649-650). 1049-1045.
- Villalobos, S; Silva, F; Silva, O; y Estellé, P. (1974). *Historia de Chile*, Santiago de Chile, Universitaria, octava edición.

***Antisemitismo e islamofobia durante el siglo XXI.
Visiones desde el cono sur americano.***

Isaac Caro,
Universidad Alberto Hurtado,
Universidad Arturo Prat, Santiago
Chile
isaac.caro@gmail.com

El objetivo general de esta presentación es analizar la incidencia que tienen el antisemitismo y la islamofobia durante el siglo XXI, estableciendo cuáles son sus rasgos más característicos. El crecimiento de grupos, movimientos y partidos políticos de extrema derecha, los crecientes flujos de migración desde el mundo árabe-musulmán, las crisis económicas, la emergencia de un discurso desde la izquierda radical, la adopción de “leyes de laicidad”, son factores que, en menor o mayor medida, contribuyen a estos fenómenos de intolerancia hacia el mundo judío e islámico. América latina no resulta ajena a este proceso.

Introducción

En este estudio se examinan dos formas de intolerancia relacionadas en parte, aunque no exclusivamente, con la religión como son el antisemitismo y la islamofobia tomando los casos de Chile y Argentina. Existen formas veladas de ejercer una intolerancia a través de los medios de comunicación, así como de internet. También se dan expresiones de violencia física y simbólica, incluyendo las realizadas contra personas y propiedades. En lo que dice relación con el antisemitismo, la negación del holocausto es una premisa que se mantiene en algunos sectores políticos de la extrema izquierda y derecha, así como en ciertos sitios de internet especialmente vinculados con grupos neonazis. En cuanto a la islamofobia, hay expresiones cubiertas o encubiertas que buscan limitar o prohibir el uso del velo en espacios públicos, así como otras prácticas latentes y manifiestas de intolerancia. Durante la guerra fría, al viejo antisemitismo, caracterizado por diversas manifestaciones, incluyendo sus primeras raíces religiosas de acusación a los judíos del deicidio o muerte de Cristo, se une el antisionismo, o actitud contraria a Israel. Esta posición adquiere su punto álgido el año 1975 con la mencionada resolución de la ONU, la cual reproduce el esquema bipolar característico de la guerra fría: los países árabes y musulmanes, así como la Unión Soviética y Europa oriental votaron a favor de esta instancia, en tanto que Israel, al igual que Estados Unidos, Europa occidental, Australia y Nueva Zelanda votaron en contra.

En el marco de posguerra fría, la lucha de la comunidad internacional en contra de las diferentes formas de intolerancia, en particular las vinculadas con el antisemitismo y la islamofobia, toma una nueva dinámica. Así lo muestra, en relación con el antisemitismo, la decisión tomada por la Asamblea General de la Organización de Naciones Unidas (ONU) con la resolución 4686 del 16 de diciembre de 1991, aprobada por 111 votos a favor, 25 en contra y 13 abstenciones. Esta instancia revocó la resolución 3379 del 10 de noviembre de 1975 que consideraba al sionismo como una forma de racismo y discriminación racial.

Por su parte, los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, con los atentados de Nueva York y Washington, y la consiguiente guerra contra el terrorismo proclamada por el gobierno de Estados Unidos, producen una nueva dinámica en lo que se refiere a la lucha en contra de la intolerancia y, en particular, en relación con la islamofobia. Como resultado del 11-S y de otros grandes atentados, como el de Madrid el 11 de marzo de 2004, el de Londres el 7 de julio de 2005, el de Bombay entre el 26 y 29 de noviembre de 2008, y de las persistentes afirmaciones sobre un choque de civilizaciones, la percepción social respecto de los musulmanes se ha deteriorado, reforzando los prejuicios y discriminación preexistentes: ellos son vistos crecientemente con desconfianza y hostilidad y son estigmatizados por sus creencias.

Los diversos informes y organizaciones, muchos de ellos citados en este artículo, se refieren al aumento de la islamofobia a nivel mundial y en especial en el contexto europeo. Los estudios elaborados por el Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia (EUMC) y por la Organización de la Conferencia Islámica (OCI), así como los simposios en el marco de la Conferencia de la Organización de Seguridad y Cooperación Europea (OSCE), dan cuenta del crecimiento de este fenómeno a la luz de los atentados realizados primero en Estados Unidos, y luego en España y Gran Bretaña.

Antisemitismo latinoamericano

En América Latina, se puede seguir un análisis cuantitativo de incidentes antisemitas, a partir de los informes anuales de la Universidad de Tel Aviv, así como los de Antisemitismo en la Argentina, publicados de manera ininterrumpida desde 1998 por la Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas (DAIA), los que son los más completos de la región latinoamericana. Estos informes constatan que un hito importante del antisemitismo en toda la región está dado por el atentado contra la AMIA, en julio de 1994, el que aunque ha sido considerado por las autoridades argentinas como un ataque a toda la sociedad, su objetivo estaba enfocado en el colectivo judío.

En lo que se refiere a la última década, estos estudios reportan un aumento en los ataques a sitios judíos durante la segunda mitad del año 2010, probablemente influenciados por los eventos de la flotilla a Gaza (Tel Aviv University 2012). Por su parte, la Anti-Defamation League (ADL), de Estados Unidos, tiene un índice global de antisemitismo, que es considerada la encuesta de opinión más completa sobre actitudes hacia los judíos, la que es conducida en más de 100 países y durante 2013 por primera vez se incluyeron a países latinoamericanos, donde las actitudes antisemitas alcanzaron a un 31% de los encuestados (Anti-Defamation League ADL 2014).

Argentina, donde se encuentra la comunidad judía más numerosa de la región, es el país más citado por los informes de antisemitismo de la Universidad de Tel Aviv y de la DAIA. En cuanto a diferentes tipos de agresión, los primeros son los que se dan en las redes sociales, le siguen los grafitis, luego expresiones orales y escritas en medios de comunicación, luego agresiones verbales y en menor medida otros incidentes, tales como daños materiales, amenazas, actos de vandalismo y lesiones.

Los informes de la DAIA buscan establecer la influencia que el Estado de Israel y su política exterior tienen “sobre las representaciones que se construyen acerca de las personas de origen judío” en el caso argentino. Una de las preguntas se formulaba así: “¿En su opinión, lo que se dice y los actos de violencia en contra de los judíos, son el resultado de un sentimiento

anti-judío o un sentimiento contra Israel?”. Las respuestas apuntaron a señalar que dicha violencia es el resultado de un sentimiento antijudío (66%) más que de un sentimiento anti Israel (21%). Esto significa que el “otro” no es considerado como diferente por su pertenencia nacional (como es la relación hacia el Estado de Israel) sino por su pertenencia religioso-cultural.

En cuanto a Chile, los informes sobre antisemitismo señalan que los actos antisemitas fueron particularmente evidentes en este país durante el periodo 2010-2014, en el marco de una agudización del conflicto israelí-palestino. Se indican como algunas causas de antisemitismo las siguientes: primero, que la diáspora palestina en Chile sea la más grande del mundo; segundo, la presencia de movimientos neonazis; tercero, la persistencia de un discurso de izquierda que tiende a apoyar a la causa palestina. Particularmente, tres hechos principales concentran los incidentes antisemitas en el periodo mencionado, los que provienen de tres discursos distintos: de izquierda bolivariana y/o comunista, de movimientos neonazis, de sectores palestinos radicalizados.

Con todo, el tema que adquiere más relevancia e inquietud, y que es asociado al antisemitismo, es el de la importación del conflicto israelí-palestino a Chile. Las relaciones entre las comunidades judía y palestina de Chile se han ido deteriorando paulatinamente a partir de la Segunda Intifada (septiembre 2000), adquiriendo algunos puntos álgidos en relación con las intervenciones de Israel en Gaza. Se constata que tras el último estallido del conflicto, en julio de 2014, han aumentado considerablemente los incidentes antisemitas y antisionistas en el país a través de declaraciones, quema de banderas israelíes, protestas frente a la Embajada de Israel, que han sido organizadas o promovidas por grupos palestinos radicalizados.

Cuadro 1. Población judía e indicadores de antisemitismo en México y Sudamérica 2014
Población judía Índice de Antisemitismo Posición hacia judíos Posición hacia Israel

	Favorable	Desfavorable	Favorable	Desfavorable
Argentina	181.000	2463	2947	13
Bolivia	50003	2911	3817	
Brasil	9500016	6508	5717	
Chile	18.500.037	5712	5320	
Colombia	2500	4153	1956	25
Paraguay	900	3534	1448	20
Perú	190038	3717	4722	
Uruguay	17.300	3376	663	8
Venezuela	9.500	3027	1142	19
México	39.200	2437	1041	23

Fuente: elaboración propia a partir de los datos de (Anti-Defamation League ADL 2014) (Della Pergola, 2012)

Islamofobia latinoamericana

Aunque los informes sobre islamofobia no mencionan expresamente a América Latina, algunas revisiones de prensa, así como medios y portales de internet musulmanes, dan cuenta que este fenómeno también está presente en la región, existiendo casos tanto en Argentina como en Chile. En Argentina, se registran acciones de islamofobia a partir de 2002, siendo uno de los hechos más graves la profanación de unas 150 tumbas en el cementerio de La Matanza, en Buenos Aires (Alarcón, 2002).

Desde el 2012, las manifestaciones de islamofobia están relacionadas con algunas declaraciones vertidas en medios de prensa donde destacan dos hechos. Por una parte las afirmaciones vertidas en el rotativo argentino Infobae, en el cual según la Organización Islámica Argentina se busca “desprestigiar personas de bien pertenecientes a la Comunidad Islámica Argentina por el trabajo cultural y religioso que las mismas realizan”.

La relación entre los distintos atentados terroristas y el aumento de la islamofobia parece comprobarse en todos los hechos anteriormente señalados. Esta vinculación es también destacada por Omar Abboud, ex secretario general del Centro Islámico de la República Argentina y ministro de Derechos Humanos y Sociales de la Provincia de Buenos Aires. Según Abboud, la islamofobia está vinculada con los atentados del 11-S, los cuales se convirtieron en "un punto de inflexión en que el Islam es sometido a un antes y un después", y también con los atentados a la Amia y la Embajada de Israel (Webislam 2007).

En lo que se refiere a Chile, se han registrado tres casos conocidos de islamofobia en el año 2010, cubiertos por la prensa, los tres relacionados con el uso del velo, dos de los cuales terminaron en sentencias judiciales. En un caso, a una alumna se le prohibió asistir con velo al colegio. El segundo es de una trabajadora de una empresa telefónica, que demandó a la compañía por malos tratos verbales y diferencias con respecto a sus colegas en relación a su descanso y lugar de trabajo, tratos relacionados con su práctica del islam. El tercer asunto corresponde a una mujer convertida al islam que se dirigió a una sucursal bancaria para cobrar un cheque, ante lo cual el cajero le pidió que se sacara el velo.

Esto nos muestra que en América Latina también ha causado polémica el uso de signos religiosos musulmanes, como el velo. Sin embargo, no se ha llegado a un debate tan profundo como en Europa, ni a la consideración de leyes al respecto, como sucede en Francia. No obstante lo anterior, un aumento de la población musulmana latinoamericana y/o la realización de atentados por grupos islamistas radicales, podría resultar en la consideración de medidas similares a las europeas.

Consideraciones finales

A partir del contexto de posguerra fría, existe una nueva dinámica en el tratamiento que la comunidad internacional tiene con respecto al antisemitismo, la islamofobia y las diferentes formas de intolerancia. Son hechos emblemáticos la derogación de la resolución 3379, que equiparaba el sionismo con racismo, en diciembre de 1991, y los avances en el proceso de

paz entre Israel y los palestinos durante los primeros años de la década, así como los atentados registrados el 11 de septiembre de 2001 y los años siguientes en Madrid y Londres.

En lo que dice relación con la islamofobia, se puede observar que los diferentes informes especialmente en el contexto europeo muestran que ésta ha tenido un aumento después de los atentados del 11-S. También han influido en la islamofobia los ataques realizados en Madrid 2004 y Londres 2005, los que inciden en una creciente asociación de los musulmanes y el islam con la violencia y el terrorismo.

Estas situaciones de antisemitismo e islamofobia, aunque en menor medida, también se registran en América Latina. En el caso argentino, aunque la influencia de la política del Estado de Israel no es significativa en las opiniones sobre los judíos como sí resulta en Europa, se constata que los incidentes antisemitas están también relacionados con el desarrollo del conflicto israelí-palestino. En el caso de Chile, es un elemento importante la percepción por parte de líderes comunitarios judíos de un aumento del antisemitismo a partir de la radicalización de algunos líderes y sectores palestinos.

En cuanto a la islamofobia, ella está en gran medida relacionada con el debate sobre algunas leyes y proyectos que se han implementado en Bélgica y Francia, así como en otros países del Viejo Continente, en cuanto al uso del velo en escuelas públicas y la vestimenta del burka en espacios públicos. Este debate ha llegado también a América Latina, aunque con menor intensidad.

Referencias Bibliográficas

Alarcón, C. 2002. Argentina: Profanan 150 Tumbas En El Cementerio Islámico de La Matanza. Webislam. http://www.webislam.com/noticias/42334-argentina_profanan_150_tumbas_en_el_cementerio_islamico_de_la_matanza.html, accessed August 20, 2013.

Anti-Defamation League ADL. 2014. ADL Global 100. An Index of Anti-Semitism. Nueva York: Anti-Defamation League. <http://global100.adl.org/>.

Braylan, M. 2012. Informe Sobre Antisemitismo En La Argentina 2012. Buenos Aires. <http://www.daia.org.ar/2013/uploads/documentos/64/Informe%20antisemitismo%202012%20web.pdf>, accessed October 3, 2014.

Caro, I. 2007. Extremismos de Derecha Y Movimientos Neonazis: Berlín, Madrid, Santiago. 1a. edición. Santiago de Chile: LOM.

----- 2012. Conexiones Latinoamericanas de Islamismo Radical de Al Qaeda a La Triple Frontera. Santiago: RIL Editores.

Della Pergola, S. 2012. World Jewish Population, 2012. Nueva York: Springer. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/jewpop.html>, accessed September 5, 2014.

El Mercurio. 2010. Inédito fallo en primer caso de discriminación laboral religiosa. El Mercurio, May 4. <http://diario.elmercurio.com/detalle/index.asp?id=%7Bd2bc07d7-3eab-43ee-beed-82e0e94c547e%7D>, accessed August 26, 2013.

Emol. 2014. Cancillería Llama a Consulta a Embajador En Israel Por Recrudescimiento de Crisis. Emol, July 29. <http://www.emol.com/noticias/nacional/2014/07/29/672279/cancilleria-llama-a-consulta-al-embajador-chileno-en-israel-por-crisis-en-gaza.html>, accessed August 7, 2014.

Foxman, A. 2014. Anti-Semitism in Latin America Troubling, Not as Bad as Mideast. Anti-Defamation League. <http://www.adl.org/press-center/c/anti-semitism-in-latin-america-not-as-bad-mideast.html>.

Irib World Service. 2013. Denuncian Islamofobia de Diario Argentino. Irib World Service. <http://spanish.irib.ir/noticias/pol%C3%ADtica2/item/143299-denuncian-islamofobia-de-diario-argentino>, accessed August 19, 2013.

La Tercera. 2012. Chilena Musulmana Recurre a Comisión Internacional Para Defender Uso de Velo. La Tercera, April 15. <http://diario.latercera.com/2012/04/15/01/contenido/pais/31-106396-9-chilena-musulmana-recurre-a-comision-internacional-para-defender-uso-de-velo.shtml>.

Radio Cooperativa. 2010. Lavín Respaldó a Niña Musulmana Rechazada En Su Colegio Por Usar Velo Islámico. Radio Cooperativa.
<http://www.cooperativa.cl/noticias/pais/educacion/lavin-respaldo-a-nina-musulmana-rechazada-en-su-colegio-por-usar-velo-islamico/2010-11-07/140613.html>, accessed August 26, 2013.

Shefler, G. 2012. In Chile, Jews Face New Dangers and Old Fears. The Jerusalem Post, August 23.

Soler, M.J. 2012. Musulmana Denuncia Al Estado Por Denegación de Justicia. El Mercurio, April 15.

Tel Aviv University. 2012. Antisemitism Worldwide 2012. Tel Aviv.

Webislam. 2007. En Argentina, Los Musulmanes Hacemos Un Gran Esfuerzo Para Luchar Contra Los Tópicos Sobre El Islam. Webislam. <http://www.webislam.com/noticias/50223-en-argentina-los-musulmanes-hacemos-un-gran-esfuerzo-para-luchar-contra-los-topi.html>, accessed August 20, 2013.

***Islamofobia, la experiencia de la Modernidad desde la
periferia.***

Pablo Álvarez Cabello,
Universidad Diego Portales
alvarezpablo.cl@gmail.com

Este 2015 ha sido marcado a fuego por el ataque Charlie Hebdo y el avance del DAESH por el territorio de Siria e Irak. Al mismo tiempo el escritor francés Michel Houellebecq publicó su muy controversial libro Sumisión, que causó un gran impacto en círculos progresistas europeos. Estamos en una época en que la imagen del Islam y los musulmanes se ha devaluado bastante en Occidente. La alteridad es piedra angular de la identidad moderna, el Islam y los musulmanes juegan un rol fundamental en esa identidad, por lo tanto cabe preguntarse: ¿resume al Islam la imagen que en Occidente se tiene de él? El universo material y simbólico que representa al Islam no se agota en las imágenes que podemos captar desde Occidente evidentemente. En esta ponencia intentaremos reflexionar sobre las nociones de Islam e islamofobia en torno a la experiencia de la modernidad y cómo aquellas nociones y discursos pueden ser análogos a la idea de América Latina y nuestra propia experiencia de la modernidad.

***¿Puede el león doblegar al cazador? Disputas
histórico-filosóficas de la interculturalidad entre
Latinoamérica y África.***

Ramiro de Altube,
Universidad Nacional de Rosario
ramirodealtube@hotmail.com

Esta ponencia recupera la perspectiva de la interculturalidad de Fornet-Betancourt para debatir las condiciones del necesario diálogo intercultural entre los pueblos y sus culturas. Trabajamos los ejes de contacto entre Latinoamérica y África, planteados por el filósofo chileno José Santos Herceg y consideramos las formas discursivas a través de las cuáles el continente africano sigue siendo considerado el furgón de cola de la historia. Para finalizar, desde crítica al Orientalismo de Said y la resistencia a tal condena hegemónica, incorporamos al debate elementos singulares de la filosofía africana, especialmente señalados por el conocido Janheinz Jahn.

Introducción

Esta ponencia se plantea recuperar los criterios principales de la crítica que, desde el punto de vista de la interculturalidad, realiza Fornet-Betancourt a la filosofía latinoamericana. Tales criterios, que forman parte de una concepción diferenciada de la filosofía de profundo carácter contextual, serán tenidos en cuenta en un ida y vuelta entre la filosofía y la historia. Al mismo tiempo serán puestos en contraste con el diálogo entre tradiciones filosóficas propuesto por Dussel en el XXII World Congress of Philosophy, realizado en Corea en agosto de 2008.

En el debate al respecto de las condiciones a partir de las cuales es posible y relevante el diálogo intercultural entre los pueblos y sus filosofías o culturas, reivindicaremos los procesos históricos como determinantes principales. En tal sentido serán tenidos en cuenta los cuatro puntos de contacto entre Latinoamérica y África, planteados por el filósofo chileno José Santos Herceg, como condiciones concretas para el diálogo intercultural entre las filosofías de ambos continentes.

A partir de estos “puntos de encuentro” desglosaremos las formas discursivas a través de las cuáles el continente africano fue y sigue siendo considerado el furgón de cola de la historia, de la filosofía y, en fin, de la humanidad. Allí recordaremos el concepto de Orientalismo planteado por Edward Said.

Para finalizar mostraremos algunos ejemplos que dan cuenta de la resistencia a tal condena hegemónica y de la falsedad de sus premisas, incorporando al debate algunos elementos singulares de la filosofía africana que no pueden subsumirse en los parámetros de la filosofía “occidental” o que formaron parte de sus batallas de liberación. En esta última parte se destacarán aquellos elementos que sólo en su irreductibilidad pueden formar parte de un diálogo intercultural, frente a la búsqueda de la universalidad que aquí consideramos, cuanto menos, excesiva.

La apelación y el desafío planteado por Fornet-Betancourt en su *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual* no pueden dejar de llamar la atención de los

historiadores e intelectuales críticos en general. Su intervención desborda lo meramente filosófico - si tal cosa pudiera existir o concebirse – cuestiona la acotada revisión académica, y trabaja por lo menos en tres planos que están en la base de cualquier mirada historiográfica seria. Estos momentos que queremos destacar son la conformación ontológica del sujeto histórico, el contexto de la producción de los discursos, y la síntesis de ambas perspectivas: el impulso moral que debe llevar al intelectual crítico a avanzar en las "asignaturas pendientes" entre uno y otro. Como corolario impugna también la pretensión académica cientificista y tergiversadora de la construcción de un saber por fuera de la coyuntura social contemporánea.

En cuanto al sujeto y a su conformación "ontológica" la perspectiva de Fornet-Betancourt nos remite a la necesidad de develar y poner en el primer plano de la escena "el tejido intercultural" o, mejor dicho, "la naturaleza intercultural" de la realidad latinoamericana. Bien escuchado su reclamo, la apelación moral no aparece en este primer sustrato, el sujeto histórico latinoamericano es intercultural, incluso más allá de las relaciones de fuerza. Es interesante porque, desde este punto de vista, la moralidad perversa de los Estados-Nación latinoamericanos y de las clases sociales oligárquicas que los forjaron y sostuvieron, se presenta con todas las características de una impostura, de un *deber ser unicultural* (la cultura nacional unidimensionalizada) frente a la ontología intercultural que pugna por expresarse y transformar las estructuras socio-económicas y el discurso hegemónicos.

En segundo lugar, la apelación de Fornet-Betancourt al carácter contextual del discurso filosófico y su propia condición de autoreflexión de los pueblos, si bien se refiere a una modalidad de trabajo, una metodología y en definitiva una gnosis, nos remite también directamente al sujeto intercultural latinoamericano, es decir, no deja de tener sus raíces ontológicas. Así creemos debe entenderse una de sus intervenciones:

*"La otra limitación que asumo conscientemente es la de reservar el título de "filosofía latinoamericana" para aquellas formas del filosofar en América Latina que hacen de la filosofía una tarea de reflexión contextual (...) que, independientemente de los medios teóricos y planteamientos metodológicos a que recurra, no reduce la tarea del filósofo a la ocupación con 'problemas filosóficos', esto es, a que haga filosofía de la filosofía, sino que sabe leer la génesis de los llamados 'problemas filosóficos' como cuestiones que se han creado en conexión con la discusión de **problemas reales** (...)"*
(Fornet-Betancourt, 2004: 15, remarcados míos)

Quizás en este punto recida el motivo de la crítica furtiva que le realiza Dussel quien, en su pretensión cientificista que pendula entre reflexión universalista y la cuadratura disciplinar, (d)enuncia:

*"Algunos, como Raúl Fornet-Betancourt (2004) en América Latina, afirman, **sin demasiada descripción de lo que sea la filosofía**, que ésta se habría practicado en Amerindia (antes de la invasión europea de 1492) o en África. El ataque a una etnofilosofía, lanzado por el africano Paulin Hountondji contra la obra de Placide*

Tempel La filosofía bantú, apunta justamente a la necesidad de definir mejor qué es la filosofía (para distinguirla del mito)" (Dussel, 2008: 97, remarcados míos).

Este planteo es interesante por diversos motivos, en primer lugar porque el propio Dussel en la ponencia citada se encarga de borrar fuertemente los límites entre un momento mítico y un momento racional de la filosofía, con lo que amplía profundamente los espacios incluyentes de la reflexión filosófica. En segundo lugar porque su insatisfacción no puede desmentir la explicitación que Fornet-Betancourt hace al respecto de qué es la filosofía: el cubano suma su referencia contextual a una doble mirada historicista de la filosofía y la coloca en un plano práctico al que Dussel renuncia desde una posición quizás longeva y confesamente academicista y cientificista. En tercer lugar porque remite a la cuestión étnica y africana que nos interesa en este escrito y a la que volveremos más adelante.

A pesar de lo hasta aquí planteado, ambos autores parecen coincidir en la impronta que *lo humano* da a la filosofía y en cómo tal imbricación impulsa hoy a la filosofía a un diálogo intercultural (Fornet-Betancourt) o a cuanto menos a un diálogo entre tradiciones filosóficas (Dussel). Hasta aquí llegan sin embargo las "coincidencias" pues mientras Fornet-Betancourt explica que *"interculturalidad quiere designar más bien aquella postura o disposición por la que el ser humano se capacita para... y se habitúa a vivir "sus" referencias identitarias en relación con los llamados "otros", es decir, compartiéndolas en convivencia con ellos (...) una actitud que abre al ser humano y lo impulsa a un proceso de reaprendizaje y de reubicación cultural y contextual"* en contra de la creencia de que basta la propia cultura para leer e interpretar el mundo. (Fornet-Betancourt, 2004: 14)

Dussel, en cambio, nos habla de

*"entrar en una nueva edad de diálogo interfilosófico, respetuoso de las diferencias y aprendiz de los descubrimientos útiles de las otras tradiciones" (2008: 93), "un proceso de mutuo enriquecimiento filosófico que exige situarse éticamente reconociendo a todas las comunidades filosóficas de otras tradiciones con iguales derechos de argumentación, superando así un moderno eurocentrismo hoy imperante" (2008: 94) y "todas las filosofías, situadas inevitablemente en alguna cultura, pueden sin embargo dialogar con las otras a través de los **núcleos problemáticos comunes** y las respuestas de los discursos categoriales filosóficos, **en cuanto humanos, y por ello universales.**" (2008: 104, remarcados míos).*

Llama la atención que un metodólogo como Dussel pueda olvidar uno de los tres momentos clásicos de la metodología de análisis marxista, el del todo caótico, el de la totalidad preanalítica. Aún cuando pueda esgrimirse que tales instancias fueron tenidas en cuenta para llegar a la conclusión de la existencia de tales "núcleos problemáticos comunes" sorprende que, a sabiendas de la importancia que tiene lo expositivo como aspecto de lo metodológica, Dussel omita la explicitación del recorrido. El pasaje de la

totalidad abstracta a la totalidad concreta a través del análisis y formulación de conceptos parece estar olvidado en su intervención, tal pasaje de carácter central en la perspectiva de construcción de conocimiento crítico es reemplazado por una apelación al deber ser que llama poderosamente la atención, todo ello al respecto de los supuestos núcleos comunes de la filosofía de todos los *homo sapiens*!:

*“Llamaremos ‘núcleos problemáticos universales’ a aquel conjunto de preguntas fundamentales (es decir, ontológicas) que el Homo sapiens **debió hacerse** llegado a su madurez específica. Dado su desarrollo cerebral (...) El desconcierto ante las posibles causas de los fenómenos naturales (...) ¿qué son y cómo se comportan las cosas reales en su totalidad? ¿en qué consiste el misterio de su propia subjetividad, el yo, la interioridad humana? ¿Cómo puede pensarse el hecho de la espontaneidad humana, la libertad, el mundo ético y social? (...) Estos ‘núcleos problemáticos’ **debieron inevitablemente hacerse** presente cuestionando a todos los grupos humanos desde el más antiguo Paleolítico. Son ‘núcleos problemáticos’ racionales o preguntas, entre muchas otras, de los ‘porqué’ universales que **no pueden faltar** en ninguna cultura o tradición.”* (Dussel, 2008: 94, remarcados míos)

En una construcción claramente deductiva, yo diría deductivista, Dussel en vez de abrir un diálogo entre la diversidad irreducible de preguntas y respuestas singulares que distintas culturas y filosofías *pudieron hacerse*, cierra el frente y dispone el conjunto de preguntas que necesariamente *debieron hacerse*, en una mirada que, por sus supuestos y repercusiones, no deja de ser “occidente-centrista”. Menciona la pregunta por la subjetividad ligada al misterio y al yo, pregunta que sabemos no coincide con la preocupaciones de las filosofías no occidentales (salvando de ellas a la India cuyos parecidos con la filosofía europea están estudiados en su determinación mutua). Pero especialmente llama la atención que, la fundamentación de la posibilidad/necesidad del diálogo entre “culturas o tradiciones” la halle Dussel en elementos de supuestas preguntas “humanas generales” que se hubieron dado en el Paleolítico!

En realidad no es casual, en tal período digamos, la historia puede concebirse casi como un continuum indeterminado donde las transformaciones en términos comparativos fueron lentas y a través de las cuales transcurrió el 99% de la historia humana hasta hoy. Interesante que Dussel casi no hable de África donde se sitúa el comienzo de tal período, y más interesante que Dussel no explique que tal período esencialmente nómada de la humanidad tiene muy poco que ver con las civilizaciones que más adelante menciona y en las que tales preguntas parecen haber sido planteadas y respondidas singularmente. La filosofía es una actividad que surge en sociedades estables, sedentarias, estatales y con un grado de desarrollo y de desigualdad tales que habilita a un sector de la elite a dedicarle tiempo y trabajo a las reflexiones que la caracterizan, pero Dussel aceptando tal premisa, sitúa el origen de las problemáticas comunes en la “indiferenciación” del Paleolítico.

En todo caso lo central de nuestro análisis es que Dussel no plantea ningún elemento histórico diferenciado entre los motivos que impelen al diálogo filosófico entre culturas.

No es lo diferente sino lo común el fundamento del diálogo que propone el argentino. Se pierde de tal forma la diversidad y la fuerza de la historia.

Todo lo contrario plantea Fornet-Betancourt cuando nos dice que el diálogo intercultural es una necesidad moral para hacer justicia a una reivindicación de resarcimiento histórico, con fuerza en el pasado tanto como en el conflictivo presente, luego de los 500 años de la conquista europea de América.

El *pluriverso transmoderno* que impulsa Dussel no deja de florecer en el jardín opaco de la modernidad occidental, algo que nos recuerda las aportes de Levinas en relación a la imposición de lo moderno a través de la elaboración de formas de pensamiento fetichistas, entendiendo el fetiche como inversión de las relaciones causales y especialmente como la trasposición de una parte en el todo; por el contrario, piensa Levinas, es necesario pensar en términos de hospitalidad y receptividad. (Bárcena y Melich, 2000)

El tercer elemento que encontramos en la propuesta intercultural de Fornet-Betancourt nos permite avanzar sobre este punto. Cómo síntesis de la reivindicación de una ontología social intercultural y de su relación con una trama filosófica autoreflexiva que dé cuenta de tal sujeto histórico interculturalmente conformado, Fornet-Betancourt presenta una ética y una moral críticas que hagan justicia a los reclamos históricos acallados por la filosofía, y me atrevo a agregar aquí por la epistemología dominantes hasta hoy, eurocéntricas, incluyendo como aspecto de esa eurocentralidad la perspectiva del mestizaje, foco y reflejo de una mentalidad colonizada.

Hay que decir que tales ética y moral son primordialmente prácticas, algo que Dussel parece no percibir. *"Por eso mismo, hace de la confrontación práctico-reflexiva con los asuntos reales y concretos que agobian la época histórica que la enmarca, su contexto justamente, la tarea central de la filosofía."* (Fornet-Betancourt, 2004: 15)

Los filósofos no han hecho otra cosa, podríamos decir, que manejarse en el plano de la ideología dominante, imponer una mirada parcial transformándola en totalidad, haciéndola pasar como el todo a una de las experiencias culturales existentes en la denominada América. De lo que se trata, por el contrario, es de que la filosofía refleje y se adecúe a las fuerzas que pugnan desde las sombras y no tan sombras, que la filosofía exprese al ser social, su carácter (inter)cultural.

De esta manera, en el recorrido de los tres momentos que destacamos de Fornet-Betancourt, la ontología determina una ética y ésta determina a su vez una epistemología, todo ello mediado por el carácter contextual de la reflexión:

"Hay justificación para (...) reprochar a la filosofía latinoamericana que su carácter cultural es interculturalmente insuficiente o, dicho con mayor exactitud, que en relación con la diversidad cultural, contextual y fáctica, de América Latina le falta todavía carácter cultural. Esta percepción crítica de las deficiencias interculturales de la filosofía latinoamericana supone, lógicamente, la posibilidad de 'verla con otros ojos', es decir, desde la emergencia de un nuevo horizonte de comprensión, más radical y/o contextual, que permite ver el discurso de la filosofía

Específicamente la filosofía debe dar cuenta de las luchas de los pueblos indígenas y afroamericanos por sus derechos, la reivindicación de su existencia y de sus identidades culturales singulares irreductibles. Creemos que es en esta relación entre historia y filosofía donde se encuentra la radicalidad del planteo intercultural. *"Pero, como todo en la historia, este nuevo horizonte no surge por arte de magia de un momento a otro. Es una 'generación' histórica; un proceso, una tradición que en su posibilidad de eficacia histórica se corta y retoma en el curso de la historia."* (Fornet-Betancourt, 2004: 25)

La historia y sus desarrollos contradictorios y complejos le otorgan a las construcciones culturales, y filosóficas en particular, unas determinaciones ricas en rasgos diversos, sólo a partir de los cuáles es posible encontrar, luego del análisis y en el pasaje del todo caótico al todo pensado, los elementos firmes de un diálogo posible entre culturas.

José Santos Herceg, chileno y doctor en Filosofía por la Universidad de Konstanz (Alemania) en su artículo *De la filosofía latinoamericana a la africana. Pistas para un diálogo filosófico intercultural*, elabora un acercamiento reflexivo que tiene en cuenta, en primer lugar, el debate acerca de las condiciones abstractas para un diálogo intercultural, y en segundo lugar, encuentra *cuatro puntos de encuentro* profundamente históricos entre el pensamiento filosófico latinoamericano y africano.

En la primera parte de su artículo discute la cuestión del lugar y el sujeto de la enunciación en relación con el concepto de arraigo cultural, la consideración de la filosofía como reflexión "diarística" ligada a la vida cotidiana de los pueblos, el problema planteado por Roig del sujeto "real" y el "a priori antropológico" de la filosofía, la diferencia entre comunicación e interpretación frente al pensamiento del *otro*, entre otras cuestiones. En lo que podemos considerar una respuesta a la propuesta hecha por Dussel, el autor plantea que:

"El diálogo intercultural se presenta, entonces, como un espacio, un terreno de encuentro y posible desencuentro, donde los participantes pueden llegar a entenderse o no. La interculturalidad es siempre un riesgo, una apuesta: no hay seguros, ni medidas previas que garanticen un resultado.

La interculturalidad se vuelve así una alternativa de encuentro que tal vez se dé o tal vez no, donde los vínculos no pueden ser inducidos ni menos provocados pues, como dice Panikkar¹, "el diálogo mismo mostrará lo que ocurre en él, mucho antes de que postulemos sus condiciones de posibilidad. El punto de partida no está previamente preparado por una mente, o esbozado por una voluntad de poder o de utilidad." (Herceg, 2010: 135)

¹ Panikkar, Raimon, (2002) "La interpretación intercultural" En *El discurso Intercultural. Prolegómenos para una filosofía intercultural*. Madrid: Biblioteca Nueva: 23---75. ISBN 84---9742---041---1.

Desde esta mirada, no hay forma de imponer o garantizar, ni siquiera con la sutileza de los núcleos problemáticos comunes, que el diálogo intercultural se pueda llevar a cabo o que dé frutos a priori. Se trata de una apuesta, de un desafío, de una búsqueda, en todo caso, de una necesidad que se mueve hacia nuevos horizontes.

¿Cómo puede pensarse o plantearse este desafío, esta perspectiva? En cuanto, expresiones humanas, digamos a propósito *meramente* humanas, en el sentido del homo sapiens sapiens, no es posible decir demasiado sobre las condiciones de posibilidad de un diálogo intercultural. La cuestión mejora cuando el asunto se plantea en términos de construcciones societales históricas. En esa dirección Herceg considera cuatro puntos de encuentro entre la filosofía latinoamericana y africana que son de estricto carácter histórico, especialmente relacionados con su historia colonial: *“el regateo de humanidad y racionalidad, la imposición de una determinada representación de sí mismo, la negación de la historicidad y la historia de ambos continentes y la realidad del acorralamiento del pensamiento filosófico tanto en América Latina como en África.”* (Herceg, 2010: 131)

A partir de estos criterios, de estos cuatro sojuzgamientos o “faltas de respeto” culturales por parte de Occidente, haremos una reflexión sobre el continente africano, su historia y su(s) filosofía(s) negadas por Occidente. Es necesario avanzar en la comprensión de la problemática de la naturaleza intercultural de las diversas regiones del continente olvidado y creemos que para ello la crítica intercultural de Fornet-Betancourt y los puntos de contacto planteados por Herceg constituyen un punto de partida válido. ¿El fundamento? La historia de África nos muestra *un otro* entramado intercultural de enunciación forjado en un singular contexto y negado por el discurso triunfante al que, por otra parte, desde Edward Said se le ha puesto el nombre de Orientalismo. La naturaleza, en todo caso intercultural de África sólo podrá mostrarse si se parte del rompimiento de sus diversas negaciones, de la misma manera que en América. En todo caso “hacer justicia” con la ontología intercultural de ambos continentes es el faro que debería iluminar estas reflexiones.

La primer “falta de respeto” que menciona Herceg es fundante, se refiere *“a la escatimación – por no decir lisa y llana negación – de su carácter de hombres y de seres racionales (...) primer gesto teórico-práctico que en la relación que establece la civilización europea tanto con la civilización americana como con la africana.”* En el caso de “Las Indias” el período se refiere por supuesto a la conquista y colonización europea del continente y el sometimiento/exterminio de sus comunidades originarias. En cuanto a África el proceso fue diferente.

La colonización de África por diversos motivos tuvo que esperar hasta fines del siglo XIX y el reparto del continente a través de las líneas rectas de la Conferencia de Berlín (noviembre de 1884 a febrero de 1885). En el período previo, contemporáneo a la colonización europea de América, las potencias europeas desarrollaron una intensa relación con África a través de sus zonas costeras, del establecimiento de factorías y puertos, relaciones en las que eran relevantes las alianzas de los europeos con los jefes locales que servían de intermediarios con el continente profundo.

Tales relaciones permitieron avanzar en un comercio que marcaría de forma determinante la historia de África y del mundo entero hasta hoy: la trata negrera. Si bien la esclavización de africanos era una práctica normal desde el siglo IX, llevada adelante por los árabes, sus

dimensiones y su carácter cambiaron rotundamente desde el siglo XV con la denominada trata atlántica.

"El historiador, aunque esté habituado al espectáculo de los crímenes que jalonan la historia de la humanidad, no puede evitar sentir una mezcla de escalofrío, indignación y desagrado, cuando remueve materiales relativos a la esclavitud de los africanos. ¿Cómo fue posible? ¿Y durante tanto tiempo y a tan gran escala? De hecho, en ninguna otra parte del mundo se ha registrado una tragedia de tal amplitud. [...] Cuatro millones de esclavos exportados por el mar Rojo, cuatro millones más por los puertos swahilis del océano Índico, quizá nueve millones por las caravanas trans-saharianas, de once a veinte millones, según los autores, a través del océano Atlántico.

No es una casualidad si entre todos esos tráficoes es la "trata" absoluta, es decir la trata europea y transatlántica, la que más llama la atención y suscita debates. Y no sólo porque, hasta hoy, sea la menos mal documentada. Es también porque se ha centrado, de manera exclusiva, en la esclavitud de los africanos, mientras que los países musulmanes esclavizaron, indiferentemente, a blancos y a negros. Y es, en fin, la que, sin lugar a dudas, puede dar cuenta mejor de la actual situación de África, en la medida en que de ella han salido la fragilización profunda del continente, su colonización por el imperialismo europeo del siglo XIX, el racismo y el desprecio que afecta a los africanos." (M'Bokolo, 1998: 1)

"¿Cómo fue posible? ¿Y durante tanto tiempo y a tan gran escala?". La trata negrera atlántica se extendió hasta las postrimerías del siglo XIX y llevó a "Las Indias" entre 10 y 20 millones de esclavos, utilizados como "factores de producción" en las plantaciones americanas. El esclavo de la trata atlántica a diferencia del esclavo de la trata árabe era una mercancía puesta en acción productivamente, consumo productivo principal en la que luego supo denominarse acumulación originaria del capital. Al mismo tiempo la trata atlántica fue específicamente racista. Ambos elementos son parte del descalabro del continente negro cuyas terribles repercusiones llegan hasta hoy. Aquí se demuestra una vez más el carácter profundamente histórico de la naturaleza (inter)cultural de los espacios subyugados por Occidente. El tercer aspecto a recordar es el de las dimensiones extraordinarias de la trata atlántica pues no deben contarse "sólo" los negros llegados a América. Los investigadores cuentan que en las guerras de "fabricación de esclavos" o en los viajes a través del océano murieron entre 2 y 4 africanos por cada uno que llegó vivo al "nuevo continente". Un exterminio de tales dimensiones necesitaba una justificación y ésta pudo hallarse en la negación de la humanidad de los negros.

"Los negros no fueron considerados humanos en la época en que eran objeto de la trata esclavista. El asimilarlos al ganado era condición básica para negociarlos y utilizarlos cómo tal. [...] La ideología

dominante de la época buscó y encontró una justificación religiosa a la presunta superioridad racial europea. En este sentido adquiere uso corriente la 'Maldición de Noé'.

Si bien la Biblia no dice nada sobre el origen (sí lo hace el Talmud), la interpretación corriente a partir del siglo XVI fue la de que los hijos de Noé dieron origen a las distintas razas humanas. Y precisamente Cam o Châm era el hijo de Noé que había avergonzado a su padre, ganándose su maldición, y el que había dado origen a los pueblos negros. Este estigma bíblico es un tema recurrente en la descalificación del negro y también el que justifica su esclavización. Noé mismo habría pronunciado la condena centrándola en el hijo de Cam, Canaaán: 'Maldito sea Canaan; siervo de siervos será a sus hermanos' [Génesis, 9, 25] [...] El negro, color del luto y de la contaminación, también es el color del pecado y el estigma que señala a los esclavos. (Bou, 2007: 9 - 11)

La génesis del pensamiento racista la hallamos en el período de la expansión marítima europea. No es casual que el estigma de la negritud africana, mediada por la trata, haya llegado a América y que estos procesos sigan marcando hoy en día la deuda de la filosofía y de la historia con sus propios pueblos originarios. La filosofía occidentalizada supo incluir las raíces del mestizaje pero no de la misma manera las culturas indígenas y mulatas, tan diversas como negadas. Las raíces interculturales de las "Américas" deben mucho a la trata negrera, a sus múltiples improntas y ejemplos:

"Edward Long, cuñado del gobernador inglés de Jamaica, residió allí a mediados del siglo XVIII y escribió la primera historia de la isla. Tenía un conocimiento muy cercano de los negros, inmensa mayoría de la población jamaicana, y decía que: 'los negros eran incapaces de hacer combinaciones de ideas simples que habían recibido a través de los sentidos, o de reflexionar sobre ellas. También carecían del sentido moral intrínseco que era un prerrequisito de la virtud. Y por consiguiente, no podían desear nada más que comer, beber, procurarse satisfacción sexual y vivir ociosos, y perseguían estas metas sin restricción. [...] Era un pueblo animalesco, ignorante, ocioso, traicionero, sanguinario, ladrón, indigno de confianza y supersticioso. [...] Todos los pueblos del mundo poseían algunas buenas cualidades, salvo los africanos²" (Bou, 2007: 15)

² Notas tomadas del libro de David Davis; El problema de la esclavitud en la cultura occidental; Editorial Paidós, BsAs, 1968.

Por supuesto que la negación de la humanidad de los negros africanos continuó participando del sentido común y especialmente formando parte de los tópicos de la filosofía europea de la "Ilustración" (nunca mejor puestas las comillas).

La filosofía de la Ilustración tomó este debate como aspecto central en su lucha contra el predominio ideológico de la Iglesia católica. La existencia de otra especie humana le permitía afirmar a los ilustrados la poligénesis y refutar el dogma monogenético de la creación. François Marie Arouet, o como lo conocemos, Voltaire, quien andaba sin ambages entre la participación accionista en compañías de la trata negrera y la crítica de la esclavitud en algunos de sus escritos, hablaba de los negros de la siguiente forma:

"Representa un gran problema respecto de ellos saber si descienden del mono o si el mono desciende de ellos. Nuestros sabios han dicho que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios: ¡he ahí una cómica imagen del Ser eterno, con una nariz aplastada y con poca o ninguna inteligencia! [Voltaire: Lettre d'Amabed, t. XXI, cit. en Ki-Zerbo 1980: 316]." (Bou, 2000: 2)

La problemática del racismo, cómo vemos, está estrechamente relacionada con la negación de la humanidad de los negros y fue la base sobre la que se justificó la trata negrera. Pero el concepto de raza no fue utilizado de forma aislada. Formó parte de un entramado de análisis en el que participan todavía hoy las categorías de raza, etnia y tribu, y que dan la marca de la otra negación de que la fuera objeto el continente africano, la de su historicidad.

El gran referente de esta falta de respecto eurocéntrica que niega la singularidad y la propia historicidad de los pueblos africanos fue el gran Hegel. Contemporáneo de la revolución industrial y la revolución francesa, el "revolucionario" filósofo alemán realizó varias referencias muy claras planteando la ausencia de historicidad de los africanos. En su "Filosofía de la historia" realiza una operación muy conveniente para su forma (hegemónica) de entender las cosas:

"La verdadera África se halla al sur del superdimensional desierto de Sahara o sea las tierras relativamente muy elevadas con márgenes costeros marítimos muy estrechos. Lo restante, situado al norte y que en cierto modo se podría llamar el África con atinencia europea." (Hegel, 1976: 110-111)

Esta operación analítica tiene una relevancia particular porque permite incluir los grandes logros de la civilización Egipcia y de las ciudades mediterráneas del norte de África dentro de la esfera de influencia de la luz y la prosperidad europeas:

"Hemos dicho que el segundo sector de África consiste en la procelosa vía fluvial del histórico Nilo, que estuvo destinado a convertirse en un importante centro de cultura independiente y que estaba aislada de África de idéntica manera como el continente negro con respecto a los otros. La parte septentrional de África, es decir la

que se halla frente al Mediterráneo y en parte sobre el Atlántico, representa una maravillosa franja, sobre la que se hallaba en un tiempo Cartago y donde ahora prosperan Marruecos, Argelia, Túnez y la Tripolitania. Estos países deberían ser incluidos en la esfera cultural europea (...) Al igual como el Cercano Oriente, tienen muchos elementos que se orientan hacia Europa" (Hegel, 1976: 112)

Una vez asumida esta esfera de influencia, esta geografía civilizatoria, se podía sumergir al resto del continente negro dónde corresponde en *El corazón de las tinieblas*, para no olvidar la famosa novela de Joseph Conrad, falsamente considerada como crítica del Orientalismo y a partir de la cual fue desarrollado el guión de *Apocalipsis Now*, historia en la que *también* el salvajismo y la irracionalidad de los nativos termina enloqueciendo y desvirtuando al líder occidental.

Pero veamos cómo veía Hegel el corazón de las tinieblas, que “apenas latía” como supo expresar Koplan:

"El África propiamente dicha ha quedado clausurado para el mundo restante. Ese inmenso triángulo territorial es de acceso muy difícil y arriesgado (...) Abundan los grandes animales carnívoros como así también mucha alimaña, peligrosa para el ser humano. (...) En los más recientes tres o cuatro siglos se sabe de diversos intentos de exploración, aun cuando nunca hubo asomos de radicación, sobre todo de europeos. (...) En el siglo XVI se han producido algunas irrupciones de masas de negros semisalvajes que se solían lanzar sobre las tribus más pacíficas de las estribaciones inferiores. Se desconocen también los motivos por los cuales fueron producidas esas avalanchas humanas. En cambio se han filtrado informaciones que las mismas estuvieron acompañadas por enormes matanzas y destrucciones." [Hegel, 1976: 111]

La negación de la historicidad está imbricada con la limitada humanidad de los negros y su salvajismo irrefutable. Los africanos demuestran ser para Hegel una especie muy particular de seres "humanos":

"En los negros aparece como detalle saliente el hecho de que su conciencia no ha cristalizado todavía en puntos de mira de estricta objetividad, tal por ejemplo como los conceptos de Dios o ley, en los cuales el ser humano participase con su voluntad y tuviese en los mismos la imagen de su ser. Lo que representan como poder no es, en consecuencia, nada objetivo, concreto y diferente, sino que puede serlo con absoluta indiferencia cualquier objeto al cual elevan a la categoría de un genio, ya sea un animal, una piedra o un palo totémico."

De algunos de estos trazos se deduce que es la incivilidad lo que caracteriza al hombre de color. La única relación que han tenido los negros con los europeos y todavía tienen en cierto modo es la de la esclavitud. Por lo general no ven los africanos en la misma algo absolutamente repudiable. Es así que tan luego los británicos, que tanto están haciendo en pro de la abolición de la esclavitud, son peor mirados por los negros. Para los reyezuelos y jefes de tribus constituye una venta de sus prisioneros y hasta de sus enemigos internos una fuente de importantes ingresos."

De esta manera se cierra el círculo donde la dialéctica se presenta sólo como un revestimiento. Sabemos que la colonización de fines del siglo XIX cierra también una trama en la que los réditos caen siempre del mismo lado. Pero ¿cuál es la conclusión que saca Hegel de su mísero análisis de África como parte cuasi descartable de su *Filosofía de la historia*? A lo sumo la historia de África puede pensarse como parte de la historia natural:

"La enseñanza que extraemos de este comercio de esclavos y de su tenencia es muchas regiones africanas, es la de que el estado natural de los seres humanos configura una situación de absoluta y permanente injusticia. Por supuesto que también lo implican todas las graduaciones intermedias hasta llegar al estado formal y civilizado."

Pero la cosa no queda allí, luego de explicar porqué en las antiguas Grecia y Roma la esclavitud se veía atenuada pues *"al ser incorporados a un estado orgánico, llegan a ser necesariamente parte del avance de la sociedad, pues de una u otra manera resultan partícipes de cierta instrucción, de un nivel ético superior y también de una cultura en ascenso"*, Hegel culmina:

"Con esto abandonamos el tema de Africa, por cuanto no se trata para nuestro análisis de un continente histórico. No nos ofrece en razón de su estatismo y de su falta de desarrollo, material de alcance instructivo (...) Lo que entendemos cómo África es lo segregado y carente de historia, o sea lo que se halla envuelto todavía de formas sumamente primitivas, que hemos analizado como un peldaño previo antes de incursionar en la historia universal." (Hegel, 1976: 113)

África está, todavía en pleno siglo XIX, en el umbral de la historia. Los lineamientos de Hegel no son antojadizos, muestran las reflexiones predominantes en su época.

A *posteriori*, la Europa "desarrollada", fundada su acumulación originaria en la trata negrera y la explotación de los indígenas americanos, consideró necesario dar por terminada "humanitariamente" la esclavitud, algo que se concretó parcialmente a través de un largo proceso que duró todo el siglo XIX. Pero veamos la paradoja de la cuestión: terminar con la esclavitud, "esa costumbre malsana", fue ahora la justificación de la

colonización! En momentos en los cuáles se consolidaban las oligarquías agroexportadoras y los Estados liberales-positivistas en Latinoamérica, Europa disfrutaba de un nuevo festín en el “gran triángulo territorial”.

La expresión más contundente de esta nueva perspectiva de sometimiento y de negación de la humanidad a través de la “tarea colonial” puede encontrarse en el poema de Rudyard Kipling *"The White Man's Burden"*. El autor, nacido en la India y representante de la "clase media" inglesa responsable de la administración colonial, expresa en el poema la conjunción "epocal" de racismo, eurocentrismo e imperialismo entrelazados con la idea de una empresa noble, altruista del hombre blanco con respecto a las razas inferiores:

Llebad la carga del Hombre Blanco—

*Enviad adelante a los mejores de entre vosotros—
Vamos, atad a vuestros hijos al exilio
Para servir a las necesidades de vuestros cautivos;
Para servir, con equipo de combate,
A naciones tumultuosas y salvajes—
Vuestros recién conquistados y descontentos pueblos,
Mitad demonios y mitad niños.*

*Llebad la carga del Hombre Blanco—
Con paciencia para sufrir,
Para ocultar la amenaza del terror
Y poner a prueba el orgullo que se ostenta;
Por medio de un discurso abierto y simple,
Cien veces purificado,
Buscar la ganancia de otros
Y trabajar en provecho de otros.*

*Llebad la carga del Hombre Blanco—
Las salvajes guerras por la paz—
Llenad la boca del Hambre,
Y ordenad el cese de la enfermedad;
Y cuando vuestro objetivo esté más
cerca (El fin buscado para otros)
Contemplad a la pereza e ignorancia salvaje
Llevar toda vuestra esperanza hacia la nada. [...]*

*Llebad la carga del Hombre Blanco,
Y cosechad su vieja recompensa—
La reprobación de vuestros
superiores El odio de aquellos que
custodiáis— El llanto de las
huestes que conducís (¡Ah,
lentamente!) hacia la luz;--
“¿Por qué nos librasteis de la
esclavitud, Nuestra amada noche
egipcia?”*

*Llevar la carga del Hombre Blanco—
Vuestra audacia no va a menos—
Ni llama ruidosamente a la Libertad
Para encubrir vuestro cansancio.
Por todo lo que deseéis o susurréis,
Por todo lo que hagáis o dejéis de hacer,
Los silenciosos y descontentos pueblos
Os estimarán a vuestro Dios y a vosotros. [...]*³

Kipling habla de "la carga del hombre blanco" y de los colonizados como seres humanos inferiores, "mitad demonios y mitad niños" que, luego de siglos de embrutecimiento o puro estancamiento en el lodo de la esclavitud, necesitan ahora la protección de las naciones civilizadas, educación, evangelización, policía, (consenso y represión) y también el cuidado paternalista de Europa para enseñarles la civilización. En ese marco por supuesto las reflexiones propias de los africanos, su filosofía y su cultura, no podían de ningún modo tenerse en cuenta. En la misma línea de lo planteado por Hegel, no habían aportado nada a la razón universal.

Todos estos elementos y muchos otros se encuentran en el análisis que Edward Said ha hecho al respecto de la forma sistemática en que desde las potencias occidentales se ha considerado, estudiado y sometido a los países de *Oriente*.⁴

Said nos explica que el Orientalismo se compuso tanto de una forma comprensiva (los estudios académicos) como de una modalidad gubernamental (las políticas estatales, ambas unidas en la práctica y en su objetivo de dominación de las regiones consideradas Orientales. Una supuesta ciencia, una supuesta metodología singular, y un conjunto de lugares comunes que fueron, justamente el sentido común en la percepción que desde "Occidente" se tenía de los pueblos orientales. Allí podían englobarse historias y realidades culturales muy diferentes, desde Irán a Japón, pasando por China, la India y por supuesto África, quizás el más relegado de todos esos espacios.⁵

Los estudios autodenominados *Orientalistas* de las Ciencias Sociales occidentales "demostraban" características similares en el desarrollo histórico de estos pueblos: estatismo y ausencia de desarrollo, escasos cambios a lo largo de los siglos, estancamiento, supersticiones aceptadas sin una evaluación racional, una vida cotidiana dedicada a la lujuria y a los placeres mundanos, animalescos, pobres sino nulos en el desarrollo del espíritu, poca capacidad creativa e innovadora, aceptación de tiranías de diversa índole por pueblos inmóviles y desinteresados por el desarrollo de sus

³ The White Man's Burden, By Rudyard Kipling McClure's Magazine, Feb. 1899.- Traducción: Luis César Bou. Tomado de: <http://www.geocities.ws/obserflictos/kipling.html>

⁴ Es interesante notar al respecto que con la incorporación de EEUU a las huestes de las potencias capitalistas, digamos desde fines del 1800, la idea de Oriente ha cambiado y las denominaciones se han vuelto confusas. Para EEUU el "cercano oriente" es más bien África, e incluso Latinoamérica, su patio trasero, y entonces la región que Europa denomina "Próximo o Cercano Oriente" para los yanquis pasa a ser "Medio Oriente". Siempre la violencia de las denominaciones hegemónicas.

⁵ Hoy mismo puede verse aún, recorriendo los pasillos de Filosofía y Letras de la UBA una mesa colmada de obras maestras del cine de todo el mundo, clasificadas por parámetros muy estereotipados: cine argentino, cine latinoamericano, cine norteamericano, cine europeo y... cine Oriental, y allí pasen y vean, desde Kiarostami hasta el cine Israelí, desde las nuevas películas del cine Indio hasta las obras maestras de Kurosawa y el cine japonés, películas paquistaníes, tailandesas y chinas! En esa pequeña parte del mundo donde habitan las 2/3 de la población mundial ¡todo es más o menos lo mismo!

capacidades humanas y sociales. Pero entonces, como hemos visto en el caso de África, ¿se trata de verdaderas sociedades?, ¿son estas gentes seres humanos completos?⁶

En este proceso de negación de las singularidades y de los ricos desarrollos de los pueblos no europeos, dicho de otra forma, en este proceso de aculturación, participaron como actores protagónicos las Ciencias Sociales, en un entramado que reúne las faltas de respeto que menciona Herceg, incluyendo *"la imposición de una determinada representación de sí mismo"*. En el caso de África la negación de la humanidad de los negros, la negación de la historicidad del continente africano y la imposición de una representación de sí mismos, fueron instrumentos plenamente articulados en nuestra contemporaneidad. Permítasenos una cita algo extensa de la investigadora italiana Anna María Gentili que, al respecto, nos plantea:

"Es necesario reflexionar, pues, acerca de las representaciones que se formulan de poblaciones constantemente marcadas por la diferencia racial y definidas, en lo que se refiere a su organización social y política, como "étnicas" o "tribales", en las que la forma "nación" ha sido considerada preponderantemente no una construcción endógena, sino la imitación de esquemas e ideologías importados de afuera, mediante la imposición de formas coloniales de organización del Estado. En los estudios africanistas, y en las tareas de divulgación de la problemática del continente africano –tanto la referida a la historia precolonial como a la colonial o la contemporánea–, la cuestión étnica forma parte esencial del análisis de las sociedades. La definición y la delimitación del concepto de etnia debería constituir, pues, el interrogante epistemológico fundamental de todo trabajo de investigación, de toda reflexión o análisis sobre el África. Los términos "etnia" y "tribu", usados indistintamente y como sinónimos hasta las postrimerías del siglo XVII con el significado de pueblo o nación, empezaron a ser empleados a partir del siglo XIX, y paralelamente con el desarrollo de la nueva etapa de conquista colonial en África, como medios de definir y clasificar a los pueblos extraeuropeos que, se creía, no habían elaborado formas avanzadas de civilización política. En cambio, el término "nación" quedó reservado para las sociedades que por medio de la consolidación del Estado moderno habían alcanzado la

⁶ Ni siquiera los más grandes intelectuales de la Europa industrial, Hegel y Marx, pudieron abstraerse de ese sentido común referido a Oriente. De Hegel ya hemos hablado, de Marx no lo haremos aquí pero pueden repasarse sus análisis sobre El sistema colonial del capitalismo o su concepto de "modo de producción asiático" como ejemplos muy claros de Orientalismo. De Souza Santos roza estas argumentaciones criticándolas duramente por supuesto y demostrando sus vacuos errores cuando plantea una nueva epistemología del Sur que rompa con los lugares comunes científicos de la modernidad, especialmente sus idílicos criterios de objetividad. (De Souza Santos, páginas 35 a 60)

dignidad de polis “civilizadas”. La distinción entre Occidente, que había realizado la revolución política y económica de la modernización, y el Oriente y África, encerrados todavía en la tradición, fue codificada entonces en un uso terminológico que ponía énfasis en una jerarquía de niveles de “civilización”. En efecto, la definición de las sociedades africanas como sociedades integradas por etnias y tribus, y de las europeas como naciones y estados, introducía implícitamente una clasificación y una jerarquía entre sociedades “primitivas” y sociedades “evolucionadas”. En el contexto de la colonización, las sociedades preindustriales pasaron a ser objeto privilegiado de investigación etnológica, etnográfica y antropológica precisamente porque se las consideraba sociedades “sin historia”. Opuestamente, las sociedades occidentales, de las que emanaban la conquista y la dominación coloniales, eran consideradas el corazón y el motor de la historia.” (Gentili, 2012: 24 - 25)

Los cuatro puntos de encuentro postulados por Herceg para iniciar el diálogo intercultural entre las filosofías latinoamericanas y africana, se refieren, como vimos a la articulación que desde Europa se hizo de una discursividad que justificó, en cada caso, la superioridad civilizatoria del "primer mundo". Pero tal discurso se fundamentó y sigue haciéndolo en una serie de tergiversaciones que niegan el carácter profundamente histórico e intercultural que conecta los pueblos africanos entre sí y a éstos con los pueblos invisibilizados también de latinoamérica. Aquí reside entonces la importancia del diálogo entre las regiones que hoy en día son consideradas horizontalmente dentro de las relaciones Sur-Sur. El entramado ontológico intercultural que Fornet-Betancourt reivindica para latinoamérica tiende profundos lazos con las culturas históricas de los pueblos africanos. En tal sentido, creemos la reflexión contextual de las filosofías debe ampliarse y su posición ética es necesariamente aplicable.

En principio se trata de hacer justicia frente a las políticas de invisibilización que han sufrido ambos continentes. África fue siempre estigmatizada por su supuesto de retraso e incivilización fundado muchas veces en la afirmación de su carácter ágrafo, tópicos tradicionales que hoy sabemos no sólo falso sino encubridor de una riqueza singular.

La *Koira Chiini* o *Tombuctú*, "ciudad de los 333 santos", en la actual Mali, es un ejemplo del rico desarrollo cultural africano. Punto de encuentro entre los árabes venidos del Norte, los bereberes y las regiones del África occidental, era considerado un avanzado puesto de comercio en la ruta transhariana. La ciudad construida mayormente de barro auspició centros de altos estudios "universitarios", sus madrasas y sus mezquitas han sido consideradas míticas e hicieron que se la tuviera durante siglos como la capital religiosa del continente.

Allí, por ejemplo, pudieron refugiarse miles de ejemplares de libros provenientes del sur de España luego de la expulsión de los musulmanes de Granada. Hoy en día la biblioteca sigue siendo una muestra viviente de la cultura africana:

"De nombre oficial Instituto de Investigación y Documentación Islámica Ahmed Baba, la biblioteca de Tombuctú atesora más de 30.000 manuscritos y ediciones de textos religiosos y literarios, mapas de viaje y notas comerciales. Son el disco duro de una ciudad que durante seis siglos tuvo lugar preferente en la historia.

*Fundada en el siglo XI por nómadas tuareg para organizar el trueque de esclavos y oro procedente del sur por sal y cobre del norte, Tombuctú fue el eje del impero malí. Fue ocupada en 1468 por guerreros songhai, arrasada por hordas marroquíes en 1591 y, al fin, reconquistada por el ejército de los hombres azules en 1737. Tombuctú mereció halagos de "ciudad misteriosa", y fue considerada "la Atenas de África". En la actualidad, la ciudad de los 333 santos acoge a unos 35.000 habitantes."*⁷

Investigadores actuales y coleccionistas dan cuenta hoy de una impresionante colección de antiguos textos griegos y de que, durante siglo XIV en pleno apogeo del Islam (con Ibn Batuta, Ibn Jaldún entre otros) fueron escritos y copiados importantes libros, estableciendo la ciudad como centro de una importante tradición escrita en África.

Ahmed Baba, cuyo nombre completo es Abu al-Abbas Ahmad ibn Ahmad al-Takruri Al-Massufi al-Timbukti, es considerado el mayor erudito de la historia de Tombuctú. Nacido en la antigua región del Sudán se trasladó a Tombuctú a mediados del siglo XVI con su padre para dedicarse a diversos estudios, de los cuáles surgieron más de 40 libros atestiguados. Más tarde fue deportado a Marruecos donde continuó su prolífica obra.

Los relatos de León el Africano, la historia del alfabeto etíope, la difusión de la denominada lengua Geez, (surgida en el siglo VI aC y que influenciara tanto a egipcios como a griegos a través de los fenicios), la historia de la lengua Swahili (lengua comercial africana utilizada tradicionalmente y de gran difusión regional), todos ellos son ejemplos que podrían desarrollarse para contrarrestar la denominada incivilidad africana en cuanto a su carácter ágrafo. El estudioso de la lingüística comparada Bleek creía que la lengua bantú se había originado en Egipto, de otro modo no podía ser! Pero en realidad hoy sabemos que fue originaria de la región de Camerún, desde allí se difundió al Sudán y desde allí a Egipto, a través del cuál influencia a los fenicios, y luego a griegos y romanos. Martín Bernal en su libro *Atenea Negra* comenta los planteos de George James (Usa) quien escribió "La herencia robada". Doctorado en Cambridge en 1966, Bernal sostuvo que el origen de la antigua civilización griega hunde sus raíces en el Antiguo Egipto y en la cultura semítica. Al respecto Cheik Anta Diop (líder del movimiento "afrocentrista") quien en la década de 1950 estudió en La Sorbona, tuvo grandes dificultades para aprobar su tesis en la que planteaba la naturaleza "negra" de la civilización egipcia y, por supuesto, de todos sus aportes.

⁷ "La biblioteca del desierto". Tomado del periódico digital "Público". En <http://www.publico.es/culturas/220452/la-biblioteca-del-desierto>, con fecha 22 de abril de 2009. Puede encontrarse más información en <http://www.tombouctoumanuscripts.org>

"Emprender estas investigaciones nos llevó a descubrir que el antiguo Egipto y la civilización faraónica eran, sin duda alguna, una civilización negra. Desde este punto de vista se han esgrimido argumentos antropológicos, etnológicos, lingüísticos, históricos y culturales. [...] Si la civilización egipcia fue una civilización negra, esto no significa que todos los negros que ahora viven en el continente tomaron parte en ella en la misma medida. Es cierto que alrededor de Egipto y del Sudán meroítico (llamado antes Sudán inglés), que ya estaban civilizados en los días de Diodoro Sículo, existían tribus africanas que "no conocían aún la humanidad" (la expresión es del mismo Diodoro), es decir que, según todas las probabilidades, eran salvajes que erraban cerca del valle del Nilo, así como los bárbaros de nuestro siglo IV lo hacían alrededor del Imperio romano. [...] No es menos cierto por ello que el experimento egipcio fue esencialmente negro, y que todos los africanos pueden sacar de éste la misma ventaja moral que sacan los occidentales de la civilización grecolatina. En la medida en que Egipto fue, sin discusión, el gran iniciador del mundo mediterráneo, esta contribución existe en los campos de la ciencia, la arquitectura, la filosofía, la música, la religión, la literatura, el arte y la vida social, etc..." (Cheik Anta Diop, 1956)

Siguiendo con el eje del diálogo intercultural, Herceg nos habla de un cuarto punto de encuentro de las filosofías latinoamericana y africanas, se refiere al *acorralamiento del pensamiento filosófico*. Para enfrentar tal sometimiento tendremos en cuenta aquí la obra de Janheinz Jahn, publicada a fines de la década de 1950 bajo el nombre de *Muntu: Umrise der neofrikanischen Kultur*, y que aquí tomaremos de la edición castellana de Fondo de Cultura Económica (1978) aparecida bajo el título de *Muntu. Las culturas neofrikanas*.

En primer lugar hay que notar que Jahn asume las repercusiones del vínculo europeo africano de la siguiente forma:

"En este libro se intenta exponer coherentemente la cultura neofrikanas. Es una cultura que se construye sobre dos componentes. El elemento europeo es ampliamente conocido, de tal modo que el lector lo puede percibir sin mayores dificultades. El elemento africano tradicional será estudiado en mayor extensión, y será expuesto tal como aparece a la luz de la cultura neofrikanas." (Jahn, página 15)

En segundo lugar, si bien Jahn acepta y se mueve en un terreno en el cuál se acepta como condición del debate la interpretación al respecto del primitivismo de África como "situación" determinante, al mismo tiempo cuestiona de raíz la visión de la etnología europea

que vimos más arriba con Gentili. Es interesante notar cómo resuelve el autor la disputa al respecto de la legitimidad de los discursos:

“El África representada por los etnólogos es una leyenda en la que se creía. La tradición africana que se muestra a la luz de la cultura neoafricana quizás también es una leyenda, pero es una leyenda en la que cree la intelligentsia africana. Y es su perfecto derecho declarar como auténticos, justos y verdaderos elementos de su pasado aquellos que considera como tales. Si a un cristiano se pregunta por la esencia del cristianismo, remitirá al mensaje evangélico del amor al prójimo y a no a la Inquisición.

(...) Durante varios siglos, el África ha tenido que sufrir bajo la imagen que Europa se había hecho del pasado africano. Durante ese tiempo, la idea europea era 'verdadera', es decir, eficaz. Pero el presente y el futuro son determinados por aquella idea que la intelligentsia africana se crea acerca del pasado africano.

De esta manera, la cultura neoafricana se presenta como una continuidad, como una legítima sucesora de la tradición. Sólo donde el hombre se siente como heredero y sucesor posee la fuerza de un nuevo comienzo” (Jahn, 1958: 17)

El problema de las tradiciones y su relación con la cultura africana se presenta como todo un tema de debate. Ameritaría una investigación especial, incluso en el sentido de encontrar otros puntos de contacto entre las filosofías latinoamericanas y africanas. En este momento sólo será posible marcar que en la reconstrucción que hace Jahn de las culturas neoafricanas y sus filosofías la combinación entre tradición y modernidad juega un rol sustancial. Frente a ello es interesante señalar la posición de Fanon.

Sabemos que Fanon ha significado un antes y un después al respecto de diversas cuestiones relacionadas con la colonización, sus estragos y el carácter que asumen los movimientos de resistencia y liberación en los países del "tercer mundo". Sus aportes pueden pensarse claramente en la dirección de comprender la naturaleza (inter)cultural de los colonizados a partir de sus determinaciones históricas. Uno de los procesos determinados históricamente para Fanon es el de las tradiciones africanas, que estudia como elemento constitutivo de la denominada "cultura nacional", allí nos dice que:

"La cultura no tiene jamás la traslucidez de la costumbre. La cultura evade eminentemente toda simplificación. Es su esencia se opone al hábito que es siempre un deterioro de la costumbre. Querer apegarse a la tradición o reactualizar las tradiciones abandonadas es no sólo ir contra la historia sino contra su pueblo. Cuando un pueblo sostiene una lucha armada o aun política contra un colonialismo implacable,

la tradición cambia de significado. Lo que era técnica de resistencia pasiva puede ser radicalmente condenado en este período." (Fanon, 1961: 180)

Entre el desacuerdo y la coincidencia los escritos de Fanon y Jahn pertenecen al mismo período, el de las independencias de los países africanos. La tradición en uno se convierte en un arma de lucha (frente a la subsunción en la que habían estado postrados los "intelectuales colonizados"), en el otro en un elemento inevitable de la conformación de las filosofías africanas. Y la cultura, en palabras de Fanon, no puede divorciarse de las luchas de liberación de los pueblos:

"La adhesión a la cultura negro-africana, a la unidad cultural de África exige primero un apoyo incondicional a la lucha de liberación de los pueblos. No puede desearse el esplendor de la cultura africana, si no se contribuye concretamente a la existencia de las condiciones para esa cultura, es decir, a la liberación del Continente" (Fanon, 1961: 190)

Una ontología socio-cultural de África que determina una ética y una moral. La crítica intercultural de Fornet-Betancourt puede nutrirse profusamente de los análisis hechos por Fanon en sus diversas intervenciones. La contextualización como determinante de lo cultural puede verse, como ejemplo contundente, en la explicación del uso del velo como herramienta de lucha de las mujeres argelinas durante la guerra de liberación, frente al intento de aculturación de las francesas y su racionalismo "moderno". (Fanon, 1959: capítulo 1)

Para finalizar es importante volver a Jahn y su estudio de las culturas neoafricanas. El autor plantea el concepto de *mntu*, palabra de origen bantú que suele traducirse genéricamente como "hombre" o "humanidad" pero que se diferencia de nuestra idea de "seres humanos". Esto entronca también como crítica a la pretensión de universalidad de la propuesta de Dussel.

"Muntu abarca a los vivos y a los muertos, a los progenitores y a los antepasados divinizados, o sea a los dioses. La unidad que expresa el concepto genérico de muntu constituye una de las características de la cultura africana, y es posible derivar de ella otros muchos rasgos peculiares." (Jahn, 1958: 17)

En el libro de Jahn se destaca el concepto de *mntu* frente a la utilización del "concepto" de *skokian*,

"un cóctel de alcohol metílico, carburo de calcio, melaza, tabaco, etc., que se ingiere en los barrios bajos de Johannesburg: esta bebida no se ha tomado nunca antes en Europa ni en África. El skokian es algo nuevo, retoño legítimo de los barrios bajos africanos y principios morales"

europeos. [...] De manera parecida, todos los objetos, hechos, formas de vida, etc., nuevos en África son resultado de la presión europea y de la resistencia africana." (Jahn, 1958: 12)

Estamos en el final de nuestra problematización en este escrito, se trata más que nada de una apertura que toma las premisas de Fornet-Betancourt. El subrayado de los elementos comunes de Europa y sus colonias, y en esa trama el destacarse de elementos singulares irreductibles de las culturas "subyugadas". La perspectiva intercultural necesita resolver dinámica esa situación en la cual, en medio de una trama de conjugación de elementos autóctonos con elementos "foráneos", de imposición colonial, deben sacarse a luz la palabra de los propios protagonistas de los pueblos y sus expresiones. En cada uno de esos dos planos yacen relaciones de fuerza que a su vez determinan lo hegemónico pero hasta el día de hoy entre esos dos planos el de las potencias culturales autóctonas ha venido siendo postergado y es necesario hacer justicia con esa situación.

En esa dirección y al respecto de la influencia de las culturas africanas en las sucedáneas americanas, el texto de Jahn nos muestra una gran difusión a través de la trata negrera, la expansión de los elementos culturales africanos por el tráfico de esclavos. Desde la costa atlántica africana, los diferentes pueblos y culturas (Voloé, Bambara, Baule, Dogon, Ashanti, Fanti, Dahomey, Ibo, Ibibio, Efik, Yoruba, Congo, Zulu, Basuto, Xhosa) establecieron su influencia en toda la costa atlántica americana (desde Nueva York hasta el Río de la Plata). Al respecto el autor realiza una distinción: *"La tradición que pervive todavía hoy inconcientemente la designamos como 'restafricana', y la tradición que sigue vive en la conciencia o que se revive concientemente la llamamos 'neoafricana'" (Jahn, 1958: 32)*

En el plano estricto de lo que, en Occidente, llamamos filosofía, tomaremos de Jahn algunos aportes que nos permitirán, en el doble plano del contraste y de los "puntos de encuentro", finalizar este trabajo destacando aquello que no puede ser reducido a nada, la singularidad de la(s) filosofía(s) africana(s). Se trata por supuesto de un extracto ilustrativo debido a los límites de esta exposición:

"Al decir que la tradicional imagen del mundo africano tiene una extraordinaria armonía, lo cierto es que, aparte de la palabra 'africana', cada uno de los términos de la frase es a la vez correcto y falso. [...] no se trata de una imagen del mundo en sentido europeo, pues no es posible separar en ella lo percibido, lo experimentado y lo vivido [...] sólo es posible señalarla como extraordinaria desde el punto de vista europeo, mientras que para el hombre africano es la imagen enteramente normal [...] la expresión 'armonía' es insuficiente, ya que no permite reconocer cuáles son las partes que se armonizan en qué unidad [...]" (Jahn, 1958: 131)

Luego de avanzar en el desarrollo de la *unificabilidad* de la filosofía africana de la mano de Adeboye Adesanya, pensador yoruba, y de cuestionar la idea primigenia (europea) de una

filosofía *bantú*, Jahn nos pone frente a las cuatro categorías fundamentales de la *Ntu* (la filosofía africana):

- 4 Muntu = "hombre" (plural. Bantu)
- 5 Kintu = "cosa" (plural: Bintu)
- 6 Hantu = "lugar y tiempo"
- 7 Kuntu = "modalidad"

Más allá de la traducción que se hace de estas categorías, procedimiento que puede hacernos caer en el error de la "universalidad", lo más interesante es la forma en que son pensados y articulados estos conceptos en el común del pensamiento filosófico de las culturas antes mencionadas:

"Muntu, Kintu, Hantu y Kuntu son las cuatro categorías de la filosofía africana. Todo lo que es, todo ente, cualquiera que sea la forma bajo la cual se presente, se puede incluir en una de estas categorías. Fuera de ellas no hay nada imaginable. [...] Pero los entes, que forzosamente tienen que pertenecer a una de estas cuatro categorías, no son sólo concebibles como sustancia, sino también como fuerza. [...] El hombre y la mujer (categoría Muntu), el perro y la piedra (categoría Kintu), el oriente y el ayer (categoría Hantu), la belleza y la risa (categoría Kuntu) son fuerzas y, como tales, están todas ellas emparentadas. El parentesco de estas fuerzas se expresa en las palabras mismas, pues si eliminamos los determinativos, la raíz ntu es idéntica en todas las categorías.

Ntu es la fuerza universal en sí, pero que jamás aparece separada de sus formas fenoménicas Muntu, Kintu, Hantu y Kuntu. Ntu es el ser mismo, es la fuerza universal cósmica que sólo el moderno pensamiento racionalizador es capaz de abstraer de sus formas de aparición. Ntu es aquella fuerza en que coinciden el ser y el ente. [...] No es que la fuerza y la materia lleguen así a unirse: lo que ocurre es que jamás fueron separadas." (Jahn, 1958: 137-138)

Aún cuando haya ciertas similitudes en las reflexiones, determinadas mayormente por la traducción y la interpretación que se hace de los pensamientos de pueblos *diversos*, la determinación más importante, más destacada no es el carácter "humano" de las reflexiones sino los recorridos irreductibles y las formas históricas concretas que se expresan en formas "filosóficas" concretas.

Las preguntas de la denominada “filosofía” no deben reducirse a aquellas que han sido rescatadas de entre los pensadores “occidentales” y aún considerando sólo estas (las preguntas acerca del ser y del ente, del tiempo y del espacio, del deber y del poder, de las formas en que se accede al conocimiento, de lo bueno y de lo malo, etc.) no es *necesario* ni *conveniente*, desde la mirada epistemológica, considerar que las respuestas a tales incógnitas han de desplegarse en los límites conocidos. El diálogo filosófico intercultural debe permitirse espacio para la innovación y para la sorpresa.

Podrían tomarse aquí una diversidad de planteos y desarrollos de distintos autores y culturas. Pero para no extendernos demasiado terminaremos contestando al Gran Hegel que decía, a principios del siglo XIX, que los africanos no podían concretar su pensamiento en formas “elevadas” como las ideas de ley o de Dios. Luego de citar los pensamientos de diferentes filósofos africanos (Kagame, Amos Totuola, Adeboye Adesanya y otros) y los análisis hechos al respecto por Sartre y Tempels, veamos que dice nuestro autor de referencia:

"Nos encontramos con tres tesis. O Dios es en la filosofía bantú un dios creador, un planificador, un diseñador, o es un progenitor universal, pura fuerza recreativa, el falo primordial de la religión espermática – según afirma Sartre – o es, como podría parecer por la filosofía, el Ntu mismo, lo cual querría decir que es aquel ser en sí que es a la vez fuerza y materia, indistintas e inseparables, por así decir, la fuerza primordial que duerme, que carece todavía de nommo, de 'vida'." (Jahn, 1958: 144)

Y, citando a Sartre:

"Para nuestros poetas negros, la Creación es un poderoso y continuo nacimiento, el mundo es carne e hijo de la carne; en el mar y en el cielo, en las dunas, en las piedras y el viento, por doquiera encuentra el negro la suavidad aterciopelada de la piel humana, se estrecha contra el cuerpo de la arena, contra los muslos del cielo: es carne de la carne del mundo, es poroso para cualquier soplo de aire del mundo, es alternativamente hombre y mujer de la naturaleza, y cuando yace entre los brazos de una mujer de su raza, la cópula es para él una celebración del misterio del ser." (Jahn, 1958: 143)

Sólo la visibilización puede terminar con las tinieblas y ponerlas en el lugar que les corresponde. Hoy en día en Occidente no existen cátedras universitarias de Historia africana o de Filosofía africana que trabajen en la especificidad de sus problematizaciones, si existen excepcionalmente lo que hacen de forma centrada en sus relaciones con el colonialismo europeo. Casi no existen quienes estudien los grandes reinos africanos y sus perspectivas culturales y filosóficas que trataban de igual a igual, todavía en el siglo XV, con los reinos europeos. No es conveniente.

La ontología del sujeto social del que la filosofía puede, por decisión, dar cuenta, es un ente de profundo carácter histórico y singular. La interculturalidad, en tal sentido, no puede nutrirse de una esencia vagamente abstracta del sujeto humano sino, por el contrario, obtener su raigambre específica del análisis y las problemáticas que las determinadas configuraciones históricas dan al sujeto y a sus preguntas, las formas de dominación a las que se ve sometido y las formas de resistencia que propone frente a tales formas específicamente históricas. Allí la filosofía intercultural tiene mucho para aportar.

Mientras los occidentales nos mofamos de ser los máximos realizadores de la razón universal, los africanos pueden reírse a carcajadas de semejante presuntuosidad. Amos Tutuola explica en su libro *El bebedor de vino de palma*, una de las modalidades (Kuntu) que los negros se representan como fuerza autónoma:

"Conocimos esta noche la risa en sí, pues después de que cada uno de ellos había acabado de reír, la risa siguió presente durante dos horas. Y como la risa se reía de nosotros en esta noche, mi esposa y yo olvidamos nuestras penas y reímos con ella, pues reía con voces extrañas que nunca antes en nuestra vida habíamos escuchado. No sabíamos cuánto tiempo pasamos riendo con ella, pero sólo nos reíamos sobre la risa de la risa, y nadie que la hubiese escuchado reír hubiera podido permanecer sin reír, y si alguien hubiese seguido riendo con la risa, se habría muerto o desmayado de risa, porque el reír es la profesión de la risa de la que ésta se mantiene. Por fin le rogamos a la risa que dejara de reír, pero no lo podía hacer" (Jahn, 1958: 141)

Referencias Bibliográficas

Kwame Nkrumah (1963); África debe unirse; Editorial Eudeba, Buenos Aires, 1965.

Frantz Fanon (1961); Los condenados de la tierra; Editorial Último Recurso, Rosario, 2007.

Frantz Fanon (1959); Sociología de una revolución; Editorial Tolemia, Entre Ríos, 2012.

Janheinz Jahn (1958); Muntu: las culturas neoafricanas; FCE, México, 1978.

Edward Said (1990); Orientalismo; Ediciones Libertarias, Madrid, 1990.

Edward Said (1996); Cultura e Imperialismo; Editorial Anagrama, Barcelona, 1996.

G. F. W. Hegel (1976); Filosofía de la historia; Editorial Claridad, Buenos Aires, 1976.

Joseph Ki-Zerbo (2002); “De Vasco da Gama al 2000”; en Armando Gnisci, Poetiche Africane, Mentelmi, Roma, 2002.

Luis César Bou (2000); “La visión europea del mundo afroasiático”; en <http://ar.geocities.com/obserflictos>, 2000.

Luis César Bou (2007); África y la historia; CEUR, Rosario, 1º edición.

Fabrice Hervieu Wane (1998); “Cheikh Anta Diop, restaurador de la conciencia africana”, en Le Monde Diplomatique, ed. española, n° 27, enero de 1998.

Cheikh Anta Diop (1956); "Contribuciones culturales de África." Fragmentos de la conferencia que Cheikh Anta Diop pronunció en la Primer Congreso Internacional de Escritores y Artistas Negros, París. En <http://www.geocities.ws/obserflictos/diop.html>

Elikia M'Bokolo (1998); “La dimensión africana de la trata de negros”; en Le Monde Diplomatique, N° 30, Edición Española, Madrid, 1998.

José Santos Herceg (2010); "De la filosofía latinoamericana a la africana. Pistas para un diálogo filosófico intercultural"; en Estudios Filosóficos n°13, año 2010.

Raúl Fornet-Betancourt (2004); Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual; Editorial Trotta, Madrid, 2004.

Raúl Fornet-Betancourt (2003); Interculturalidad y filosofía en América Latina; Aachen, 2003, Capítulo 8. "Notas para una filosofía latinoamericana intercultural del lenguaje".

Boaventura de Souza Santos (2012); Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social; Clacso, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 2012.

Enrique Dussel (2008); "Una nueva edad en la historia de la filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas", ponencia presentada en el XXII World Congress of Philosophy, Corea, agosto de 2008; s/d bibliográficos.

Enrique Dussel (1977); Filosofía de la liberación; Fondo de Cultura Económica; fragmentos.

J.P. Sartre (1961); "Prefacio" a Los condenados de la tierra; CEUR, Rosario, 2007.

Bárcena y Melich (2000); La educación como acontecimiento ético; Editorial Paidós.

Anna Maria Gentili (2012); El León y el Cazador. Historia de África Subsahariana; CLACSO, Bs. As., 2012.

Representaciones de africanos y afrodescendientes en la prensa nacional argentina

Orlando Gabriel Morales
Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales
CCT-CONICET Mendoza
omorales@mendoza-conicet.gob.ar

En la investigación que enmarca esta ponencia se estudiaron las representaciones actuales de las alteridades negras, africanas y afrodescendientes, en la sociedad argentina, donde estos grupos han sido históricamente invisibilizados. En la ponencia exponemos resultados de un análisis crítico de discurso de artículos publicados durante 2010 y 2011 en medios de prensa nacionales -Clarín, Página/12 y El Día -, que tratan cuestiones referidas a afrodescendientes y migrantes africanos de la región subsahariana. El análisis, que retoma categorías analíticas aplicadas por referentes del Análisis Crítico de Discurso (principalmente Teun Van Dijk, Norman Fairclough y Ruth Wodak), buscó dar respuesta a la pregunta: ¿qué dicen los diarios acerca de los afrodescendientes, los inmigrantes africanos y la migración africana cuando se los menciona? Concluimos que en la construcción y reproducción de una/s imagen/es de estos grupos sociales se observan enfoques singulares de cada medio de prensa, con algunos rasgos comunes que no llegan a uniformizarlos.

Introducción

A partir de reconocer en la prensa gráfica un agente con peso específico en la arena pública de la sociedad nacional argentina para la (re)producción de representaciones sobre las alteridades negras de origen africano, en el marco de una investigación realizada entre 2010 y 2014 -durante la formación doctoral del autor- examinamos el discurso de los diarios *Clarín* y *Página / 12*, de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, y *El Día*, de la ciudad de La Plata con la finalidad de especificar sus representaciones de la migración africana y de los afrodescendientes en y de Argentina.

Distintos autores señalan la capacidad de la prensa escrita para crear y reproducir representaciones de acontecimientos, situaciones y realidades sociales (Dijk, 1997 [1987]; Calsamiglia y Tusón, 2001 [1999]; Hall, 2010 [1977]). Asimismo, hay quienes señalan la posición privilegiada de los medios para construir modelos interpretativos a través de los que las personas acceden al conocimiento de lo social (Vasilachis de Gialdino, 1997).

Tal capacidad y posición singular están asociadas en parte a que, como señala Dijk (1997 [1987]), los medios informativos permiten la circulación masiva de discursos de algunas élites (el discurso político, jurídico, académico) que de otra manera serían socializados sólo en un pequeño sector de la población. De este modo, difunden y contribuyen a legitimar en el conjunto de la sociedad, entre otros aspectos, sus prejuicios étnicos e ideología. Al tiempo

que otros sectores se ven restringidos de un “acceso activo”¹ a los medios de comunicación porque quienes están en el poder regulan el acceso al discurso (Dijk, 2009).

En lo que refiere al estudio de este tema, en el contexto nacional no registramos antecedentes directos de investigación. Aunque sí hay estudios que examinan las representaciones de los afrodescendientes en publicaciones gráficas de principios del siglo XX (Frigerio, 2013) y que analizan materiales visuales de carácter público que refieren a negros afrodescendientes en la sociedad argentina (Caggiano, 2012).²

La escasez de trabajos académicos en el contexto local no necesariamente se corresponde con una irrelevancia de la presencia de los temas vinculados al colectivo de afrodescendientes y de migrantes africanos en la agenda mediática local. Entendemos, en cambio, que la insuficiencia se vincula con lo que algunos han llamado “invisibilización académica” (Mafia, 2008), en alusión a la inscripción de este fenómeno en el marco de una negación e invisibilización histórica de los afrodescendientes en la sociedad argentina.

Recientemente, un organismo público, el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI, 2011, 2012), ha elaborado una serie de recomendaciones en torno del reconocimiento de los aportes culturales de los afrodescendientes y los migrantes y de su tratamiento a través del lenguaje en el discurso mediático.³

Esas pautas, concebidas junto a organizaciones de afrodescendientes y de migrantes, y sobre la base de un diagnóstico del racismo y la discriminación en Argentina (INADI, 2005), dejan ver que estas instituciones registran estereotipos y estigmatizaciones sobre los africanos y los afrodescendientes en el discurso mediático.

Por nuestra parte, la pregunta que ordenó el análisis del discurso de la prensa local fue: ¿Qué representaciones acerca de los migrantes africanos y de los afrodescendientes “circulan” o “se ponen en juego” en los discursos de los medios de prensa locales?

Enfoque teórico-metodológico

El análisis de discurso se caracteriza por constituir una confluencia de herramientas de diversas disciplinas de las humanidades y las ciencias sociales (Fairclough y Wodak, 2000 [1997]; Calsamiglia y Tusón, 2001 [1999]; Van Dijk, 2009).

¹ Con Dijk (2009: 31) esto significa “participación en el control de los contenidos y las formas de los medios”.

² Aporta también aquí de modo general el trabajo de Solomianski (2003), quien examina obras literarias de autores argentinos de fines del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX, que refieren a la población afroargentina. También los trabajos de Geler (2010) y Cirio (2009), quienes han realizado análisis historiográficos de periódicos editados por miembros del colectivo afrodescendiente a fines del siglo XIX.

³ Se trata de una serie de documentos publicados bajo el título “Buenas Prácticas en la Comunicación Pública”, destinados a periodistas y profesionales de la comunicación. Estos contienen informaciones y una serie de recomendaciones elaboradas con el propósito de desmontar prácticas sociales discriminatorias hacia migrantes (INADI, 2011); y de promover el reconocimiento y la valoración de la cultura afroargentina (INADI, 2012). Asimismo, las recomendaciones apuntan a desalentar el uso de denominaciones y terminologías que por sus connotaciones negativas se consideran discriminatorias.

En nuestro caso, la matriz de análisis elaborada retoma planteos teóricos y aplicaciones de la sociosemiótica, la sociolingüística y, fundamentalmente, del Análisis Crítico del Discurso (ACD).⁴

Partimos de considerar, con Cebrelli y Arancibia (2005), que las prácticas discursivas son informadas por las representaciones sociales. Por su parte, el discurso es considerado una práctica social que se produce en el marco de una situación social y de un contexto histórico específico (Fairclough y Wodak, 2000 [1997]).

El discurso, en tanto elabora y pone en juego representaciones sociales, puede re-producir relaciones de poder e ideologías. Por eso, en el marco del análisis del discurso, se examina el funcionamiento de las representaciones entramadas en cadenas significativas que remiten a posiciones ideológicas vinculadas a hegemonías (Cebrelli y Arancibia, 2005).

En nuestro análisis las ideologías son comprendidas, en los términos que lo planteara Althusser, como un sistema de representaciones no conscientes y no como los contenidos y las formas superficiales de las ideas (Hall, 2010 [1980], p. 40-41). De modo que entendemos que en los textos las ideologías están frecuentemente implícitas y “se asocian, por ejemplo, a palabras clave que evocan conjuntos enteros de supuestos ideológicos aunque los dejan implícitos” (Fairclough y Wodak, 2000 [1997], p. 393).

El Análisis Crítico del Discurso es una práctica de investigación y, al mismo tiempo, un instrumento de acción social que permite exponer abusos, plasmados en discursos, producidos desde posiciones de poder (Calsamiglia y Tusón (2001 [1999])).

En relación con esto, nuestro enfoque propone una apertura analítica para elaborar una explicación compleja de las relaciones de poder, que exponga los abusos y también observe la creatividad, ambigüedades, resistencias y negociaciones.

Compartimos, por otra parte, las observaciones críticas de Ruth Wodak al señalar un grado de eurocentrismo en las teorías del ACD y plantear la necesidad de adecuarlas atendiendo a los fenómenos sociales a estudiar en cada contexto (Colorado, 2010).

De modo que nuestro marco interpretativo ha considerado la especificidad del contexto social y, asimismo, de la coyuntura histórica en que se enmarcan los discursos analizados.⁵

⁴ En particular aquí exponemos resultados que derivan de examinar las “estructuras temáticas” (Dijk, 2003) y de inferir los “modelos interpretativos” (Vasilachis de Gialdino, 1997) que operan en la prensa. La relevancia que tienen los temas en el discurso, en la interacción y en la estructura social, según Van Dijk (2003: 152), radica en que estos definen el elemento hacia el que se orientan los discursos y las acciones ulteriores de los hablantes, las organizaciones y los grupos. Los modelos interpretativos de la realidad dejan marcas en los discursos y pueden ser identificados en los textos a partir de la reiteración de términos (nudos) en una red semántica. Los medios de prensa plantean una posición privilegiada para construir modelos interpretativos a través de los que las personas acceden al conocimiento de lo social (Vasilachis de Gialdino, 1997).

⁵ En este punto, siguiendo una premisa de Hall (1980), entendemos que debiera evitarse una extrapolación del racismo a modo de una estructura común y universal, para comprenderlo mejor en condiciones históricas específicas como una serie de prácticas políticas e ideológicas de una especie diferenciada y articulada de manera concreta con otras prácticas.

Descripción del corpus

La selección de los periódicos se justificó por la extensión de su difusión (evaluada accesibilidad *on line* y en tirada de ejemplares en papel) y por su institucionalización y reconocimiento social (trayectoria en el campo mediático local/nacional). Además, para esta selección se consideró también la posibilidad de comparar distintas orientaciones (presupuestas *a priori*) en el tratamiento informativo.

Los artículos se relevaron de los archivos digitales de *Clarín.com*; *Página12.com.ar* y *Eldia.com.ar*, de modo que en el análisis tomamos por referencia a los medios de prensa en su edición *on line* y no impresa. Y aunque puede haber correspondencia en los textos, la estructura gráfica de la versión en la *Web* es diferente a la del papel. Así también, cabe suponer que sus lectores tienen características diferentes.⁶

En nuestro relevamiento registramos algunos recursos propios de los periódicos digitales: actualización permanente con primicias o ampliaciones informativas, enlaces a “notas relacionadas”, galerías de fotografías, material multimedia y la posibilidad de acceso a “comentarios” de los lectores.

Las imágenes, videos y comentarios no fueron incluidos en el corpus porque, debido a la cantidad y variedad de elementos de análisis reunidos en la investigación, optamos por analizar sólo artículos. Seleccionamos estos entre las publicaciones de los años 2010 y 2011, a partir de relevamientos por palabras clave: afrodescendientes, inmigrantes africanos y migración africana⁷. De un total de ochenta artículos veintiséis corresponden a *Página12.com.ar*, veintiocho a *Clarín.com* y veintiséis a *Eldia.com.ar*).

En lo que respecta a los parámetros de búsqueda, establecimos un criterio amplio que permitiera identificar en qué secciones y suplementos es más frecuente la publicación de artículos que tienen por objeto a los sujetos y grupos en cuestión.

En cuanto al período de estudio, los años seleccionados se justifican porque en 2010 se conmemoró el Bicentenario de la República Argentina y se realizó el Censo Nacional que registró a los afrodescendientes, luego de casi 120 años de exclusión de las estadísticas poblacionales; mientras que el año 2011 fue declarado “Año Internacional de los

⁶ Canella, Albarello y Tsuji (2008) caracterizan el discurso periodístico *on-line* y sostienen que registra particularidades vinculadas a las posibilidades multimediales, la interactividad y el criterio de actualización constante. Sin embargo, señalan que hasta el momento el periodismo digital no escapa a la regla planteada por Marshall McLuhan respecto de que toda nueva tecnología es interpretada desde los criterios y los moldes de la anterior. Navarro Zamora (2001), por su parte, caracteriza al periodista y al lector propio del periódico *on-line*, con la premisa de un pasaje entre imitación de patrones anteriores y nuevas formas de comunicación. Para una aproximación a las diferentes estrategias de contacto con el lector-navegador que proponen *Clarín.com* y *Página12.com* puede consultarse a Camusso y Raimondo Anselmino (2006). Por nuestra parte, en el marco de este trabajo consideramos a la prensa *on line* como un medio de comunicación con potencial para la (re) producción y propagación de representaciones independientemente de sus características técnicas específicas y de sus rasgos distintivos respecto de otros dispositivos mediáticos.

⁷ Previamente a establecer estas palabras clave hicimos pruebas de búsqueda con otros términos (“africanos” + “argentina”; inmigración africana; africanos en Argentina) con resultados limitados en relación con los que arrojaron los elementos seleccionados.

Afrodescendientes” por la ONU. Todos hechos que hacían prever que los medios de prensa tendrían un lugar en su agenda al menos para los afrodescendientes.

Estructuras temáticas

En relación con el interrogante planteado en nuestro estudio resulta relevante el examen de las estructuras temáticas de los periódicos. Una cuantificación de los temas registrados se expresa en la tabla correspondiente a la Figura 1.

Temas	Cantidad total	Pagina12.com.ar	Clarín.com	Eldia.com.ar
Migración africana a Europa	25	2	16	7
Censo 2010: inclusión de afrodescendientes	18	10	5	3
Venta ambulante en La Plata: migrantes africanos	9	-	-	9
Afrodescendencia y diversidad sexual como causas de militancia política	1	1	-	-
Diversidad cultural y política educativa en el ámbito nacional en Argentina	1	1	-	-
Políticas públicas y minorías étnicas en Argentina	1	1	-	-
Diversidad cultural y política educativa en la CABA	2	2	-	-
Festejos por el Bicentenario de la Revolución de Mayo	1	1	-	-
Colonialismo y feminismo “blanco”	1	1	-	-
Características de la población de africanos y afrodescendientes en la CABA	1	1	-	-
Polizones africanos en Argentina	1	1	-	-
Congreso nacional de afrodescendientes y africanos en Argentina	1	1	-	-
Mujeres afrodescendientes y discriminación	2	2	-	-
Cine sobre derechos humanos y migración	1	1	-	-
Políticas públicas contra la discriminación	1	1	-	-
Presencia/Cultura afro en América	2	-	1	1

Presencia/Cultura afro en Argentina	1	-	1	-
Campeonato mundial de fútbol 2010 y realidad social en África	1	-	1	-
Presencia afro en América: desigualdad y políticas inclusivas	2	-	1	1
Migración africana en Argentina	3	-	3	
Migración internacional en Argentina	1	-	-	1
Afrodescendientes en Argentina	2	-	-	2
Venta ambulante en La Plata: control de la piratería	1	-	-	1
Crisis en Libia: migrantes africanos	1	-	-	1
Figura 1. Cantidad de artículos por tema y por periódico.				

Como se puede observar en el cuadro anterior entre las publicaciones de *Pagina12.com.ar* son mayoría los artículos que refieren al Censo Nacional de 2010 en relación con la inclusión de la variable que registró a los afrodescendientes; mientras que en *Clarín.com* destaca la cantidad de artículos que tratan sobre la migración africana hacia y en Europa; y en *Eldia.com.ar* la mayor parte de los artículos tratan de la venta ambulante en la Ciudad de La Plata vinculada con migrantes africanos recientes en esta jurisdicción. Asimismo, estos tres temas -en primer orden la migración africana hacia y en Europa- son los que reúnen la mayor cantidad de artículos del corpus.

En estrecha relación con lo anterior, las secciones que con mayor frecuencia incluyen titulares que refieren a migrantes africanos y a afrodescendientes son: Sociedad, en *Pagina12.com.ar*; Mundo, en *Clarín.com*; y La Ciudad y El Mundo, en *Eldia.com.ar* (Ver Figuras 2, 3 y 4). Aunque se observa cierta diversificación de las secciones que contienen los temas relativos a estos dos colectivos.

<i>Pagina12.com.ar</i>	
Secciones o Suplementos	Cantidad de artículos por sección
Sociedad	14

Ultimas noticias	2
LAS 12	2
ROSARIO/12	2
El País	2
SOY	1
El Mundo	1
Economía	1
Cultura & Espectáculos	1
Figura 2	

<i>Clarín.com</i>	
Secciones o Suplementos	Cantidad de artículos por sección
Mundo	16
Sociedad	5
Deportes	3
Opinión	3
Viajes	1
Figura 3	

<i>Eldia.com.ar</i>	
Secciones o Suplementos	Cantidad de artículos por sección
El Mundo	9
La Ciudad	9
Información General	4
Editorial	1
Espectáculos	1
Suplemento Séptimo	1
Revista Domingo	1
Turismo	
Figura 4	

Los datos expuestos en las figuras anteriores dejan ver una orientación particular de cada periódico en relación con los temas vinculados a migrantes africanos y afrodescendientes. En este sentido, destaca el espacio otorgado por *Pagina12.com.ar* al tema de la inclusión de los afrodescendientes en el relevamiento censal del año 2010 y su concepción de esta cuestión como un hecho concerniente a la sociedad argentina.

También la centralidad dada por *Clarín.com* al tema de la migración africana hacia y en Europa y la asociación de tal migración con noticias del mundo y no con el contexto nacional.

Mientras que las publicaciones de *Eldia.com.ar* dejan ver su interés en mostrar la presencia de una migración reciente de africanos y su vinculación con el comercio informal en el espacio público de la ciudad de La Plata.

Ahora bien, en adelante entregamos una síntesis de los resultados del análisis cualitativo del conjunto de los textos periodísticos que integraron el corpus de análisis.

Formas de visibilidad de los migrantes africanos y de los afrodescendientes

La prensa local/nacional, al menos en los casos que estudiamos, no representa de una manera uniforme a los migrantes africanos y a los afrodescendientes.

Cada medio de prensa deja ver un enfoque singular en la construcción y reproducción de representaciones de estos grupos y de las personas que adscriben y/o son concebidas como parte de los mismos. Pero a la vez, más allá de las particularidades, hay algunos aspectos comunes que atraviesan y vinculan los discursos.

Esto nos lleva a plantear la existencia de singularidades y de características compartidas que conviene exponer dando lugar a una distinción con base en los dos grupos que comprende nuestra investigación y que son objeto de discurso en los textos de prensa analizados.

El caso de los migrantes africanos

En el plano de las singularidades, en *Clarín.com* encontramos un "personaje" llamado Baki, un migrante ghanés arribado recientemente y radicado en el sur del Gran Buenos Aires (una región empobrecida y periférica), vendedor ambulante y futbolista, en cuya construcción se nos hacen presente los "personajes curiosos" (afrodescendientes) que registró Frigerio (2013) en publicaciones de la revista *Caras y Caretas* (del período 1900-1910).

Baki es construido discursivamente, al igual que los afroargentinos de edad avanzada que registra Frigerio (2013) en *Caras y Caretas*, como una curiosidad histórica. Pero en este caso no por tratarse del integrante de un grupo "en vías de desaparición", como los afroargentinos de edad avanzada a principios del siglo XX, sino porque representa un extraño sujeto de "rostro negro azabache" en una sociedad donde "no hay negros".

Paralelamente, como los afrodescendientes jóvenes que observa Frigerio en *Caras y Caretas*, Baki produce una serie de hechos curiosos: es jugador de fútbol al mismo tiempo que vendedor ambulante de *bijouterie*, habla en un "español envidiable", es la "joyita" de un equipo de fútbol de tercera categoría y, con su presencia, recrea "un pedacito de África en medio de Lanús".

En términos de construcción discursiva, los creadores de Baki ponen en acto un mecanismo de exotizar narrando (Courtis, 2000; Morales, 2005). Así, por medio de su hiperexotización, Baki resulta un Otro propiamente exótico (Courtis, 2000).

Por otra parte, las representaciones que re-produce *Clarín.com* de los migrantes africanos en el (lejano) contexto europeo difieren de su construcción del “personaje” ghanés en Argentina. Mientras que para los primeros los redactores usan con frecuencia la categoría “negro/s”, dando a entender que en ese espacio lejano la dimensión racial sí tiene un papel explicativo de las situaciones sociales informadas, en la construcción que hacen de Baki la negrura es sólo un elemento de exotismo.

Además, en el tratamiento que hace este periódico de los temas que involucran a los africanos que migran hacia Europa destaca la problematización de los aspectos políticos, la condena del racismo y de las iniciativas estatales anti-inmigratorias.

Otra singularidad remite a la representación que hace *Eldia.com.ar* del “ambulante senegalés” en la ciudad de La Plata, vinculando a los migrantes senegaleses que se dedican al comercio informal en la vía pública con la ilegalidad.

Esta construcción bien puede relacionarse con aquello que Belvedere et al. (2007) definen como la “activación ideológica” del inmigrante como ejecutor de prácticas ilegales e ilegítimas.

A su vez, en general, en *Eldia.com.ar* se evade el tratamiento de los aspectos sociales que subyacen a los conflictos y comportamientos descriptos en relación con los migrantes africanos objeto de discurso. Por caso: “escándalos” en La Plata (por represión policial a vendedores ambulantes de origen senegalés), “cacerías” en Rosarno (de migrantes africanos por parte de la mafia italiana y de grupos racistas), “tragedias” en el Mar Mediterráneo (por africanos fallecidos al hundirse las embarcaciones que los trasladan con destino a Europa).

En este marco, coincidimos con Caggiano (2005) en considerar como un mecanismo discriminatorio la producción de imágenes de ilegalidad de los migrantes, en este caso de los senegaleses que ejercen el comercio informal en La Plata, con base en sus comportamientos (concibiéndolos como esencialmente delictivos), en su pre-disposición frente a las normativas del Estado (sustanciando el presupuesto de evasión) y en su situación documentaria (en términos de indocumentación).

En *Pagina12.com.ar*, por otra parte, se observa una representación que marca una diferencia respecto de las imágenes del migrante africano como personaje curioso y/o asociado a la incertidumbre, el conflicto y la ilegalidad. Este medio de prensa, aunque con un escaso tratamiento de temas relativos a la migración en cuestión, sostiene un discurso donde son intersectadas la otredad y la desigual (por referencia a la inmigración y la africanidad).

En las publicaciones analizadas, *Pagina12.com.ar* cubre una amplitud de temáticas, toma como fuente de información a los propios referentes del colectivo africano en Argentina, y hace uso de un lenguaje que destaca la cuestión de la visibilidad, la inclusión y la desigualdad.

El discurso de este medio también es crítico respecto de las manifestaciones con un sesgo racista y de las políticas migratorias restrictivas que tienen por objeto a migrantes africanos en países europeos.

En cuanto al fenómeno social de la emigración desde África hacia Europa, justamente, en las representaciones de *Clarín.com* y *Eldia.com.ar* identificamos un modelo interpretativo común: la situación política, económica y social de los países africanos se explica poniendo énfasis en factores internos tales como la existencia de dictaduras, ambición de poder y altos niveles de pobreza.

Mientras, quedan sin mencionar factores externos tales como la intervención de las potencias extranjeras en los conflictos bélicos internos, la dependencia económica y la política del exterior de los países africanos, y el impacto de las políticas de ajuste económico propias del neoliberalismo introducido a expensas de la mayor parte de población. Al mismo tiempo, este modelo de interpretación de la “realidad africana” es coherente con una tendencia a la victimización⁸ de los africanos que emigran hacia Europa.

Estos migrantes, por otra parte, son representados habitualmente como “negros”. Esa apelación a la racialidad, que ya hemos señalado para el caso de *Clarín.com* y que registramos también en *Eldia.com.ar*, es casi nula cuando los mismos medios refieren a los migrantes africanos en la sociedad argentina (registramos un único uso en un artículo de *Clarín.com*: “rostro negro azabache”). Tampoco *Página12.com.ar* usa la/s categoría/s negro/a/s para referirse a los migrantes africanos en Argentina.

Esta última característica se puede explicar, siguiendo un planteo de Torre y Hollenstein (2010), por el hecho de que estos discursos se producen en una coyuntura histórica de consolidación de políticas multiculturales y de acciones contra el racismo promovidas por organismos multilaterales e internacionales, por políticas públicas estatales y por acciones de organizaciones de la sociedad civil (entre ellas las de afrodescendientes).

Hay que tener en cuenta que en el ámbito nacional e internacional en los últimos años se han creado múltiples instancias de debate y observación sobre los discursos y prácticas discriminatorias en los medios de comunicación.⁹

En el ámbito nacional, por ejemplo, se puede destacar la creación en el marco del INADI del Observatorio de la Discriminación en Radio y Televisión, la Plataforma por una Internet Libre de Discriminación y los ya mencionados manuales de “buenas prácticas en la comunicación pública”, entre otras iniciativas

Naturalmente, es posible que el contexto aludido tenga incidencia para que los medios de prensa apliquen un “uso cuidado” de las palabras, uno de sus principales insumos y el más expuesto en el discurso público. Incluso, este marco puede estar “presionando” también sobre la construcción de representaciones de los migrantes africanos y de los afrodescendientes en la sociedad argentina.

⁸ La victimización, en tanto construcción discursiva de la figura del migrante como víctima, refiere a una condición de desventaja que deja inerte ante el padecimiento de una situación objetiva (en estos casos, pobreza y guerra civil). De manera que, a la vez que puede implicar una actitud de solidaridad con aquel que padece la condición, marca y estabiliza al mismo en la categoría de víctima (Archenti y Morales, 2009).

⁹ En el contexto argentino hemos registrado que las propias organizaciones de migrantes africanos y de afrodescendientes han organizado debates públicos o han participado en instancias de discusión y/o de formación relativos al racismo y la discriminación en los medios de comunicación (Morales, 2014).

De hecho, hay quienes al estudiar las representaciones mediáticas de los afrodescendientes en otros países de la región (Ecuador, Colombia, Brasil) registran ciertos cambios positivos que asocian con esta coyuntura multicultural (Martins, 2007, 2009; Gómez, Carreño y Villaseca, 2010; Torre y Hollenstein, 2010). Esos estudios nos hablan de reducción de los estereotipos y de construcción de un enfoque multiculturalista en la elaboración de la noticia

El caso de los afrodescendientes

En línea con las ideas anteriormente desarrolladas, en nuestro análisis detectamos que cuando los medios de prensa refieren a los afrodescendientes en Argentina no usan el término “negro/s” como referencia nominativa.

Cuando esa palabra aparece corresponde a fuentes citadas: académicos o militantes afrodescendientes. Esto es así al punto que el evitamiento de la categoría negro/a/s que hacen los medios es notorio. En cambio, fijan la identificación de esas personas y de su grupo social a lo étnico (afrodescendencia), lo que se expresa por medio del uso del término afrodescendientes.

Este aspecto también parece expresar en cada caso una política editorial de un uso cuidado del lenguaje cuando se refiere a los afrodescendientes.

Para otro contexto, Torre y Hollenstein (2010) sostienen que la atención de los medios sobre las palabras que se usan -por ejemplo, al optar por “afrocuatoriano”, en vez de “moreno”- es la expresión de nuevas formas de representar a los afrodescendientes.

Para estos autores las nuevas representaciones tienen parte de su explicación en que “los medios también se han multiculturalizado” (Torre y Hollenstein, 2010, p. 45).

Sin embargo, aun admitiendo que esa pudiera ser una explicación pertinente para los medios de prensa que analizamos, no podemos dejar de mencionar que en los tres casos se observa una ausencia de referencia a la dimensión racial.

Este parece ser un silencio (o una ausencia) productor de sentido. Se trata, por elevación, de un evitamiento de la mención de “lo racial” como una dimensión interviniente en las relaciones sociales de los afrodescendientes (y de los migrantes africanos de la región subsahariana) en la sociedad argentina.

Hay que decir también que en los textos analizados hay una referencia casi exclusiva a la africanidad como diacrítico de identificación, misma que, en tanto no deja ver otros marcadores, opera de manera excluyente de distintas dimensiones de la identidad.

Pero debemos marcar una excepción para el caso de *Pagina12.com.ar*, que introduce en forma sistemática, por medio de citas directas y de señalamientos de sus redactores, la dimensión de clase como un clivaje en las identificaciones y las relaciones sociales de los afrodescendientes en la sociedad argentina.

En efecto, la singularidad que identificamos en el discurso de *Pagina12.com.ar* respecto de los otros periódicos pasa por la aplicación de un enfoque que alude a la desigualdad y al reclamo/necesidad de inclusión social de los afrodescendientes.

La desigualdad es representada aludiendo a la situación socioeconómica, el racismo, la discriminación, el colonialismo (“blanco”), la invisibilización que afectan a los afrodescendientes. Mientras que la inclusión, apelada fundamentalmente cuando se trata el tema de la incorporación de los afrodescendientes en el Censo Nacional del año 2010, remite a la posibilidad de una reparación histórica y a la afirmación de su participación en la identidad nacional.

A propósito del censo de población de 2010, y del acontecimiento histórico del relevamiento censal de los afrodescendientes, resulta significativo el hecho de que los periódicos analizados, fundamentalmente *Pagina12.com.ar* y *Clarín.com*, muestran valoraciones diferentes del mismo en sus argumentaciones.

En el discurso de *Pagina12.com.ar* inferimos una toma de posición a favor de los fundamentos (políticos-ideológicos) del Censo Nacional 2010, lo que implica una argumentación centrada en la cuestión del relevamiento de los afrodescendientes en términos de inclusión, en concordancia con el discurso de funcionarios estatales y de algunos referentes institucionales de organizaciones de afrodescendientes en y de Argentina, que el periódico toma por fuente de información.

Mientras que en el discurso de *Clarín.com* se plantea un debate en torno de aspectos técnicos del censo, al que aportan fuentes especializadas y representantes de organizaciones de afrodescendientes. En todos los casos se trata de fuentes, profesionales e instituciones, que públicamente expresan una situación de conflicto (por diferencias políticas, ideológicas o porque fueron apartadas de su empleo) con los organismos estatales que realizaron el censo.

Esto es así al punto que en el discurso de *Clarín.com* queda en un segundo plano el tema de la incorporación (reconocida por los otros dos medios como un hecho histórico) de los afrodescendientes en el Censo Nacional, y sobresale el tema de la discusión de los criterios técnicos adoptados para la realización del censo.

En este punto es preciso mencionar un conflicto de intereses políticos, económicos, ideológicos de conocimiento público existente entre el grupo económico propietario de *Clarín.com* (Grupo Clarín) y quienes ejercían el gobierno nacional en Argentina en el período estudiado, con un entramado de alianzas y oposiciones que excede largamente a los actores y el tema mencionados. Al punto que este conflicto llegó a ser representado discursivamente por una de las partes en términos de una lucha entre “dos modelos de país”.

Pues bien, consideramos que este conflicto de intereses condicionó el tratamiento del tema en cuestión y, evidentemente, para el periódico *Clarín.com* tuvo más valor este contrapunto (político-ideológico-económico) que aquello que los propios afrodescendientes definieron como un hito histórico en las políticas estatales de reconocimiento de las minorías étnicas de la nación (punto de vista que hizo suyo *Pagina12.com.ar*).

Con todo, una lectura global de las publicaciones sobre este tema deja ver que el mismo se constituyó como un hecho de interés social para la prensa nacional estudiada.

Cierre conclusivo

En general, los matices singulares de cada medio de prensa, así como los aspectos comunes a ellos, no hacen más que informarnos sobre las formas complejas en que los periódicos estudiados representan a los afrodescendientes y a los africanos en la sociedad argentina contemporánea.

En la complejidad destacan, según nuestra perspectiva, algunos elementos y formas que reproducen la histórica invisibilización de estos grupos sociales en la sociedad argentina. En este sentido, parece significativo que en el discurso de la prensa la racialidad parece no tener lugar más que cuando se refiere a los “migrantes africanos negros” en el contexto europeo o a la “cultura negra” en el contexto colonial americano. Ya señalamos la notoriedad de un mecanismo de evitamiento de las categorías raciales (salvo por alguna puntual referencia exotista) y de una identificación de los afrodescendientes centrada en la etnicidad, hecho que a nuestro juicio da cuenta en parte de políticas editoriales acordes a una ideología multiculturalista.

Sin embargo, cuando los migrantes africanos y los afrodescendientes tienen voz, es decir, cuando se les da lugar en la prensa como fuente de información, denuncian manifestaciones de discriminación con base en el hecho de “ser negros” y dejan ver que la identificación racial es un aspecto relevante en las relaciones sociales.

No obstante, la presencia de estos actores en el discurso mediático en general no es frecuente. En forma concomitante, tampoco es usual el tratamiento de la discriminación racial, la desigualdad social y la invisibilización histórica, entre otros problemas, de los afrodescendientes y los migrantes africanos en Argentina.

Con todo esto, en el nivel de los discursos, podría operar una disociación entre los africanos negros esclavizados en la época colonial y los afrodescendientes de la sociedad argentina actual, de modo de legitimar la idea de la desaparición de los negros, contribuir a la invisibilización de su presencia histórica y crear las bases para una percepción exotista de las “nuevas presencias” afro.

Así la emergencia pública actual de los africanos y afrodescendientes (cuya negrura no es enunciada por la prensa) no sólo no invalidaría la idea de su desaparición si no que sería representada en términos de una aparición exótica en el medio social local.

En este punto, coincidimos con Martins (2007) en que todo decir tiene una relación fundamental con un no-decir; y, en la misma línea de ideas, en que el no-decir no significa necesariamente callar sino decir una cosa para que otras no sean dichas.

Consideramos que esta lógica interviene en la selección mayoritaria que hace la prensa de temas de agenda que involucran a migrantes africanos y/o a afrodescendientes (sea del

presente o del pasado) en hechos acontecidos en contextos regionales ajenos a la sociedad argentina.

En esos casos sí se hace un tratamiento (o al menos una mención) del problema de la esclavitud, la xenofobia y las políticas migratorias restrictivas, entre otros problemas sociales. Además, por ejemplo, cuando los temas involucran a migrantes africanos en países de Europa, para esos contextos sociales tiene valor explicativo la referencia a África como un territorio empobrecido, conflictivo e incomprensible.

Referencias Bibliográficas

- Archenti, A., y Morales, O. G. (2009). Selección excluyente y valoración: migrantes extranjeros en la prensa escrita local. En A. Verano. (Ed.). *Medios de comunicación en la Argentina. Diagnóstico y prospectiva* (Tomo II, Pp. 19-40) La Plata, Argentina: Ediciones de Periodismo y Comunicación.
- Canella, R., Albarello, F. y Tsuji, T. (2008). *Periodismo escolar en Internet. Del aula al ciberespacio*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones La Crujía.
- Belvedere, C., Caggiano, S., Casaravilla, D., Courtis, C., Halpern, G., Lenton, D., y Pacecca, M. I. (2007). Racismo y discurso: una semblanza de la situación argentina. En T. V. Dijk (Comp.). *Racismo y discurso en América Latina* (pp. 35-89). Barcelona, España: Gedisa.
- Caggiano, S. (2005). *Lo que no entra en el crisol*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo, 2005.
- Caggiano, S. (2012). *El sentido común visual*. Buenos Aires, Argentina: Miño y Dávila.
- Calsamiglia, H. B., y Tusón A. V. (2001 [1999]) *Las cosas del decir*. Barcelona, España: Editorial Ariel.
- Camusso, M., y Raimondo Anselmino, N. (2006). Reflexiones acerca de las estrategias discursivas del contacto en los periódicos on-line de índole nacional. En Área Transdepartamental de Crítica de Artes (Organización), *Miradas discursivas sobre la prensa gráfica y electrónica*. Simposio llevado a cabo en las Jornadas de Intercambio Académico, Buenos Aires, Argentina.
- Cirio, P. N. (2009). *Tinta negra en el gris del ayer*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Teseo.
- Cebreli, A., y Arancibia, V. (2005). *Representaciones sociales: Modos de mirar y de hacer*. Salta, Argentina: Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta.
- Colorado, C. (2010). Una mirada al Análisis Crítico del Discurso. Entrevista con Ruth Wodak. *Discurso & Sociedad*, 4 (3), pp. 579-596.
- Courtis, C. (2000). *Construcción de Alteridad. Discursos cotidianos sobre la inmigración coreana en Buenos Aires*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Dijk, T. A. (1997 [1987]). *Racismo y análisis crítico de los medios*. Barcelona, España: Paidós.
- Dijk, T. A. (2009). *Discurso y poder*. Barcelona, España: Gedisa.
- Dijk, T. A. (2003). *Ideología y discurso*. Barcelona, España: Ariel Lingüística. Fairclough, N., y Wodak, R. (2000 [1997]). Análisis crítico del discurso. En T. A. Dijk (Comp.). *El discurso como interacción social* (Vol. 2. Pp. 367-402). Barcelona, España: Gedisa.
- Frigerio, A. (2013). Sin otro delito que el color de su piel": Imágenes del "negro" en la revista Caras y Caretas (1900-1910). En F. Guzmán, y L. Geler (Ed.).

Cartografías afrolatinoamericanas. Perspectivas situadas para análisis transfronterizos (Pp. 151-174). Buenos Aires, Argentina: Biblos.

Geler, L. (2010). *Andares negros, caminos blancos. Afroporteños, Estado y Nación Argentina a fines del siglo XIX*. Rosario, Argentina: Prohistoria Ediciones-Barcelona, España: TEIAA -Universidad de Barcelona.

Gómez, C. A. T., Carreño, J. P., y Villaseca, P. B. (2010). *Los medios de comunicación y la población afrocolombiana. Visibilidades, voces y asuntos de los temas afrocolombianos en los medios de comunicación*. Panamá: PNUD.

Hall, S. (2010 [1977]). La cultura, los medios de comunicación y el “efecto ideológico”. En E. Restrepo; C. Walsh; V. Vich (Ed.). *Sin Garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Pp. 221-254). Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar; Bogotá, Colombia: Instituto de Estudios Sociales y Culturales-Pensar (Universidad Javeriana); Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos; Popayán, Colombia: Envión Editores.

Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (2011). *Buenas Prácticas en la Comunicación Pública. Informe Migrantes*. Recuperado de <http://inadi.gob.ar/wp-content/uploads/2011/10/buenas-practicas-migrantes.pdf>

Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (2012). *Buenas Prácticas en la Comunicación Pública. Informe Afrodescendientes*. Recuperado de http://inadi.gob.ar/wp-content/uploads/2012/08/buenas_practicas_en_la_comunicacion_publica.pdf

Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo. (2005). *Hacia un plan nacional contra la discriminación: la discriminación en Argentina*. Recuperado de <http://www.obserdiscriminacion.gob.ar/wp-content/uploads/2009/10/plannacional.pdf>

Maffia, M. M. (2008). La enseñanza y la investigación sobre África y Afroamérica en la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. En G. Lechini (Comp.). *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Martins, C. A. de M. e. (2007). O silêncio como forma de racismo: a ausência de negros na publicidade brasileira. *Interscience Place*, 1 (2), pp. 1-11.

Martins, C. A. de M. e. (2009). Negro, publicidade e o ideal de blanqueamiento da sociedade brasileira. *Rumores*, 5, pp. 1-9.

Morales, O. G. (2005). El discurso exotizante: el caso del barrio chino en la prensa nacional. *Revista Tram(p)as de la Comunicación y la Cultura*, 4 (42), pp. 30-37.

Morales, O. G. (2014). *Representaciones de alteridades “negras”, africanas y afrodescendientes en la sociedad nacional en Argentina. Primera década del siglo XXI* (Tesis doctoral). Recuperado de <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/39073>

Solomianski, A. (2003). *Identidades secretas: la negritud argentina*. Rosario, Argentina: Beatriz Viterbo.

Torre, C. De la, y Hollenstein, P. (2010). *Los medios de comunicación y la población afroecuatoriana. Período considerado: 1996-2009*. Panamá: PNUD.

Vasilachis de Gialdino, I. (1997). *La construcción de representaciones sociales: discurso político y prensa escrita. Un análisis sociológico, jurídico y lingüístico*. Barcelona, España: Gedisa.

***La violencia como lenguaje y las responsabilidades del
Estado Sudafricano en los recientes ataques xenofóbicos
en Sudáfrica, Abril 2015.***

Natalia Cabanillas,
Universidade de Brasilia
University of the Western Cape
nataliacabanillas@gmail.com

En Abril -Mayo de 2015 la prensa retrató em primera plana ataques a extranjeros africanos en Gauteng y Durban. La violencia xenofóbica resquebraja el mito de la nación arco iris y los sueños pan-africanistas. Los medios de comunicación masiva enfatizaron la violencia de “negros contra negros”, estereotipada como masculinidades sanguinarias e irracionales. Cabe preguntar, ¿en qué contexto institucional y legal se desata la violencia xenofóbica? ¿Por qué se recurre a la muerte pública y espectacularizada de extranjeros africanos? ¿De qué forma este lenguaje de violencia delimita las comunidades y quién tiene el derecho de pertenecer/existir?

***La barbarie antichina: discursos y ataques sinófbos
desde los nacionalismos americanos***

Ivonne V. Campos Rico,
El Colegio de Tlaxcala
pazcihuatl@gmail.com

En esta ponencia, el objetivo es reflexionar sobre algunos casos de antichinismo histórico en América –movimientos registrados en Canadá, EUA, México y Perú entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera del siglo XX-, desde el concepto de barbarie, en donde, si bien las víctimas –chinos migrantes- son catalogadas como bárbaros para justificar el ataque, en realidad, los victimarios –antichinos- cometen una serie de actos que constituyen barbarie. Reflexionaremos sobre la violencia inherente al bárbaro de nuestros días: aquel que no admite la diferencia en el otro y lucha por suprimirlo.

***Higiene pública, Eugenesia y Normas sexuales en el
racismo antichino de México***

Jorge Gómez Izquierdo,
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
rocamadour59@yahoo.com.mx

Se trata de plantear una profundización del sentido y significado que el racismo antichino tuvo en México durante la época de la Revolución. El objetivo sería entender la verdadera importancia del problema higiénico-sanitario y de la implantación del ideario eugenésico con sus correlativas normas de comportamiento sexual presente en el antichinismo. Para ello, tomo en consideración el fenómeno del biopoder / biopolítica en los términos en que Michel Foucault aborda el tema del racismo como una tecnología de dominación imprescindible para el funcionamiento del estado moderno, así lo higiénico-sanitario, lo eugenésico y la sexualidad normal no serían reducidas a un papel de simple justificación ideológica-legal de la persecución racista, sino que aparecería en su verdadera dimensión como un dispositivo racista privilegiado en la estrategia nacional-revolucionaria de movilización de las masas.

La permanencia hasta hoy de los nikkeijin latinoamericanos en Japón, llegados masivamente desde finales de la década de los ochenta del siglo pasado, ha venido propiciando el crecimiento de un furtivo rechazo por parte de estos particulares migrantes hacia el país que les abriera las puertas. Con el llamado “fenómeno dekasegi”, en el que la población nikkei latinoamericana creció exponencialmente, germinaron también contextos hasta entonces desconocidos tanto para los propios inmigrantes como para las autoridades japonesas, y sus lamentables consecuencias han puesto en evidencia que la historia del migrante como motor de desarrollo no tiene ya mayor sustento.

INTRODUCCIÓN

Este escrito forma parte de una investigación mayor titulada “La migración japonesa al continente americano. De la Deflación Matsukata a la vuelta del hijo pródigo”, y se fundamenta en los resultados del trabajo de campo llevado a cabo el verano de 2014 principalmente en las ciudades de Tokio, Ōta, Kawasaki y Hamamatsu, a las que quien esto escribe visitó para entrevistar a los latinoamericanos de ascendencia japonesa que viven y trabajan en Japón. Muchos de ellos llegados desde principios de los años noventa, época en la que laboraba como profesora invitada por la Universidad de Estudios Extranjeros de Tokio y la Universidad de Tokio, y otros más hace apenas dos o tres años. Lo que significa que ésta es una trama que he visto nacer, crecer y complicarse virtualmente hasta el grado alcanzado al día de hoy.

El germen, la Deflación Matsukata

Sin lugar a dudas, el político japonés que ha desempeñado más cargos públicos en toda la historia moderna de su país, Matsukata Masayoshi (1835-1924), fue un político “profesional” y no “ocasional” como puntualizaría Max Weber¹, y a quien en gran medida se debió la estabilidad económica alcanzada a finales del siglo XIX, concluyente para transformar Japón en una potencia mundial.

Proveniente de una familia *samurai* de la antigua jurisdicción de Satsuma, hoy Prefectura de Kagoshima, a los trece años Matsukata ingresa en la escuela confuciana provincial *Zoshikan*²,

¹ *La Política como Profesión*, en ocasiones traducida como *La Política como Vocación* -debido a la ambigüedad que guarda el término alemán “*Beruf*”-, es el título de la conferencia dictada por Max Weber durante el anárquico invierno de 1919 a invitación de la Asociación Libre de Estudiantes de Munich.

² Academia para funcionarios.

en la que estudió las enseñanzas de Wang Yangming³, que predicaba lealtad hacia el monarca japonés.⁴

Habiendo iniciado su carrera como burócrata del dominio feudal de Satsuma, y tras haber participado en los enfrentamientos entre las fuerzas Chōshū y la guardia imperial y en la invasión del segundo escarmiento en contra de Chōshū⁵ y el movimiento *Kobu-Gattai*⁶, en 1866 fue enviado a Nagasaki a estudiar la ciencia occidental y las matemáticas. Matsukata contaba con el aprecio de Okubo Toshimichi y Saigō Takamori, dos *samurai* leales al *tennō*⁷ y líderes de la Renovación Meiji (1868-1912), quienes se valieron de sus servicios como enlace entre Kioto y el gobernador del dominio en Kagoshima. Tras la caída del Shogunato Tokugawa⁸, Matsukata contribuyó al mantenimiento del orden en Nagasaki a lo largo de la modernización de Japón vía Occidente, la Renovación Meiji, en cuyo primer año, justo en 1868, sería nombrado por la nueva administración Meiji gobernador de la Prefectura de Hita (hoy parte de la Prefectura de Ōita), y encabezaría la delegación japonesa para entrevistarse con los cónsules francés y británico con el propósito de extender los primeros nuevos tratados comerciales entre sus países y Japón.

Si bien consiguió sacar a la economía japonesa de la situación de crisis en la que se hallaba sumergida a causa de la inflación del período 1878-80, su objetivo principal era restablecer el valor del papel moneda. Una de sus primeras medidas fue introducir una reforma comercial que incluía la redención del inconvertible papel moneda, que estaba siendo acumulado por la población. Redujo los gastos del gobierno, aumentó las tasas sobre las tierras, las tasas indirectas, y vendió empresas públicas a particulares. Sacrificó el crecimiento a corto plazo por una estabilidad a largo plazo, y trató de crear un superávit presupuestario con la intención de compensar el dinero perdido por el papel moneda no convertido.

En 1882 Matsukata funda el Banco de Japón (*Nippon-Ginkō*), hoy conocido como BOJ por sus siglas en inglés (*Bank of Japan*), que de inmediato comenzaría a emitir papel moneda a nombre del gobierno. Y entre 1882 y 1884 consiguió un superávit de cuarenta millones de yenes. Estableció asimismo el secreto en las instituciones financieras y monetarias, pero a pesar de todas estas medidas se produjeron numerosas bancarrotas y la crisis se extendió por el campo. Entre 1883 y 1890, 360,000 pequeños propietarios agrícolas fueron privados de sus tierras por la falta de pago de las tasas establecidas. Con la idea de contrarrestar las bancarrotas, lanzó entonces una campaña para convertir los bancos nacionales en bancos comerciales.

Cuando en 1885 Itō Hirobumi (1841-1909) se convierte en Primer Ministro de Japón (el primero en toda la historia del país), insiste en que Matsukata ocupe el cargo de Ministro de

³ Considerado el más importante pensador neoconfuciano, después de Zhu Xi.

⁴ Las ideas interpretativas del Confucianismo, que habrían de ser el eje de su pensamiento a lo largo de su vida.

⁵ El primer escarmiento había tenido lugar en 1864.

⁶ Teoría política participante de las reformas de la modernización, que tenía por objeto fusionar la corte con el shogunato, o gobierno militar, a través del matrimonio. De 1850 hasta el fin de la era Edo, el movimiento *Kobu-gattai* pretendió que los señores de alto rango -*daimyō*, funcionarios del *Bakufu* y el tribunal) trabajasen juntos por el bien de la sociedad japonesa; el objetivo final era obtener la legitimidad imperial en las decisiones.

⁷ No “emperador”, porque el significado de los dos ideogramas chinos que forman la palabra es: monarca divino o monarca celestial, amén de que un emperador domina un imperio, que aquí no es el caso, y toma las decisiones de la nación, que sólo en la antigüedad aconteció y por un tiempo muy breve .

⁸ 1867.

Finanzas, también el primero bajo la nueva constitución (1889), oficio que ejercería en siete de los diez primeros gobiernos y en dieciocho de los veinte años entre 1881 y 1901, amén de desempeñarse como 4º y 6º Primer Ministro de Japón. Le correspondió, de igual forma, la redacción de los artículos 62 a 72 -relativos a las finanzas-en la Constitución Meiji.

Intentó además proteger la industria japonesa de la competencia extranjera, pero se vio frenado por los "Tratados Desiguales" -comerciales y de navegación- firmados por Japón con las principales potencias entre 1854 y 1858, primero con Estados Unidos, luego con Inglaterra y posteriormente con Rusia y Holanda; y eran desiguales porque daban preferencia a los intereses económicos occidentales. Con todo, la imposibilidad de instaurar medidas proteccionistas benefició a Japón, puesto que impulsó las industrias de exportación.

Nombrado Primer Ministro por vez primera el 6 de mayo de 1891 en sustitución de Yamagata Aritomo, Matsukata dimitió al cargo en agosto del año siguiente; y no sería sino hasta el 18 de septiembre de 1896 que nuevamente lo ocuparía en sustitución de Itō Hirobumi, mandatos ambos durante los que conservó el puesto de Ministro de Finanzas.

Ya en 1880, tras la caída en desgracia de Ōkuma Shigenobu, Matsukata Masayoshi, en su calidad de Ministro del Interior, había sido nombrado paralelamente Ministro de Finanzas, debiendo afrontar la grave crisis económica del país producto de la elevada inflación. Optó entonces por una política de austeridad financiera conocida como "Deflación Matsukata" (1878-1881)⁹, con la que conseguiría devolver la confianza del pueblo en la moneda y en las instituciones económicas, si bien una de las causas de la ruina y la miseria en el campo japonés, que en 1884 habría de tener entre sus implicaciones más dramáticas la diáspora de campesinos hacia tierras ignotas, principalmente Perú (1899) y Brasil (1908).

Al forzar la baja de los precios, la deflación Matsukata causó bancarrotas y enorme consternación en las zonas rurales, aunque -efectivamente- consiguió dejar al país con una base financiera estable para emprender el futuro desarrollo industrial. Quienes realmente acabarían asumiendo las consecuencias de esta medida habrían de ser los migrantes japoneses a la América latina.

Entre finales del siglo XIX y principios del veinte, miles de japoneses, presionados por la Deflación Matsukata, emigraron a otros países con la esperanza de hacer fortuna y a la postre retornar a Japón llevando consigo el patrimonio acumulado. En el caso de Brasil la inmigración comenzó en 1908 con la llegada de setecientos ochenta y un campesinos, principalmente de la región de Hiroshima.

Oficialmente, la inmigración japonesa en el continente americano inicia entre 1908 y 1909 con la llegada a Argentina de okinawenses y familias pertenecientes a la prefectura de Kagoshima. Asiento final que vendría a cumplirse de manera indirecta, en vista de que los primeros destinos del contingente, como se ha visto, habían sido Brasil y/o Perú. Pese a ello, hay registros que señalan fecha más temprana para el inicio de los movimientos migratorios japoneses.

⁹ Que hoy todavía se identifica como "Matsukata Defle".

El hecho es que la emigración japonesa formal y documentada hacia el continente americano inicia en 1885 (Año 17 de la era Meiji) con el envío de novecientos trabajadores a las plantaciones de caña de azúcar en Hawaii, si bien ya desde 1868 habían tenido lugar otros ensayos con la exportación de ciento cuarenta y ocho trabajadores a las islas de Hawaii y cuarenta más a Guam.¹⁰

Envío perpetrado sin la plena autorización del gobierno japonés y merced al que los trabajadores fueron esclavizados. En las dos décadas siguientes el gobierno Meiji prohibiría la salida de trabajadores, canalizándolos al desarrollo y la colonización al interior del país, en Hokkaido¹¹; reasentamiento que también sería producto de una política de etnocidio, pues ese territorio era en el que habitaba la única minoría étnica japonesa de aquel entonces, los *ainu*.

Los países latinoamericanos con litorales en la cuenca del Pacífico representaron entonces destinos viables para los potenciales migrantes japoneses, ya que pasaban entonces por un periodo de modernización portuaria, enlazada -a través del tejido ferrocarrilero- con los emergentes enclaves agro-mineros dedicados a la exportación y nuevos programas de colonización. Para el caso mexicano, contó mucho el hecho de que México fuese el primer país no oriental en reconocer la soberanía japonesa, que serviría de fundamento para la posterior celebración del Tratado de Amistad, Comercio y Navegación, en 1888.¹²

Las efemérides

De esta suerte, incapaz de emplear a toda su población remanente, Japón tuvo que recurrir a la migración a ultramar, que como se ha visto en 1885 inicia como actividad planeada por compañías migratorias de carácter semi-oficial. Para 1894, el gobierno delegaría por completo el reclutamiento de migrantes a las compañías de expatriación. De esta suerte, la peregrinación japonesa a América Latina inicia en las últimas dos décadas del siglo XIX y empieza en Argentina, en 1886 y 1893, seguida de doscientos treinta y dos trabajadores que se desplazan de Hawaii hacia Guatemala y cuatrocientos noventa y nueve a la isla Guadalupe, en el Caribe, si bien no fue sino hasta 1899 que los trabajadores japoneses empezaron a emigrar en grupos, bajo arreglos contractuales laborales con Latinoamérica, con Perú a la cabeza. En 1893 fue creada en Tokio la Sociedad de Colonización para la creación de colonias japonesas en ultramar por el ex-Ministro de Asuntos Exteriores, Enomoto Takeaki, y su primer proyecto, en 1897, fue el establecimiento de una colonia en México.¹³

Muchos de estos inmigrantes japoneses (particularmente los provenientes de la prefectura de Okinawa) llegaron a Argentina en pequeñas oleadas durante los primeros años del siglo XX. Justo en una época en la que Japón vivía la experiencia victoriosa, pero crítica, derivada de

¹⁰ Dahil Mariana Melgar Tísoc, Tesis de Licenciatura en Antropología “El Japón transnacional y la diáspora *nikkei*. Desplegado de identidades migrantes en la ciudad de México”, ENAH, SEP-INAH, 2009, p. 34.

¹¹ Segunda en tamaño de las cuatro islas principales de Japón.

¹² Firmado en Washington, D. C. por Matías Romero, en su calidad de representante de los intereses de México.

¹³ Llegados a Chiapas, Chis., en 1897, los primeros japoneses en viajar a la América latina sufrieron en un corto periodo grandes desventuras que condujeron al fracaso el propósito principal de su viaje: el cultivo del café. No obstante, a la larga lograrían sobrevivir y hasta vencer las adversidades.

la Guerra Ruso-japonesa (1905) y las inestabilidades que preludiaban ya la Primera Guerra Mundial. El primer barco con inmigrantes okinawenses ancló en puertos del sur brasileño en 1908, año a partir del cual varios ellos teóricamente empezaron a radicar en Argentina. En 1917 llegaron los primeros colonos japoneses a la Provincia de Misiones, donde hoy existe una de las comunidades más grandes del país.

Bolivia y Paraguay, por su parte, contaron también con una migración japonesa substancial, una migración que, en el primer caso, a partir de 1899 emprendió la fundación de una comunidad cuya organización continuaría hasta los años setenta del siglo pasado. En particular, pequeñas concentraciones japonesas se instituyeron en la provincia boliviana de Santa Cruz.

La historia de la inmigración japonesa a Paraguay, por su parte, inició mucho más tarde, el 15 de mayo de 1936, lo que la convierte en relativamente nueva con respecto a los demás países latinoamericanos: en México en 1897, en Perú en 1899 y en Brasil en 1908 hasta 1934, cuando el gobierno brasileño promulgó una ley que limitaría considerablemente el número de nuevos inmigrantes al país.

Más allá del destino migratorio elegido dentro de las Américas, en todos los flujos persistieron actitudes y virtudes comunes hacia el trabajo, el sacrificio y el bienestar comunitario, en los que la laboriosidad extenuante y sin descanso de las primeras generaciones favoreció la construcción de un perfil prolijo e industrioso del individuo japonés. En un principio, los japoneses se dedicaron a la agricultura, la pesca y la construcción de vías de ferrocarriles. Ya en una segunda etapa a la floricultura y a los oficios urbanos de comercio y servicios, de entre los más frecuentes fueron tintorerías, estudios fotográficos, farmacias, peluquerías, cafeterías y pequeños almacenes. En cada uno de estos espacios ejercieron transformaciones radicales en cuanto al ritmo y a la duración del trabajo, cubriendo jornadas dobles que permitían mantener abiertos los locales casi todo el día y ofrecer servicio los domingos y días festivos. Jornadas que en el marco de principios del siglo XIX -y aún a mediados de éste- resultaban novedosas en lo que toca a los servicios urbanos. En todos los países, sin embargo, estas prácticas causaron desconfianza al considerar su falta de descanso como parte de una competencia desleal. En algunos casos, como apunta Emi Kasamatsu (2004) hablando concretamente del paraguayo, se interpretó como una señal inequívoca de su ateísmo, pues violaban los preceptos del descanso dominical.

El retorno. Los hijos pródigos de Japón

Ahora bien, visto desde el otro extremo y cien años después, se sabe ya que en la década de los noventa del siglo XX se desencadenó un -casi violento- aumento en la migración de *nikkeijin*¹⁴ latinoamericanos a Japón; se trataba de un regreso transgeneracional, que en buena medida era producto de la bonanza económica del país asiático en aquellos años, y que venía a coincidir con una difícil situación en algunos países del subcontinente latinoamericano, en

¹⁴ Personas de ascendencia japonesa.

particular Brasil y Perú; incremento que dio lugar al llamado “fenómeno *dekasegi*”¹⁵, en el que la población *nikkei* de diferentes países latinoamericanos creció exponencialmente, acarreando consigo escenarios hasta entonces desconocidos para los propios inmigrantes y para las autoridades japonesas, por sobrellevar una connotación anómala al tratarse -esta vez- de trabajadores “extranjeros” por cuyas venas corría sangre japonesa.¹⁶

Tradicionalmente, los extranjeros han podido gozar de ciertos derechos alcanzables en Japón a través de la comunidad local mas no del Estado¹⁷, y a pesar de no tener acceso a facultades tales como el voto, sí han contado con la posibilidad de tomar parte en los referendos locales. Cuando las ciudades en Japón hacen ciertas consultas a los residentes, por el solo hecho de vivir en ese sitio y contar con la visa de residencia permanente pueden ser convocados para expresar su opinión.¹⁸

Más aún, el tema de los *nikkeijin*, que hasta entonces habían sido vistos como trabajadores temporales que al término de su ciclo volverían a sus países, en el año 2006 llevó hasta la mesa de discusiones el hecho irrefutable de los extranjeros como “habitantes”, a partir de que hubieron de ser reconocidos sus requisitos de vivienda, salud y trabajo.

Dentro de este contexto internacional, y si bien Japón no posee todavía una política migratoria concreta ni una política nacional de integración social de los extranjeros, sí cuenta con una cadena considerablemente desarrollada de servicios públicos que facilitan la vida en este país.

La llegada masiva de trabajadores extranjeros efectivamente tuvo lugar a partir de la reforma de la Ley de Migraciones de 1989 (oficialmente 1990), como consecuencia de una aguda escasez de mano de obra en el sector manufacturero desde finales de los ochenta. El trabajo en las fábricas resultaba para los jóvenes japoneses: *Kitanai*, *Kiken* y *Kitsui*, refrito del inglés en el que sus contrapartes estadounidenses expresaban no querer hacer más un trabajo: *Dirty*, *Dangerous* y *Difficult*, pero para el que los nacionales iraníes, amén de los chinos, filipinos, coreanos, pakistaníes y demás ciudadanos del mundo no resultaron ser una solución viable.

Al día de hoy, el número de *nikkei* latinoamericanos registrados en Japón es de casi cuatrocientos mil individuos, cifra que representa el 20% de la población extranjera. La gran mayoría de estos *nikkeijin* viven y trabajan en las mismas ciudades en las que se levantan las instalaciones de las industrias automotrices, de autopartes, firmas constructoras, elaboradoras de alimentos, etcétera, etcétera, conformando importantes concentraciones poblacionales en diferentes municipios, que actualmente suman más de veinte.

Según las estadísticas oficiales, al mes de junio de 2015, los brasileños eran 320,000, los peruanos 58,000, los bolivianos 6,000, los argentinos 3,800, etcétera. La población laboral

¹⁵ Literalmente, *dekasegi* significa: *de*, salir y *kasegi*, ganar dinero. Se dice de quienes emigran para ir a trabajar temporalmente en otro sitio.

¹⁶ En el presente trabajo se dejarán de lado la serie de fraudes y demás irregularidades de que se valieron no pocos latinoamericanos para, en su afán de ser aceptados como *dekasegi*, hacerse pasar por descendientes de japoneses mediante: cirugías plásticas, falsificación de documentos, matrimonios ventajosos, etcétera, etcétera.

¹⁷ Hablar de este tema en el caso japonés requiere de ciertas reservas, ya que la apertura del país al mundo no tuvo lugar sino después de la firma de tratados con Occidente en tiempos modernos (1860- en adelante).

¹⁸ El caso coreano es el más representativo de las minorías en Japón.

de estos latinos *nikkei*, comprendidos entre los 19 y 64 años de edad, sumaba unos 270,000, y si se incluye a los mayores de quince años la cifra alcanzaría los 285,000.

De la población extranjera registrada: 2,172,892, Asia cuenta con 1,782,866 individuos, de los que 756,698 son hombres y 996,168 mujeres, frente a los que los 234,266 extranjeros procedentes de Sudamérica se dividen en 125, 925 hombres y 108, 341 mujeres (no se incluye a México ni Centroamérica debido a su reducido número); arrojando, para Argentina: 2,631; Bolivia: 5,394; Brasil: 173,038; Chile: 633; Colombia: 2,240; Paraguay: 1,863, y Perú: 47,800.

Cifras que incluyen a menores, pasivos, etcétera, y no exclusivamente a los individuos que trabajan, y desde luego no a los *nikkei*; no existe en Japón estadística alguna sobre ellos por su ascendencia. En cualquier caso, y hablando únicamente de los sudamericanos, es posible señalar que de estas cifras, entre el 80 y el 90% son descendientes de japoneses. Y de este total, un 80% o más son los llamados “trabajadores *nikkei*” que laboran en fábricas, el sector de servicios, logística, etcétera.

Por ser los más numerosos, se hace mención aquí al caso de los brasileños en todo el país, desde Hokkaidō hasta Okinawa, tal como en junio de 2015 lo reflejaban las estadísticas del Departamento de Migraciones de Japón, por prefecturas y tipos de visado, con predominio en Aichi Ken, con 47, 076, es decir, la cuarta parte del total, seguida por Shizuoka (26,025), Mie (12,250), Gumma (11, 832), Gifu (9,801), Kanagawa (8,236), Shiga (7,581), Saitama (7,175), Ibaragi (5,615), Nagano (5,125) y Tochigi (4,239), principalmente.

En la web del Ministerio del Trabajo de Japón, en estadística basada en la declaración jurada obligatoria de las empresas, se registra por nacionalidad la cantidad de mano de obra extranjera empleada, lo que la hace suficientemente confiable. De acuerdo con el gobierno japonés, 787,627 extranjeros trabajan en 137,053 establecimientos, y los ocho países considerados, son: Australia, Perú, Brasil, Nepal, Vietnam, Filipinas, Corea del Sur y China, esta última con el 39.6% de un total de 311, 831 individuos, a los que siguen los brasileños, con el 12% (94,171), y los peruanos, con el 3% (23,331). No obstante, no hay que desatender el hecho de que los últimos años se ha registrado un aumento sustancial de filipinos y vietnamitas en Japón.

Por Prefecturas, Tokio absorbe el 27.1% de todos estos trabajadores, Aichi el 8.2%, Kanagawa el 6.5%, etcétera; y en lo que toca al sector en que laboran, el 26.4% lo hace en el manufacturero fabril, el 16.6% en comercio mayorista y minorista, el 14% en hotelería y sector gastronómico, etcétera, y el 54.6% en firmas con menos de treinta empleados.

Aunque fue a partir de mediados de los noventa que se inició la formación de Consejos, Comisiones y/o Grupos de Discusión dentro del contexto municipal y prefectural, a fin de intercambiar información sobre las políticas locales de asistencia a los extranjeros y conocer la situación en cada una de ellas, han sido organizadas también concentraciones en el Consejo de Municipios de Alta Concentración de Extranjeros (*Gaikokujin Shuju Toshi Kaigi*).

El propósito de este consejo ha sido -desde su origen¹⁹ debatir el tema de los extranjeros con la participación, limitada o no, de algunos dirigentes de las comunidades extranjeras para construir un ámbito amigable de convivencia social. Por su parte, las Asociaciones de Intercambio Internacional, junto con algunas ONG y demás entidades públicas y privadas, han venido implementando una gama muy amplia de servicios de información multilingüe, asesoramiento y orientación. Asimismo, han sido editadas decenas de guías para explicar la manera en que funcionan el sistema administrativo japonés, los seguros de salud y la jubilación, el seguro laboral, el impuesto sobre la renta y la declaración voluntaria; la compra de una casa, la educación de los hijos, etcétera, etcétera.

Por el tipo de visado, se les permite trabajar en cualquier rubro, pero la mayoría lo hacen en el sector manufacturero, la construcción y/o el procesamiento de alimentos.

Si bien es cierto que desde principios de los años noventa del siglo pasado la escasez de mano de obra representaba ya un problema en el mundo industrializado japonés, durante los últimos años esta misma escasez ha sido causa de que el trabajo femenino sea cada vez más requerido, pero un trabajo femenino especializado que demanda una mayor educación. La aprobación de la Ley de Igualdad de Oportunidades, de 1986, presionó, aunque nada más en el papel, a que los empleadores ofrecieran igual número de plazas a ambos sexos. A partir de entonces aumentó considerablemente el número de mujeres universitarias, a pesar de las desventajas en las que el esquema de promociones de las empresas japonesas todavía coloca a la mujer, por estar basado en la antigüedad y lealtad a la empresa.

Ya en octubre de 1990, esta carencia había provocado que cincuenta y una empresas se declararan en bancarrota²⁰, lo que dio pie a que a lo largo del segundo semestre del mismo año, entre treinta y cincuenta mil hombres y mujeres latinoamericanos de ascendencia japonesa, atraídos por los altos salarios que habían sido establecidos especialmente para ellos, llegaran a Japón para trabajar. Para los *nikkeijin*, que han gozado de una visa especial, la madre patria ha venido a representar en los últimos lustros la clave para hacerse de una fortuna considerable y en corto tiempo. Oportunidad que, hay que decirlo, en muchos de los casos no ha sido aprovechada adecuadamente.

Solamente en 1992 cerraron otras 360 empresas, en buena medida como consecuencia del apego japonés a sus tradiciones machistas. A pesar de los cincuenta meses de crecimiento económico consecutivo, la escasez de mano de obra había comenzado a pinchar las gruesas arterias comerciales de la nación japonesa. La distribución del empleo femenino cambió drásticamente entre 1960 y 1975, por ejemplo, al bajar de 93.3% a 27.3% en la enfermería e incrementarse del 39.5% a 51.4% en la farmacéutica, lo que implica un aumento en los ingresos.

En diciembre de 1990, un reporte del Banco *Dai-ichi Kangyō* (hoy fusionado con el Banco *Fuji* y el Banco Industrial de Japón en el Grupo *Mizuho*) señalaba que, bajo las condiciones del momento, y si los empleados trabajaran mil ochocientas horas al año, Japón requeriría de un millón seiscientos mil trabajadores extranjeros para mantener un crecimiento económico

¹⁹ 2001.

²⁰ Cinco veces las de enero y octubre de 1988.

del 4% hasta el año 2000. Lo cierto es que, como ha sido visto hasta aquí, las condiciones de vida, amén de los usos y las costumbres de los japoneses, se han alterado en forma tal los últimos lustros, que al día de hoy son ya muy otras, hecho que permite presumir una hasta ahora inimaginable y radical transformación en aspectos socioculturales, y por tanto políticos y económicos, a lo largo de las próximas décadas.

Los *nikkeijin* han sido los grandes beneficiarios por parte de las autoridades, que los ha privilegiado con el reconocimiento de derechos que otros extranjeros tuvieron que desarrollar a lo largo de muchos años, los coreanos nacidos en Japón, por ejemplo; mientras que los *nikkeijin* tuvieron acceso a ellos desde un principio, como ha sido el visado especial producto de su ascendencia étnica.

Desde finales de la Segunda Guerra Mundial comenzó a ponerse en práctica en Japón el sistema regular de empleo, en el que un número considerable de jóvenes recién egresados de la universidad eran reclutados por las grandes compañías. Y precisamente estos métodos de reclutamiento allanaron el camino hacia el sistema de "empleo de por vida".

Hoy, los hijos pródigos de Japón han venido a gozar de las ventajas de este sistema sin que su compromiso sea, en realidad, de por vida. Desde hace ya casi diez años comenzó en ese país la formación de bolsas de trabajo para los *nikkeijin*, las llamadas "Hello Work", que manejan más o menos quinientos empleados a la vez, y a los que suelen enviar a las prefecturas de Shizuoka, Kanagawa, Aichi, Mie o Gunma para laborar en el ensamblaje de partes automotrices o en las fábricas de instrumentos musicales, cuyas primeras etapas de fabricación no requieren de mano de obra especializada, particularmente en las ciudades de Kawasaki y Hamamatsu, ciudad esta última tremendamente cosmopolita de la prefectura de Shizuoka, que el día de hoy cuenta con la mayor densidad de población sudamericana en todo el país, para trabajar asimismo como obreros de la construcción o tendiendo redes de instalaciones eléctricas en edificios que recién se levantan.

Pero no todo han sido ventajas. Los rasgos físicos japoneses de los *nikkeijin* no los han hecho miembros de la sociedad japonesa ni de su cultura, y no están capacitados, tampoco, para corresponder a las exigencias de sus patrones.

Además del obstáculo del idioma, empleado y empleador deben enfrentar o sobrellevar una serie de problemas de carácter burocrático, que van desde las infracciones en los contratos, la renovación del visado, los retrasos en los cobros o en los pagos, los seguros laborales, los conflictos con las bolsas de trabajo, los accidentes de trabajo o las neurosis -que han acarreado varios suicidios-, hasta la incapacidad de guarderías y escuelas para absorber a tantos niños que, por añadidura, desconocen el idioma.

Indiscutibles características demográficas (baja natalidad y envejecimiento de la población) así como laborales (alto nivel de estudios y segmentación del mercado de trabajo), propias de países altamente industrializados, comenzaron a ser causa de la escasez de la llamada mano de obra "no calificada", que como se ha visto en buena parte hubo de ser delegada a trabajadores extranjeros. Sin embargo, a nivel legal existe una contradicción: a pesar de que algunos sectores dependen en gran medida de la mano de obra extranjera, el gobierno japonés no reconoce oficialmente la acogida de trabajadores no calificados. Es en este contexto dentro

del que hay que situar la presencia de los inmigrantes latinoamericanos en Japón. La gran mayoría de estos extranjeros con ascendencia japonesa de hasta tercera generación, ingresó al país gracias a la reforma de la Ley de Extranjería que entrara en vigor en 1990 y que, dadas las expectativas en ellos puestas, les permitió no sólo la entrada sino también la posibilidad de trabajar sin restricción alguna.

Si se mantienen el nivel actual de natalidad y el ritmo de envejecimiento demográfico, la economía japonesa empezará a contraerse para el año 2040, según informe realizado por el gobierno y recientemente publicado por el diario *Nikkei*; situación que sin duda obligará a modificar esta áspera relación en aras de solidarizarse en la solución del gravísimo problema poblacional al que Japón ha comenzado a enfrentarse.

Cierto es que el debate acerca de si los extranjeros pueden o no contribuir a resolver el problema poblacional es sumamente complejo, y hasta el día de hoy el gobierno japonés ha evitado encararlo; el debate oficial y parlamentario se concentra en la escasez de mano de obra y la incorporación de extranjeros altamente calificados, como los *ryugakusei* o estudiantes extranjeros que permanecen en Japón al terminar sus estudios de posgrado; y por otra parte, el aumento de los trabajadores con visado de pasantía *ginō jissshū*²¹, nuevas políticas para nuevos residentes, que no son otra cosa que una forma encubierta de proveer trabajadores en los sectores de salud, agricultura, pequeñas y medianas empresas poco competitivas con escasez de mano de obra, como son la pesca, la elaboración y el procesamiento de alimentos, etcétera, etcétera.

REFLEXIONES FINALES

En primer lugar, y desde una perspectiva económica, no sorprende que Japón se haya convertido en un país receptor de trabajadores extranjeros a partir de la década de 1980. Como señala Sassen (1994), en esa época creció rápidamente la inversión directa de empresas japonesas, al igual que las ayudas oficiales al desarrollo del Gobierno japonés hacia países industrialmente menos desarrollados (sobre todo al sur y sureste de Asia), circunstancia que consolidó la posición del país como potencia económica dentro del escenario internacional.

Por otra parte, si bien es cierto que en Japón los movimientos populares han tenido siempre un carácter sumamente nacionalista, y hasta el día de hoy las demandas de los obreros no han incluido a filipinos, chinos o coreanos, la nueva “amenaza extranjera”, aunque todavía en estado embrionario, la presencia cada vez más numerosa de un nuevo tipo de obreros extranjeros, los *nikkeijin*, engendrará importantes cambios políticos internos y la adopción de usos y costumbres totalmente distintos a los propios, como hace ya más de un siglo aconteció pero en sentido inverso.

Manifiestamente, la ambigua identidad cultural de los *nikkeijin* presume un meollo de roce en una sociedad tan maliciosa acerca del concepto de “el otro” -como es la japonesa-evidentemente derivado de la mentalidad *sakoku*, y hoy comprometida a mansalva por los

²¹ *Gaikokujin kenshū ginō jissshū*.

hijos y nietos de su diáspora a un cambio de arquetipo que -más a la corta que a la larga- hará de Japón una sociedad multiétnica.

Tras haber revisado los porqué y los cómo de la diáspora japonesa de hace más de un siglo y las lastimosas consecuencias del regreso de sus descendientes a partir de los años noventa del siglo pasado, es posible concluir que, también en el caso de los *nikkeijin*, la historia del migrante como motor de desarrollo ya no tiene mucho sustento; hecho que quizá haya abonado al inicio de una situación claramente provocadora producto, por un lado, de una hosca relación y, por el otro, de la poca disposición a adaptarse por parte de los latinoamericanos, quienes parecen carecer de toda noción del trabajo corporativo y de la organización con la que se desarrollaron sus abuelos en Latinoamérica. El caso es que, tras el comportamiento de muchos de ellos, puede leerse una buena dosis de ingratitud para con la tierra de sus ancestros.

Irónicamente, y a pesar de no ser tratados como ellos quisieran en la madre patria, los *nikkeijin* latinoamericanos prefieren permanecer en Japón acaso por temor al reencuentro con sus respectivos países, en donde las condiciones de reinserción de los retornados han sufrido un notable deterioro los últimos años, y recelan que –muy probablemente- deberán enfrentar lo que se conoce hoy como la geografía del retorno, es decir, trabajar en donde haya trabajo y no obligatoriamente en su propio terruño.

Referencias Bibliográficas

Kasamatsu, Emi (2004), “Paraguay. Las cooperativas agrícolas y el boom de la soja”, en

Cuando Oriente llegó a América. Contribuciones de inmigrantes chinos, japoneses y coreanos, de Amelia Morimoto, Washington, D.C., U.S.A., Banco Interamericano de Desarrollo.

_____ (2005), *Historia de la Asociación Panamericana Nikkei. Presencia e inmigración japonesa en las Américas*, Asunción, Paraguay, Servilibro.

Kunimoto, Iyo (1994), “La emigración japonesa en América Latina”, en *Japón, los Estados Unidos y la América Latina ¿Hacia una relación trilateral en el hemisferio occidental?*, compiladores Bárbara Stalling y Gabriel Székely, México, Fondo de Cultura Económica.

Kondô, Atsushi (2001), *Gaikokujin sanseiken to kokuseki* (Derecho al voto y a la nacionalidad de los extranjeros), Japón, Akashi Shoten.

Melgar Tísoc, Dahil Mariana (2009), *El Japón transnacional y la diáspora nikkei*, Tesis de Licenciatura, México, ENAH, SEP-INAH.

_____ (2015), <Re-etnización y des-etnización de los nikkei en América Latina y Japón. Entre las fronteras de la “pureza” y el “mestizaje”>, en *Dinámicas de inclusión y exclusión en América Latina. Conceptos y práctica de etnicidad, ciudadanía y pertenencia*, compiladores Potthast, Barbara, Christian Büschges et. al., Madrid / Frankfurt, Iberoamericana / Vervuert.

Novelo, Silvia (1991), “El Japón y los braceros de colores”, *Revista NEXOS*, México. Nombre de la revista, volumen (número), pp-pp.

Sakurai, Célia (2004), “De los primeros inmigrantes a los dekasegui”, en *Cuando Oriente llegó a América. Contribuciones de inmigrantes chinos, japoneses y coreanos*, de Amelia Morimoto, Washington, D.C., U.S.A., Banco Interamericano de Desarrollo.

Sassen, Saskia (1994), *The Global City*, U.S.A., Princeton University Press.

http://www.mh/w.go.jp/stf/seisakunitsuite/bunya/koyou_rodou/koyou/gaikokujin/index.html

http://sv2.jice.org/jigyoutabunka_s_giayo.htm

<http://www.discovernikkei.org/es/journal/authors/matsumoto-alberto/>

<http://www.discovernikkei.org/es/journal/2015/7/28/estudiantes-extranjeros/>

<http://www.discovernikkei.org/es/journal/2014/12/8/la-ubicacion-laboral/>

<http://www.discovernikkei.org/es/journal/2014/5/21/imin-roudou-ukeire/>

SESIÓN CINE DEBATE

**DOCUMENTAL NEGRITUD EN MÉXICO, PRODUCIDO PARA LA SERIE
NOSOTROS LOS OTROS EN COPRODUCCIÓN ENTRE CANAL 22 Y EL
CONAPRED.**

Coordina:

Veremundo Viramontes Villar, Red INTEGRAL, México

HISTORIA, POLÍTICA Y RELACIONES INTERNACIONALES EN JAPÓN, COREA Y EL SUDESTE ASIÁTICO

Coordinadores:

Cecilia Onaha (Fahce; IRI/UNLP; USal)

conaha@gmail.com

Bárbara Bavoleo (Conicet-IRI/UNLP; USal)

barbarabavoleo@yahoo.com.ar

Ezequiel Ramoneda (IRI/UNLP; USal)

er131079@gmail.com

Una mirada ética a la dominación colonial japonesa en Corea, 1910-1945, desde Latinoamérica. Una propuesta de superación de la disputa explotación vs modernidad colonial

Patricia Noemí Duarte
Universidad Nacional de Córdoba
patricianoemiduarte@gmail.com

Hay dos principales corrientes historiográficas desde donde se aborda la problemática de la dominación colonial japonesa en Corea, 1910-1945, cuyo punto de vista es mayormente económico: la Teoría de la explotación y la Teoría de la modernidad colonial. La primera propone la explicación del periodo a partir de considerar al pueblo coreano como explotado económicamente en favor de los intereses del imperio japonés. La segunda, destaca los beneficios económicos que la dominación colonial aportó a la Península. En este contexto, pretendemos realizar un aporte desde la filosofía política Latinoamericana, partiendo de una instancia anterior a la de estas dos teorías: la del pueblo coreano como el Otro excluido, al que se hace diferente para poder dominarlo. Este acercamiento permite un análisis de los valores que sustentaron y justificaron la relación entre Corea y Japón en esos años.

Nacionalismo despolitizado y el nuevo “ser coreano”

Luciano Martín Lanare,
Universidad Nacional La Plata
lanare.luciano@gmail.com

Los profundos cambios políticos, sociales y económicos que se sucedieron en la República de Corea, desde comienzos de la década de 1960, han sido interpretados desde diferentes ángulos teóricos y analíticos. La posibilidad de que exista una “receta” para industrializar una nación en un corto período de tiempo, ha funcionado como un imán para muchas otras naciones pobres. En el presente trabajo de investigación se plantea como conveniente indagar más sobre un aspecto mucho más profundo del proceso transformador de Corea del Sur. Esto es analizar una contradicción central en este proceso histórico que generada en la dinámica del período en estudio- determinará el aumento del fuerte nacionalismo surcoreano acompañado simbióticamente por un proceso de despolitización de la sociedad que con el tiempo se irá vinculando estrechamente con justificaciones altruistas y satisfacciones materiales de neto corte consumista.

Análisis comparado del cuarto poder en Argentina y Corea del Sur. La experiencia de OhmyNews

Mesisca Alfredo Rodrigo,
Universidad Nacional La Plata
mesiscaalfredo@gmail.com

Este trabajo tiene la intención de mostrar cuan diferente es la situación entre Corea del Sur y Argentina en lo que respecta al manejo de los medios de comunicación.

En Corea del Sur, los medios de comunicación tienen una relación amistosa con los partidos en el poder, o mejor dicho, son controlados por los gobiernos de turno (por eso no hay diferencias entre ambos). Esto animó a las voces disidentes a expresarse por sí mismas; sobre todo a través de la revista OhmyNews que se publica en online.

En Argentina el contexto es diferente, la mayoría de los medios no están controlados por el gobierno –aunque este tiene sus canales de expresión-, los medios de comunicación están controlados por monopolios privados.

Introducción

En la coyuntura actual de la Argentina, sentimos nombrar varias veces a la semana el tópico “la libertad de prensa”, tema que se puso de moda tras el inicio de la confrontación entre medios oficialistas y opositores (o mejor dicho entre el Estado y grupo Clarín) en el 2008. Esta confrontación fue producto del posicionamiento del grupo Clarín a favor de los productores sojeros afectados por el proyecto de retenciones agrarias cuyo debate tuvo lugar en el Senado en los primeros meses del 2008.

Tan trillada es la discusión de “la libertad de prensa” que cualquiera podría emitir sus propios comentarios y parecer ducho en la materia, de hecho yo mismo lo he hecho en discusiones acaloradas en alguna cena con amigos.

Sin embargo este tema me tocó de cerca, en el año 2014 estaba preparando una ponencia para un congreso de ALADAA, mi exposición en tal congreso se trató de historia de las vinculaciones económicas con los países integrantes de la ASEAN. Mientras investigaba recurriendo a fuentes periodísticas notaba que había dos campanas, mientras los medios oficialistas retrataban con ahínco las visitas de mandatarios de los países del sudeste asiático o viceversa (la visita de representantes del Estado Argentino y diversas corporaciones privadas a dichos países) los medios opositores tildaban estas visitas como de escasa importancia, o visitas que hacían mandatarios argentinos a países escasamente desarrollados.

Al mismo tiempo cursaba un seminario sobre cultura coreana y me enteré, pues yo desconocía completamente, que existía un diario en Corea del Sur de publicación online donde “todos los ciudadanos podían publicar”.

La posibilidad de un análisis comparativo sobre la libertad de prensa y el cuarto poder en ambos países se me presentó de inmediato.

Los gobiernos del Este de Asia, el Confucianismo y la interpretación del no protestar.

Entro en una contradicción cuando analizo el caso de Corea... Los gobiernos de Asia del este han acarreado el estigma de despóticos y su población como dóciles, que siguen al déspota de turno. Quienes creen esto justifican su interpretación en que son sociedades confucianas. Pero aquí hay un problema de falta de información.

El confucianismo es una filosofía (no una religión) que tiene su origen en las enseñanzas de Confucio pensador chino del siglo V a.C. y en las recopilaciones que hicieron sus seguidores. A grandes rasgos es una filosofía que establece un orden organizado y piramidal en todos los aspectos de la sociedad. Por ejemplo, a nivel político hay que obedecer lo que dicta el emperador y luego sus consejeros; a nivel familiar hay que obedecer lo que dicta el padre, luego la madre, luego el hijo varón mayor, etc. Es por eso que muchas veces se le ha echado la culpa a la ideología confuciana por preservar líderes autoritarios en el poder, debido a la interpretación literal de “respetar y obedecer a quien sea la cabeza del estado”. Pero esto es equívoco, el confucianismo también cree que es ilegítima la permanencia de cualquier figura de autoridad si es que este no obra en favor del pueblo¹, de tal manera que proporciona herramientas de lucha contra quienes sean que ejerzan el poder.

Casi siempre se toma un caso, se lo generaliza y se dice “se establecen regímenes autoritarios en Asia porque la sociedad de base tiene esa idiosincrasia confuciana” como se ha hecho con China y con Corea del Norte. Se ha utilizado el confucianismo como explicación de la continuidad de un partido único² o de un gobernante autocrático respectivamente. Estos análisis son simplistas y pasan por alto otros vectores que también influyen, por ejemplo si el partido ha ganado legitimidad porque ha beneficiado a cierto sector de la población, como pasó con un segmento de gente que comenzó a trabajar en fábricas en China en las llamadas zonas de desarrollo económico. También pasan por alto si hay protestas en contra de estos regímenes, pero que son silenciadas por medio de la coacción, mediante la violencia, como paso en China y en Corea del Sur.

En el caso de Corea del Sur, la conservación de presidentes por largos períodos como es el caso de Syngman Rhee (1948-1960) y de Park Chung Hee (1963-1979) y la falta de elecciones ¿corresponde a una aceptación cabeza abajo de los coreanos? ¿O ha habido oposición pero fue sofocada mediante la coacción? sin duda fue esta última. Tenemos multiplicidad de actores que han protestado contra los gobiernos de Syngman Rhee, de Park Chung Hee y los gobiernos actuales de Corea, entre ellos el movimiento estudiantil coreano, movimientos conformados por obreros pauperizados, desocupados y mujeres.

Uno de los principales ejemplos es el movimiento estudiantil nucleado en la Asociación Nacional de Representantes Universitarios (ANRU) que fue altamente combativo. Fue el principal actor que se opuso al régimen de Park y al de Chun Doo-hwan. Aunque durante el

¹ El término pueblo es polisémico, aquí lo uso como el grupo de personas que se encuentra por fuera de las labores gubernamentales, administrativas o burocráticas.

² China tiene un partido único, pero esto no quita que sea un régimen monolítico, las discusiones se llevan a cabo dentro del seno del mismo partido.

gobierno de Roh Tae-woo, según Sung Hyun “Alejandro” Kim, el movimiento estudiantil “se aburguesó”, paso de ser combativo a conformista con el gobierno de turno.

“Actualmente e los temas de discusión de los centros de estudiantes giran alrededor del número de bidones de agua en el campus, la instalación de nuevas cafeterías – preferentemente Starbucks, The Coffee Bean, Angel in-us u otras cadenas pertenecientes a los grandes capitales– o la mejora del sistema de aire acondicionado de la biblioteca. Las promesas de campaña para la conducción del centro de estudiantes compiten entre sí para ver qué artista popular de K-Pop van a traer para el festival de primavera.” (Kim, 2012)

Es posible que el movimiento estudiantil siga siendo combativo, el problema es que no como una misma masa homogénea. El movimiento estudiantil pudo haberse fragmentado en múltiples movimientos con demandas distintas: hay movimientos feministas, en contra de la contaminación, críticos del excesivo costo de vida, etc.

Pero cuando hago un estudio de caso sobre uno de los principales vectores de protesta actuales, la publicación periodística online “OhmyNews” donde supuestamente todos los ciudadanos pueden publicar sin censura, se me genera una contradicción. Esto no quiere decir que a partir de este estudio de caso, deseche todas mis afirmaciones anteriores, sigo sosteniendo que Corea del Sur es una sociedad con gran cantidad de luchas internas, oposiciones y roces entre las clases subalternas y la clase gobernante. Pero en este estudio de caso, se verá que OhmyNews no entra dentro de estas vías de oposición como explicaré más adelante.

Marco teórico reflexionado: Los periódicos, su llegada, el interés y la labor intelectual

En la Revolución de Mayo en las Provincias Unidas del Río de La Plata los periódicos, si bien tenían ideas revolucionarias, no influyeron en la mentalidad de las personas. No porque no pudieran leerlos, aunque ese es el caso, pero esta dificultad se sorteaba mediante los que leían en voz alta en los lugares públicos, no influyeron porque a muchos no les importaba lo que decían esos pasquines. Si bien la revolución se llevó a cabo, la hizo un pequeño grupo de letrados circunscriptos a la región geográfica porteña [Díaz, 2012]. Cuando esas ideas llegaban al campo estas podían no importarles a la zona de la campaña. O sea, muchos se preguntan si las ideas llegaban a todos...y es posible, aunque en ese tiempo las vías de comunicación eran restringidas, podían llegar a todos. Otros se preguntaron si esas ideas eran absorbidas directamente, para algunos sí (aquellos quienes tengan un enfoque gramsciano, althusseriano) para otros no (aquellos que piensen en las líneas de Carlo Guinzburg). Pero la tercera pregunta es si les importaba informarse y hacer ese trabajo intelectual de interpretación. No todos eran como aquel campesino que describe Carlo Guinzburg, de nombre Menocchio. Evidentemente a Menocchio la información le llegaba. Segundo, le interesaba. Tercero, hizo una labor intelectual al hacer su interpretación de ideas cristianas, musulmanas, animistas que le llegaban (no hablamos de periódicos pero es un ejemplo

pertinente sobre circulación de ideas y su interpretación). Su interpretación es producto de haber recibido el aporte de varias *campanas* para formar una opinión propia.

Otro caso similar donde los periódicos parecen no haber influido es en la Revolución Francesa. Darton así lo afirma. Lo cual tiene un sesgo de verdad, pues el periódico de mayor impresión y que no sufría censura era *Le Monde*³, que como era oficialista hablaba a favor del poder monárquico, si el periodismo influyera tan directamente en las personas, la revolución jamás se hubiera gestado.

Pero hoy en día el paradigma ha cambiado, ha habido una expansión de la narración que parece ser teleológica, y las nuevas herramientas de comunicación como la televisión e internet (a su vez con sus propias herramientas de comunicación facebook, twitter, blogs) permite a cualquier persona acceder a la información desde cualquier parte del mundo y a bajo costo.

La segunda pregunta que nos hacíamos, en cuanto si a todos los ciudadanos les importa estar informados, la respuesta es que tal vez si o tal vez no. Pero a diferencia del siglo XIX donde alguien podía darse la vuelta y seguir caminando hoy en día el bombardeo mediático constante hace imposible el estar desinformado; uno puede evitar los quioscos de revistas de la calle, pero llega a la casa, prende la TV y en algún momento en la propaganda se filtra un flash de noticias o en algún momento escuchará un comentario en su círculo social, en fin es imposible escapar al bombardeo de los masmedia.

La tercera pregunta, en cuanto a que cada persona forme su propia opinión, la respuesta es que es posible. Pero siempre que el lector no reciba una sola *campanada*, eso en el caso argentino parece imposible y en lo que respecta al caso de Corea del Sur... puede... solo puede llegar a ser posible.

El cuarto poder

En Corea del Sur los medios son afines a los partidos en el poder o mejor dicho son controlados por él. Si bien la transición democrática en 1987 marcó un punto de inflexión con la derogación de la “Ley de prensa” que fue derogada y la censura fue abolida, y el Instituto de Prensa Internacional informó en 1988 que las restricciones visibles e invisibles impuestas por los gobiernos de Corea a la prensa han sido abolidas en favor de una mayor libertad de información y el derecho de las personas a la información ha sido garantizado. Sin embargo, muchos sugieren que nunca ha habido una verdadera revolución por la libertad de prensa en Corea [Shaun, 2006: 14]. La prensa se encuentra en manos de tres periódicos *Chosun Ilbo*, *Dong-A Ilbo*, y *Joong Ang Ilbo*; tres diarios conservadores que monopolizaron el 80 por ciento del mercado y que son utilizados por los candidatos en época de elecciones como plataforma política [Joyce Mary, 2007 : 4]. Según Eun-Gyoo Kim y James W. Hamilton Esto incentivó a las voces disidentes a expresarse por sus propios medios. Principalmente a través de la revista *OhmyNews* [Kim y Hamilton].

³ Su opuesto era el diario *Grub Street*. Pero de escasa tirada que además podía ser presa de decomisiones por la censura. Luego de la revolución cambian los papeles, *Grub Street* se convierte en el principal medio de propaganda de la Revolución. Para que se entienda como funciona la ecuación según Darton, no fue el periódico el que influyó a la revolución, sino la revolución la que le dio importancia al periódico.

Según Shim Jae Hoo, la injerencia de OhmyNews es tanta que influyó en la elección del presidente de Corea del Sur en 2003 (Roh Moo-hyun), y luego dos años más tarde lo ayudó a salvarlo de un referéndum de destitución parlamentaria. El diario denunció coimas en ambos sentidos entre las administraciones del presidente surcoreano, Kim Dae Jung (1998-2003) y el líder norcoreano Kim Jong Il; tras lo cual varios de los funcionarios de Corea del Sur fueron encarcelados (Hoon, 2004).

OhmyNews, es un diario online redactado por ciudadanos y se estima que cuenta con más de 36.000 colaboradores⁴, fue *fundado por el periodista Oh Yen Ho*⁵ y comenzó a salir el 22 de febrero del 2000 con la participación de coreanos, se considera como pionero del *periodismo participativo* (Rupérez Rubio, 2007: 55-65) y en múltiples ocasiones según los editores ha escrito una opinión desfavorable al oficialismo.

En Argentina el contexto es diferente, la mayoría de los medios de comunicación no están controlados por el gobierno -aunque este tiene sus canales de expresión- sino por monopolios informativos de carácter privado.

De esta manera tenemos que en ambos casos -Argentina y Corea del Sur- habría una estructura de poder/información dual, pero a su vez distinta en ambos casos. En el caso de Argentina el gobierno en oposición de los medios monopolísticos de información y en el caso de Corea del Sur un medio donde se expresa la *gente común* en oposición al gobierno (*OhmyNews*).

En Corea del Sur el pueblo puede expresarse a través de *OhmyNews*, que además tiene alcance a un gran segmento de la población al ser publicada por Internet. Pero en Argentina la expresión de la voz popular es prácticamente inexistente; debido a que el público lector sigue prefiriendo los artículos impresos y es casi imposible competir con los grandes diarios que poseen un volumen de tirada muy superior y además el control sobre el papel de diarios⁶. La otra alternativa a los diarios impresos son los noticieros que se transmiten por televisión, pero tenemos el mismo problema debido a que varios canales de noticias están en manos de pocos y no carecen de tendenciosidad, lo cual es peor, ya que el medio audiovisual tiene un mayor impacto que los impresos sobre el público [Alexander Jeffrey, 2000]. Jeffrey hace un comentario sobre el ensayo “What is Cinema?” de André Bazin [Bazin, 1958]. Bazin pensaba que el cine comparado con las novelas suele tener un impacto más realista sobre el público, pero Jeffrey traslada ese impacto a todas las formas de comunicación y expresión audiovisual y afirma que

“la audiencia no puede distanciarse tan fácilmente de las imágenes que hablan y comunican. Este vigoroso realismo

⁴ Los números de colaboradores varían. En uno de los últimos informes la oficina central de OhmyNews en Seúl, proporcionó los siguientes datos que fueron recogidos por Sutton: Los periodistas ciudadanos son más de 41.000; el 81,8 por ciento de los encuestados son hombres de entre 20 y poco más de 40; el 66,1 por ciento está trabajando; un significativo 21,9 por ciento son estudiantes; el 86,4 por ciento de los encuestados tienen algún estudio universitario, y el 80,7 por ciento viven en zonas urbanas. [Sutton, 2006: 27]

⁵ Según Shim Jae Hoo, Oh Youn Ho (el creador y jefe editorial de OhmyNews) era prácticamente desconocido antes de lanzar OhmyNews.com. *Era escritor de una revista mensual de izquierda llamada “Mal”* (Hoon, 2004). Pongo en duda la percepción de Hoo, la izquierda en Corea del Sur es prácticamente inexistente, primero porque es una ideología poco celebrada por surcoreanos y segundo porque ante el más mínimo afloramiento de ideas de izquierda el gobierno reprime. No tengo documentación empírica para probarlo, pero tampoco es objeto de este trabajo ver el espectro político de Corea del Sur, me baso en testimonios que he recogido de colegas que estudian la región y han pasado un tiempo en ella.

⁶ En Argentina solo hay una fábrica que produce papel para diarios “papel prensa” esta empresa fue comprada por el “Grupo Clarín” durante la dictadura militar de 1976---1983. Actualmente se investiga si su compra fue de manera ilegal.

es verdadero tanto para la televisión, en particular, para los documentales y los noticiarios, como para el cine clásico. Por ello, desde su aparición después de la Segunda Guerra Mundial, los líderes políticos han tenido claro que disponer del medio televisivo, con los artificios ocultos de su puesta en escena, supone que las palabras por ellos emitidas pueden poseer –en la conciencia pública- el estatus ontológico de la verdad.”(Jeffrey, 2000:222)

Oh my News! Y la agenda ciudadana

¿Cuales son los temas que hay que tratar? Este interrogante plantea dos respuestas, si el medio es privado y con intereses en ciertas esferas de la política o la economía, el medio de comunicación elegirá tratar los temas que le funcionen como medio de presión política o económica y con una mirada que construya seguidores a su idiosincrasia, intentará generar consenso según el término durkheniano o cohesión según el término Althusseriano.

Si el medio persigue el único fin de lograr lucro, lograr un elevado número de ventas tratará temas que le interesan al público. Ahora bien, ¿Qué es lo que le interesa al público? Muchos diarios utilizan como estrategia hacer encuestas entre la población para conocer cuales son los temas de principal interés. Pero OhmyNews, en apariencia ha ido más lejos,

“El diario surcoreano no es el medio el que pregunta a los lectores sino que son los lectores los que elaboran directamente la agenda ciudadana con los artículos que envían. Cualquier ciudadano puede ser reportero en OhMyNews, una vez que ha dado sus datos personales, que son comprobados por la redacción, y que firma un compromiso deontológico.” (Domínguez, 2005)

Pero hecha la ley hecha la trampa. La contradicción.

Oh my News Corea

Es llamativo que intentando hacer un estado de la cuestión me encuentro con que la gran mayoría de autores que han trabajado OhmyNews, por no decir la totalidad, tienen opiniones favorables con esta publicación. Por ejemplo Shim Jae Hoon rescata las frases poéticas del fundador de OhmyNews *¿Por qué se molestan reporteros ciudadanos a escribir para una tan pequeña cuota?* Oh Yen Ho respondió: *"Escriben artículos no por dinero, sino para cambiar el mundo."* (Hoon, 2004).

Oh Yen Ho ha dicho también que el éxito de OhmyNews se debe a la desconfianza en los medios de comunicación existentes, los medios de comunicación tradicionales han sido criticados por no denunciar los regímenes militares y la corrupción política. [Hoon, 2004: 4]. Esta crítica llamó mi atención siendo que OhMyNews.com fue una gran plataforma de propaganda para la candidatura de Roh Moo-hyun a principios del 2003, quien estuvo

comprometido seriamente en problemas de corrupción durante su gobierno y se suicidó (o fue *suicidio*) en 2009 probablemente con motivo de la investigación que atravesaba producto de una sospecha de haber recibido más de 5 millones de dólares en soborno durante su mandato [diario *El País*, 23/05/09].

Siguiendo con los autores que idolatran a OhMyNews.com, Shaun Sutton se ha referido a la publicación como una nueva forma de mecanismo participativo que ayuda a defender, fomentar y alimentar el continuo desarrollo de la democracia. [Sutton, 2006: 39]; el sitio es una *combinación de tecnología y una nueva democracia* y que los reporteros de *OhmyNews* rechazan el status quo, y ofrecen alternativas al periodismo tradicional (Sutton, 2006). Aseveración que pondré en duda en los párrafos siguientes.

Para los críticos del modelo de medios participativos, la "noticia" que estos sitios producen es poco fiable ya que no son creados por periodistas profesionales y no están sujetos al mismo proceso editorial riguroso utilizado en los medios tradicionales [Joyce, 2007: 3]. Pero lo cierto es que las noticias que publican si están sujetas a ese "proceso editorial riguroso utilizado en los medios tradicionales". Según planteaba el diario Clarín en base a una entrevista recogida a Oh Yen Ho (el fundador de OhmyNews) en 2005:

"Los periodistas de la redacción revisan, editan y comprueban los datos de las colaboraciones ciudadanas, lo que no evita que se publiquen algunas informaciones inexactas (...) La acción de cotejar, filtrar, editar y jerarquizar la información es lo que hace de los medios lo que son (...) los periodistas profesionales son los responsables de dichas tareas". (Domínguez, 2005)

Pero debemos preguntarnos, ¿son solo las "informaciones inexactas" las que son rechazadas? Desde el preciso momento en que la información se revisa y se edita (por un grupo de aproximadamente 50 redactores y periodistas "profesionales") está sujeta a poder ser desechada o tergiversada si es que el editor tiene una opinión adversa al "periodista ciudadano". Este es un enfoque muy individualista o personalista, "si el editor tiene una opinión adversa", pero también podría pasar que ciertas corporaciones se vean afectadas por las publicaciones del "periodismo ciudadano" y puedan ejercer presión en la labor editorial. Dominique Wolton se hizo estas preguntas para analizar el periodismo en general: *"Los que se encargan de la comunicación de las grandes instituciones (empresas, ciudades...), ¿son periodistas? ¿Quién fija la información y, sobre todo, quién paga?"* (Wolton, 2001: 224). Pues aquí me hago la misma pregunta pero para este caso en partículas, ¿Cómo y quienes financian Ohmynews?

La respuesta es que el 70% del rédito que obtiene *OhmyNews* es generado por la propaganda. Solo el 30% es producto de donaciones voluntarias y de suscripciones, el 70% de la inversión proviene de la propaganda, cuyas principales empresas financieras son Samsung, Hyundai, LG, entre otras (lo que se traduce en una ganancia de U \$S 2.2 millones al mes⁷). Estas tres empresas financieras son los más grandes *chaebols* de Corea del Sur.

⁷ El porcentaje ha sido declarado por Yeon Ho. <http://www.periodismociudadano.com/2011/04/11/oh---yeon---ho---el---proceso---informativo---deberia---ser---mas---democratico---asi---nacio---ohmynews/>. La cifra que representa en capital líquido ha sido calculada y es recogida por Marta Restrepo Torres "Medios tecnología,...Pág. 7

Está latente la posibilidad de despedir a quienes no responden a los intereses de los financistas y/o trastocar las opiniones de sus periodistas. Los periodistas terminan escribiendo no lo que ellos piensan, sino lo que la cúpula editorial y por transpolación las empresas financistas pretenden; el papel de los periodistas queda reducido al de simples empleados (o mercenarios).

Aquí hay un problema porque si aceptamos que *OhMyNews* es una manera de hacer periodismo ciudadano, que se escinde de los medios de comunicación tradicionales en Corea (estos últimos no se distancian del gobierno), entraríamos en una contradicción. Los *chaebols* que financian mediante propaganda a *OhMyNews* tienen injerencia en el estado, sin ir más lejos Lee Myung-bak presidente de Hyundai ha llegado a ser presidente de Corea del Sur (2008-2013). Para que se entienda la ecuación: Un grupo empresarial llega al poder ejecutivo y además es un inversor de una expresión del *periodismo ciudadano*.

Entonces esa estructura dual del periodismo, medios oficiales y privados en oposición al periodismo ciudadano se vuelve una sola estructura monolítica.

Desde este punto de vista OhmyNews también tiene los mismos problemas que afronta el periodismo tradicional, los que venimos planteando desde el comienzo, la tendenciosidad y la operación política o económica.

Además, de los sujetos coreanos, todos los sujetos me dijeron que apenas veían que era una publicación de OhmyNews o un texto cuya fuente era OhmyNews inmediatamente cerraban la pestaña, ya que consideraban que esas noticias eran mentira o extremadamente amarillistas, por lo cual el periodismo ciudadano no estaría cumpliendo su objetivo de comunicar en general.

Oh my News Japón

Pude realizar trabajo de campo con cinco sujetos japoneses que vinieron a la ciudad de La Plata, pcia. de Bs. As. para hacer un curso de intercambio. Tenía un cuestionario armado con las siguientes preguntas 1) ¿Conoce la publicación online OhmyNews Japón? 2) ¿Qué opina de sus publicaciones? 3) ¿sabe como se financia dicho periódico? El cuestionario quedaba sin efecto ya que la respuesta a la primera pregunta fue NO, La totalidad de los entrevistados desconocían la publicación OhmyNews Japón y OhmyNewslife.

La construcción de la comunicación se hace en la combinación de tres cosas: un comunicador, un mensaje y un receptor; en este caso esta faltando un receptor. Renglones arriba afirmo que nadie escapa a el bombardeo mediático, esto no es una contradicción, aquí tampoco nadie puede escaparse, solo se desconoce uno de los tantos medios periodísticos.

Aunque mi población de muestreo haya expresado que no conocía OhmyNews Japón, es una muestra reducida y sectaria, un grupo de jóvenes de 20 años interesados en la lengua española, así que suponiendo que hay un espectro de la población que si conoce OhmyNews Japón, vamos a analizar el caso, además lo que se quiere mostrar es el funcionamiento de estos periódicos que supuestamente representan el “periodismo ciudadano” y su rúbrica con la libertad de prensa.

La sucursal de OhmyNews en Japón tuvo que cesar sus actividades en 2008, los motivos fueron precisamente la censura que sufrían algunos periodistas.

El periodista y blogger Yasuharu participante de OhmyNews expresó:

“en Japón no hay centros para los conservadores o liberales como en EE.UU, así que las personas de la izquierda y la derecha del espectro fueron apagadas. Los reporteros ciudadanos ya no se sentían como para correr a escribir cualquier cosa que llegara a sus mentes.”

*Al comienzo, la gente estaba bastante emocionada con que el señor Torigoe se convirtiera en director editorial, pero después de eso hubo constantes comentarios anti Corea. Debido a eso, parece, **la atmósfera en la que la gente “podía decir las cosas libremente” desapareció** y la sección editorial no tuvo más opción que empezar a ser inusualmente cuidadosa, lo que hizo imposible mantener una atmósfera libre, abierta y divertida.”*
(www.periodismociudadano.com, 2008)

Entonces aquí tenemos dos motivos de censura. Uno de ellos es una censura política “*voces de izquierda y de derecha fueron apagadas*” y otro que incumbe a la esfera de las relaciones internacionales, los comentarios anti-Corea. Lamentablemente Yasuhara no se explaya en como eran los mecanismos de censura, si entre el grupo del CEO había personas que tenían participación en la esfera política, o en la esfera económica. Una apreciación personal es que sí, ya que la revista empezó a funcionar en Japón con inversión del grupo Softbank, una gran firma japonesa de telecomunicaciones.

Comentarios finales

En el caso de Argentina tenemos dos canales de información, uno el oficial y el otro el de los monopolios privados de la información. El ciudadano común se encuentra desposeído de la capacidad de hacer periodismo, más haya de blogs.

En el caso de Japón es parecido, están los medios oficiales de comunicación y los medios privados dentro de los cuales esta OhmyNews Japón que era catalogado como un medio que pertenecía al periodismo ciudadano. Pero el hecho de que pertenezca a una firma monopólica (grupo Softbank) restringe la libertad de expresión.

El caso de Corea del Sur tenemos que existen los medios oficiales de comunicación y OhmyNews que es puesto como ejemplo para formar el tipo ideal webberiano del periodismo ciudadano. Sin embargo, aquí sucede lo mismo que en el caso japonés; el hecho de que el 70% de su financiamiento venga de empresas privadas hace dudar de la capacidad de los ciudadanos de publicar cualquier cosa (pertinente y relevante obviamente).

De esta manera tenemos que los tres casos; Argentina, Corea del Sur y Japón siguen siendo experiencias duales del poder periodístico. Esa estructura dual se expresa en

oficialismo/monopolios, borrándose aquel supuesto que figura en la introducción para el Caso de Corea del Sur; a saber, medios oficiales y monopólicos / poder ciudadano.

Referencias Bibliográficas

Díaz, Cesar (2012). *Comunicación y Revolución, 1759-1810*. La Plata, EPC.

Domínguez, Eva. “Secretos del éxito de OhmyNews, el diario coreano escrito por 36 mil ciudadanos-periodistas”. (Disponible en <http://edant.clarin.com/diario/2005/03/18/conexiones/t-940626.htm>)

El País (23/05/2009) El ex presidente de Corea del Sur se suicida arrojándose desde un barranco. (Disponible en: http://internacional.elpais.com/internacional/2009/05/23/actualidad/1243029604_850215.html)

Hauben, Ronda “Online grassroots journalism and participatory democracy in South Korea”. (Disponible en: http://www.columbia.edu/~rh120/other/netizens_draft.pdf)

Hoon, Shim Jae (2004). “Korea’s Media Revolution II: OhmyNews.com: The Rise of Citizen Journalism”. Seúl. (Disponible en <http://www.commrn.nccu.edu.tw/material/photo/pdf/071019.pdf>)

Jeffrey C., Alexander (2000), “Cultura y crisis política: el caso Watergate y la sociología durkheimiana”, En *Sociología Cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*. Barcelona. Anthropos. Pp. 203-252

Joyce, Mary (2007). “The Citizen Journalism Web site ‘OhmyNews’ and the 2002 South Korean Presidential Election”. Harvard University, Berkman Center Research Publication.

Kim, Eun-Gyoo and Hamilton, James W. *Capitulation to capital? Ohmynews as alternative Media*. Chungang University, Seoul, and University of Georgia, USA

Kim, Sung Hyun (2012) “Características del movimiento estudiantil surcoreano (1960-90)”. En: *Congreso Nacional ALADAA Tucumán 2012*. San Miguel de Tucumán. Departamento de publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional de Tucumán.

Rupérez Rubio, Paloma (2007) “Reflexiones en torno a una historia del periodismo digital”. En *Aproximaciones al periodismo digital*. García Jiménez, Antonio y Rupérez Rubio, Paloma. Madrid. Dykinson.

Sutton, Shaun (2006) “The ‘My’ in OhMyNews: A uses and gratifications investigation into the motivations of citizen journalists in south korea”. University of Leeds. United Kingdom. Disponible en: (http://media.leeds.ac.uk/files/2012/05/shaun_sutton.pdf)

-Wolton, Dominique. “Pensar la comunicación. Punto de vista para periodistas y políticos”. Bs. As., Docencia, 2001.

(<http://www.periodismociudadano.com/2008/09/26/el-fin-de-ohmynews-japon-y-el-nacimiento-de-ohmylife/>)

(<http://www.periodismociudadano.com/2011/04/11/oh-yeon-ho-el-proceso-informativo-deberia-ser-mas-democratico-asi-nacio-ohmynews/>.)

Votantes coreanos residentes en Argentina. Análisis y desarrollo de la primera experiencia electoral de residentes en el extranjero

Bárbara Bavoleo,
Conicet- IRI/UNLP –Usal,
Park Chae-soon,
Prof. Visitante KF-IRI/UNLP
barbarabavoleo@yahoo.com.ar
parkcoa@naver.co

En las últimas elecciones presidenciales coreanas de diciembre del año 2012, los coreanos residentes en el extranjero fueron habilitados para votar por primera vez. La comunidad coreana en Argentina fue, en términos relativos, una de las que mayor participación demostró. El porcentaje de electores fue el segundo más alto. Dada la novedad de esta práctica y la fuerte participación, este trabajo se propone indagar en la temática a partir de la descripción del tipo de voto disponible para estos electores (modelo de elector en el exterior y modelo de elector ausente), del desarrollo de la jornada electoral y de entrevistas con informantes clave miembros de la comunidad coreana y con gran actividad política en esa ocasión.

La Política Exterior de Corea en el Marco de la Alianza del Pacífico

Renato Balderrama (UANL)
Ana Karen Velázquez (UANL)
confuciohu@gmail.com

En la última década, diversos países latinoamericanos han ido incrementando y profundizando sus relaciones con sus homólogos asiáticos, entre ellos, la República de Corea. Desde la década de los noventa, este último país, a través de su sector público y privado, ha acrecentado su presencia en los mercados emergentes, destacando de manera particular el caso de América Latina. Esta investigación se realizó en aras de mostrar –por medio de datos estadísticos y estudios académicos previos- cómo a partir del inicio de la presente década, la región latinoamericana se convirtió en una de las más importantes para Corea del Sur en términos estratégicos comerciales.

O impacto da política de segurança na política externa japonesa: transformações no início do século XXI.

Bárbara Dantas Mendes,
Universidade São Paulo
barbara.damesi@gmail.com

O início do século XXI traz à tona novas perspectivas no cenário mundial, como a ascensão chinesa, a nuclearização da Coreia do Norte e a inserção do terrorismo como prioridade da agenda de segurança internacional. Esses temas levam o Japão a discutir internamente a alteração de sua postura internacional.

O Japão move esforços para readquirir maior autonomia no cenário internacional, procurando influenciar mais nos resultados da política internacional do que apenas se beneficiando deles. Busca-se assim compreender como as mudanças na configuração de poder internacional do século XXI impactam na reformulação do status global do Japão no século XXI.

La política energética nuclear japonesa y su interacción con la dinámica del régimen nuclear internacional en el marco del cambio climático.

María Cristina Godos González,
Universidad Nacional Autónoma de México
mcrisg4_may9@yahoo.com.mx

Uno de los temas asiáticos de mayor importancia es el de la problemática energética en Japón, la política energética nuclear japonesa está pasando por un periodo de redefinición después del accidente nuclear del 11 de marzo de 2011, ya que debe atender a las necesidades de consumo interno de energía, a los intereses de los monopolios energéticos locales e internacionales y a disminuir sus emisiones de CO₂ contribuyendo a la mitigación del cambio climático. La investigación gira en torno al debate que se genera con la interacción entre las políticas energéticas nucleares japonesas y los intereses de los regímenes nucleares internacionales, en el marco de las discusiones sobre el cambio climático.

Argentina y Vietnam durante las Guerras de Indochinas. La Amistad entre Dos Países Forjada por la Guerra.

Ezequiel Ramoneda
Universidad Nacional La Plata
Universidad de Salamanca
er131079@gmail.com

Dentro de los países latinoamericanos, Argentina tiene una historia de gran riqueza con los países del Sudeste Asiático, en particular con Vietnam. Los Estados de Argentina y Vietnam establecieron relaciones diplomáticas en el año 1973, tras la firma de los acuerdos de paz de París. Ahora bien poco se sabe de las vinculaciones entre ambos países, que se retrotraen varios años atrás antes de este evento. No solo entre los estados hubo relaciones diplomáticas sino también entre otras entidades para-diplomáticas. Con la intención de recuperar parte de esta historia, el presente trabajo se propone estudiar la historia de las relaciones diplomáticas entre la República Argentina y la República Socialista de Vietnam desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta la época contemporánea.

Introducción

Dentro de los países latinoamericanos, Argentina tiene una historia de gran riqueza con los países del Sudeste Asiático, en particular con Vietnam. Los Estados de Argentina y Vietnam establecieron relaciones diplomáticas en el año 1973, tras la firma de los acuerdos de paz de París. Ahora bien poco se sabe de las vinculaciones entre ambos países, que se retrotraen varios años atrás antes de este evento. No solo entre los estados hubo relaciones diplomáticas sino también entre otras entidades para-diplomáticas. Con la intención de recuperar parte de esta historia, el presente trabajo se propone estudiar la historia de las relaciones diplomáticas entre Argentina y Vietnam fundamentalmente en la década de 1960 en lo hace a la Guerra de Vietnam, haciendo hincapié en los gobiernos de Illia, Onganía y Levingston.

Este estudio no debe entenderse como una descripción comparativa de lo que estaba ocurriendo independientemente en ambos países, sino contextualizar en el escenario mundial y regional la orientación que tomo la política exterior del gobierno argentino en relación a los países involucrados en el conflicto, a saber la República Democrática de Vietnam (Vietnam del Norte) y la República de Vietnam (Vietnam del Sur), y la postura y accionar de sectores del pueblo argentino con respecto a los acontecimientos que estaban teniendo lugar en aquella región tan alejada a nuestra realidad. La distancia geográfica oculta al desinterés indagar en las posibles vinculaciones y condena al olvido a sucesos fundamentales y actores comprometidos en suelo argentino con lo que estaba ocurriendo en el territorio vietnamita.

Entendiendo al Occidente como el ámbito donde se desarrolló principalmente la política exterior argentina, se buscara insertar la posición del gobierno y del pueblo argentino frente a la Guerra de Vietnam dentro de la orientación de la política exterior de la Argentina con referencia al Asia Oriental, a la vez que haciendo referencia a la política exterior con

referencia a los Estados Unidos, principal potencia hegemónica en el hemisferio Occidental, pero también a la República de Cuba, país latinoamericano que planteo la vinculación de la causa vietnamita con las realidades latinoamericanas. Manteniendo el centro de atención en la política exterior y las relaciones internacionales, se harán menciones de procesos internos para brindar mayor profundidad a la contextualización de los primeros.

Gobierno de Illia (1963-1966). El Preámbulo de la Política Exterior frente a la Guerra de Vietnam.

El Dr. Arturo Illia asumió la presidencia de la República Argentina en octubre de 1963, manteniéndose en el cargo hasta junio de 1966, en que fue derrocado por un golpe militar. En lo que hizo a la política exterior de su gobierno, encabezada por el Ministro de Relaciones Exteriores Miguel Ángel Zavala Ortiz (1963-1966), remarcó el carácter pro-occidental de la misma, especialmente a favor de los Estados Unidos. Es en este contexto que debemos considerar surgimiento de la postura de Argentina frente a la Guerra de Vietnam, estallada en agosto de 1964.

Una de las áreas en donde queda mejor plasmada el carácter pro-estadounidense de la política exterior del país, especialmente en cuestiones políticas-militares, fue en la firma en mayo de 1964 del memorándum de entendimiento con el gobierno de los Estados Unidos respecto al Programa de Asistencia Militar (PAM). Este vino a manifestar la adhesión por parte del gobierno, influenciado por los sectores militares, de la doctrina de seguridad continental formulada por los Estados Unidos, a partir de la cual la amenaza no provenía de fuera sino que se encontraba dentro de cada país del continente por lo que las fuerzas armadas de los respectivos países latinoamericanos debían reorientar su accionar hacia la represión policial del enemigo subversivo interno, a saber el comunismo revolucionario. Dentro de esta concepción, el régimen comunista instaurado por Fidel Castro en Cuba en enero de 1959, conocido como la revolución cubana, era percibido como la principal amenaza externa a la seguridad interna de los países de Latino América ya que era considerado el principal promotor de las actividades insurgentes de los movimientos izquierdistas y de las fuerzas subversivas que intervenían en el orden político interno de los respectivos países, lo que era entendido como una agresión. La respuesta de los Estados Unidos a esto fue la coordinación de los ejércitos de Latino América en el marco de la organización de las Conferencias de Comandantes en Jefe de Ejércitos Americanos iniciada en 1960. Cuba realizó una serie de gestiones a principios de la década de 1960 por medio de las cuales logró plantear la inclusión de América Latina en la Organización de Solidaridad de los Pueblos Afro-Asiáticos (OSPAA). Así logró celebrar en enero de 1966 en la ciudad de La Habana, Cuba, la Primera Conferencia de Solidaridad de los Pueblos de Asia, África y América Latina, también conocida como la Conferencia Tricontinental, lo cual daría origen a la Organización de Solidaridad de los Pueblos de África, Asia y América Latina (OSPAAAL). Entre sus principales objetivos estaba promover la internacionalización de los movimientos de izquierda a la vez que la lucha antiimperialista común contra los Estados Unidos y sus aliados en los países de las tres regiones. En el marco de la misma participaron varias delegaciones de países con gobiernos de izquierda, socialistas y comunistas, incluida una delegación de Vietnam, y se trataron varias cuestiones, dentro de las cuales se incluye el desarrollo de la solidaridad con la lucha del pueblo vietnamita. (Breene 1997, p. 95, Prashad 2007, p. 554) También contó con la participación de una delegación argentina. En agosto del año siguiente se celebraría también en la Habana la Primera Conferencia de la Organización Latinoamericana de Solidaridad (OLAS). La

participación argentina en estas dos conferencias internacionales era considerada por parte del gobierno militar como los intentos externos de Cuba de fomentar y asistir a la insurgencia interna en Argentina, como en otros países de Latino América. (Robben 2005, pp. 104-105)

La adhesión de esta concepción y la adopción de este rol por parte de las fuerzas armadas quedan explicitado en la concepción concordante del Comandante en Jefe del Ejército, el General Juan Carlos Onganía (1962-1965). (Escude y Cisneros 2000, Míguez 2013, p. 8, Simonoff 2007, pp. 56-57). Fue Onganía el primer comandante en jefe del ejército que haya extendido la Doctrina de Seguridad Nacional por el ejército (Sheinin 2010, p. 126). Pienso en coincidencia el director de la Gendarmería Nacional, el general Julio Rodolfo Alsogaray (1963-1966). (Diario Clarín, Buenos Aires, 26 de julio de 1965, en Bozza 2008, p. 7, Míguez 2013, p. 14) Las mismas ideas eran compartidas por el Ministro de Defensa, Leopoldo Suarez. Así la lucha contra el comunismo tendría como daño colateral a la democracia. (Sheinin 2010, p. 126) El PAM implicó, entre otras cosas, un programa de ventas exclusivas por parte de los Estados Unidos de armamentos a las fuerzas armadas argentinas, en condiciones que generaba una dependencia de abastecimiento. Las fuerzas armadas argentinas tenían una larga lista de solicitudes de equipamiento atadas al Programa de Asistencia Militar de los Estados Unidos en Latino América. (Sheinin 2010, pp. 126-127) De esta sintonía con los intereses de los Estados Unidos, especialmente en cuestiones políticas-militares, se desprende el desarrollo del carácter anticomunista, particularmente anticastrista, de la política exterior de estos años. (Bozza 2008, pp. 7-9, Simonoff 2007, pp. 55-58) Esto se reflejaría en la postura argentina frente a la Guerra de Vietnam.

El General Onganía, en su cargo de Comandantes en Jefe del Ejército, realizó en junio de 1964, semanas antes del estallido de la guerra de Vietnam, una gira oficial por Asia Oriental, visitando Japón y la República de China (Taiwán), ambos aliados de los Estados Unidos en la lucha contra el comunismo en Asia Oriental. (Oviedo 2001, p. 146). Aunque sin haber hecho referencia, de la afirmación anterior se puede tranquilamente suponer su apoyo a la causa de los Estados Unidos, y de su aliado la República de Vietnam (Vietnam del Sur) frente a las fuerzas comunistas de la República Democrática de Vietnam (Vietnam del Norte), y los países socialistas y comunistas en Asia Oriental que la apoyaban. En 1965 se aleja del cargo, y organiza una gira por Europa, visitando España, Italia, Alemania Occidental e Inglaterra.

Entre 1966 y 1967 la delegación argentina, a cargo del embajador José María Ruda (1966-1970), quien había sido nombrado durante la presidencia de Illia y continuó durante el gobierno de Onganía, volvió a participar por tercera vez como miembro no permanente como representante de los países de América Latina y el Caribe del Consejo de Seguridad del mencionado organismo, momento que coincide con el inicio de la Guerra de Vietnam. Ahora bien la Organización de las Naciones Unidas fue marginal en la cuestión de la Guerra de Vietnam, el peor conflicto hasta ese momento desde el fin de la Segunda Guerra Mundial. Se plantearon fuertes pronunciamientos y vigorosas exhortaciones por la paz durante los debates de la Asamblea General en esos años. Incluso los secretarios generales U Thant (1961-1971) y Kurt Waldheim (1972-1981) tomaron iniciativas para intentar facilitar y alentar las negociaciones de paz. Pero no hubo los medios para traducir estos a un involucramiento efectivo de la organización en el conflicto, lo cual indicaba la inoperancia de la misma. En febrero de 1966 los Estados Unidos incluyó la cuestión de Vietnam en la agenda del Consejo de Seguridad, pero la propuesta de resolución no fue aceptada por otros miembros permanentes con derecho a veto. La delegación argentina, siguiendo instrucciones del Ministerio de Relaciones Exteriores, estuvo dentro los países miembros del Consejo de Seguridad que estaban a favor de esto, apoyando la postura

estadounidense, junto con Uruguay, Inglaterra, Países Bajos, Jordania, Taiwán, Japón, y Nueva Zelanda, además de los Estados Unidos (mientras que Francia, Mali, Nigeria y Uganda se abstuvieron, y la Unión Soviética y Bulgaria estuvieron en contra). Se lo considero un esfuerzo de propaganda de los Estados Unidos en el Consejo más que un intento serio de buscar la paz a través de las Naciones Unidas. Por otro lado se planteaba que era la mesa de la conferencia de Ginebra el ámbito diplomático donde dirimir este conflicto, más teniendo presente que la República de Vietnam era miembro de las Naciones Unidas, pero no la República Democrática de Vietnam. No obstante, esto no volvió a suceder, argumentándose que cualquier avance en la inclusión de la cuestión y, eventualmente, el debate de un borrador de resolución con referencia a la cuestión de Vietnam produciría seguramente el veto de los Estados Unidos o de la Unión Soviética, lo que hubiese sido considerado una derrota diplomática por la falta de apoyo. Los miembros temían que la organización fuera dañada al quedar atrapada en el medio de la lucha de las dos superpotencias. Una vez que los Estados Unidos se involucraron profundamente en la Guerra de Vietnam, la capacidad de las Naciones Unidas por mantener la paz se redujo radicalmente. (McNemar 1976, pp. 94-96, Oviedo 2001, p. 139, Wallensteen y Johansson, p. 20).

Luego el Ministro de Relaciones Exteriores Zavala Ortiz organizó en marzo de 1966, meses antes del abrupto final del gobierno de Illia, una gira oficial por varios países del continente asiático, entre los cuales visitó Japón, la República de Corea (Corea del Sur), la República de Filipinas, la República de China (Taiwán), Hong Kong, y la República de Vietnam (Vietnam del Sur) (además de India y Pakistán). Había un interés económico en la gira, la cual buscaba fomentar la apertura de mercados no tradicionales para las exportaciones argentinas, ya que las economías de varios países de la región estaban desarrollándose rápidamente. Pero también había un interés político ya que buscó promover las relaciones diplomáticas con todos esos países pro-occidentales o aliados de los Estados Unidos en la lucha contra el comunismo en Asia Oriental. Zavala Ortiz hizo una parada en Vietnam del Sur en pleno desarrollo de la guerra. Durante la misma se entrevistó con el Ministro de Relaciones Exteriores, e incluso avanzó en los procedimientos para la apertura de la embajada de la República Argentina en ese país, ya establecido en febrero de 1964 por decreto N° 993, lo que jerarquizaba aún más la relaciones diplomáticas entre Argentina y Vietnam del Sur, aliado de los Estados Unidos en la región. (Oviedo 2001, p. 137, La República, Caracas, 7 de junio de 1968 en García Lupo 1972, p. 21, Simonoff 2007 p. 58). Zavala Ortiz se comprometió a que gobierno argentino brindaría ayuda humanitaria mediante el envío de cargamentos de alimentos y medicamentos, pero no podría contribuir con el envío de contingente de tropas militares. En mayo se firmó el decreto N° 3260 por medio del cual se autorizaba oficialmente lo anterior. (Oviedo 2001, pp. 135-138, Simonoff 2007, pp. 57-58, Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto 1971) La visita de Zavala Ortiz a Vietnam del Sur fue considerada fundamentalmente como un apoyo diplomático a la acción anticomunista de los Estados Unidos en la región.

De lo anterior se destaca entonces, por un lado, un conjunto de personalidades en el gobierno de Illia, especialmente en el Ministerio de Relaciones Exteriores (radicales unionistas) y en el Ministerio de Defensa (bando de los azules) (Onganía, Alsogaray, Zavala Ortiz) que marcaron un carácter no sólo pro-occidental, sino también pro-estadounidense de la política exterior argentina, a lo cual añadieron un carácter marcadamente anti-comunista en general, particularmente anti-castrista. A su vez, resalta, por otro lado, que las vinculaciones de algunos sectores sociales pacifistas, antibélicos y de izquierda con el gobierno cubano se tradujeron y complemento con la solidaridad hacia la lucha del pueblo vietnamita. En el año 1966 las primeras iniciativas populares en favor del fin de la Guerra

de Vietnam se organizan en el Movimiento Argentino de Ayuda al Vietnam (MAVIET). (MAVIET 1966, pp. 5-6) Estas cuestiones con referencia a la guerra de Vietnam en Argentina madurarían en el siguiente gobierno.

Gobierno de Onganía (1966-1970) y Levingston (1970-1971). El Gobierno Argentino frente a la Guerra de Vietnam.

El General Juan Carlos Onganía, quien fuera comandante en jefe del ejército durante la presidencia de Illia, se hizo del gobierno de la República Argentina, por medio de un golpe militar, en junio de 1966, manteniéndose en el cargo hasta junio de 1970, en que fue desplazado por sectores militares enfrentados. El General Roberto Marcelo Levingston, quien se estaba desempeñando como agregado militar en la Embajada Argentina en los Estados Unidos durante el último año del gobierno de Onganía, se hizo del gobierno de la República Argentina, por medio de una designación de la Junta de Comandantes en Jefe de las tres fuerzas armadas, en junio de 1970, manteniéndose en el cargo hasta marzo de 1971. Finalmente fue sucedido por Alejandro Agustín Lanusse (1971-1973), los cuales tomando a los tres en conjunto se los conoce como el período de la Revolución Argentina (1966-1973). En lo que hizo a la política exterior de su gobierno, encabezada por el Ministro de Relaciones Exteriores Nicanor Costa Méndez (1966-1969), remarco el carácter pro-occidental de la misma. Es en este contexto que debemos considerar gran parte del desarrollo de la postura del gobierno y del pueblo argentino frente a la Guerra de Vietnam.

Onganía buscó continuar a la vez que fortalecer la orientación de la política exterior previa, específicamente la postura pro-occidental y anti-comunista, entendiendo que el gobierno anterior no supo sostener plenamente la lucha contra el comunismo en el país y en la región latinoamericana, siendo una de las causas sugeridas de su derrocamiento. (Bozza 2008, p. 9, Simonoff 2007, p. 31, Míguez 2013, p. 21) Así la política exterior durante su gobierno tomo un cariz ideologizado, que se mantuvo en el gobierno de Levingston. El ascenso de Onganía como autoridad máxima del ejército argentino en 1963 y su golpe de estado en 1966 confirmo la influencia del análisis y la estrategia de la Doctrina de Seguridad Nacional, de inspiración estadounidense, dentro del ejército argentino. (Sheinin 2010, p. 125) Ahora bien, mientras que las autoridades argentinas y estadounidenses compartían el anti-comunismo como política prioritaria, divergían en como entendían el rol de la Argentina en el contexto de la Guerra Fría, donde las primeras lo consideraban significativo pero las últimas no. (Sheinin 2010, p. 129)

Desde los primeros momentos de su gobierno Onganía tuvo que enfrentarse con dificultades producto de tensiones con el gobierno de los Estados Unidos. En primer lugar, el mismo día que ocurrió el golpe, el gobierno estadounidense prohibió a los diplomáticos estadounidenses en Buenos Aires todo tipo de contacto con las nuevas autoridades del régimen de facto. A su vez, el gobierno estadounidense tardaría más de dos semanas de ocurrido el golpe de estado en reconocer al nuevo gobierno militar surgido del mismo, y mucho más en nombrar un embajador para Argentina. Esto puede ser considerado como una manera diplomática de presionar al gobierno argentino por parte del gobierno estadounidense. Estos primeros gestos diplomáticos de discordia se complicaron luego por una serie de hechos, que afectaron el carácter de la política exterior del gobierno militar de Onganía, todavía caracterizada como pro-occidental, pero de un esperado pro-estadounidensismo termino inclinándose prácticamente hacia algunos países de Europa Occidental, que venía a reforzar la tendencia positiva superavitaria del intercambio

comercial con Europa Occidental frente a la tendencia negativa deficitaria del intercambio comercial con los Estados Unidos. (Escudé y Cisneros 2000, Sheinin 2010, p. 146)

Esto quedó demostrado en las cuestiones del abastecimiento de armamentos, tan importantes para contener la amenaza del comunismo, y, especialmente, del desarrollo de tecnología nuclear y de desarme. Dentro de los gestos diplomáticos de presión por los recientes acontecimientos del golpe de estado, el gobierno estadounidense detuvo toda venta de armamento a las fuerzas armadas argentinas, expresada particularmente en la cancelación de la oferta de tanques presentada al ejército argentino por parte de empresas estadounidenses en 1966. Grupos nacionalistas dentro de las fuerzas armadas argentinas, entendiendo que esta dependencia de abastecimiento de armamentos respecto de los Estados Unidos afectaba sensiblemente áreas estratégicas, presionaron a Onganía para explorar alternativas de abastecimiento para generar mayor autonomía en esta área y paliar la excesiva dependencia con los Estados Unidos. Sabiendo que esto afectaría los compromisos asumidos con los Estados Unidos en el memorándum de entendimiento respecto al Programa de Asistencia Militar firmado en 1964, se organizó una misión del ejército para visitar países europeos en 1967, en lo que se dio a conocer como Plan Europa. De esta manera en julio de 1967 el gobierno militar adjudicó la licitación internacional para la construcción e instalación de una estación terrena de comunicaciones vía satélites en Balcarce, Provincia de Buenos Aires a un consorcio de empresas italianas. Luego en febrero de 1968 adjudicó la licitación internacional para la compra de tanques a una empresa francesa. Ese mismo mes, el comandante en jefe de las fuerzas armadas de los Estados Unidos para la zona sur, el general Robert Porter, visitó el país para intentar convencer a las autoridades militares argentinas de abortar la oferta francesa y retomar la oferta estadounidense, incluso con nuevas condiciones, en el marco del memorándum de entendimiento firmado entre ambos gobiernos con respecto al Programa de Asistencia Militar, pero el nuevo comandante en jefe del ejército argentino, general Julio Rodolfo Alsogaray (1966-1968), quien fuera director de la Gendarmería Nacional durante la presidencia de Illia, decidió mantener la adjudicación en favor de la empresa francesa. Hubo también tratativas por parte de la marina argentina para obtener fragatas y destructores también en Europa. (Escudé y Cisneros 2000, Mazzei 2012)

Finalmente en mayo de 1968 el gobierno militar aceptó, por medio del decreto N° 749, la oferta presentada por la empresa alemana Siemens, frente a la oferta presentada por las empresas estadounidenses Westinghouse y General Electric, para la construcción e instalación, a través de una subsidiaria, de una central nuclear destinada a la producción de energía eléctrica en Atucha, Provincia de Buenos Aires, la primera en Latino América. Esto se debió fundamentalmente a que la propuesta alemana se basaba en la utilización de uranio natural como combustible para la operación de la central, el que la Argentina cuenta con reservas abundantes, en vez de la propuesta estadounidense que se basaba en la utilización de uranio enriquecido, lo que hubiera generado una dependencia esencial con los Estados Unidos, uno de los pocos proveedores de este insumo. En diciembre de ese mismo año el gobierno militar firmó un acuerdo con el gobierno de la República Federal de Alemania por medio del cual se otorgaba un crédito de U\$ 100 millones para la construcción de la central nuclear de Atucha. (Escudé y Cisneros 2000) De esto último se puede inferir además la postura crítica que delegaciones argentinas mantuvieron en diversos foros multilaterales regionales y mundiales donde se trató la cuestión del desarme nuclear y la no proliferación de armas nucleares. Argentina apoyaba estas cuestiones con la salvedad de que no coartase su programa nacional de desarrollo de tecnología nuclear y la utilización de la misma con fines pacíficos, postulados que defendía frente a las eventuales restricciones que surgían en instrumentos jurídicos internacionales, siendo el país latinoamericano más adelantado en

este terreno. Esta cuestión, que sería una de las continuidades en la política exterior argentina, incluso predatando los gobiernos de Illia y Onganía, chocaba con los intereses de política y seguridad nuclear de los Estados Unidos y otras potencias occidentales. (Escudé y Cisneros 2000, Sheinin 2010, pp. 129-131)

Estos acontecimientos, y otros más, perjudicaron los intereses económicos estadounidenses en el país, lo cual no pudo evitar tener repercusiones políticas. Esto fue reforzado por la gira oficial que el Ministro de Relaciones Exteriores Costa Méndez organizó en marzo y abril de 1969 por varios países del continente europeo, entre los cuales visitó Italia, Francia y la República Federal de Alemania. (Escudé y Cisneros 2000, La República, Caracas, 7 de junio de 1968 en García Lupo 1972, pp. 124-128)

Puede ser que las mayores concordancias entre el gobierno de Argentina y de los Estados Unidos se encuentren más bien en el carácter anticomunista, particularmente anticastrista, de la política exterior de ambos. Al enfrentar lo que consideraban era una amenaza comunista revolucionaria global, los oficiales militares argentinos y estadounidenses nunca habían cooperado juntos más cercanamente o con un set común de objetivos militares más claro. (Sheinin 2010, p. 123) Aunque Estados Unidos no identificaba Argentina como un potencial punto de conflictividad equivalente a América Central y el Caribe, si estimaba un peligro comunista persistente en Argentina. (Sheinin 2010, p. 127) Entendiendo el rol que debían cumplir las fuerzas armadas internamente contra la amenaza revolucionaria del comunismo, el gobierno militar llevó adelante un accionar policial-represivo por parte de las fuerzas armadas en todos los ámbitos de la vida nacional del pueblo argentino, restringiendo derechos y desconociendo libertades civiles, reprimiendo huelgas y movilizaciones, interviniendo sindicatos y universidades, y prohibiendo actividades políticas, buscando evitar que elementos comunistas se infiltrasen por cualquier ámbito disponible en la sociedad argentina. Una expresión de esto fue la represión en julio de 1966 de los estudiantes y profesores de distintas facultades de la Universidad de Buenos Aires, que se oponían a la decisión del gobierno de intervenir a las universidades, conocido como la Noche de los Bastones Largos. O también la clausura en 1970 del Instituto Di Tella, ámbitovanguardista de formación de los artistitas de Argentina en la década de 1960. Producto de estos y otros incidentes, muchos científicos, profesores, y artistas emprendieron exilios voluntarios. De esta manera, en el marco de la lucha contra la amenaza revolucionaria del comunismo, el gobierno militar reprimió toda expresión o movilización popular, entendiéndose por igual a los reclamos de las decisiones del gobierno en política exterior con los de la política interior llevaba adelante, como todos inspirados por elementos comunistas con apoyo de Cuba. Esta postura se reflejó en la condena al régimen castristas como la principal amenaza externa por promover las actividades insurgentes de los movimientos izquierdistas y de las fuerzas subversivas que afectaban el orden político interno del país. (Bozza 2008, p. 11, Escudé y Cisneros 2000, Míguez 2013, p. 2) Esto queda explicitado en las declaraciones del discurso del nuevo comandante en jefe del ejército luego de la dimisión de Julio Alsogaray, el teniente general Alejandro Agustín Lanusse (1968-1971), pronunciado en septiembre de 1968 frente a los Comandantes en Jefe de los Ejércitos de los países latinoamericanos durante la celebración de la Octava Conferencia de Comandante en Jefe de Ejércitos Americanos en Río de Janeiro, Brasil, donde señaló que los países americanos eran conscientes de la existencia de un enemigo común en el continente: el comunismo internacional. (Escudé y Cisneros 2000). Es interesante notar que en esta reunión participo el general William Childs Westmoreland, recientemente nombrado Jefe del Estado Mayor del Ejército de los Estados Unidos, luego de haberse desempeñado como comandante en jefe de las fuerzas armadas estadounidenses en la Guerra de Vietnam (1964 -1968), quien probablemente haya comentado sobre las

tácticas utilizadas para la lucha contra las guerrillas y la represión de insurgencias en Vietnam. (Mazzei 2012, Black 1997, p. 211)

En este contexto se entiende que la postura del gobierno militar de Onganía con respecto a la Guerra de Vietnam se enmarcaba coincidentemente en el carácter anticomunista de la política exterior compartida con el gobierno de los Estados Unidos. El gobierno argentino realizó una serie de gestos diplomáticos de adhesión simbólica a la causa de Estados Unidos en la Guerra de Vietnam, la cual entendían como una agresión comunista más que una lucha por la independencia. Estos pretendían mejorar las relaciones con los Estados Unidos, ya afectadas por las desavenencias previamente mencionadas. Se puede inferir que no había un interés genuino por parte del gobierno argentino de participar en el conflicto, teniendo presente que Asia Oriental no era una de las tradicionales áreas geográficas de importancia de la política exterior argentina. Ahora bien que los gestos diplomáticos hayan sido simbólicos no dejan de ser menos sustanciales debido a que apoyaba la causa de Estados Unidos en la Guerra de Vietnam, en un momento de crisis de la hegemonía estadounidense, más teniendo en cuenta la posición precursora de Argentina frente a otros países en Latino América. De esta manera posiblemente el gobierno argentino buscaba paliar convenientemente las desavenencias con los Estados Unidos, incluso beneficiarse en otros planos.

De esta manera, se destaca el mantenimiento de la posición de la delegación argentina al respecto de la Guerra de Vietnam en el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas. De acuerdo a los diplomáticos estadounidenses en las Naciones Unidas, la delegación argentina mantendría su posición a favor de la inclusión de la cuestión de Vietnam en la agenda del consejo de Seguridad. (Sisco, J., "Possible Recourses to United Nations on Vietnam", 1967, en Gibbons 1995, pp. 678-679) Luego en enero y febrero de 1968 había tenido lugar la Ofensiva del Tet, campaña basada en ataques sorpresas ejecutados por las fuerzas del Ejército Popular de la República Democrática de Vietnam (Vietnam del Norte), junto con el apoyo de las fuerzas del Frente Nacional de Liberación de Vietnam del Sur (Viet Cong) en la República de Vietnam (Vietnam del Sur), durante la celebración del año nuevo vietnamita, contra las fuerzas estadounidenses y sus aliados en el territorio survietnamita. Para estos momentos también tenía lugar la visita a la Argentina del general Robert Porter, para intentar convencer a las autoridades militares argentinas de retomar la venta de armamentos estadounidenses. En el marco de mismo se daría el envío de una misión de observación de militares argentinos de alto nivel a Vietnam del Sur. Respondiendo a una invitación de las autoridades militares estadounidenses, el comandante en jefe del ejército, general Julio Rodolfo Alsogaray, la reorganizó para en mayo de 1968, pocos meses después de la ofensiva del Tet, tratándose de la primera misión militar de un país de latino América en visitar el teatro de operaciones de Vietnam. La misma fue presidida por el general de brigada Mariano de Nevares. A su llegada a Saigón fue recibida por el general William Childs Westmoreland. El objetivo principal de la misma era que sus integrantes observasen y estudiaran las tácticas utilizadas para las luchas contra las guerrillas y la represión subversiva utilizadas por las tropas estadounidenses en Vietnam, para ser luego eventualmente transmitidas y replicadas en la formación de las fuerzas armadas argentinas. También se aprovechó el viaje para demostrarles en la práctica los equipos militares estadounidenses en el marco de las negociaciones para retomar la venta de armamentos por parte de los Estados Unidos. (Castrillón y Casabal 2001, Escudé y Cisneros 2000, La República, Caracas, 7 de junio de 1968 en García Lupo 1972, pp. 20- 23, Sheinin 2010, pp. 126-127, SAV 1968, p. 23) Hubieron también tratativas para enviar una segunda misión de observación de militares en 1969. (SAV 1970, p. 14)

Pero no había intención de enviar un contingente de tropas militares argentinas a Vietnam del sur. (La República, Caracas, 7 de junio de 1968 en García Lupo 1972, p. 21) El embajador argentino en los Estados Unidos gestionó que el gobierno argentino contribuyera con el envío de veinte mil dosis de vacunas anti-coléricas en abril de 1968 a Vietnam del Sur, las cuales entrego al representante diplomático survietnamita en los Estados Unidos. Finalmente al mes siguiente, el mismo mes en que llegaba la misión de observación de militares argentinos, el gobierno argentino envió cinco mil toneladas de trigo con destino a Vietnam del Sur, habiéndose implementado el decreto N° 3260 de mayo de 1966 gestionado por el anterior Ministro de Relaciones Exteriores Zavala Ortiz. (Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto 1971)

MAVIET-SAV (1966-1971). El Pueblo Argentino frente a la Guerra de Vietnam.

Frente a las medidas represivas internas en la lucha contra el comunismo y los gestos diplomáticos externos en apoyo a la causa de Estados Unidos en la Guerra de Vietnam por parte del gobierno militar de Onganía, sectores del pueblo argentino, conmovidos frente a los acontecimientos que estaban teniendo lugar en Vietnam, se organizaron en movimientos de solidaridad en favor de la República Democrática de Vietnam y el Frente Nacional de Liberación de Vietnam del Sur, y en contra del gobierno de los Estados Unidos y el gobierno aliado de la República de Vietnam (Vietnam del Sur). Mientras el gobierno militar argentino apoyaba fuertemente los objetivos y acciones en Vietnam de los Estados Unidos, la opinión popular argentina reflejaba una oposición fuerte al involucramiento en Vietnam de los Estados Unidos no muy diferente de la hostilidad en los países de Europa Occidental y Latino América. (Sheinin 2010, p. 123) De esta manera detrás de la condena popular a la política exterior llevada adelante por el gobierno de los Estados Unidos en Vietnam, estaba la crítica popular al gobierno militar de Onganía, no sólo por las medidas políticas y económicas implementadas sino también por su política exterior por la asistencia brindada al gobierno de los Estados Unidos en referencia a la Guerra de Vietnam. Esto último se manifestó en el mantenimiento de la representación diplomática argentina en Vietnam del Sur, pero por sobre todo en el envío de alimentos y medicamentos, y una misión de observación de militares a Vietnam del Sur, gobierno aliado de los Estados Unidos, en la primera mitad de 1968. (SAV 1968, pp. 22-23)

En 1966 surge el Movimiento Argentino de Ayuda al Vietnam (MAVIET), el cual se disolvió en mayo de 1968 para integrarse dentro del Movimiento de Solidaridad Argentina con Vietnam (SAV), movimientos que buscaron aunar y coordinar los esfuerzos de aquellos sectores del pueblo argentino en favor del fin de la guerra de Vietnam para asegurar la continuidad y mejorar la efectividad de los mismos. (MAVIET 1966, pp. 5-6, SAV 1968, p. 11). Dentro de este participaron cientos de personas pertenecientes a diversas afiliaciones políticas, condiciones económicas, ambientes culturales, corrientes de opinión pública, y creencias religiosas representativos de la vida nacional, como dirigentes políticos, líderes sindicales, referentes eclesiásticos, intelectuales, científicos, profesionales, artistas, personalidades de la cultura, representantes estudiantes y obreros, amas de casa, entre otros, pero que todos compartían una simpatía y un espíritu solidario para con la lucha del pueblo vietnamita. Se puede apreciar la adhesión hacia el interior del mismo de entidades pacifistas y antiimperialistas, como el Consejo Argentino por la Paz, pero también de organizaciones políticas, especialmente de izquierda, especialmente el Partido Comunista Argentino, además del Partido Socialista Argentino y la Unión Cívica Radical del Pueblo, que influenciaban e incidían en las primeras. (Campione 2007, p. 194) En un principio estaba

coordinado por la Comisión Promotora Nacional que fue reemplazada en 1968 por la Dirección Nacional, la cual se constituía por una Junta Ejecutiva y un conjunto de comisiones de trabajo dentro de las cuales se puede mencionar las de hacienda, publicidad, relaciones y organización. Aunque la mayoría de sus integrantes procedían de la ciudad de Buenos Aires, se contaba con participaciones locales de las principales ciudades provinciales del interior del país, como Rosario, Santa Fe, Paraná, Corrientes, Posadas, Córdoba, San Miguel de Tucumán, Resistencia, Mendoza, San Juan, y La Plata, junto con otras varias ciudad de la provincia de Buenos Aires. (SAV 1968, pp. 31, 35, SAV 1968, p. 50) Se realizó el primer encuentro nacional en octubre de 1968 (SAV 1968, p. 3), el segundo encuentro en diciembre de 1969. (SAV 1970, p. 14), y el tercer encuentro en octubre de 1970.

La vocación solidaria del MAVIET-SAV en apoyo a la lucha del pueblo vietnamita se enmarcaba en el entendimiento de que los acontecimientos que estaban teniendo lugar en el Sudeste Asiático, en concreto la guerra desencadenada por los Estados Unidos y sus aliados contra el pueblo vietnamita, tanto sea por la intervención en Vietnam del Sur como los ataques a Vietnam del Norte, y los otros pueblos de la Indochina, podían repercutir y replicarse en Argentina. En principio, se entendía que el accionar del gobierno de los Estados Unidos se trataba de una violación a las normas del derecho internacional, por lo tanto esta actitud agresiva podría poner en peligro potencialmente la soberanía de los otros pueblos del mundo, ya que al vulnerarse la soberanía de un país, se está afectando de alguna manera los derechos fundamentales de los otros pueblos del mundo a autodeterminar libremente sus propios destinos sin injerencia extranjera. Encontraban la expresión de esto en la política de intervención llevada adelante por el gobierno de los Estados Unidos en Latino América, donde busca instalar y mantener a gobiernos autoritarios complacientes que mantuvieran la disciplina social por medio del uso de la fuerza para contener el comunismo, del cual el gobierno militar de Onganía era uno. Al comprender así el interrelacionamiento de la situación nacional en el orden internacional, donde consideraban a los Estados Unidos como el enemigo común, donde en Vietnam extiende la destrucción y en Argentina la subordinación, entendían en consecuencia que las acciones realizadas para criticar la complacencia del gobierno militar argentino con la política de los Estados Unidos debían acompañar e incidir en las acciones para condenar la injerencia de los Estados Unidos en Vietnam. De esta manera la lucha de estos sectores del pueblo argentino se colocaba en la lucha del pueblo vietnamita, una lucha que era común debido a que el apoyo brindado al pueblo vietnamita en su lucha contra los Estados Unidos era parte de los esfuerzos realizados en la lucha del pueblo argentino por impedir la influencia de aquel país en Argentina. De aquí se desprende la existencia de una vinculación sustancial e indisoluble de la defensa por la libertad y la soberanía nacional del pueblo vietnamita con la del pueblo argentino, defensa que beneficiaría no solo a la liberación del pueblo vietnamita, sino también contribuiría a salvaguardar la de los otros pueblos del mundo, asegurando así un orden internacional más justo.

La vocación solidaria del MAVIET-SAV se desarrolló en un contexto interno socio-político complejo. A los pocos meses de establecerse el nuevo gobierno militar en junio de 1966 se profundizó el clima de descontento y malestar popular contra aquel, que ya venía del gobierno anterior, y se traduciría prontamente en desobediencia social generalizada, en donde distintos sectores sociales, especialmente estudiantiles universitarios y obreros, se empezaron a manifestar en distintas ciudades del país en protesta contra el autoritarismo del gobierno y al plan económico de matiz liberal elaborado por el Ministro de Economía Adalberto Krieger Vasena (1967-1969). Este clima llegaría a su momento culminante con el estallido de los levantamientos en la ciudad de Córdoba y en la ciudad de Rosario en mayo

y en septiembre de 1969, conocidos como el Cordobazo y el Rosariazo, huelgas generales convocadas por los sindicatos locales a la que se sumaron los estudiantes universitarios, que se convertirían en una de las revueltas urbanas más grandes de la historia argentina hasta ese momento. Estas manifestaciones de protesta se debían más a las condiciones políticas y económicas imperantes en el país, pero fueron interpretados por el gobierno militar, como organizados y promovidos por elementos subversivos de izquierda, producto de la infiltración del comunismo desde Cuba, y profundizó la represión social. Igualmente mostraron la incapacidad del gobierno militar por mantener la paz. Luego en junio de 1970 fue secuestrado y ejecutado el General Pedro Eugenio Aramburu, militar que se hizo del gobierno de la República Argentina, por medio de un golpe militar, en 1955. Esto terminó de minar el poder del gobierno militar de Onganía por lo que sería reemplazado por Levingston. (Escudé y Cisneros 2000, Mazzei 2012) Así el MAVIET-SAV llevó adelante la convicción de su labor solidaria en apoyo a la lucha del pueblo vietnamita, potenciada por las experiencias de organización y movilización de las manifestaciones en protesta contra el gobierno militar pero también soportando los rigores de la represión del mismo. A su vez el movimiento solidario argentino con la lucha del pueblo vietnamita fue parte de un conjunto de iniciativas similares a nivel internacional. Estas también se desarrollaron en un contexto internacional caracterizado por el descontento y malestar popular general en distintas regiones del mundo hacia diferentes formas de opresión de los modelos políticos y socioculturales. Entre otros sucesos, se destaca la revolución cubana de 1959 en Latino América, con su impulso antiimperialista contra el poder político y económico de los Estados Unidos en Latino América, los movimientos por los derechos civiles en la década de 1960 en Estados Unidos, especialmente en lo que hace a la defensa de los derechos de los afrodescendientes frente a la discriminación, segregación y opresión racial sufrida, además del hipismo, con sus postulados de rechazo a los modelos de consumismo y pugna de la vida comunitaria y revolución sexual a partir del amor libre y la búsqueda espiritual, y el Mayo Francés de 1968, la revuelta estudiantil universitaria que explotó en Francia.

El programa llevado adelante por las diversas entidades y organizaciones en el marco del MAVIET-SAV en apoyo a la lucha del pueblo vietnamita se manifestó complementariamente en diversas iniciativas. En primer lugar se destaca la coordinación del movimiento solidario argentino con los movimientos solidarios de otros países del mundo, en el marco de la adhesión a llamamientos de iniciativas internacionales para poner fin a la guerra en Vietnam, además para luchar contra los gobiernos militares mantenidos por los Estados Unidos. Para la región de Latino América, fue clave las gestiones realizadas por Cuba, quien acercó a los movimientos solidarios de los países de la región a la causa vietnamita en su promoción de la lucha antiimperialista común contra los Estados Unidos, donde la experiencia de la lucha del pueblo vietnamita se constituyó en el ejemplo en el cual identificarse. Fue de esta manera que estos movimientos comienzan a articular su solidaridad en apoyo a la lucha vietnamita. El interés por la lucha del pueblo vietnamita generado en estas conferencias maduró en la voluntad de organizar y participar en conferencias propiamente sobre la Guerra de Vietnam. Una delegación argentina del MAVIET participó en la Conferencia Mundial sobre el Vietnam celebrada en julio de 1967 en la ciudad de Estocolmo, Suecia. (Zapata 1967, pp.57-59) Luego una delegación argentina del SAV participó en la Conferencia Hemisférica por la Paz en Vietnam celebrada entre noviembre y diciembre de 1968 en la ciudad de Montreal, Canadá, donde se reunieron por primera vez entidades y organizaciones solidarias de distintos países del continente americano para coordinar las acciones en común a escala continental. (SAV 1968, p. 34, SAV 1968 pp. 13-17, 53)

Uno de aspectos donde se apreció esta coordinación fue en las acciones públicas de protesta. Se organizaron diferentes marchas y movilizaciones, que vinieron a manifestar públicamente la vocación del pueblo argentino en apoyo a la lucha del pueblo vietnamita. La mejor expresión de esto fue la organización en noviembre de 1969 de una marcha de cientos de personas que recorrieron el centro de la ciudad de Buenos Aires hasta la sede de la embajada de los Estados Unidos en el país. Esta estuvo en consonancia con las marchas que se realizaron en otras partes del mundo en el marco de una gran jornada internacional por el fin de la guerra en Vietnam, iniciada en los Estados Unidos un mes antes con las marchas masivas, denominadas Moratorio para Terminar con la Guerra de Vietnam en octubre y la Marcha contra la Muerte en noviembre, las más grandes en la historia de los Estados Unidos hasta ese momento. (Lembcke 2000, pp. 44-48, SAV 1970, p. 8) Además de las marchas, y durante las mismas, se realizaron campañas de recolección de firmas de petitorios, para adherir a los lineamientos de los llamamientos realizados, reclamando el fin de la guerra en Vietnam y la paz de los pueblos de Indochina, para engrosar los reclamos mundiales. En los mismo se detallaba las demandas del cese incondicional de las agresiones y otros actos de hostilidad por parte de los Estados Unidos contra el pueblo vietnamita, especialmente los bombardeos de la aviación, el retiro total e inmediato de las fuerzas armadas y equipos bélicos de los Estados Unidos y sus aliados del territorio vietnamita, y la negociación de una solución diplomática al conflicto, conforme a los acuerdos de Ginebra de 1954. Se buscó hacer entrega de los documentos, junto con las correspondientes adhesiones acompañantes, ante el embajador de los Estados Unidos en el país para ser remitido al presidente de aquel país. El más claro ejemplo fue en 1970 en que se reunieron más de 67.500 adhesiones al petitorio que fue dirigido al presidente Nixon. (SAV 1970, p. 40) Además de lo anterior, se enviaron cartas a los secretarios generales de la Organización de las Naciones Unidas, U Thant en julio de 1968 y Kurt Waldheim en julio de 1972, para que hicieran llegar a los delegados de los otros países de la Asamblea General la posición argentina, y para poder asistir a los secretarios general en sus respectivos reclamos al Consejo de Seguridad. (SAV 1968, p. 9, Consejo Argentino por la Paz 1972, p. 34) No obstante, como ya fue planteado, aunque las Naciones Unidas era un foro donde expresar la condena a la agresión de los Estados Unidos, esta resultó infructuosa al no traducirse los reclamos en un accionar a favor de la paz en Vietnam, de ahí que cobrasen mayor importancia otro tipos de fotos internacionales, como los ya mencionados, para encauzar la labor solidaria a favor de la paz en Vietnam.

Desde el ambiente de las universidades y otros establecimientos académicos-educativos, se organizaron centenares de reuniones, como charlas, debates, conferencias sobre la Guerra de Vietnam, y se publicaron decenas de documentos de difusión, como publicitadas en períodos, gacetillas, boletines, folletos, volantes y afiches. Junto con las marchas, que le daban visibilidad pública de alguna manera, el objetivo de todas estas actividades era publicitario para contrarrestar, por un lado, el discurso pro-estadounidense de los medios oficiales, y, por otro lado, para superar la censura impuesta por el gobierno sobre los organismos de difusión, diarios, emisoras radiales y canales de televisión, de lo que consideraba publicidad subversiva. Sobre el primer aspecto, diversas entidades sociales y organizaciones profesionales de la República Democrática de Vietnam extendieron invitaciones a sus contrapartes en el exterior para que delegados de las mismas visitaran el país y observasen por su propia cuenta la vida del pueblo vietnamita y los sufrimientos causados por la agresión estadounidenses, para luego difundir lo visto una vez regresados al país. En algunos casos participaron argentinos, dentro de las cuales destaca la visita de Rubens Iscaro, responsable sindical del Partido Comunistas Argentina y futuro integrante del MAVIET-SAV en junio de 1965. (ANTEO 1965, p. 4) También viaje en misión de paz a aquel país una delegación del SAV en 1969. (SAV 1970, p. 14) Sobre el segundo aspecto,

el SAV empezó a publicar solicitadas pagas desde sus primeros momentos, destacándose el “Llamamiento al País: por el fin de la Guerra de Vietnam” en abril y mayo de 1968. (SAV 1968, p. 3, SAV 1968, p. 48) Aunque no formalmente miembro del MAVIET-SAV, pero compartiendo la vocación solidaria para con el pueblo vietnamita, es digno de rescatar en el ambiente periodista la figura de Ignacio Ezcurra, periodista argentino que trabajaba en el diario La Nación, quien decidió ir a Vietnam del Sur en mayo de 1968 a cubrir la guerra por sus propios medios, lugar donde perdió la vida. Finalmente se destacó la participación de varias personalidades de las artes y la cultura, que realizaban exposiciones de obras artísticas, espectáculos, proyecciones de cine, articulando la expresión artística con el compromiso político. La expresión más patente fue la organización por parte del artística León Ferrari y otros de una muestra de arte colectiva en la galería Van Riel en 1966, denominada “Homenaje al Vietnam”, en la cual convocó y reunió a decenas de los principales artísticos plásticos del momento quienes llenaron el establecimiento con sus obras en condena de la Guerra de Vietnam, siendo la primera en América del Sur. (SAV 1968, p. 8, Clarín 25 de julio de 2013, Kohan 1998, Lebenglik 2013, SAV 1968, p. 38, La Rosa Blindada 1966, p. 60)

Para terminar, a nuestro entender, la contribución concreta más importante de la labor solidaria del pueblo argentino para con el pueblo vietnamita fueron el desarrollo de una serie de campañas populares solidarias realizadas en todo el país por las diversas organizaciones componentes del MAVIET-SAV para recaudar fondos, utilizados para la compra y el envío de medicamentos a la República Democrática de Vietnam para aliviar los sufrimientos y enfermedades que afligían al pueblo vietnamita. En estos destaca especialmente la quinina, droga utilizada para tratar la malaria, una de las principales causa de bajas entre las fueras norvietnamitas. (Bartecchi 2007, p. 125) Las cifras expresan la materialización del esfuerzo solidario del pueblo argentino. En 1966 se reunió la suma aproximada de \$ 5.000.000 y en 1967 la suma aproximada de \$ 9.000.000, con los cuales se compraron y enviaron medicamento, entre estos 185 kilogramos de quinina (Zapata 1967, pp. 57-59, SAV 1968, p.38), entre enero y noviembre de 1968 se reunió la suma aproximada de \$ 10.600.000, equivalente a U\$ 22.900, con los cuales se compraron y enviaron medicamentos, entre estos 208 kilogramos de quinina (SAV 1968, pp. 10-11), entre marzo y diciembre de 1969 se reunió la suma de \$ 15.154.131 con los cuales se compraron y enviaron medicamentos, entre estos 808 kilogramos de quinina (SAV 1970, p. 7), entre abril de 1970 – diciembre de 1970 se reunió la suma de \$15.930.127 con los cuales se compraron y enviaron medicamentos, entre estos 818 kilogramos de quinina (SAV 1970, p. 40), entre 1971-1972 se reunió la suma de \$17.007.345, equivalente a U\$ 20.700, con los cuales se compraron y enviaron medicamentos, entre estos 350 kilogramos de quinina (SAV 1971, Consejo Argentino por la Paz 1972, p. 38). En estos esfuerzos tuvo importancia las campañas financieras anuales realizadas por el partido comunista, que aportaban un porcentaje de lo recaudado. A título de ejemplo en 1968 se derivaron aproximadamente \$ 7.500.000 que equivalió al 70,7% de la suma total de lo recaudado por el SAV (SAV 1968, p. 11) y en 1969 se derivaron \$ 8.150.000 que equivalió al 53,8% de la suma total de lo recaudado por el SAV. (SAV 1970, p 24) De esta manera se aprecia, además de la participación de integrantes del mismo, el importante aporte, como también influencia, del partido comunista dentro del MAVIET-SAV.

Todas estas actividades contribuyeron a la solidaridad del pueblo argentino, manifestándose no solo en el apoyo moral de sectores del pueblos argentino con la lucha del pueblo vietnamita contra los Estados Unidos, sino que, además, este se transformó en un apoyo político al sumarse a la presión ejercida por la opinión pública internacional, al coordinarse

el movimiento solidario argentino con los movimientos solidarios de otros países del mundo, y se tradujo en un apoyo material con el envío de medicamentos.

Conclusión

La posición de Argentina frente a la Guerra de Vietnam estuvo dividida. Por un lado, se encontraba el gobierno, o mejor dicho, grupos militares y burocráticos en este que compartían una fuerte opinión anticomunista, que se enraizó en la presidencia de Illia y maduro, luego, durante el gobierno militar de Onganía y Levingston. En este aspecto, más que un alineamiento, fue la concordancia del carácter anticomunista que adoptó la política exterior del gobierno argentino con los intereses perseguidos por la política exterior del gobierno de los Estados Unidos, lo que llevó a la lucha contra el comunismo no solo en Latino América, en su hostigamiento a Cuba, sino también en Asia, en la Guerra de Vietnam.

Esto se manifestó durante la presidencia de Illia en la jerarquización de las relaciones bilaterales con visita del Ministro de Relaciones Exteriores, Zavala Ortiz, a Vietnam del Sur y el inicio de procedimientos para la elevación a la categoría de embajada de la sede diplomática argentina en aquel país, además del apoyo en el Consejo de Seguridad de la propuesta de resolución sobre la cuestión de Vietnam presentada por los Estados Unidos y el compromiso de ayuda humanitaria mediante el envío de cargamentos de alimentos y medicamentos entre los meses de febrero y mayo de 1966, continuado luego durante el gobierno militar de Onganía con la implementación de la ayuda humanitaria comprometida en la forma del envío de veinte mil dosis de vacunas anti-coléricas y cinco mil toneladas de trigo, además de una misión de observación de militares de alto nivel, a Vietnam del Sur entre los meses de abril y mayo de 1968. A lo anterior se suma la adopción por parte de Onganía, mientras fue comandando en jefe del ejército y luego como autoridad máxima del país, de la doctrina de seguridad continental formulada por los Estados Unidos, siendo la Conferencias de Comandantes en Jefe de Ejércitos Americanos el principal foro de difusión. La política llevada adelante por el comandante en jefe de las fuerzas armadas de los Estados Unidos para la zona sur, el general Robert Porter, quien había visitado el país en febrero de 1968, podría así explicar la participación del comandante en jefe de las fuerzas armadas estadounidenses en la Guerra de Vietnam, el general William Childs Westmoreland, en la Conferencias de Comandantes en Jefe de Ejércitos Americanos en septiembre de 1968, para transmitir su experiencia sobre la lucha antisubversiva en Vietnam a las máximas autoridades de los ejércitos en Latino América.

Ahora bien, esta concordancia anticomunista manifestada en esta serie de apoyos diplomáticos por parte del gobierno argentino con el accionar de los Estados Unidos en Vietnam, aunque no menos sustanciales, se daban en una región Asia Oriental, especialmente el Sudeste Asiático, que no era una de las tradicionales áreas geográficas de importancia de la política exterior argentina. De aquí que estos el gobierno argentino buscaba paliar convenientemente las desavenencias que venían entorpeciendo las relaciones con el gobierno de los Estados Unidos, especialmente en lo que se refiere al abastecimiento de armamento y otros materiales bélicos, y visiones encontradas sobre sucesos en la región Latinoamericana. Esto se aprecia en el desarrollo temporal de la postura del gobierno para con la Guerra de Vietnam, en la cual se destaca un período de gestación de iniciativas, especialmente entre febrero y mayo de 1966, para luego verse truncadas las mismas por los acontecimientos del golpe de estado de Onganía y la postura adoptada frente al mismo por

el gobierno de los Estados Unidos. Recién entre febrero y mayo de 1968 se retomaría la cuestión buscando concretar las iniciativas gestadas casi dos años atrás, además de otra más.

Por otro lado, se encontraban sectores diversos de la sociedad argentina agrupados en el MAVIET y, fundamentalmente, en el SAV, al cual adhirieron entidades pacifistas y antiimperialistas, como también de organizaciones políticas, especialmente de izquierda, que surgieron en la presidencia de Illia y se desarrollaron, luego, durante el gobierno militar de Onganía y Levingston. En el marco del MAVIET-SAV llevaron adelante una comprometida labor solidaria para con la lucha del pueblo vietnamita, que se tradujo no sólo en apoyo moral, condenando la agresión de los Estados Unidos, sino también político, al sumarse a la presión ejercida por la opinión pública mundial por medio de distintos foros e iniciativas internacionales, como la participación en la Conferencia Hemisférica por la Paz en Vietnam celebrada entre noviembre y diciembre de 1968 en Montreal, Canadá, al coordinarse el movimiento solidario argentino con los movimientos solidarios de otros países del mundo, como las marchas realizadas en noviembre de 1969 en el marco de una gran jornada internacional por el fin de la guerra en Vietnam, iniciada en los Estados Unidos con las marchas denominadas Moratorio para Terminar con la Guerra de Vietnam en octubre y la Marcha contra la Muerte de ese mismo mes, o el viaje a Vietnam ese mismo año. Y en un apoyo material con las campañas populares realizadas para recaudar fondos, donde se recaudaron más de 73 millones de pesos para ser utilizados para la compra y el envío de medicamentos a Vietnam.

En lo que hizo a su articulación internacional, fueron herederas de cierta manera de las acciones llevadas adelante por el gobierno de Cuba en acercar y transmitir a los pueblos latinoamericanos la experiencia de la lucha del pueblo vietnamita, especialmente la Primera Conferencia de Solidaridad de los Pueblos de Asia, África y América Latina organizada en enero de 1966 y la Primera Conferencia de la Organización Latinoamericana de Solidaridad (OLAS) organizada en agosto de 1967, ambas en Habana. Esta era símbolo de la resistencia a la opresión imperialista y la defensa de las libertades de los pueblos, en una década caracterizada por diversos movimientos por la libertad y emancipatorios en distintos aspectos de la vida de los pueblos. Pero también en lo que hizo a su accionar nacional, fue inspiración de las manifestaciones de protesta, en ese clima de descontento y malestar popular, contra el autoritarismo y las medias económicas del gobierno militar, que desembocarían en el Cordobazo y el Rosariazo en mayo y en septiembre de 1969. También se aprecia un desarrollo temporal de la labor solidaria del pueblo argentino, primero entre los años 1966 y 1967 en el marco del MAVIET, donde se empezaron a generar las primeras iniciativas, y los años siguientes en el marco del SAV, donde maduro la articulación de las aquellas potenciándose todavía más.

Con la ofensiva del Tet, se puede apreciar que el año 1968 fue el año bisagra también con respecto a la postura del gobierno y del pueblo argentino frente a la Guerra de Vietnam. Para el gobierno militar, retomaron las iniciativas truncadas con anterioridad para apoyar diplomáticamente al gobierno de los Estados Unidos en su accionar, para el movimiento de solidaridad, maduraron las iniciativas a favor de la paz llevadas adelante años anteriores.

Luego del gobierno de Levingstone, seguirá el gobierno de Lanusse. En su gobierno se empezaran a dar los primeros gestos de flexibilidad en el carácter anticomunista de la política exterior. En este trasfondo se empezara a gestar el acercamiento con Cuba y Vietnam, donde el peronismo incorporo elementos de la izquierda, incluido el reclamo por el fin de la Guerra de Vietnam. Esto terminará de formalizar con el establecimiento de relaciones bilaterales entre la República Argentina y la República Democrática de Vietnam en 1973 durante la tercera presidencia de Juan Domingo Perón.

Referencias Bibliográficas

“Argentina giving Most Hearty Support to Anti-red Movement, Gen. Onganía States in Taipei”, (14 de junio de 1964) Taipei, Taiwan Today. Recuperado de <http://taiwantoday.tw/ct.asp?xItem=170766&ctNode=122>.

Bartecchi, C. E., (2007) “A Doctor’s Vietnam Journal”, Bennington, Merriam Press. Recuperado de <https://books.google.com.ar/books?id=8922SDtk29EC>.

Black, J. K., (1977) “United States Penetration of Brazil”, Manchester, Manchester University Press. Recuperado de <https://books.google.com.ar/books?id=O2a7AAAAIAAJ>.

Greene, R. G., (ed) (1997) "Latin American Political Yearbook 1997", New Brunswick, Transaction Publishers. Recuperado de <https://books.google.com.ar/books?id=k2Gm2z-ZNx4C>.

Bozza, A., (2008) “El Anticomunismo en los Sesenta. Huellas y Razones de una Obstinación”, trabajo presentado en las V Jornadas de Sociología de la UNLP, La Plata, organizadas por el Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de la Plata. Recuperado de <https://www.aacademica.org/000-096/15.pdf>.

Campione, D., (2007) "El Partido Comunista de la Argentina. Apuntes sobre su Trayectoria", en Concheiro, E., Modonesi, M., Gutiérrez Crespo, H., (ed) El Comunismo: otras Miradas desde América Latina, (pp. 167-215) México, Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperado de <https://books.google.com.ar/books?id=9PTASHum4BsC>.

Castrillón, E. G., y Casabal, L., (02 de septiembre de 2001) “Misión Criolla en Vietnam”, Buenos Aires, La Nación – Enfoques. Recuperado de <http://www.lanacion.com.ar/210600-mision-criolla-en-vietnam>.

Comisión Promotora Nacional, (1968) "Llamamiento al País. Respuesta Argentina", Buenos Aires, Solidaridad Argentina con Vietnam.

Dirección Nacional, (1968) "La Argentina y el Mundo ante el Drama del Vietnam", Buenos Aires, Solidaridad Argentina con Vietnam (SAV).

Dirección Nacional, (1970) “¡Que se Retiren del Sudvietnam las Tropas de EE.UU. y sus Aliados!”, Buenos Aires, Solidaridad Argentina con Vietnam.

Dirección Nacional, (1970) "Frente al Enemigo Común Argentina y Vietnam Unidos en un Mismo Deseo de Paz e Independencia Nacional", Buenos Aires, Solidaridad Argentina con Vietnam.

Dirección Nacional, (1971) "7 Puntos para la Paz en Indochina", Buenos Aires, Solidaridad Argentina con Vietnam.

“Encuentro Argentino por el Fin de la Guerra en Vietnam”, (1972) Buenos Aires, Consejo Argentino por la Paz.

Escudé, C., y Cisneros, A., (ed.) (2000) “La Revolución Argentina (1966-1973)”, en Historia General de las Relaciones Exteriores de la República Argentina, Buenos Aires,

- Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales. Recuperado de <http://www.argentina-rree.com/14/14-001.htm>.
- García Lupo, R., (1972) “Mercenarios y Monopolios en la Argentina de Onganía a Lanusse 1966-1971”, Buenos Aires, Achaval Solo.
- Gibbons, W. C., (1995) “The U.S. Government and the Vietnam War: Executive and Legislative Roles and Relationships, Part IV: July 1965 – January 1968”, Princeton, Princeton University Press. Recuperado de https://books.google.com.ar/books?id=D6P_AwAAQBAJ.
- Iscaro, R., (1965) “Un Argentino en Vietnam”, Buenos Aires, Editorial Anteo.
- Kohan, N., (23 de agosto de 1998) “Los Intensos Años 60”, Buenos Aires, Clarín – Testimonios. Recuperado de <http://edant.clarin.com/suplementos/zona/1998/08/23/i-01601e.htm>.
- Lebenglik, F., (26 de julio de 2013) “Cuando el Arte Mueve las Conciencias”, Buenos Aires, Página 12 – El País. Recuperado de <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-225347-2013-07-26.html>.
- Lembcke, J., (2000) “The Spitting Image: Myth, Memory, and the Legacy of Vietnam”, Nueva York, New York University Press. Recuperado de <https://books.google.com.ar/books?id=IJzaNOjjzwC>.
- Longoni, A., (Agosto, 1993) “Vanguardia Artística y Vanguardia Política en la Argentina de los Sesenta: Una Primera Aproximación”, en Revista Chilena de Literatura del Departamento de Literatura de la Facultad de Filosofía y Literatura de la Universidad de Chile, Santiago de Chile, 42. Recuperado de <https://books.google.com.ar/books?id=yjd1W6dOwz0C>.
- Mazzei, D., (2012) “Bajo el Poder de la Caballería: El Ejército Argentino (1962-1973), Buenos Aires, EUDEBA. Recuperado de <https://books.google.com.ar/books?id=JcdpBgAAQBAJ>.
- McNemar, D. W., (1976) “United Nations Peacekeeping: An Alternative for Future Vietnams”, en Falk, R. A., (ed) “The Vietnam War and International Law: The Concluding Phase”, (pp. 94-113) Princeton, Princeton University Press. Recuperado de <https://books.google.com.ar/books?id=IWN9BgAAQBAJ>.
- “Memoria del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto Año 1971”, Buenos Aires, Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto.
- Míguez, M. C., (Mayo, 2013) “¿Anticomunistas, Antiestatistas, Antiperonistas? La “Nacionalización” de la Doctrina de Seguridad Nacional en la Argentina y la Legitimación del Golpe de Estado de 1966”, en Revista de la Sociedad Argentina de Análisis Política, Buenos Aires, 7(1). Recuperado de http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/RRIIsesentas_miguez.pdf.
- “Murió León Ferrari, el Artista que Cuestionó a las Instituciones”, (25 de julio de 2013) Buenos Aires, Clarín – Revista Ñ. Recuperado de http://www.revistaenie.clarin.com/arte/murio-Leon-Ferrari_0_962304003.html.

Prashad, V., (2007) "The Darker Nations: A People's History of the Third World", Nueva York, The New Press. Recuperado de <https://books.google.com.ar/books?id=m0PTWyWBc30C>.

Quesada, M. S., (2012) "La Argentina. Historia del País y de su Gente", Buenos Aires, Editorial Sudamericana. Recuperado de <https://books.google.com.ar/books?id=SPU6xgVBdRcC>.

Robben, A. C. G. M., (2005) "Political Violence and Trauma in Argentina", Philadelphia, University of Pennsylvania Press. Recuperado de <https://books.google.com.ar/books?id=U7EUYfaFN-QC>.

Salón Homenaje al Vietnam" (septiembre de 1966), Buenos Aires, La Rosa Blindada. Secretariado Ejecutivo de OSPAAAL, (1966) "Declaración General de la Primera Conferencia Tricontinental", La Habana. Primera Conferencia Tricontinental. Recuperado de <http://constitucionweb.blogspot.com.ar/2014/06/declaracion-continental-de-la-primera.html>.

Sheinin, D. M. K., (2010) "Argentina and the United States: An Alliance Contained", Georgia, University of Georgia Press. Recuperado de <https://books.google.com.ar/books?id=6YBeKrvwBD0C>.

Simonoff, A. C., (2007) "Los Dilemas de la Autonomía: la Política Exterior de Arturo Illia (1963-1966)", La Plata, Instituto de Relaciones Internacionales de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional de la Plata. Recuperado de http://www.iri.edu.ar/publicaciones_iri/IRI%20COMPLETO%20-%20Publicaciones-V05/Publicaciones/Tesis/tesis%20simonoff.pdf.

Testimonio sobre Vietnam", (1966) Buenos Aires, Movimiento Argentino de Ayuda al Vietnam.

Wallenstein, P., y Johansson, P., (2004) "Security Council Decisions in Perspective", en Malone, D., (ed), "The UN Security Council: from the Cold War to the 21st Century", (pp. 17-34) Londrés, Lynne Rienner Publishers. Recuperado de <https://books.google.com.ar/books?id=iww8h3E8MBMC>.

Zapata, P., (1967) "Lo que he Visto en Vietnam", Buenos Aires, Ediciones Testimonio.

Zapata, V., (2010) "La Revolución Argentina (1966-1973)", en Simonoff, A. (ed), La Argentina y el Mundo frente al Bicentenario de la Revolución de Mayo. Las Relaciones Exteriores Argentina desde la Secesión de España hasta la Actualidad, (pp. 257-283) La Plata, Editorial de la Universidad Nacional de la Plata. Recuperado de <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.11/pm.11.pdf>.

El efecto demostración de la IED japonesa en las empresas de las localidades receptoras: el caso de Aguascalientes en el sector equipo de transporte.

Emma Mendoza Martínez,
Universidad de Guadalajara
emm_10@hotmail.com

En este trabajo se plantea como premisa el incremento notable tanto en las proyecciones como en los hechos reales de la IED japonesa en nuestro país, en especial después del 2005 con la firma del Acuerdo para el Fortalecimiento de la Asociación Económica. A partir de este entendido la hipótesis es que las EMN japonesas se expanden geográficamente como clusters de producción, que incluyen no solamente a las EMN en cuestión, sino también a PyMEs prestadoras de servicios y suministradoras que sostienen la cadena de producción en el país de origen. En esta ponencia se discutirán las posibilidades que tienen las PyMEs locales, de origen mexicano de suplementar los servicios ofrecidos por sus contrapartes japonesas, logrando así un desarrollo genuino del entorno de producción en México con los beneficios que representa este proceso para la sociedad mexicana.

El crecimiento económico japonés, su modelo de desarrollo y su Revolución tecnológica.

Ernesché Rodríguez,
Asien Central American Institute of Asia Pacific Studies
rodriguezasien@yahoo.es

Uno de los factores que han caracterizado la transformación de la economía e industria de Japón es el mejoramiento del nivel tecnológico llevado a cabo por medio de la rápida innovación en la tecnología y los diversos esfuerzos del sector industrial en su conjunto. Japón, gracias a lo expresado con anterioridad, de importador de tecnología se está convirtiendo en un exportador tecnológico, está exportando tecnología a los países desarrollados.

El Modelo de Desarrollo japonés.

En las últimas décadas se ha insistido mucho en tomar como ejemplo aquellas experiencias asiáticas exitosas de salida del subdesarrollo: los llamados “tigres asiáticos” (Corea del Sur, Taiwán, Singapur y Honkong). Hasta cierto punto, hay mucha semejanza entre el modelo de desarrollo de Japón en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, entre 1952 y 1990 y las experiencias más recientes de los llamados Nuevos Países Industriales (NICs).

En todos estos “modelos” se repite como una constante la presencia de Estados muy activos en la regulación de la economía para inducir la competitividad del aparato productivo nacional y acceder al cambio tecnológico. En definitiva, no debe olvidarse que la introducción de nuevas tecnologías se realiza para elevar el grado de explotación de los trabajadores, pues la tecnología no es más que un instrumento de la lucha de clases en manos del capital.

La empresa japonesa se desarrolló después de la Segunda Guerra Mundial en un entorno muy fuerte, no solo externo, sino también interno. El Departamento de Empresa del Ministerio de Industria y Comercio Internacional (MITI) contribuyó en gran medida a flexibilizar los caminos de la empresa hacia el desarrollo, hacia la competitividad nacional e internacional. Creó un entorno interno a la empresa japonesa que favoreció su capacidad competitiva. El Departamento de Empresa se concentró en determinadas empresas para la reestructuración industrial, para facilitar la transferencia tecnológica, para garantizar como criterio de decisión el largo plazo, para atender las prioridades internas y las amenazas externas.

Entre las funciones que cumplió el Departamento de Empresa del MITI en ese período distinguimos las siguientes:

1. Elaborar la política de reestructuración y racionalización empresarial sobre la base de medidas fiscales, crediticias y de desarrollo de infraestructuras.
2. Promover la cooperación empresarial en aspectos tales como compartir tecnologías, especialización de líneas de producción, uso conjunto de recursos, almacenes, consultas de planes de inversión.

3. Coordinar las acciones conjuntas de las Asociaciones de Empresarios sectoriales para la protección contra la concurrencia extranjera.

El carácter selectivo como el MITI y el Departamento de Empresa protegen el desarrollo industrial no se limita a las fases recesivas del ciclo económico; abarcan todo el ciclo económico. El Consejo de Racionalización Industrial, creado en diciembre de 1949, promovió en la década de los 50, una cultura empresarial común, con énfasis en la administración científica: la vida empresarial debía centrarse en las prácticas gerenciales y no en las preferencias arbitrarias de los propietarios del capital.

La competencia inducida significa que la misma se da siempre en el contexto de la racionalización, la selectividad, con conciliación productiva nacional.

El MITI promovió prácticas gerenciales “racionales”:

- Modelos para los sistemas salariales y de promoción.
- Modelos para la organización de los locales de trabajo en función de una mayor intensidad de trabajo.
- Modelos para entrenar empleados (dentro o fuera de la jornada de trabajo).

Las firmas están entrenadas para escuchar las orientaciones del MITI. Cuando al MITI lo acusan de monopolístico, se argumenta que solo se pide un comportamiento cooperativo:

- Compartir tecnología.
- Limitación de líneas de producción.
- Uso conjunto de depósitos para materias primas y productos acabados.
- Consulta sobre planes de inversión.

Como el MITI puede bloquear el acceso a divisas extranjeras (Ley del Capital Extranjero, 1950) de cualquier firma que juzgase que está desperdiciando recursos valiosos, las firmas “escuchan”. Con la Ley del Capital Extranjero se estableció un Comité de Inversión Extranjera para autorizar todo inversionista extranjero con licencias, patentes, etc. El Departamento de Empresa del MITI asumió después esta responsabilidad. (Fernández y Molina, 1996).

El carácter selectivo para el crecimiento acelerado 1955-1990, se manifestó en las siguientes políticas básicas:

1. Políticas industriales proteccionistas de competencia inducida.
2. Políticas tributarias para promover ahorro e inversión.
3. Aislamiento del mercado interno de la influencia extranjera.

4. políticas de estructura financiera (crédito preferencial, etc.).

El éxito de la reestructuración industrial de Japón en el período 1950-1990, se puede apreciar en el cambio dinámico que ha tenido su estructura económica hacia un alto valor agregado y el papel creciente de la industria, primero, y de los servicios después:

- Sector I: Agricultura, Forestal, Pesca.
- Sector II: Minería, Construcción, Manufacturas, Transporte.
- Sector III: Gastronomía, Barberías, etc. (Generan ingresos). No incluyen Bancos, inmobiliarias, ni transporte.

PARTICIPACIÓN DEL PNB POR SECTORES INDUSTRIALES.

AÑO	SECTOR I	SECTOR II	SECTOR III
1946	38.8	26.4	34.8
1949	27.4	32.1	40.4
1952	24.8	31.3	43.8
1959	14.3	38.0	47.7
1965	9.5	40.1	50.4
1970	5.9	43.1	51.0
1975	5.3	38.8	55.9
1980	3.6	37.8	58.6
1985	3.1	36.3	60.6
1990	2.4	36.9	60.7
1991	2.2	37.5	60.3
1992	2.1	36.7	61.2

Fuente: Revista Mensual Yomei - URI, Número de noviembre de 1994.

El movimiento obrero tuvo gran fuerza después de la Segunda Guerra Mundial, con un Sindicato poderoso (Sanbetsu Kaig), vinculado al Partido Comunista. En 1945 ocuparon fábricas abandonadas por sus propietarios y las echaron a andar con participación de ingenieros. En 1946 plantearon el objetivo de una reconstrucción industrial sin despidos, y con estabilidad para los pequeños industriales y comerciantes. General Electric hizo fracasar esta política, provocó despidos de obreros en la empresa Toshiba y otras empresas e institutos de investigación. Esto debilitó al sindicato Sanbetsu Kaigi. Ahora importaba mucho la aprobación de la calidad de los productos, teléfonos, etc., y por eso se cerraban las fábricas.

El sindicato Sohyo, apoyado por el Partido Socialista, cobra fuerza a partir de 1950. Impulsaba la “Ofensiva de Primavera” y las huelgas. Pero aquellos sindicatos que a nivel de empresa eran conducidos por militantes de izquierda, eran atacados uno a uno y se imponía la colaboración entre el capital y trabajo. Los líderes dispuestos a colaborar con la administración prevalecieron unas veces, otras, los empresarios impusieron nuevos sindicatos de empresa, a los cuales había que afiliarse obligatoriamente para conseguir trabajo. (Marrero, Fernández, León, Molina, Pérez y Romero, 1995)

Conclusión: la lucha del movimiento obrero obligó al capital en alianza con el Estado, a generalizar el empleo de por vida, el salario por antigüedad y el sindicato de empresa, como solución favorable al capital.

- El sindicato por empresa basa su estrategia en elevar la intensidad y la productividad del trabajo, para competir por la ganancia extraordinaria, que supuestamente la empresa compartirá en forma “justa” con los trabajadores. El sindicato DOMEI, que pasó a dominar en Japón, apoyado por el Partido Democrático Socialista del Japón, tiene su base formada por sindicatos colaboracionistas de las grandes empresas privadas. Sustituyó a SOHIO cuando fracasó la huelga de trabajadores de Ferrocarriles Nacionales en 1975. A partir de 1975 prevalece cada vez más el colaboracionismo.
- El salario por antigüedad está basado en el empleo de por vida. Cada año se incrementa el salario si se incrementa si el trabajador cumple satisfactoriamente. Los trabajadores no regulares no participan de este sistema.
- El empleo de por vida significa que una empresa importante u organismo gubernamental contrata una vez al año, en la primavera, cuando los jóvenes se gradúan de secundaria, preparatoria o universidad. Una vez contratado, el nuevo empleado conserva su trabajo hasta que llegue el retiro obligatorio a los 55 años de edad. Ninguno será despedido a no ser que incurra en un delito importante.

El Estado japonés, con la ayuda del Gobierno de los Estados Unidos, creó en la primera mitad de los 50, el Movimiento por la Productividad:

- Agosto de 1952: Asociación para la Educación Industrial. (Para estrechar vínculos entre el capital privado y las humanidades).
- Junio de 1954: se funda el Consejo Cooperativo para la productividad; la industria privada se lanza en ese movimiento.

- Febrero de 1955: se establece el Centro para la Productividad del Japón que aún es una institución fundamental. Se crea un Consejo para la Productividad que sirve de enlace entre el Centro y el gobierno.

Los tres principios del Movimiento:

1. Cooperación entre el pueblo y el Gobierno.
2. Cooperación entre empresarios y trabajadores.
3. Distribución de los beneficios derivados de los aumentos de la productividad.

En septiembre de 1955 el sindicato DOMEI (de empresas privadas) se entrega al movimiento por la productividad. En diciembre de 1957 el MITI publica el Libro Blanco sobre la Racionalización Industrial, donde se promueven las actividades concretas para el incremento de la productividad, muy vinculadas a la participación de los ingenieros en las empresas privadas.

Hay un fuerte vínculo entre las Asociaciones de Empresarios y el Estado para promover, no solo la reconstrucción industrial, sino la competencia inducida.

En 1956, la Asociación de Empresarios (Nikkeiren) insiste sobre la necesidad de mejorar la educación tecnológica. Lanza un extenso documento “Acerca de la Educación Tecnológica para adecuarse a las necesidades de la nueva era”.

El Centro para la Productividad del Japón promueve la cooperación entre la industria privada y las universidades; el Ministerio de Educación, también.

En 1957 el Ministerio de Educación de Japón pone en práctica el plan para el aumento de los estudiantes de Ciencia y Técnica. Comienza el boom de las carreras de Ciencia e Ingeniería. En febrero de 1959 se funda la Comisión de Ciencia y Tecnología (para investigaciones estratégicas). (Rodríguez, 1999)

De 1960 a 1970:

Los círculos de control de la calidad, el sistema de consulta mutua y el sistema de ingenieros, surgieron en los años 60: la incorporación masiva de ingenieros a las empresas en estrecha colaboración con los trabajadores de fábrica y con flujo de información hacia la Oficina de I-D.

El sistema Taylor no dependía (como este sistema) del nivel de información del obrero base para la innovación como fuerza de trabajo calificada. No dependía de esos pequeños grupos de obreros y sus relaciones con los ingenieros. En apariencia, estamos ante un modelo de cogestión obrero-patronal de la producción y la distribución de los beneficios. En realidad, se trata de un método de plusvalía absoluta y relativa, que eleva la subordinación del trabajo al capital. Una actitud militante de los trabajadores frente al capital perjudica la carrera laboral. Único camino: pasividad en cuanto a demandas por

condiciones de trabajo y actitud activa para brindar información vinculada a innovaciones tecnológicas.

Los “círculos de calidad” permiten el flujo vertical de información desde la fábrica hacia la Oficina de I-D e información horizontal entre los compañeros del grupo de trabajo.

¿Qué nivel de decisión tienen los obreros y los ingenieros? Solo accediendo a puestos gerenciales se puede decidir sobre personal, equipo, presupuesto. En época del crecimiento rápido de Japón esto costaba 15-20 años de vida laboral.

Entre los años 60 y 70 se promueve la ingeniería inversa masiva. Se emplea masivamente a los ingenieros. Objetivo: mejoras incrementales (kaizen) sobre la tecnología importada, aplicada a los procesos de producción y a la mejora de la calidad de los productos.

Durante el período 1970-1990, se mantiene la utilización masiva de ingenieros ocupados en las mejoras incrementales de procesos de producción y productos y en la participación activa de trabajadores en la provisión de información para facilitar los procesos de racionalización. Sin embargo, 1970-1990 es también el período del boom de la búsqueda por institutos de I-D e investigación aplicada de nuevos productos y procesos, ya no solo sobre la base de tecnología importada.

El sistema de las “tres joyas” de la gerencia japonesa creó un mercado interno de trabajo altamente competitivo en las grandes compañías: obrero contra obrero, ingeniero contra ingeniero. ¿A quién conviene? Al capital. Pero este mercado interno ha evolucionado durante 40 años. Incorporó instituciones tales como el control total de calidad, el sistema de sugerencias, la generalización de la formación de la fuerza de trabajo por OJT (on de job training) o por “off job training” dentro de la empresa. Todo ello ocurrió en el contexto de una disminución progresiva del poder de negociación de los trabajadores con relación a las condiciones de trabajo, nivel salarial, intensidad del trabajo, duración de la jornada de trabajo, etc.

En los años 90 dos nuevos factores llevaron a cambios importantes en ese mercado interno de la fuerza de trabajo en las grandes empresas:

- La generación nacida en la inmediata postguerra (baby boomers), que ingresó a trabajar al final de la etapa de alto crecimiento económico, estaba en la edad que debía acceder a puestos gerenciales (jefe de sección, jefe de departamento, jefe de división).
- Y ya no existían perspectivas de que el crecimiento económico anual alcanzara el 9% que caracterizó a buena parte de los 80.

Por tanto, a los 40 años de edad: traslado a empresas más pequeñas; invitación a retirarse con pago de indemnización; permanencia en la empresa con el salario y el título de personal gerente, pero sin subordinados empleados. (Ahora están junto a la ventana). Todo ello herencia del salario por antigüedad y del empleo de por vida. Se acorta la carrera laboral dentro de la empresa. En fin, se deteriora el principio de las “tres joyas” de la gerencia japonesa. Mientras ese principio fue útil al capital, tuvo vida.

Cuando todo avanzaba bien, el empleo de por vida garantizaba un sistema de entrenamiento que desarrollaba las habilidades de los empleados en forma planeada y coordinada, como un sistema de incentivos,, que lograba obtener altos niveles de esfuerzos individuales. Pero hoy no es posible para todos acceder a gerentes. Incluso, hoy, uno de menos edad puede resultar más idóneo cuando se trata de nuevas tecnologías.

La teoría de Marx acerca de la mercancía fuerza de trabajo permite reconocer las ventajas que ofrece al capital japonés la regulación por parte del Estado del mercado de trabajo de los ingenieros. En el primer tomo de “El Capital”, capítulo 4, Carlos Marx explica cómo se determina el valor y el valor de uso de la mercancía fuerza de trabajo. Esta teoría es fundamental para comprender la importancia que ha tenido en Japón el “capital humano”, asociado especialmente al personal calificado, en este caso, los ingenieros.

El valor de uso de la fuerza de trabajo del ingeniero se pone al servicio del capital en las áreas de investigación, desarrollo y producción:

- Área de investigación: Investigación básica y aplicada, casi siempre se realiza en proyectos conjuntos Inter.-empresas o en proyectos estatales.
- Área de desarrollo: desarrollo y diseño de productos y procesos. Se realiza por unidades de negocios.
- Área de producción: Los ingenieros deben rotar por distintas áreas y dominar todo el sistema productivo.

La potenciación del valor de uso de la fuerza de trabajo del ingeniero se desarrolla mediante varias prácticas:

- El trabajo por encargo: la Unidad de Negocios (U,N) le pide, por ejemplo, al instituto de investigación un resultado.
- El instituto de investigación vende el producto de la investigación al Departamento de Desarrollo y de Diseño de la U.N.
- Formación de grupos de trabajo (Project Teams).
- Rotación del personal de ingenieros por todas las áreas: de investigación, desarrollo y producción; el orden de rotación puede ser diverso.
- Transferencia de tecnología al interior de la empresa.
- La competencia por introducir productos y procesos, obliga a generar capacidad ingenieril en todas las áreas.

El valor de la fuerza de trabajo del ingeniero, en términos relativos, tiene una magnitud relativamente baja en Japón con respecto al nivel que alcanza esa magnitud en el resto de

los países capitalistas desarrollados, dígame EE.UU y la Unión Europea, por ejemplo. Ello se debe a la forma cómo está regulado el mercado de trabajo de los ingenieros. Están sometidos al mismo régimen salarial del resto de los empleados, por tanto, los ingenieros reciben todo el peso de las contenciones de salarios, incluso, los salarios suben más rápido en el sector financiero que en el manufacturero.

Se atrae a los ingenieros al sector manufacturero (área de investigación, desarrollo y producción) por el carácter creativo de este trabajo: productos y procesos palpables. Se crearon institutos de investigación en los 80 para atraer estudiantes. Los vínculos universidad-industria determinan el mercado de trabajo. No se hace realidad ahora que todos accedan a gerentes. La vida del ingeniero ya no es tan “promisoria”.

La burocracia japonesa (agente de la regulación estatal) ha demostrado históricamente haber tenido capacidad política para negociar los costos de transformación económica, arbitrando los intereses de los sectores atrasados y avanzados. Lograron preservar el pasado preparándose para el futuro. La tarea de hoy parece consistir en armar una estrategia de conciliación productiva internacional.

Mientras más globalizada es la economía, más difícil es conciliar una estrategia negociada interna. Las grandes empresas globales pasan a defender intereses cada vez menos congruentes con el espacio nacional. En este sentido, las firmas japonesas enfrentan esta situación con nuevas estrategias para diversificar sus mercados; por una parte, buscan nuevos socios comerciales; y por otra parte, profundizan sus relaciones con los viejos socios.

Reconocer la importancia del modelo japonés no significa pretender transferirlo a nuestras realidades, pero sí puede aprenderse de ese modelo. El problema es saber identificar el punto de partida nuestro y el punto de llegada al que aspiramos; y a qué distancia estamos, dadas las actuales condiciones de globalización económica de cada uno de esos puntos.

La Revolución tecnológica nipona.

Uno de los factores que han caracterizado la transformación de la economía e industria de Japón es el mejoramiento del nivel tecnológico llevado a cabo por medio de la rápida innovación en la tecnología y los diversos esfuerzos del sector industrial en su conjunto.

Japón, gracias a lo expresado con anterioridad, de importador de tecnología se está convirtiendo en un exportador tecnológico, está exportando tecnología a los países desarrollados. (Fernández y Molina, 1996).

El Gran Salto Tecnológico: Las cuatro ramas tecnológicas más destacadas en Japón son:

- La Automotriz
- La Informática (Computadoras)

- La Electrónica
- La Robótica

Las corporaciones principales de estas ramas o industrias tecnológicas son la Toyota, Fujitsu, Matsushita y la Fanuc. Estas corporaciones se han venido desarrollando sobre todo a partir de la década de los 60.

Los automóviles son uno de los productos japoneses mejor conocidos. Es uno de los países que produce más automóviles, buses y camiones en el mundo. La industria automotriz de Japón ha sido llamada la industria básica del país.

Se dice que la industria automovilística es un barómetro que muestra la fuerza industrial general de un país puesto que para fabricar automóviles se necesitan componentes y partes suministradas por casi todos las ramas industriales, tales como productos siderúrgicos, plásticos, electrónicos, etc. (Villafañe y Romero, 1987)

En cuanto a la informática y la electrónica el gobierno japonés está aplicando su Estrategia de Tecnología de la Información y las Comunicaciones “e-Japan”. Con esta estrategia Japón ha logrado un gran salto tecnológico a nivel mundial. Conseguir este objetivo exige el cumplimiento de 4 planes principales:

1. Mejorar el hardware de la Tecnología de la Información, mediante la instalación de una red de fibra óptica, que proporcione conexiones de red a velocidad ultra-rápida.
2. Facilitar el comercio electrónico para que cualquier persona o entidad pueda participar en este campo de actividad.
3. El desarrollo de un Gobierno virtual o Gobierno electrónico. Esta estrategia no significa la desaparición del modelo tradicional de gobierno, sino el aprovechamiento de las ventajas de las nuevas tecnologías para racionalizar los procedimientos administrativos, mejorar los servicios para los residentes, desarrollar las diferentes regiones del país y paliar las diferencias en cuanto al uso de las Tecnologías de la Información y las Comunicaciones en las mismas.
4. Fomentar el desarrollo de recursos humanos de alta calidad, procurando que todos los ciudadanos tengan los conocimientos prácticos sobre información para que puedan utilizar estas tecnologías.

Desde el lanzamiento de la estrategia hasta la fecha, se han logrado notables avances. En el 2001 el 10,5 % de las empresas participaban del comercio electrónico ya sea a través de Internet o a través de una red de computadoras. El sector de finanzas y seguros era el que más uso hacía del comercio electrónico en ese año: el 13,7% de las empresas realizaban operaciones por esta vía. Los sectores de la minería y la construcción son los de menor participación al contar, respectivamente, con un 1,4% y un 4,6% de sus empresas involucradas en este tipo de transacciones.

En el 2001 el volumen de mercado efectuado mediante el comercio electrónico relacionado con los bienes de consumo final creció un 96,0% con respecto al año 2000, mientras que el mercado para el comercio electrónico relacionado con los bienes intermedios mostró un incremento del 41,5%.

En cuanto al desarrollo de un gobierno electrónico o virtual se puede señalar que en el año 2001 existían 319 915 computadoras personales disponibles en los gobiernos de las prefecturas y 561 721 computadoras personales en los gobiernos municipales. Existían, además, 1 310 páginas Web de entidades públicas a todos los niveles del gobierno nacional. También se reporta una computadora personal disponible por cada 1,2 empleados en todas las agencias del gobierno nacional, como resultado de los esfuerzos del gobierno para que exista una computadora disponible para cada empleado público.

En la educación también se observan resultados muy positivos pues el gobierno ha estado desarrollando la infraestructura en el sistema educativo japonés para que Internet pueda ser utilizada en las clases de todos los grados. En marzo del 2001 se instalaron computadoras prácticamente en todas las escuelas públicas de educación media y media superior. El número de computadoras para uso educacional por escuela pasó a ser de 11,3 en 1998 a 24,4 en el 2002 en el caso de las escuelas de enseñanza elemental. Para la enseñanza media superior esta cifra pasó de 41,4 a 94,7 en el 2002 (MPHPT, 2003a). Además, el 75,8% de todas las escuelas públicas tenían conexión a Internet en el 2001 y de estas, el 33,9 % habían creado sus propias páginas Web.

En el 2002 se lanza el Programa e-Japan 2002, programa anual que incorpora y le da continuidad a la estrategia e -Japan precedente. La reciente explosión de un sistema de telefonía móvil de INTERNET da muestra del potencial del país para producir innovaciones mundiales. Aunque los europeos se ufanan de superar a Estados Unidos en la carrera de los teléfonos celulares, Japón está por delante de ambos en INTERNET móvil.

En Japón los celulares con acceso a INTERNET ha tenido un fuerte impacto en las ventas y aproximadamente 13 millones de personas, la décima parte de la población, ya se están suscribiendo al sistema (i-mode).¹

El gran éxito en esta tecnología radica en que están conectados permanentemente a INTERNET, lográndose entrar en la WEB casi al instante y sin necesidad de discar. Las pantallas de los celulares están conectadas a 15 000 sitios de INTERNET, que ofrecen correo electrónico, juegos, servicios bancarios, noticias y caricaturas. Estos aparatos son baratos y pequeños. Como se sabe, los japoneses viven en casas minúsculas. Debido a esto, a los consumidores les agradan los artefactos móviles que proporcionan información y ayudan a pasar el tiempo.

Esta irrupción tecnológica representa un buen avance para la economía japonesa. El i-mode podría significar para las compañías niponas una gran ventaja en otras partes del mundo.

¹ El i-mode es un sistema de transmisión que permite acceder a todo tipo de servicios basados en Internet, como banca on-line, búsqueda de información turística o de ocio sobre una ciudad, descarga de logros y melodías, etc., desde un teléfono móvil compatible

Robótica

Japón se ha convertido en el país de los robots. La robótica es uno de los campos en los que Japón tiene ventajas tecnológicas. El desarrollo tan espectacular de esta rama es explicado por la productividad interna de Japón que es el principal consumidor de robots y también por la expectativas que ofrece el mercado norteamericano, pues Estados Unidos importa de Japón el 80% de esta tecnología. (Villafañe y Romero, 1987)

La aparición de los robots industriales se remonta al año 1962 en Estados Unidos. Se introduce en Japón en los años 60 en las industrias petrolera y petroquímica para automatizar los procesos de producción. Solo las industrias con gran capacidad de inversión estaban podían adquirir robots industriales, pues en aquel momento a los robots industriales les faltaba flexibilidad y computadoras para el sistema de operación, por lo que sólo las grandes empresas que tenían sistemas de fabricación en masa de pocos tipos de productos decidieron utilizar los robots industriales. En los 80's aparecieron los robots de inteligencia artificial equipados con sistemas de computadoras que analizan el estado de las existencias en almacén y las necesidades de los clientes y dictan fabricación por sí mismos.

Desde que los robots se unieron al personal de las fábricas en la década de 1970, el desarrollo y la tecnología de la robótica en Japón han liderado el mundo. En la actualidad continúan marcando el modelo para todo el planeta.

A partir de la segunda mitad de los 80's cuando la economía se encontraba en fase de expansión, se seguía difundiendo el uso de robots industriales hasta en las pequeñas y medianas empresas que sufrían por escasez de mano de obra. Los robots industriales permitieron mantener la competitividad de la economía japonesa.

Muchos de los automóviles en Japón se construyen con robots, pues son máquinas complejas diseñadas para tareas específicas. Son capaces de hacer trabajos repetidores y aburridos, dejando a la gente libre para cosas más interesantes y complicadas. Analistas opinan que Japón posee más robots industriales que todos los países desarrollados en su conjunto.

En la última década han creado humanoides que andan con dos piernas. Una modalidad de esta tecnología es el **traje-robot HAL** (Híbrido de Asistencia para las Extremidades). El HAL es el primer sistema del mundo que enlaza el cuerpo humano con una estructura robótica que se mueve como uno desea. Trabaja tan cerca con los sistemas neurológicos y músculo-esquelético de la persona que lo lleva que de hecho es una prolongación del propio cuerpo.

Las diversas partes del cuerpo humano se mueven cuando el cerebro envía órdenes a los músculos. Estas órdenes son pequeñas señales bioeléctricas que se pueden detectar en la piel. El HAL las detecta y las convierte en órdenes que envía a los centros motores que lleva incorporados. De este modo si una persona lleva puesto un HAL y quiere levantarse, sentarse, andar o cargar algo pesado, el HAL identifica las señales enviadas por su cerebro y le ayuda hacer todas esas cosas. (Rodríguez, 2008)

El traje-robot es un tipo de exoesqueleto (como un segundo esqueleto, pero externo) que le puede dar la fuerza adicional necesaria para levantar algo tan pesado que no podría sin ayuda.

El **traje-robot HAL** puede ayudar a personas con discapacidades físicas o aquellas que realizan trabajos físicos duros. También podría utilizarse en operaciones de rescate.

Uno de los factores fundamentales que influyen en el desarrollo actual de la tecnología japonesa es el reducido presupuesto que la industria bélica destina para la defensa.

Conclusiones

El gran desarrollo económico de Japón posterior a la II Guerra Mundial y hasta finales de los años 80s, se debió fundamentalmente a que su modelo económico se basaba en un papel protagónico del Estado para dirigir la economía y en los mecanismos de armónica coordinación entre el gobierno, la empresa privada y los trabajadores.

El gobierno supo priorizar las industrias estratégicas para el desarrollo. El modelo se basó en una política de corte keynesiano que hizo posible que la economía nacional funcionara eficientemente.

Con independencia de los logros científicos, tecnológicos y de gerencia avanzada de la economía japonesa, el crecimiento acelerado y sostenido de Japón tras la Segunda Guerra Mundial se debió mucho, a las bajas tasas de cambio que pudo mantener el yen con respecto al dólar. Era la época en que amparados por el interés de los EE.UU. en mantener un Japón fuerte en el contexto de la guerra fría, los productos japoneses lograron una alta competitividad en el mercado internacional y ello contribuyó a que el peso fundamental del crecimiento económico de Japón fuera impulsado por las exportaciones. Es cierto, que ello tenía como contrapartida el encarecimiento de las importaciones.

En Japón, para lograr su recuperación económica, se ha preferenciado la competencia tecnológica internacional para accionar sobre el costo de producción y la calidad del producto, con lo cual se influyó en la magnitud del valor dentro de la rama tecnológica seleccionada como sector clave de penetración en el mercado mundial.

Hoy Japón es el líder mundial en aplicaciones de patentes, y casi todas ellas son para nuevos usos o derivados de tecnologías existentes.

La estrategia que está aplicando Japón desde hace algunos años es seguir la tecnología de avanzada, a esta estrategia le han llamado: *“Por un Japón innovador”* que consiste en centrarse en como mejorar la fuerza competitiva no solamente del sector de la manufacturación sino del país en su conjunto.

En este momento Japón sigue siendo una formidable potencia industrial. Sus fabricantes producen exportaciones competitivas y gracias a las innovaciones tecnológicas, se han

hecho con el liderazgo en distintas categorías de productos que incorporan componentes de valor añadido mayores.

Referencias Bibliográficas

Arias Marrero, Adelaida, Joaquín Fernández Núñez, Magaly León Segura, Ernesto Molina Molina, Olga Pérez Soto e Idalia Romero Lamorú: “La organización empresarial japonesa y sus aspectos compatibles con la reestructuración empresarial en Cuba”, Facultad de Economía de la Universidad de La Habana División de Estudios Japoneses del CEAO, La Habana, 1995.

Cuadernos de Japón, volumen XII, número 1, invierno 1999, pág. 45; volumen XV, número 3, 2002, pág. 4; volumen XV, número 3, 2002, pág.6; volumen XIX, número 3, 2006.

Nipona, Descubriendo Japón, No. 38, 2006 “Vivir con robots”

“Crecimiento cero en economía japonesa en los primeros meses de 2003”. Cable noticioso en Agencia Latinoamericana de Noticias Prensa Latina S.A. (corresponsal Tokio) 16 de mayo de 2003.

Oviedo, Luis: “Japón: la depresión económica y la economía mundial”. En defensa del marxismo: revista teórica del partido obrero. Sumario del número 25. Diciembre 1999.

Rodríguez Asien, Ernesché: La economía de burbuja en Japón. Editorial Ciencias Sociales. Impreso en Editorial Linotipia Bolívar, Bogotá-Colombia. 106 p. 1999.

Rodríguez Asien, Ernesché: “Evolución del yen en el periodo 1985-2004”. Seminarios sobre economía mundial. <http://www.ciem.cu>

Rodríguez Asien, E.: “*La recuperación económica de Japón y la Revolución Tecnológica*” en Observatorio de la Economía y la Sociedad del Japón, enero 2008. Texto completo en <http://www.eumed.net/rev/japon/>

Rodríguez, Asien, Ernesché: “*Crecimiento económico, crisis y reformas en Japón en las dos últimas décadas*” Tesis de Doctorado. Universidad de la Habana. Julio 2012.

Citrin, Daniel y Alexander Wolfson: “Vuelve Japón”. Finanzas & Desarrollo, junio 2006.

Fondo Monetario Internacional, 2005, Japan: Staff Report for the 2005 article IV Consultation (Washington).

Koll, Jesper: “Japan Is Back, for Real This Time”, Far Eastern Economic Review, vol. 168 (octubre), pág. 1-15. 2005

Joaquín Fernández y Ernesto Molina: La organización empresarial japonesa como escuela en el campo de la teoría económica y el papel del Estado japonés en el desarrollo del capitalismo, CEAO, La Habana, 1996.

Simposio

WORLDING KOREAN STUDIES: MULTICULTURA DENTRO Y FUERA DE COREA DEL SUR

Coordinadora:

Jinok Choi, Universidad Central de Chile
ngu2015@gmail.com

Efectos del milagro del Río Han: Desarrollo y proyecciones de la migración transnacional en Corea.

Constanza Jorquera Mery,
Universidad de Santiago de Chile
constanza.jorquera@usach.cl

La ponencia busca identificar y analizar el desarrollo de la migración transnacional en Corea en las últimas dos décadas, a través de la teoría *push-pull*. La globalización, en su dimensión económica y social, ha influido en que Corea haya transitado desde un país expulsor de migrantes hacia receptor de los mismos, consolidándose como polo de atracción, en una primera fase hacia los países de la región y en una segunda fase, expandiéndose en círculos concéntricos, con énfasis en las economías de renta media, identificándose una relación entre la consolidación del sistema económico neoliberal y el aumento de la migración.

La danza también es migrante: Choe Seung-Hui, el primer atisbo dancístico coreano en América Latina

Alfredo Romero Castilla,
Universidad Nacional Autónoma de México
castilla@politicas.unam.mx

Choe Seung-Hui, conocida también con el nombre de Sai Shoki, fue una célebre bailarina precursora de la danza moderna en la Corea Colonial, cuyas coreografías buscaban recrear la danza tradicional coreana con un toque de danza moderna. El éxito logrado en los escenarios coreanos y japoneses la llevó a emprender, entre 1948 y 1940, una gira internacional cuya última etapa fue América Latina. El propósito de esta ponencia es reseñar sus actuaciones y la recepción que éstas tuvieron, utilizando materiales de archivo y periódicos de Buenos Aires, Montevideo Santiago de Chile, Lima, Bogotá y la Ciudad de México

***Man Bok Park y la construcción de una identidad
coreana en el Perú***

Ricardo Sumalavia,
Pontificia Universidad Católica del Perú
rsumala@pucp.edu.pe

En la década de los setenta, en medio de un periodo de dictadura militar que se desarrolló en dos fases, opuestas entre sí y que motivó un quiebre social sumamente agudo, la llegada del coreano Man Bok Park, en calidad de asistente técnico en la Federación Peruana de Voleibol, supuso un gran impactó en la sociedad peruana, generando una nueva imagen del sujeto coreano. Sus continuos éxitos como entrenador afianzaron la presencia de la comunidad coreana en Perú y sirvió como modelo de integración tanto de su comunidad como de la sociedad de acogida.

El papel de la práctica religiosa de los coreanos en el Perú

Esmeralda Candela Cáceres,
Pontificia Universidad Católica del Perú,
esmeraldacandela@gmail.com

La inmigración coreana en el Perú y su establecimiento ha traído consigo manifestaciones sociales y culturales de la comunidad coreana durante su proceso de instalación. Es por esto que es importante abordar las prácticas religiosas tradicionales de los coreanos en el país receptor de este grupo inmigrante. Analizar las expresiones de religiosidad de los coreanos resulta importante porque permiten redefinir su identidad tanto en el país de origen como en el país receptor, ya que comprende una amplia variedad de opciones religiosas como el Budismo, Catolicismo y Protestantismo.

Introducción

La migración es un fenómeno social y universal, que trae consigo consecuencias económicas, políticas, culturales, religiosas y sociales para ambos países (puntos de partida y llegada). A nivel global, se estima que la cantidad de migrantes internacionales¹ alcanza en todo el mundo los 214 millones² de personas fuera de sus países de origen, lo que equivale al 3.1% de la población mundial en el año 2014. Es especialmente importante el papel que tendrán los Estados en las inversiones a realizar para desarrollar sus capacidades en materia de gestión migratoria con el objetivo de hacer frente a una diversidad de nuevos retos en el ámbito de la migración.

Birsl y Solé, señalan que desde el punto de vista sociológico, la migración “es un fenómeno que los estados nacionales [...] ya no pueden controlar ni canalizar eficazmente porque al igual que los servicios y el capital, está sujeto al proceso de globalización”. La nueva condición transnacional de los migrantes va perfilando nuevas sociedades con diferentes patrones culturales, políticos, económicos y sociales donde los actores sociales son el Estado y la sociedad civil³.

Asimismo, Thorndike, señala: “En la historia del Perú, se han desarrollado varios procesos migratorios, por lo que comúnmente se le llama tierra 'de todas las sangres' como lo pensaba José María Arguedas⁴. En efecto, aquí han llegado hombres de todas las latitudes: españoles y europeos en general; africanos moriscos y africanos negros ecuatoriales; gente asiática de

¹ Migrante internacional es la persona que reside en un país extranjero por un periodo de por lo menos un año. Esta definición no incluye a los turistas, viajeros por motivos comerciales, peregrinos o personas que viajan para someterse a tratamiento médico. Generalmente, los migrantes internacionales se dividen en tres categorías: migrantes, trabajadores, familiares de migrantes y estudiantes extranjeros (World Migration 2003, OIM).

² Ver: <http://oim.org.mx/hechos-y-cifras-2>

³ Birsl & Solé (2004), citado en Berganza & Purizaga (2001).

⁴ Escritor, poeta, traductor, profesor, antropólogo y etnólogo peruano. Como escritor es autor de novelas y cuentos que lo han llevado a ser considerado como uno de los tres grandes representantes de la narrativa indigenista en el Perú.

China y Japón; canacas de la Oceanía. A este torrente humano se sumaron, según épocas, árabes, judíos, gitanos y, en fin, individuos de otros lados de la tierra. En la mayor parte de estos casos, esos hombres no vinieron, los trajeron con engaños, pero a la postre acabaron incorporándose a la nueva patria que el destino les había deparado. A quienes creen en la 'Madre Patria' España, habría así que decirles que el Perú tiene también otras madres patrias. África Negra y China, para empezar (al fin y al cabo, de aquellas partes del mundo vinieron más seres humanos que de España), y también Japón e Italia; y muchos lados más, cuyos hijos se fueron asentando en torno al gran tronco andino de un viejo Perú de quince mil años de existencia”⁵.

Es así que los inmigrantes chinos, llamados también “chinos culíes”, fueron los primeros asiáticos en llegar al Perú (en 1849). Su llegada la hicieron forzosamente, engañados y/o presionados por obligaciones que los condujeron a firmar en China un contrato.

Posteriormente, en 1899, llegan formalmente los primeros japoneses al Perú. Estos inmigrantes, al igual que los chinos, comenzaron trabajando en las haciendas costeñas como operarios agrícolas. Para los inmigrantes japoneses, los inmigrantes chinos eran sus “compañeros mayores”. Los japoneses llegaron con otra mentalidad y se resistieron a los maltratos, por lo que se organizaron e hicieron prevalecer su condición de trabajadores. Por tanto, chinos y japoneses se acentuaron en el Perú por razones laborales, debido a la situación por la que atravesaban sus países de origen⁶.

Actualmente, es visible un nuevo rostro oriental en el Perú que se manifiesta en la sociedad a través de una nueva comunidad instalada hace aproximadamente veinte años; este fenómeno social es reciente en comparación con las primeras inmigraciones orientales (china y japonesa). Durante este corto tiempo de acentuación, los coreanos han logrado establecerse en grupos (asociaciones e iglesias) en Lima. Asimismo, cada año se incrementan sus negocios, y aunque es cierto que la migración coreana no es tan numerosa como las primeras migraciones asiáticas, va ganando mayor presencia cada año.

Un primer grupo de inmigrantes coreanos llega al Perú por oportunidades laborales ligadas al comercio (negocios, restaurantes y bazares), tecnología e industria textil. Otro de los grupos de inmigrantes llega para cumplir su labor misionera a través de iglesias católicas y evangélicas, y un tercer grupo opta por vivir en el Perú debido al menor costo de vida, que es elevado en Corea del Sur.

En este contexto es que abordaremos el tema de la religiosidad dentro de la comunidad coreana en el Perú, pues apuntamos a la reconstrucción de sus prácticas culturales, religiosas y sociales en espacios públicos con el fin de definir su presencia en la sociedad peruana. Puesto que las manifestaciones religiosas son parte de la cultura de un país, la movilización de uno de sus ciudadanos a otro espacio significa la movilización de sus patrones culturales. La comunidad coreana en el Perú se encuentra en un proceso de instalación debido a que es “una inmigración reciente”, en ese sentido, sus integrantes aún fortalecen el sentimiento de

⁵ Thorndike, Guillermo (1996). *Los imperios del sol, una historia de japoneses en el Perú*. Lima: BRASA.

⁶ Rodríguez, Humberto (2000). *Herederos del dragón. Historia de la comunidad China en el Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

pertenencia a su país de origen con el objetivo de mantener los aspectos identitarios a través de sus prácticas religiosas y tradiciones.

Este trabajo tiene como finalidad analizar las expresiones religiosas de diferencia e identificación de la comunidad coreana dentro de las iglesias evangélica y católica establecidas en Lima. Para abordar este tema tendremos en cuenta la dimensión cultural y religiosa del transnacionalismo que se relaciona precisamente con las prácticas de la sociabilidad, ayuda mutua y rituales públicos enraizados en entendimientos culturales que facilitan la existencia de sólidos nexos entre los lugares de origen y destino, así como un sentido de pertenencia de los migrantes dejando de lado los aspectos políticos o económicos y buscando un tipo de participación alternativa en la sociedad de llegada (Levitt, 2003; Itzigsohn & Saucedo, 2002).

1) La inmigración coreana en el Perú

La inmigración coreana en el Perú es la tercera inmigración oriental del sudeste asiático, después de la inmigración china y japonesa; se orienta directamente a ámbitos urbanos y se da por llegadas sucesivas de pequeños grupos o números de familias nucleares. No es producto directo de una política migratoria oficial. Algunos inmigrantes coreanos no tienen información de cómo es el Perú.

“Cuando era niño, me dijeron que nos iríamos a vivir a Perú, por las películas me imaginaba a los peruanos vestidos como indios... pensaba que todo era Selva”⁷.

Las relaciones entre Corea y los países de América Latina se ampliaron con la visita del expresidente Kim Young Sam a Guatemala, Chile, Argentina, Brasil y Perú entre el 2 y el 16 de setiembre de 1996. Aquella visita oficial preparó una base sistemática para intercambios comerciales y produjo un aumento de las inversiones coreanas en estos países.

Para muchos coreanos la inmigración coreana en Perú, se inició con la llegada de Man Bok Park, el director del equipo nacional de voleibol femenino en 1974 junto a un grupo de once coreanos más. Cuando llegó a Perú, “Mr. Park” encontró a sus “paisanos” solo entre los miembros de la Embajada de la República de Corea, puesto que desde el 1 de abril de 1963 existen relaciones diplomáticas entre ambos países.

“Entre 1970 y 1980 eran pocos los coreanos en Perú. En 1980 aproximadamente se encontraban diez familias coreanas, entre las que resaltan los maestros de taekwondo”⁸.

⁷ Entrevista personal a Kim In Suk, estudiante universitario (13 de setiembre de 2014).

⁸ Entrevista personal a Jo Suk Soo, una de las primeras inmigrantes coreanas en Perú y esposa de Kim Hyung Lee, maestro de taekwondo (20 de octubre de 2012).



Jo Suk Soo, una de las primeras inmigrantes coreanas en Perú.

Después de 1980 se instalaron empresas pesqueras dedicadas a la pesca de calamares. Posteriormente, en 1974, el gobierno coreano firmó un contrato con el peruano para enviar un grupo de la Korean International Agency (KOICA), tres médicos y 64 voluntarios. Esta agencia Central de Asistencia Internacional para el Desarrollo del Gobierno de la República de Corea en Perú fue fundada en 1991. KOICA administra la asistencia internacional, así como los programas de cooperación técnica que Corea les brinda a los países en desarrollo. En el 2003, un importante estudio del Banco Interamericano de Desarrollo sobre el inicio del proceso migratorio de los coreanos en el Perú, menciona: “Según el Ministerio de Relaciones Exteriores de Corea, en el año 1985 solo había en Perú 27 coreanos. Este proceso migratorio se inició en la primera mitad de la década de 1990, momento en que la llegada de los coreanos comenzó a ser numéricamente importante. Los inmigrantes llegaron atraídos por las noticias que se publicaban en el exterior sobre el Perú durante el gobierno de Alberto Fujimori, pues se había producido una espectacular recuperación de la economía y una apertura a las inversiones extranjeras. El producto bruto interno del país registró cifras de crecimiento del 6,5% en el año de 1993 y de 12,7% en el año 1994 (*Gestión* 1995). Paralelamente se dictaron una serie de normas para promover las inversiones extranjeras, como el Decreto Legislativo N°663⁹(1991), y la Ley N°26174 (1993), que aprobaban y regulaban el Programa de Migración-Inversión, facilitando de este modo las actividades de ciudadanos extranjeros que querían aportar capital e invertir en el Perú”. Este primer grupo fue producto de una reemigración, ya que después de 1993, con la estabilidad social y política del país, los inmigrantes coreanos aumentaron rápidamente. La mayoría se trasladó desde países vecinos como Bolivia, Argentina, Paraguay y Chile junto a algunas familias más que venían desde Corea¹⁰.

El nivel de aceptación de los productos coreanos, como autos y electrodomésticos de marcas reconocidas hasta el día de hoy, hicieron que la industria coreana en nuestro país orientara su mirada hacia el Perú. Al llegar nuevos inmigrantes coreanos alentados por la noticia, constataron que los indicadores macroeconómicos eran favorables para ellos en el mercado, pero el país todavía necesitaba reformas en el campo social, económico laboral, judicial, pero sobre todo en el educativo para mejorar las condiciones de vida de sus habitantes.

⁹ En el año 1993 este decreto fue derogado.

¹⁰ Banco Interamericano de Desarrollo 2003 “*Cuando Oriente llegó a América Latina*” Lima, Perú.

El Banco Interamericano de Desarrollo señala también que “La crisis asiática de 1997 y el proceso de reestructuración de la economía coreana le trajo problemas económicos al país asiático, a consecuencia de este problema es que surgió la segunda oleada de inmigración coreana a Perú quienes provenían del mismo país coreano. Este segundo grupo fue mucho menor en cantidad que la primera ola migratoria de la mitad de la década de 1990¹¹. En el año 1998, la Asociación Coreana en Perú reunía a más de 2000 ciudadanos de esa nacionalidad (*Expreso*, 1998). En el 2003, la población de la comunidad coreana era flotante en el Perú, pues la integraban individuos e incluso familias completas que constantemente entraban y salían del país, lo que hace difícil cuantificarlas. Se calcula que la cantidad de integrantes de dicha comunidad es de 800 a 1000 personas¹². Entre los años 2004 y 2010 no se cuenta con información detallada, sino hasta 2011. El total de residentes coreanos al 2011 en Perú es de 900 personas agrupadas en 250 familias, 480 de ellos tienen radicación permanente, 160 son residentes y 280 son residentes temporales.

Las cifras oficiales de la Superintendencia de Migraciones desde 1994 a 2012 en el caso coreano se encuentran un total de 2442 inmigrantes, siendo el 2.7% del total. Al 2013, según el Cónsul de la Embajada de Corea del Sur en Perú, Hwang No Lee expresa: “En todo el Perú hay alrededor de 1300 coreanos, entre ellos 1100 son inmigrantes y los otros 200 son residentes. Por ello, en su totalidad llegan a ser 1300 coreanos...”¹³

En noviembre del año 2014 se reunieron los representantes de la Embajada de Corea del Sur, la Superintendencia de Migraciones del Perú y la Policía Nacional del Perú para tratar el tema de la situación de los coreanos en Lima, su residencia, documentación o en general, la situación migratoria que sostienen. A continuación presentamos dos cuadros de los ciudadanos coreanos residentes y el cambio de calidad migratorio que fueron aprobados para los coreanos entre 2012 y 2014.

Podemos observar en el Cuadro N°1 que en 2014 fueron 140 los residentes coreanos en calidad migratoria en el Perú, los mismos que pertenecen en su mayoría y son representados por la categoría de ser *familiar de residente* o *trabajador* coreano en Perú.

Cuadro N° 1				
Ciudadanos coreanos residentes en el Perú, 2012-2014 (*)				
Residentes en calidad migratoria				
	2012	2013	2014	Total general
Corea del Sur	98	132	140	370
Familiar de residente	31	61	49	141
Trabajador	20	31	49	100

¹¹ Ídem.

¹² (Declaración del Agregado Cultural de la Embajada de la República de Corea en Perú, Yung Joon Jo. Diario El Comercio, 2003; Suplemento especial por los 40 años de relaciones diplomáticas entre Corea y Perú. Diario. El Comercio, 2003).

¹³ Park, Gyu Dong (2013) “Ser coreano en Perú” sitio web: <https://www.youtube.com/watch?v=uI9DtqDR68g>

Religioso	19	26	22	67
Inversionista	6	4	11	21
Estudiante	7	6	7	20
Inmigrante	12	4	2	18
Profesional	2	-	-	2
Otros	1	-	-	1
Total general	98	132	140	370

(*) Información del 1 de enero al 15 de noviembre de 2014.

Fuente: Superintendencia Nacional de Migraciones del Perú (25 de noviembre de 2014).
Elaboración propia.

En el cuadro N°2 se observa a los migrantes coreanos que lograron cambiar su calidad migratoria. Así tenemos que en 2014 la mayor cantidad de aprobaciones se dieron para los familiares de los residentes coreanos en Perú.

Cuadro N° 2

Cambios de calidad migratoria aprobados, ciudadanos coreanos, 2012-2014 (*)				
Calidad migratoria solicitada aprobada	2012	2013	2014	Total General
Corea del Sur	274	152	136	562
Familiar de residente	62	61	52	175
Trabajador	69	47	46	162
Trabajador designado	97	1	1	99
Religioso	20	27	21	68
Estudiante	9	6	7	22
Inversionista	6	6	8	20
Inmigrante	9	3	1	13
Profesional	2	1	-	3
Total general	274	152	136	562

(*) Información del 1 de enero al 15 de noviembre de 2014.

Fuente: Superintendencia Nacional de Migraciones del Perú (25 de noviembre de 2014). Elaboración propia.

A pesar de que este fenómeno aumenta su impacto social, económico y cultural, esta es una inmigración muy singular debido al mantenimiento fiel a su cultura; esto implica “aislarse”, en sus momentos de compartir, de la sociedad peruana que los rodea, pues el idioma y las costumbres influyen para que no se pueda realizar un proceso de socialización más directo entre coreanos y peruanos.

Una de las causas por las que emigran es para brindar una mejor educación a sus hijos, ya que al estar en un país con menor costo de vida, les permite ahorrar lo necesario para enviar a sus hijos a estudiar a Corea del Sur o a reconocidas universidades en otras partes del mundo.

Otra de las principales causas es el comercio, por ejemplo si un coreano llega al Perú para trabajar, este trae consigo a su familia, que por lo general deciden quedarse a vivir en territorio peruano.

Los coreanos en el Perú se caracterizan por hacer prevalecer sus valores como el respeto, así como también la puntualidad, que es otro aspecto que los caracteriza. La forma de organizarse, pues han creado espacios para interactuar entre ellos¹⁴.

Respecto a su forma de organizarse en el Perú como comunidad, es importante resaltar las reuniones propiciadas dentro de los encuentros sostenidos cada domingo en sus iglesias, ya sea católica o evangélica.

2) Manifestaciones religiosas de la comunidad coreana en Perú

Respecto a la religión, en las primeras etapas de la historia coreana, las funciones religiosas y políticas estaban interrelacionadas, pero más tarde se diferenciaron. A todo esto, es importante señalar que la Constitución de Corea garantiza la libertad de culto. Según el censo de 2005, el 53.1% de coreanos profesan una fe religiosa específica¹⁵. La religión que tiene más seguidores en Corea es el budismo, representado por el 43% de la población, seguido de los protestantes (34.5%) y los católicos, que representan el 20.6% de la población activamente religiosa.

Raúl Araki señala que, a pesar de que las estadísticas dicen que solo un poco más de la mitad de los coreanos siguen una religión específica, llama la atención la coexistencia de múltiples religiones y de sus manifestaciones en la Corea actual. No obstante, la religión nunca ha dado lugar a la división del pueblo coreano y las persecuciones religiosas se han producido por preferencias y conveniencias del poder de turno. El pueblo coreano tiene una gran homogeneidad étnica y lingüística, lo que ha permitido construir una identidad nacional sólida y superar cualquier diferencia religiosa¹⁶.

En el Perú encontramos dos iglesias principales, la evangélica y católica. Estas dos organizaciones permiten que el migrante pueda integrarse mediante la fe, actos culturales y reuniones, entre otras actividades que se realizan durante el año.

Por otro lado, los coreanos inmigrantes en el Perú consideran que es necesario un espacio para promover la participación de la comunidad con el fin de conservar y reforzar los lazos culturales con su país de origen a través del idioma nativo, las costumbres y la religión. Es así que la religiosidad ligada a la inmigración cumple un papel fundamental, pues no solo se trata de acoger al compatriota, sino también de su inclusión en la cultura, los símbolos, la música tradicional, las creencias y, en general las costumbres del lugar de procedencia.

¹⁴ No se registra mayor presencia en las regiones de Lima. Son pocos los que destacan en algunas regiones del país, como el alcalde de Chanchamayo, Hung Won Yun, en la selva central del país.

¹⁵ No se registra mayor presencia de coreanos en las regiones de Lima. Destacan algunos coreanos en regiones del país, como el caso del alcalde de Chanchamayo (Selva Central del país).

¹⁶ Araki, Raúl (2007). *Coreanos y japoneses en el Perú: Religión, inmigración y comunidad*. Más información en: <http://www.discovernikkei.org/en/journal/2007/12/19/coreanos-y-japoneses/>.

En los primeros años de la inmigración, los inmigrantes buscaban reunirse para mantener un vínculo religioso y de asociación entre ellos, fue así que alquilaban otras iglesias o locales para cumplir con su objetivo. Con el tiempo, pudieron comprar terrenos para construir la iglesia evangélica coreana Union Church of Lima y la iglesia católica coreana San Andrés Kim, construidas en beneficio y para uso exclusivo para la comunidad coreana con el fin de preservar sus costumbres religiosas y nacionales, así como la práctica de las mismas.

□ Iglesia evangélica coreana Union Church of Lima

Es la más grande y con mayor número de asistentes los domingos por la mañana y tarde. Aproximadamente congrega entre 250 a 300 coreanos. El pastor Maeng Choon Park oficializa la ceremonia en coreano, además, la iglesia evangélica coreana cuenta con el mayor porcentaje de asistentes, a diferencia de la iglesia católica.



Iglesia evangélica Unión Church, ubicada en el distrito de Miraflores, Lima.

□ Iglesia católica coreana San Andrés Kim

Los católicos en Corea no son muchos, es por ello que, a pesar de la movilización hacia el Perú, su cantidad también es mínima en comparación con los evangélicos. La Iglesia católica coreana es otro de los grupos formados por los primeros católicos inmigrantes, a diferencia del primer grupo evangélico. Asisten niños, jóvenes, adultos y ancianos (aproximadamente entre 30 a 50 católicos) todos los domingos.



Fotografía de las imágenes de la Virgen María (lado izquierdo) y San Andrés Kim (lado derecho) ubicados en la iglesia católica coreana San Andrés Kim en Perú (julio de 2014).

Fuente: elaboración propia.

En ambos casos después del culto o misa, respectivamente, todos los asistentes se reúnen en un comedor para compartir el almuerzo, preparado por las mujeres de las diferentes familias asistentes. Lo curioso es que al momento de iniciar el almuerzo, los hombres (niños, jóvenes, adultos y ancianos) se reúnen en una mesa y en otra solo mujeres (niñas, jóvenes, adultas y ancianas). Cada mesa comparte el arroz y el “Kim Chi” (comida típica de Corea), entre otros platos especiales. Con esta práctica se busca conservar el respeto entre las personas mayores y los más jóvenes. De esta manera, ellos pueden escuchar y entender a los mayores conversando sobre negocios u otros temas de importancia; no obstante, también puede ser un indicador de que la coreana es una sociedad conservadora y machista. En una entrevista con una de las integrantes de la comunidad católica coreana, ella comenta sobre la ubicación de las mujeres y varones después de la misa:

“Los hombres se sientan en otra mesa porque sus conversaciones son diferentes a las de las mujeres”¹⁷.

Podemos observar en esta declaración, que la comunidad coreana presenta pautas dentro de su espacio de socialización ligadas a los valores y costumbres, las mismas que son respetadas y asumidas por sus miembros.

Es importante señalar que los coreanos mantienen sus reuniones muy privadas, es más, no se encuentra a peruanos en sus iglesias, como suele pasar con otro grupo inmigrante; por el contrario, solo se logra ubicar a algunas peruanas contratadas como niñeras para sus hijos. En la actualidad es posible encontrar a mujeres peruanas casadas con coreanos, quienes ya empiezan a formar parte de estas reuniones debido a que algunos años atrás se inició el vínculo matrimonial entre coreanos y peruanas y viceversa.

¹⁷ Entrevista a Sofía Mun (18 de agosto de 2013).

En el caso de la iglesia evangélica coreana, esta brinda traducción al momento de iniciar el culto a los asistentes peruanos con el fin de que puedan participar. Una vez acabado el almuerzo, cada grupo se retira a un espacio de reunión donde se discute y conversa sobre la situación actual de su país, negocios, actividades o simplemente se conversa entre amigos. De la misma forma que los católicos coreanos, las mujeres por un lado y los varones por el otro. Mientras los mayores realizan estas reuniones, los jóvenes y niños disfrutan del domingo en el patio de la iglesia practicando algunos deportes.

□ Misioneros coreanos en Perú

La mayor cantidad de coreanos son miembros misioneros en sus iglesias ubicadas en asentamientos humanos de Lima y en el interior del país.

La iglesia evangélica coreana, la parroquia San Andrés Kim y la Asociación Coreana en Perú realizan labores de ayuda social dirigidas a los sectores más pobres del Perú que consisten en brindar apoyo a las poblaciones con escasos recursos; del mismo modo, la ayuda se brinda a través de asistencia médica con apoyo de médicos coreanos que llegan a Perú por la Agencia de Cooperación Internacional de Corea (KOICA, por sus siglas en inglés)¹⁸. Por otro lado, algunas iglesias americanas con integrantes coreanos, frecuentemente visitan los asentamientos humanos peruanos, ya que existe un compromiso de parte de las iglesias a las que pertenecen; es decir, hay organizaciones religiosas conformadas entre peruanos y coreanos, pero estos grupos son pequeños.



Visita de médicos coreanos al Asentamiento Humano de Ate Vitarte, Lima, Perú (octubre de 2009). Fuente: elaboración propia.

Por otro lado, la comunidad coreana mantiene vigentes las celebraciones religiosas y festivas de su país. Estas fechas importantes resaltan y permiten las reuniones entre los miembros de la colectividad coreana en sus iglesias. Esto fortalece los vínculos entre los miembros de la comunidad coreana católica o evangélica. Las reuniones se realizan en los locales de las iglesias, una vez finalizada la misa o culto.

¹⁸ Desde 1991 hasta 2002 la Agencia de Cooperación Internacional de Corea apoyó en Perú de cuatro centros de salud.

a. Aniversario de Corea del Sur

El 15 de agosto se conmemora el día de la independencia de Corea del Sur.

b. Seollal

Se celebra el primer día del año del calendario lunar, a fines de enero y febrero según el calendario solar (nuestro calendario). Por lo general, se reúnen en familia vestidos con hanbok o con sus mejores prendas y celebran mediante ritos ancestrales. La tradición finaliza con una reverencia de los más jóvenes ante sus familiares mayores.

c. Chuseok

El día de luna llena de otoño, en el decimoquinto día del octavo mes del calendario lunar. Es la festividad más esperada por los coreanos. Es un feriado de tres días que reúne a los miembros de las familias para rendir homenaje a sus antepasados o visitar las tumbas de sus familiares. Los que viven en las ciudades regresan a sus pueblos natales para celebrar con sus familias. Esta celebración consiste en reunirse para contemplar la luna llena y pedir un deseo.

d. Reunión anual de la comunidad coreana en Lima

Esta reunión se realiza una vez al año, en la primera semana de diciembre, con la finalidad de generar una mayor interacción social entre los miembros de la comunidad coreana a través de números artísticos y concursos de karaoke, sorteos y preparación de comida típica coreana. Asisten entre 200 a 250 coreanos aproximadamente, como padres de familia, empresarios, niños y jóvenes. Esto es organizado por la Asociación de Coreanos en Perú. Es importante resaltar que es el único espacio en el que se reúnen para compartir experiencias como comunidad inmigrantes en el Perú.

Centro Educativo coreano en Lima

Es importante resaltar que la comunidad coreana cuenta con un centro educativo donde se dictan clases dirigidas a niños y jóvenes coreanos o descendientes, los cuales acuden a clases durante la semana y los sábados asisten al colegio coreano. La finalidad es mantener la cultura coreana, es decir, las costumbres, la religión (depende a cuál se pertenezca) y la enseñanza del idioma a las nuevas generaciones, aunque esto no sea del total agrado para muchos niños, quienes por lo general son obligados a asistir.

3) Conclusiones

- A nivel mundial y nacional, la inmigración es uno de los fenómenos más relevantes de la agenda social, cultural, económica y política.
- La inmigración coreana en el Perú tiene un impacto económico, social y cultural, producto del cambio de residencia.
- La inmigración coreana es la tercera instalación de migrantes asiáticos en el Perú, precedidos por inmigraciones de chinos y japoneses.

- La manifestación religiosa de la comunidad coreana en el Perú se realiza a través de las actividades producidas dentro de sus dos iglesias y sus actividades misioneras.
- La iglesia evangélica coreana es la más concurrida en el Perú por los coreanos.
- Los coreanos tienen un espacio para manifestar sus creencias y fe, así como sus costumbres a través de su idioma.
- Socialmente, las comunidades e instituciones coreanas aportan al Perú a través de sus actividades misioneras dirigidas a poblaciones con escasos recursos.

Referencias Bibliográficas

Araki Raúl (2007). *Coreanos y japoneses en el Perú: Religión, inmigración y comunidad*. Disponible en: <http://spanish.korea.net/AboutKorea/Korean-life/Religion#sthash.5WLFWKRh.dpuf>

Banco Interamericano de Desarrollo (2003). *Cuando Oriente llegó a América Latina*. Lima: BID.

Berganza, Isabel & Purizaga, Judith (2001). *“Migración y desarrollo”, diagnóstico de las migraciones en la zona norte de Perú. Regiones de Tumbes, Piura, Cajamarca y Lambayeque*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

Declaración del Agregado Cultural de la Embajada de la República de Corea en Perú, Yung Joon Jo. Suplemento especial por los 40 años de relaciones diplomáticas entre Corea y Perú. Diario *El Comercio*, 2003.

Embajada de Corea en Perú (2014). Sitio web: <http://per.mofa.go.kr/worldlanguage/america/per/mission/greetings/index.jsp>
INEI, OIM, Superintendencia de Migraciones 1990-2012. Perú, estadísticas de la emigración internacional de peruanos e inmigraciones de extranjeros 1990-2012. Lima.

Información sobre Corea del Sur, Korea.net, culto y religión 2014. Sitio web: <http://spanish.korea.net/AboutKorea/Korean-Life/Religion#sthash.5WLFWKRh.dpuf>
Levitt, Peggy (2003). You know, Abraham really was the first immigrant: religion and transnational migration. *International Migration Review*, (37), 847-873.

Organización Internacional para las Migraciones (2010). *Informe sobre las migraciones en el mundo 2010. El futuro de la migración: creación de capacidades para el cambio*. Disponible en: http://publications.iom.int/bookstore/free/WMR2010_summary_SP.pdf

Organización Internacional para las Migraciones (2014). Sitio web: <http://oim.org.mx/hechos-y-cifras-2>
Park, Gyu Dong (2013). *Ser coreano en Perú*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=uI9DtqDR68g>

Rodríguez, Humberto (2000). *Herederos del dragón. Historia de la comunidad China en el Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Thorndike, Guillermo (1996). *Los imperios del sol, una historia de japoneses en el Perú*. Lima: BRASA.

Simposio

LA VISIÓN Y CONSTRUCCIÓN DEL ORIENTE DESDE AMÉRICA LATINA

Coordinadores:

Gilberto Conde, El Colegio de México

gilberto.conde@colmex.mx

Axel Gasquet, Université Blaise Pascal, CNRS, Francia

axelgasquet@gmail.com

Maria Montt Strabucchi, Pontificia Universidad Católica de Chile y Universidad de Manchester

mumontt@uc.cl

Catalina Schroeder, Pontificia Universidad Católica de Chile

cmschroe@uc.cl

El Oriente re-construido a partir de la ‘literatura de la emigración’: los casos de Chile y México (Walter Garib y Barbara Jacobs)

Rosa Isabel Martínez,
Universidad Autónoma de Madrid
dedinap@yahoo.es

Comenzando con la cuestión de la literatura latinoamericana escrita por autores de origen árabe (¿literatura “semi-mahyarí”?), se expondrán las pautas comunes en la re-construcción del Oriente árabe (influencia de *Las Mil y Una noches*, historias familiares, vínculo con la variante lingüística hablada en la familia...). Así, se analizarán los casos concretos de Chile y México a partir de dos de sus representantes más relevantes: Walter Garib (1933) y Bárbara Jacobs (1947) (tomando como eje sus principales novelas al respecto —*El viajero de la alfombra mágica* y *Las hojas muertas*—, y los testimonios de los propios autores).

Descentralización política de los municipios en Iran, el caso de Mashhad

Valeria Agustina Rodríguez,
Universidad de Buenos Aires,
varodri1927@gmail.com

Tras la firma de los tratados nucleares con el G5+1, la República Islámica de Irán comienza a tener un nuevo posicionamiento en la geopolítica internacional. Es por ello que resulta de cabal importancia investigar sobre su funcionamiento interno, debido a la posición sesgada en Occidente resultado de la desinformación en los medios de comunicación. Asimismo, existen escasos trabajos académicos en habla hispana. Por otro lado, la idea de descentralización política como evolución democrática ha tomado mucha importancia internacionalmente, es por ello que estudiamos si la descentralización política en Irán se puede comprender como la institucionalización y evolución del sistema islámico.

Introducción:

La descentralización del Estado es una de las reformas políticas más utilizadas por los gobiernos en las últimas décadas, tales reformas abarcan diferentes niveles de la estructura del Estado y entre los aspectos más significativos del mismo podemos definir:

La reforma política, que consiste en la implementación de nuevos gobiernos y autoridades regionales así como nuevos sistemas de representación política y participación social.

Las reformas político-administrativas, que consisten en dotar a los municipios de mayores atribuciones, funciones y competencias especialmente en lo que se refiere a la planificación de inversión pública y el desarrollo social, así como la provisión y administración de servicios.

Finalmente, las reformas presupuestarias través del incremento de recursos propios o transferencias desde el gobierno central de esta manera, los municipios cuentan con más recursos para poder financiarse. Es por ello que podemos describir a la descentralización política del Estado como un fenómeno por el cual el gobierno central transfiere su poder o parte de él a los gobiernos locales.

Ahora bien, este concepto es desarrollado por la corriente federalista clásica y retomada por la corriente neoinstitucionalista que surge entre los años 60 y 70 en Europa. Asimismo, según March y Olsen (1984,1989)“la corriente neoinstitucionalista sienta sus bases en la distribución de poder y en la interacción más cercana entre los actores organizados institucionalmente” además, defiende la importancia de la eficiencia del federalismo para tratar los problemas de la gobernabilidad ya que se busca aceptar, conciliar y manejar las diversidades sociales en el seno de una entidad política que las engloba, esto acompañado, por supuesto, de la democratización que permite su mejor desempeño.

Ahora bien, en los últimos años se ha producido un auge del pensamiento federalista y descentralizador por varios motivos.

Por un lado, por la consolidación de la democracia¹ que se expresa en la necesidad de contar con gobiernos más pequeños y responsables en los cuales se puedan expresar los vínculos básicos de un grupo y el origen de su deseo de autodeterminación y por otro lado, la globalización de la economía que cuenta con fuerzas políticas que interactúan a nivel doméstico e internacional simultáneamente, así como el reconocimiento del carácter no centralizado de la economía de mercado. (Watts, 1999)

Es por ello que el federalismo busca la eficiencia y eficacia en dividir y compartir el poder y las responsabilidades. Asimismo, podría comprenderse a la descentralización como una evolución de la democracia ya que permite una mayor participación social y una eficacia al contar con gobiernos más pequeños con mayor capacidad para responder las demandas locales.

Ahora bien partiendo de esta idea del proceso descentralizador como una evolución democrática nos proponemos responder a nuestra pregunta problema ¿Es el proceso de descentralización la evolución del Sistema Islámico? para ello se realizará una breve contextualización histórica de 1979 a 1997 (desde la instauración de la Revolución Islámica hasta la sanción de la ley de descentralización) y de 1997 hasta el 2004 (tercer plan de desarrollo nacional) con el objetivo de verificar la transición de la centralización a la descentralización política. Por último, se tomará como objeto de estudio al municipio de la ciudad de Mashhad con el propósito de ilustrar la descentralización política actual en el funcionamiento del municipio.

Por otro lado, la metodología empleada para nuestro trabajo es histórica-política a partir de un estudio de caso bajo la técnica de entrevistas semiestructuradas y bibliografía especializada, cabe destacar que el presente trabajo de investigación se inició entre los meses de diciembre de 2014 y febrero de 2015 en la República Islámica de Irán en el marco de una serie de entrevistas realizadas en terreno. Por otra parte, es menester destacar que actualmente el trabajo se encuentra en curso a través del grupo de investigación “Etnopolítica de Europa Oriental, Asia, África modernas y de sus migrantes” correspondiente a la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

El neoinstitucionalismo y sus aportes sobre el tema:

Federalismo y descentralización:

La descentralización es entendida como un fenómeno de transferencia de poder y contribuye a la idea de desconcentrar poderes de decisión, recursos y competencias del nivel central del gobierno a los niveles subnacionales para consolidar gobiernos con capacidad para responder adecuadamente a las demandas de la comunidad local.

Por otra parte, el federalismo como ideología clásica reconoce la descentralización como base teórica así como la existencia de diferentes niveles soberanos con relaciones directas entre sí, es por ello que “la descentralización garantiza la libertad de sus ciudadanos y de sus unidades políticas que se basan en el consenso.” (Elazar, 1987)

¹ De acuerdo a algunos lineamientos de Robert Dahl, se entiende por democracia al sistema que cuenta con los siguientes criterios: Una Constitución Nacional basada en un Estado de Derecho, Elecciones libres, Participación efectiva de la sociedad civil, igualdad de voto, control sobre la agenda política.

Algunos sostienen que la descentralización es una herramienta para democratizar el Estado y mejorar la calidad de vida de un territorio ya que se busca la eficiencia y eficacia en la aplicación de políticas públicas (Morris y Lowder, 1992). Según este supuesto teórico, existe una correlación entre democratización o desconcentración de poderes hacia los municipios, así como su desempeño gubernamental, tal correlación se sustenta en una relación más próxima y directa, entre gobernantes y gobernados, es decir que se trata de gobiernos con mayor sensibilidad social con mecanismos más eficaces de rendición de cuentas sobre las autoridades locales, ejercidos por los ciudadanos.

Por otro lado, esta idea de descentralización no siempre es vista positivamente, existen autores que reconocen la existencia de actores que se contraponen a ello, es así que Borgia (1987) en base a estudios y encuestas llevados a cabo en diversos paises europeos define tres tipos de actores que se oponen a la descentralización, por un lado; los líderes políticos que probablemente pueden verse afectados por la reestructuración territorial y la redistribución de competencias que conllevará la descentralización, con las consiguientes pérdidas de poder y por el otro las grandes empresas que tienen estrechos ligámenes con la administración. Por otro lado, podemos decir que el fenómeno descentralizador de la política se fue dando de manera paulatina en Europa a través de las reformas municipales como la inglesa en 1972, la ley de descentralización francesa en 1982, la ley municipal portuguesa en 1976 y luego se fue esparciendo por todo el mundo. Irán no fue excluido de tales reformas políticas, ya que está transitando desde 1997 el camino a la descentralización política total en los gobiernos locales. Asimismo, cabe destacar que el ideólogo de la revolución, el Imam Jomeini, estuvo exiliado durante los años 70 en Francia y posiblemente se haya visto influido por las ideas neoinstitucionales respecto a la descentralización.

Por otra parte, dentro de la corriente neoinstitucionalista, hacia los 80, surge el “enfoque administrativo” que reconoce a la descentralización como una condición para el establecimiento de la democracia en países que habían sufrido gobiernos dictatoriales (la República Islámica de Irán mantuvo un gobierno dictatorial durante el período del Sha² el cual fue derrocado tras la Revolución Islámica de 1979) El principal exponente de tal enfoque es Dennis Rondinelli³ (1984), quien entiende el fenómeno de la descentralización como el traspaso de poder del gobierno central a los gobiernos locales a partir de un proceso que tiene cuatro principios (la desconcentración, la delegación, la devolución y la privatización).

Es a partir de éste último enfoque que analizaremos si la descentralización política de la República Islámica de Irán puede considerarse como la evolución del Sistema Islámico, pero antes es necesaria una breve descripción del tipo de sistema político que posee para poder comprender su funcionamiento.

Sistema Político Iraní:

La República Islámica de Irán⁴, cuenta con una organización política de corte islámico es así que de acuerdo al Art. 1 se define el régimen islámico como forma de gobierno y entre los

² Sha: Era un título monárquico de Persia por el cual se mantuvo por 250 años a la dinastía Pahlevi que fue derrocada a través de la Revolución Islámica.

³ El profesor de la Universidad de Siracusa surge en los años 80 como un revisionista del neoinstitucionalismo.

⁴ Autores como Tajbakhsh, la definen como una República Teocrática porque su base organizativa es religiosa.

Arts. 62 y 141 se detallan la división de poderes. Asimismo, el país es federal y está compuesto por tres niveles de organización, siendo el principal nivel el nacional cuyas bases jurídicas se centran en la *Sharía*⁵ representada por la figura del *Velayat e Fqui* o Líder Supremo que está acompañado por el Consejo de Guardianes y el Consejo de Expertos. Al mismo tiempo la segunda figura en relevancia es el Presidente que conforma el Poder Ejecutivo y es electo por voto popular, el mismo está acompañado por 21 Ministerios ejecutivos, siendo uno de los más importantes el Ministerio del Interior que cuenta con amplias competencias tales como la presentación de candidaturas políticas y la subdivisión de provincias así como la designación de ciudades a través del Departamento de Divisiones Administrativas. Además existe un Poder Legislativo compuesto por el *Majlis*⁶ que representa a todas las confesiones religiosas existentes en el país además de contener las representaciones municipales a través del Consejo local o *Shora*⁷ y finalmente un Poder Judicial que es el apoyo de la figura del *Velayat e Fqui* que es responsable de la administración del gobierno del país (Tajbakhah, 2003). Cabe destacar que el Sistema Islámico fue implementado a partir de la instauración de la Revolución Islámica que se encargó de islamizar el sistema anterior, concentrándose en la *Sharía* pero manteniendo algunas características de la occidentalización realizada por el *Sha*, un ejemplo de ello es la Ley de municipios de 1906 por la cual se reconoce la descentralización territorial de los municipios.

Por otro lado, el poder en este sistema es de autoridad dual ya que está dividido entre el presidente y el líder supremo siendo éste último el que tiene el poder de vetar al primero. Por otra parte, a nivel regional, el país se divide en *Ostan*, o provincias que en un principio fueron 28 y actualmente son 31, administradas por un gobernador provincial denominado *Farmadar*, designado por el Ministerio del Interior y responsable de tener amplias funciones como ejecutar los planes de desarrollo así como la coordinación de las actividades de los cuerpos subprovinciales.

Respecto a las provincias, podemos decir que desde 1996, tres provincias fueron subdivididas en tres regiones o *Khorasan*, estas son, *Al Yamali*-norte, *Al Razabi*- centro y *Al Yunubi*- sur.

Por otro lado, cada *Ostan* está dividido en sub provincias o bien en departamentos denominados *Shahrestan* que son gobernados por un *Farmandar* también nombrado por el Ministerio del Interior y sus competencias políticas están relacionadas con el mantenimiento de la seguridad.

Respecto a los gobiernos locales están compuestos por municipios que son considerados como entidades paraestatales, lo cual significa que son una mezcla entre instituciones públicas y privadas, asimismo las ciudades están designadas por el Ministerio del Interior como aglomeraciones de al menos 10.000 personas y actualmente existen aproximadamente 1331 ciudades de las cuales 8 al menos superan el millón de personas, 12 con más de 500,000 personas, 70 con más de 100.000, 830 con 100.000 y 411 con menos de 50.000 personas (Tajbakhah, 2003). Cabe destacar que la división de poderes se replica tanto a nivel provincial como a nivel local, es así que los municipios cuentan con un cuerpo compuesto por dos autoridades por un lado, el Consejo local o *Shora* y por el otro el Alcalde. En teoría podemos decir que el Consejo cuenta con las competencias legislativas y el Alcalde las

⁵ Se denomina Sharía al sistema de leyes (jurisprudencia islámica) dependiente del Corán, libro sagrado del Islam.

⁶ Se denomina Majlis al parlamento que comprende el Poder Legislativo.

⁷ Shoura: es el poder legislativo de los municipios y acompañan al alcalde, su nombre significa consulta o deliberación.

ejecutivas dentro del marco legal de la administración nacional, pero por otro lado, los gobiernos locales, a pesar de contar con una autonomía, tienen un sistema de estricto control para evitar la desestabilización del sistema, lo cual en muchos casos hace que la toma de decisiones se torne difusa.

Ahora bien, tal organización fue producto de la Revolución Islámica y a partir de ello se produjeron una serie de cambios al interior del sistema que se fueron desplegando paulatinamente tal es así que se atravesó de un sistema centralizado de poder a una descentralización política a través de la cual los municipios comenzaron a tener cierta autonomía. (Tajbakhsh, 2000).

Asimismo, para poder comprender tal proceso es preciso realizar un recorrido histórico dividido en dos períodos, entre 1979-1997 ya que en 1979 se desarrolla la Revolución Islámica y en 1997 se sanciona la Ley de descentralización y de 1997 a 2004 es decir, desde la sanción de la Ley de la descentralización a la incorporación del tercer plan de desarrollo nacional. Además utilizaremos las ideas de Rondinelli (1984) para analizar el proceso de descentralización

Contexto Histórico:

Centralización-Descentralización (1979- 1997)

Tras la Revolución Islámica que se desarrolló en 1979, Irán pasó de un Sistema Monárquico a un Sistema Islámico que consta de, como vimos anteriormente, un poder central y poderes locales que se organizan en cada provincia del país, a su vez gobiernos municipales que se encargan de administrar las zonas urbanas, todo esto bajo un Sistema Islámico que se desarrolla en el marco legal de la *Sharía* o jurisprudencia islámica.

Ahora bien, antes de la revolución el sistema de político era diferente pero a pesar de ello los municipios existían y tenían una Ley de municipios que reconocía la división territorial de cada uno de ellos, esta ley fue sancionada en 1906 y fue suplantada por la de 1955 e incorporó una serie de enmiendas que se refieren a las funciones del alcalde, tales leyes fueron producto de la reforma constitucional de 1906 tras la Revolución Blanca⁸, desarrollada por el *Sha* Reza Pahlevi, ambas leyes reconocen la responsabilidad territorial municipal respecto al área en el cual fue electo el alcalde y se definen las competencias del mismo respecto a la administración urbana y la implementación de programas relacionados a la provisión de servicios públicos⁹ pero manteniendo la relación directa con el Ministerio del Interior que era quién tenía el poder real, por lo tanto, los alcaldes forjaron durante muchos años relaciones muy cercanas con el gobierno central. En términos de Rondinelli (1984) el gobierno central a partir de estas primeras leyes produjo una *Desconcentración* del poder hacia los gobiernos locales que comienzan a tener cierta autonomía de gestión pero el verdadero poder de decisión en algunos casos, se mantiene en el gobierno central.

Por otro lado, la Revolución Islámica trajo aparejada una nueva forma de organización a nivel social y política, en la cual la sociedad comenzó a tener un rol muy importante a través

⁸ Revolución Blanca: se desarrollo tras una serie de protestas entre los años 1905-1906 desatada por una serie de reformas económicas y sociales, lo cual terminó en la reforma Constitucional y la incorporación de las políticas occidentales así como la legitimación de la dinastía Pahlevi.

⁹ En este punto los ministerios del interior y de vivienda son quienes toman las decisiones

de la participación política, muestra de ello fue el Referéndum por el cual se implementa el Sistema Islámico a nivel nacional, tal sistema comenzaría a complejizarse por una serie de factores que llevaron a una centralización del poder en el país. Uno de los factores más importantes que llevó a la centralización del poder fue la alteración económica ya que en el contexto en el cual se generó la revolución fue de profunda crisis económica producto de la corrupción y la implementación de las “medidas occidentales”¹⁰ llevadas a cabo por el *Sha*.

Por otra parte, el cambio radical de sistema, provocó que los inversores extranjeros pierdan confianza en el país y decidan quitar sus inversiones generando una gran desocupación, frente a esta situación el Estado decidió nacionalizar varias empresas privadas con la idea de dejar de depender de capitales extranjeros, además de aumentar la cantidad de trabajadores burocráticos buscando un paliativo a la desocupación, por ello, se comenzó a implementar el trabajo de los jóvenes intelectuales dentro de la administración pública como elemento de vanguardia y principio democratizador.

El segundo factor que llevó a la centralización del poder fue la guerra con Irak, que duró 8 años y produjo además de grandes pérdidas económicas y humanitarias, un separatismo étnico entre minorías regionales y forzó al gobierno a centralizar el poder militar y administrativo para salvaguardar el Estado.

Finalmente el tercer factor influyente en la centralización del poder fue el deseo de crear un Estado con líneas ideológicas marcadas con autoridades centralizadas en todas las esferas de la sociedad, ya que dentro de la sociedad iraní existían muchos conflictos internos entre las diferentes etnias y una de las cosas que las unía era el aspecto religioso ya que eran en su mayoría musulmanes¹¹. Es así que durante los primeros años de la revolución se logró construir un Estado amplio con bases islámicas (pero reconociendo las diferencias minoritarias internas) y una fuerte presencia de la sociedad civil produciendo dentro de la administración del Estado lo que se denominó como “democratización de la administración pública” ya que se incorporó a muchos jóvenes dentro de la misma.

Por otra parte, cuando hablamos de un Estado con fuerte presencia de la sociedad civil también nos referimos a lo que algunos autores denominaron “burocratización de la sociedad” y se refiere a la aparición de organizaciones independientes dentro de áreas rurales y urbanas que se encargaban de la confección de proyectos de desarrollo, un ejemplo de ello fue el *Komitee- e- Mahalli* o “Comité de vecinos” que jugaron un papel virtualmente administrativo, ya que tenían oficinas en cada ciudad y aglomeraciones rurales por lo tanto conocían las problemáticas de cada sector y mantenían una relación directa con los habitantes de la región (Farazmand, 1998). Tales comités formaron parte de lo que Rondinelli denominó *Delegación* que está relacionado a la transferencia de responsabilidades de ciertas funciones definidas a organizaciones que pueden estar fuera de la estructura de gobierno, por lo general con autoridad semi independiente para ejecutar determinadas tareas.

Ahora bien, una vez instaurada la revolución se hizo presente la necesidad de sancionar una nueva Constitución que reorganizara el gobierno ya que aún se mantenían resabios del sistema anterior y eso producía una serie de problemas políticos, además era necesario crear

¹⁰ Las medidas occidentales tenían que ver con la occidentalización de la cultura y la economía, llevadas a cabo por el *Sha* (título nobiliario) a raja tabla las medidas de política económica que le dictaban las potencias de esa época, algunos autores las describen como políticas neoliberales similares a las impartidas en los países latinoamericanos de los años 90.

¹¹ Se denomina musulmán al creyente del Islam y su significado es sometido a la voluntad de Dios.

un sistema de controles al interior con el objetivo de mantener estable al Sistema Político, teniendo en cuenta que el contexto en el cual se desarrollaba la revolución era bastante inestable. Asimismo, una vez implementada la Constitución en 1980 y varios meses después de su ratificación, surge una problemática importante referente a la implementación de los representantes dentro de los municipios, los cuales serían una parte importante dentro del proceso revolucionario, es así que teniendo en cuenta el antecedente de los concejos vecinales, Jomeini presentó un proyecto de ley en el cual se esbozaban algunas competencias y el sistema electoral por el cual elegir a sus representantes, pero se tardó veinte años en implementarse.

Por otra parte, la participación social había crecido mucho dentro de las ciudades a través de los consejos vecinales que ejercían el poder real, dado el rol que les fue asignado durante el proceso de islamización (incorporación del Sistema Islámico) incentivado durante la revolución. Ante ello se incorporaron las sociedades islámicas o *Ajumaha* que participaban en todos los ámbitos de la sociedad y tenían oficinas en todas las ciudades al igual que los *Komitee- e- Mahalli* pero con la diferencia de que su poder fue definido por la Constitución, es así que las sociedades islámicas cumplían una función administrativa y además tenían un rol político siendo como una especie de guardias de la Revolución dentro de cada ciudad. Esta presencia de comités y sociedades islámicas, demuestran la paulatina democratización del sistema administrativo.

Por otro lado, hacia el final de la guerra con Irak, en 1988 la necesidad de reconstruir el país económicamente llevó al gobierno a producir una serie de nacionalizaciones de empresas privadas y se comenzó a pensar en profundizar las ideas descentralizadoras en el ámbito fiscal, es así que el gobierno central decidió ceder parte de su poder a los municipios a través de una reforma fiscal denominada “Acto de Autosuficiencia Fiscal”, como respuesta a la necesidad de financiamiento por parte de los municipios que a partir de ello podrían administrar sus impuestos para utilizarlos como fuente de financiamiento. Éste sería el inicio de lo que Rondinelli denomina *Devolución* a través de la transferencia total de poder con autoridad independiente para tomar decisiones y ejecutar acciones sobre las cuales el gobierno central ejercería poco control.

Es a partir de este nuevo cambio fiscal que Jomeini comienza a pensar en una figura que acompañe al alcalde en la nueva competencia de los municipios, es así que dispuso que los consejos locales (*Shora*) cumplieran tal función. Asimismo, envió un borrador de la reforma constitucional al Congreso en la cual se reconocía la presencia de tal consejo y esto produjo uno de los debates más importantes en la Asamblea Especial, órgano encargado de realizar el borrador de la Constitución.

Ley de Descentralización política y Tercer plan de desarrollo nacional (1997-2004)

En 1989, se produce uno de los hechos más duros en la historia de la República Islámica de Irán, la muerte del Imam Jomeini y ello hace que se caiga en una crisis de poder ya que su presencia política era muy fuerte. Frente a ello se reforma inmediatamente la Constitución y nuevamente se busca centralizar el poder para mantener la estabilidad del sistema. Por lo tanto la ideas sobre la descentralización del poder en los municipios tuvo que esperar y el alcalde se mantuvo supeditado al Ministerio del Interior.

Asimismo, siete años más tarde, en 1996 se sanciona la Ley de Consejos y a través de ella se le otorgan nuevas competencias a los consejos locales relacionadas a la capacidad de

participar con el gobierno local, es decir que puede acompañar al gobernador o *farmandar* en la toma de decisión dentro del Comité de Adjudicación Nacional, órgano encargado de disolver cualquier ciudad que el Consejo local determine que actúa en contra de los intereses nacionales, es de esta manera que el consejo comienza a adquirir una función legislativa, ya que se encarga de verificar cuales son las ciudades que se encuentran fuera de las regulaciones provinciales (Farazmand,1998). Éste es el antecedente de incorporación de nuevas atribuciones al consejo, asimismo, un año más tarde se sanciona la Ley de Descentralización Política que está contenida en el capítulo 7 de la Constitución de la República Islámica de Irán (Art. 100-1006) en la cual se implementa la figura de los Consejos y la Ley Electoral de los Alcaldes de 1997-8, la cual surge como respuesta a la necesidad de solucionar los problemas locales por parte de una autoridad que administrara su propio municipio junto a la cooperación de la sociedad civil además de ser supervisado por un órgano con funciones legislativas, es así que teniendo en cuenta la forma de gobierno de la administración central, el consejo pasaría a tener un rol legislativo y los alcaldes un rol ejecutivo pero no es hasta después de 1999 que los consejos y los alcaldes comienzan a tener esa relación. Asimismo, antes de 1999, las ciudades eran administradas por alcaldes designados por el gobernador pero tras la ley de descentralización se establecen una serie de reformas, una de ella fue la elección directa de los consejos o *shora* quienes tienen la función de elegir al alcalde, que es responsable del consejo, y además aprueba el presupuesto anual de la municipalidad. La elección directa permitiría que cada sector eligiera a sus Consejos locales tanto a nivel urbano como rural y es a raíz de ello que fueron electos alrededor de 8000 representantes en 900 ciudades y 107.000 consejeros en alrededor 33000 pueblos. Podemos decir que a partir de ésta reforma se profundiza el proceso de *Devolución* iniciado anteriormente, ya que el gobierno central le permite a los municipios tener autonomía en las elecciones, es decir, el pueblo, las ciudades y los asentamientos rurales pueden elegir a los representante de los consejos y éstos eligen al alcalde y de esta manera el Ministerio del Interior deja de intervenir en ese proceso.

Ahora bien, desde el 99 al 2003 hay una serie de cambios al interior y exterior del país, por un lado el recrudecimiento de las sanciones económicas por parte de Estados Unidos y las potencias frente a la acusación de un plan de enriquecimiento de uranio¹² y por otro lado la invasión de Estados Unidos a Irak, situación que provoca impacto en algunas regiones cercanas a Irak.

Cabe destacar que las sanciones económicas son el plan más efectivo para generar una crisis al interior del país ya que están orientadas a ahogar la economía iraní mediante restricciones a las importaciones y limitaciones a las exportaciones, como también congelando fondos iraníes producto de exportaciones de hidrocarburos depositados en bancos internacionales. Estas restricciones generan un doble efecto sobre la economía iraní, generando altas tasas de inflación y desempleo, ante la dificultad en la importación, tanto de los bienes como de los suministros para su producción. (Moya Mena, 2014). Es por ello que el gobierno iraní decide sancionar una de las leyes más importantes a nivel fiscal, la Ley de Amalgamación Fiscal que consiste en la centralización de la recaudación de los impuestos por parte del Ministerio de Finanzas y Asuntos Económicos pero a pesar de ello el municipio tiene la competencia de aumentar los impuestos y utilizarlo como fuente de financiamiento, esta ley permite que el municipio tenga parte del poder que le fue otorgada a través del Acto de Autosuficiencia Fiscal, es decir que tiene la potestad de crear nuevos gravámenes fiscales y regular

¹² El enriquecimiento de uranio comenzó durante la época del Sha y hacia el final de la guerra con Irak se reanuda la construcción de una serie de centrales nucleares.

financieramente al municipio pero el gobierno central mantiene una especie de control a través de la recaudación de los impuestos, además es el encargado de definir las tipologías de los impuestos. Finalmente, el Tercer Plan de Desarrollo que se llevó a cabo entre 1999 y 2004 y consta de una nueva característica que surge de la etapa de la post guerra con Irak y las sanciones económicas. Tales situaciones convergieron en las *Privatizaciones* que fueron utilizadas como una herramienta descentralizadora de la economía comunal y el desarrollo rural, de acuerdo a Rondinelli, ésta sería la última etapa del proceso descentralizador y se refiere al caso en el cual ciertos bienes pueden ser provistos por empresas u otras organizaciones sobre las cuales el gobierno tiene cierto control.

Asimismo, este plan establecía también un *Shora ali khususi sazi* o Consejo Nacional de Privatización, cuyo deber es coordinar legislativamente los planes económicamente productivos. A su vez en el Art. 136 del presente plan, delega progresivamente la autoridad legislativa y ejecutiva al municipio que es definido como para estatal o no gubernamental. Asimismo de acuerdo al art. 1 del Tercer Plan de Desarrollo incorpora al Consejo Administrativo encabezado por un presidente que establece la delegación de los asuntos locales. Entonces el Consejo Administrativo decide cuáles serán las funciones que se transfieren a los municipios.

Asimismo, las funciones que cumplen los municipios a partir del tercer plan de desarrollo son:

- La preparación y supervisión de los planes de desarrollo, esta acción es transferida de los Ministerios del Interior y Vivienda.
- Administrar las tierras urbanas, esta actividad es transferida del Ministerio de vivienda y desarrollo urbano.
- Planeamiento y participación en los proyectos de urbanización para las personas de recursos bajos, esta actividad es transferida del Ministerio de Vivienda.
- Salvaguardar el medioambiente, esta actividad es transferida de la Organización de medioambiente.
- Controlar el tráfico urbano, esta actividad es transferida de la Policía nacional.
- Administrar el transporte urbano, esta actividad es transferida del Ministerio de Comercio y la policía.
- Supervisar los gremios, actividad transferida del Ministerio de comercio.
- Organizar y supervisar las industrias dentro de las ciudades.
- Establecer, administrar y monitorear las actividades culturales, esta actividad es transferida del Ministerio de Cultura.
- Desarrollar el turismo, esta actividad es transferida del Ministerio de Cultura.

- Administrar los servicios públicos como el agua y electricidad, actividad transferida del Ministerio de Energía y la Organización de agua y alcantarillado.
- Administrar el gas para consumo urbano, actividad transferida del Ministerio de petróleo y la Compañía nacional de gas iraní.

Finalmente todas las decisiones del alcalde deben estar bajo la supervisión directa del consejo local. Es así que la descentralización en torno a las municipalidades se fueron extendiendo con el correr del tiempo hasta transformarlas en una especie de entidad casi autónoma, algo así como un Estado dentro de otro pero ante situaciones de posibles crisis se llevaron adelante políticas centralizadoras como una manera de mantener la estabilidad del sistema.

Finalmente tomaremos como caso de estudio a la ciudad de Mashhad porque es la segunda ciudad más importante después de Tehrán, básicamente por su extensión territorial y por su importancia histórica y turística. Cabe destacar que Irán cuenta con una extensión territorial de 1.648.195 km en los cuales se encuentran emplazadas, de acuerdo al último censo correspondiente a 2011, 1331 ciudades muy distintas entre sí, con características también diferentes. En el presente trabajo sólo se utilizará la ciudad de Mashhad para describir el funcionamiento de su administración municipal, es menester destacar que se realizó en base a una serie de entrevistas realizadas en terreno en el mes de febrero de 2015.

Los municipios en Irán, La ciudad de Mashhad:

Como hemos visto hasta ahora, la administración local de la República Islámica de Irán está conformada por los municipios, los cuales son considerados instituciones para estatales, es decir que no son considerados como instituciones públicas ni privadas sino que cooperan con el Estado pero no forman parte de él.

Como vimos anteriormente, el Estado a partir del año 1994 fue delegando funciones administrativas, financieras y políticas a los municipios, permitiendo que los procesos de devolución y privatización convergieran en su máxima autonomía. Como prueba de ello podemos decir que algunos municipios tienen un presupuesto mayor al de las gobernaciones de acuerdo a la entrevista realizada al alcalde de la ciudad de Mashhad, la misma cuenta con un presupuesto de 9.000.000.000 de Tomanes¹³ para el año nuevo Iraní que comienza en Marzo (Pejman, 2015). La razón por la cual el municipio de ésta ciudad cuenta con un presupuesto mayor al de una gobernación es básicamente porque tiene la capacidad de cobrar impuestos nuevos (capacidad otorgada por la Ley de Amalgamación Fiscal) además, ésta ciudad cuenta con una serie de características que le permiten adquirir muchos recursos que son administrados por el municipio principalmente por el turismo, ya que cuenta con uno de los santuarios islámicos más importantes¹⁴ que permite la visita de 25.000.000 turistas anuales, además de contribuir en un 5% a la economía del país, ya que cuenta con la producción del 90% de azafrán y se la considera como el mayor parque industrial y minero de Irán (Sarvariah, 2015).

Por otro lado, se considera a esta ciudad como la más importante en términos de población ya que cuenta con más de 2.000.000 de habitantes.

¹³ Si bien la moneda oficial iraní es denominada Rial, se la llama Tomán informalmente y la paridad con el dólar es de cada 1 dólar 3,50 tomanes.

¹⁴ El santuario al cual se hace alusión es el del Imam Rida (octavo Imam de los musulmanes)

En relación a su ubicación geográfica podemos decir que está a 850 kilómetros de Teherán, al noreste del país. A su vez, es la capital de la provincia “*Khorasan Rezabi*”¹⁵ que toma su nombre del octavo Imam¹⁶ de los musulmanes (Imam Reza) y cuenta con una amplia red de ferrocarriles y subterráneos.

Estructura Administrativa:

Respecto a la estructura administrativa de la ciudad, como vimos anteriormente cuenta con un cuerpo Ejecutivo (el Alcalde) y otro legislativo (el Consejo local o de *Shora*). Además, tras su rápido crecimiento demográfico, según la entrevista realizada, “se dividió la ciudad administrativamente en cuatro municipios: 1) Mashhad 2) Torghabeh 3) Rezabieh 4) Ahmabad”. (Pejman, 2015)

Por otro lado la ciudad de Mashhad está dividida en 13 regiones y cada región tiene un sub alcalde electo por el alcalde central y en cada región funciona un consejo o comisión supervisora cuyo número es la misma que la del Consejo local o de *Shora* (25 miembros). Tal comisión se reúne cada quince días en la mezquita central de cada región y se realiza una exposición de gestión frente a los ciudadanos, de esta manera se ejerce un control por parte de los ciudadanos, demostrando así la importancia del control y participación dentro del gobierno local (Pejman, 2015).

Algunas competencias del Alcalde:

El alcalde cuenta con una batería de secretarías tales como la secretaría de economía, programación y planificación, que será la encargada de armar el proyecto de presupuesto que será enviado al consejo, quién finalmente será el encargado de analizarlo y aceptarlo para luego ser ejecutado por el alcalde (Pejman, 2015).

Algunas competencias del Consejo Local o de Shora:

El consejo de Shora es electo mediante voto popular y representa a su propia ciudad dentro del parlamento nacional, su cantidad de representantes depende de la población de la ciudad, es así que la ciudad de Mashhad cuenta con una representación de 25 concejales dentro del *Majlis*¹⁷, a los ojos de Arganoff (1999) esta es una práctica de un gobierno inclusivo. Por otra parte, la duración del cargo es de cuatro años y generalmente la elección del consejo se realiza paralelamente a la elección presidencial.

Una de las funciones más importantes que cumple el consejo es la de designar al alcalde. Para ello se conforma una comisión ejecutiva con un presidente y dos vice presidentes y son siete candidatos elegidos por el consejo de entre los cuales se elige uno, una vez electo, el alcalde decide quienes conformarán las comisiones que lo acompañarán en su gabinete.

¹⁵ Khorasan en farsi significa lugar donde sale el sol. Khorazan Rezavi es la más importante de entre tres provincias que fueron subdivididas (Khorasan del Norte, Khorasan del Sur y Khorasan Rezavi)

¹⁶ Para el Islam se denomina Imam a los descendientes del profeta que surgen una vez fallecido el profeta y cumplieron funciones tanto espirituales como políticas.

¹⁷ Majlis: Parlamento Nacional.

Asimismo, en caso de que el consejo no se ponga de acuerdo en la elección del alcalde se lo debe hacer a través del voto popular (Sarvariah, 2015).

Por otro lado, otra de las competencias que tiene el consejo es la fijación de los impuestos a través del apoyo del Ministerio de Asuntos Económicos, además de ello dentro de cada consejo existe una comisión supervisora que se encarga de controlar todo el accionar presupuestario. Asimismo, el consejo de la municipalidad de Mashhad tiene competencia para cobrar los impuestos referidos a la construcción y las infracciones automovilísticas, además en los últimos años como respuesta a la crisis económica sufrida por el bloqueo económico, se comenzaron a incentivar paulatinamente una serie de impuestos dentro de los comercios. Por otro lado, el Gobierno Nacional estimuló un sistema de subsidios que fue quitando lentamente para poder equiparar a los sectores más pobres con los más ricos con el objeto de incorporar impuestos directos dependiendo de las capacidades económicas de cada sector (Sarvariah, 2015)

Por otra parte, como el sistema islámico en el cual está inserto el gobierno local se rige por la *Sharía* se tiene una serie de impuestos definidos, es así que cada habitante debe pagar el *Zakat*¹⁸, que es un impuesto a nivel nacional y para ello se encuentran emplazadas en las calles una serie de cajas similares a los buzones en los cuales las personas depositan su dinero que luego es destinado para ayudar al sector más pobre a través de una serie de instituciones. A nivel municipal, el impuesto que más recursos económicos genera son los impuestos de la construcción que se refieren al pago del derecho a la construcción.

Por otro lado, otra de las competencias del consejo local es la planificación estratégica que consta de la presentación de planes de desarrollo económico ante el Ministerio del Interior que se encarga de aceptarlos o vetarlos y es finalmente el alcalde es quien debe ponerlos en práctica.

Las Elecciones Municipales:

Respecto a las elecciones municipales, como vimos anteriormente en 1999 se sancionó la ley electoral municipal, que permite que se pueda elegir por voto popular al consejo local o Shora es así que las últimas elecciones se desarrollaron paralelamente a las elecciones presidenciales del 2013 y en la ciudad de Mashhad hubo una participación del 70% teniendo en cuenta que la participación no es obligatoria, lo que demuestra el nivel de politización de la sociedad, producto de la revolución del 79 que como vimos anteriormente permitió una democratización de la sociedad.

Finalmente, podemos señalar que el Estado ha delegado las tareas ejecutivas a los municipios y este proceso ha llegado a un punto de máxima autonomía en lo que respecta a la administración de sus recursos locales además de reproducirse el sistema político nacional en el local y reproducirse también la relación de control entre el consejo que cumple una función legislativa e inclusive con la sociedad civil.

Relación con el Gobierno Central y la sociedad civil:

¹⁸ Zakat: es un tipo de impuesto que deben pagar todos los musulmanes con el objetivo de ayudar a los más pobres, además conforma uno de los pilares del Islam.

La relación que tiene el municipio con el gobierno central es por un lado a través del Ministerio del interior que según el alcalde, “es quién pone al servicio del municipio a la policía que presta servicios pero no forma parte de él”, por otra parte, otra relación que tiene el municipio con el Gob. Central es a través del Ministerio de Asuntos económicos que distribuye parte de los impuestos nacionales a los gobiernos locales pero se busca beneficiar a los municipios que cuentan con menos de 100.000 personas ya que son quienes mayor apoyo del gobierno central necesitan porque tienen menor capacidad de recaudar impuestos locales (Sarvariah, 2015).

Por otra parte, podemos decir que esto demuestra que las ciudades más grandes y con mayor población son más descentralizadas ya que pueden obtener mayores recursos que les permiten ser más autónomas.

El Municipio y la Difusión:

Respecto a la difusión, entendida como la herramienta para difundir las acciones del gobierno, podemos decir que el municipio cuenta con un periódico como órgano de difusión y con espacios televisivos y radiales cedidos por el Gobierno Central, de esta manera mantiene informada a la sociedad civil además de otorgarle mayor transparencia a la gestión y mantener una cercanía con la sociedad civil.

Por otra parte, todas las municipalidades urbanas cuentan con un magazine mensual en el cual se publican artículos académicos relacionados al planeamiento urbano, noticias financieras municipales, novedades, estudios de caso, etc. con el objetivo de incentivar el fortalecimiento institucional (Pejman, 2015).

Reflexiones Finales:

La Revolución Islámica produjo una serie de cambios a nivel institucional, social y político a partir de la islamización del sistema político existente anteriormente, es decir no creó un sistema nuevo sino que islamizó al anterior incorporando a la sociedad en la vida política, produciendo una democratización social.

Por otra parte cuando hablamos de islamización nos referimos a la incorporación de la *Sharía* que es la jurisprudencia islámica, como base legal del sistema islámico. Asimismo, a nivel institucional y político, podemos decir que incorporó un sistema federal en el cual se vislumbran tres niveles de gobierno autónomos entre sí, pero esta autonomía no se logró automáticamente sino que es a partir de la revolución que el poder se movió de manera pendular de una centralización a una descentralización con el objetivo de mantener la estabilidad del Sistema Islámico, pudimos verificar el proceso descentralizador a partir de los cuatro principios de Rondinelli (Desconcentración, Delegación, Devolución y Privatización) que según este autor se pueden encontrar en países que se reconstruyeron tras un gobierno autoritario. Es así que la República Islámica de Irán tras la revolución de 1979 fue transitando cada uno de esos principios para culminar en la descentralización casi total de los gobiernos locales.

Ahora bien, el objetivo de mantener estable el Sistema Islámico fue conseguido ya que se logró sortear una guerra de ocho años, sanciones económicas y crisis económicas sin

menoscabarlo. Asimismo podemos decir que el Sistema Islámico no solamente se institucionalizó sino que evolucionó en su funcionamiento ya que los gobiernos locales tienen una mayor cercanía a la sociedad civil que participa activamente, es decir que a partir de la transferencia de poder del gobierno central al local se logró una efectividad en los gobiernos locales ya que tienen una cercanía mayor con la sociedad civil consiguiendo una democratización social, podemos ejemplificar eso en el control que realiza la ciudadanía de las ciudades una vez cada quince días en la mezquita central o también en la publicación de periódicos municipales o los espacios radiales y televisivos en los cuales el municipio se muestra más cercano a la sociedad.

Por otra parte a partir del caso de la ciudad de Mashhad pudimos ver que la descentralización política no solamente se dio a nivel político sino también a nivel territorial y presupuestario, a pesar de que el gobierno central se encuentra presente en la administración de los impuestos, los municipios tienen la potestad de confeccionar impuestos propios para generar recursos pero esta capacidad no es exactamente igual en todas las ciudades urbanas ya que existen ciudades más pequeñas que necesitan del apoyo del gobierno central ya que no cuentan con la capacidad de generar recursos propios.

Ahora bien, teniendo en cuenta nuestra pregunta problema podemos decir que la descentralización política es una evolución del Sistema Islámico ya que a través de la transferencia de poder hacia los gobiernos locales se logra que éstos puedan responder más eficazmente a las demandas de su región territorial y a su vez tienen un efecto democratizador concibiendo que la sociedad local participe activamente en la vida política, ahora bien, cabe aclarar que la ciudad a la que se hace referencia es una ciudad grande con mayores capacidades respecto a otras y probablemente el nivel de autonomía sea mayor respecto a otras ciudades más pequeñas con menos capacidades para recaudar recursos que son la base para generar políticas públicas.

Referencias bibliográficas.

Agranoff. R. (1999). *Accommodating Diversity: Asymmetry in Federal states*. Baden: Ed. Nomos Verlagsgesellschaft.

- Agranoff .R. (1997). *Las relaciones y la gestión intergubernamentales*. En Bañón, R y Carrillo, E (comps) *La nueva Administración Pública* (Cap. 5). Madrid: Ed. Alianza.
- Bahl, R and Wallace S, (2000). *Fiscal Equalization, Challenges in the Design of Intergovernmental Transfers*. Georgia: Ed.Springer US.
- Borgia, J (1987). *Descentralización y participación ciudadana* .Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local.
- Brown, D, (1999). “Are there good and bad nationalism?, UK, Journal of the Association for the Study of Ethnicity and Nationalism, Nations and Nationalism, Issue 2, Pages 281-302, April.
- Elazar, DJ, (1994). *Federal Systems of the world: A handbook of federal, confederal and antonomy arrangements*. Boca Ratón: Second edition, Harlow: Longman Group limited.
- Elazar, D.J, (1987). *Exploring Federalism*, Tuscaloosa: A.L University of Alabama Press.
- Elazar, D.J, Ed (1994). *Federal Systems of the world: A handbook of federal, confederal and antonomy arrangements*. Tuscalosa: Harlow: Second edition, Longman group limited.
- Farazmand, A. (1998). *State Tradition and Public Administration in Iran: Ancient and Contemporary Prespectives*. Florida: Florida Atlantic University, Fort Lauderdale.
- Gusman, A. (1985). *Autarquía y descentralización*. Revista El Derecho, P 179.
- March, J; Olsen, J. (1984). *The New Institutionalism: Organizational Factors in Political Life*. American Political Science Review, v. 78, September p.734-49.
- Morris, A (1992). “Decentralization: the context“, en Morris, Arthur y Lowder, Stella (Eds.), *Decentralization in Latin America an Evaluation*, New York: Pager Publisher.
- Moya Mena S. I. (2014). “¿Un Irán con armas nucleares? Escenarios hipotéticos y amenazas reales a la paz y la seguridad internacional” en González Jimenez E. y otros (Ed.), *El programa nuclear iraní los desafíos políticos: Tres enfoques*. Costa Rica, Programa de Publicaciones de la UNA.
- Rondinelli, D. Nellis J. y Cheema G. (1984). *Decentralization in Developing Countries: a Review of Recent Experiences*. (Working Papers N°581). Washington DC, World Bank.
- Tajbakhsh, K, (2000) *Political Decentralization and Creation of Local Government in Iran: Consolidation or Transformation of the Theocratic State?* (Social Research, Vol. 69, No. 2) Washigton DC, World Bank.
- Tajbakhsh, K, (2003), *Municipal Management and Decentralization study: Iran*. New York: Wold Bank, Regional Municipal Management and Decentralization Project.
- Watts, R L, (1999). *Comparing Federal Systems and Federations*. New York: Mc. Gill-Queen’s University Press.

Watts, R L (1999). *The spending power in federal systems: one comparative study*. Kingston Ontario: Institute of Intergovernmental relation, Queen's University.

Walker, D, (1981). *Toward a Functioning Federalism*, Cambridge: Winthrop.

Fuentes Documentales:

National Population and Housing Census, 2011, Statistical Centre of Iran, www.amar.org.

Constitución de la República Islámica de Irán,
www.mexicodiplomatico.org/art_diplomatico_especial/iran_constitucion.pdf

Municipal Law, Collected Complete Municipal Laws Tehran 1381.

Nowruzi, K (2001). *A Study of Municipal Law: Theoretical, basic and fundamental concepts*. Tehran: Municipalities Organization of Iran, Ministry of Interiors.

Official Newspaper of IRI. Judicial Branch (1 Tir. 1382/2003) (Text of Executive Code).

Official Newspaper of IRI, Judicial Branch. (4 Bahman, 1381/2002) (Text of law)

Third Development Plan, (1999-2004) .Internal document Ministry of Interior.

Entrevistas:

Entrevistas al alcalde de la ciudad de Mashhad Sayed Mohammad Pejman el 11 y 12 de febrero de 2015 en la ciudad de Mashhad, Irán.

Entrevista al primer miembro del consejo de Shora, Mohammad Kamal Sarvariah el 13 de febrero de 2015 en la ciudad de Mashhad, Irán.

El orientalismo en la construcción del concepto de lo mudéjar en Hispanoamérica

Mauricio Baros Townsend,
Universidad de Chile,
mbartown@gmail.com

El discurso de lo mudéjar se ha centrado en la influencia que tuvo la arquitectura islámica a nivel de ornamentación y técnicas artesanales y ha resultado funcional a la problemáticas identitarias de la arquitectura hispana. Esta ponencia quiere plantear el sesgo orientalista que ha prevalecido en estos discursos, y mostrar que, cuando este tópico se lleva a otros campos, como el urbanismo, surge la posibilidad de entender lo mudéjar como un fenómeno transversal y más complejo cuando integra lo hispano, lo islámico y lo indígena en una relación más equilibrada, alejada del sesgo orientalista que ha prevalecido en esta materia.

La historiografía respecto de lo mudéjar ha sido en sus dos siglos de existencia extremadamente prolífica, con una genealogía y evolución muy bien establecida. Por el volumen escrito de obras sobre el tema debiéramos pensar que la temática debiera estar a estas alturas más o menos definida, lo que resulta no ser así, y esto se debe a que el mundo mudéjar discurre por dos vertientes, una que es la de las obras y la otra la de los discursos. El desplazamiento temporal entre estas dos vertientes, ha tenido como resultado una brecha entre obra y discurso que no logra solucionarse. La razón de esto estriba en que mientras el mudéjar como hecho factico, comienza ya durante la Reconquista, y tiene su mayor corpus de obras en los siglos inmediatos, los discursos respecto del tema recién comienzan en el siglo XIX, cuando recién el mudéjar es reconocido como una categoría artística. En ambos casos tanto en la implantación de las obras, como en los discursos, es posible verificar que aparece claramente en operación el dispositivo foucaltiano:

Lo que trato de indicar con este nombre es, en primer lugar, un conjunto resueltamente heterogéneo que incluye discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, brevemente, lo dicho y también lo no-dicho, éstos son los elementos del dispositivo.(Foucault, 1977, p.1).

En este caso tenemos dos tipos de dispositivos, los utilizados en la instalación de lo mudéjar en América, y luego los formados a partir de los discursos del siglo XIX en adelante. Partiremos por estos últimos por estar ellos más acotados.

La Construcción Política del Discurso sobre lo Mudéjar.

“...el arte mudéjar es un síntoma cultural privilegiado para conocer mejor lo que fue la España que lo hizo posible” establece Borrás Gualis (1990), en su obra sobre el tema. Debemos entender que todo dispositivo es permeable a intencionalidades más allá de lo que su propio nombre parece enunciar. Lo que quiero decir, que los discursos sobre lo mudéjar no siempre han tenido la intención de definir lo que es lo mudéjar, sino que más bien se han convertido en vehículos de expresión de una serie de problemáticas identitarias particulares

de quienes los construyen, principalmente el mundo hispano y más recientemente el mundo americano.

Estas dos vertientes entonces, la de las obras, y la discursiva, se han por lo tanto construido en estratos diferentes, produciendo lo que denomino una doble construcción política, entendiendo el sentido tanto abstracto como concreto de la polis, en el sentido de que hay una construcción fáctica en donde la polis adquiere una forma concreta, y una construcción ideológica de la misma.

La historiografía mudéjar tiene una data mas o menos precisa, que muchos autores sitúan el discurso de Amador Ríos ante la Academia, este discurso ha resultado ser tremendamente significativo por que en el ya quedan tempranamente sentadas las bases sobre las cuales versaran los discursos sobre el tema durante las décadas venideras.

No otro es, señores académicos, el origen de los vasallos mudéjares, grey que profesando los errores del Koran, vive desde aquel momento, como la raza hebrea, en medio de la sociedad cristiana y que ejerciendo como la hebrea, no poca influencia en el desarrollo de la civilización española, vincula su nombre en la historia de nuestras artes. (Ríos, 1859, p.8).

Si bien es reconocido el aporte del autor por haber reconocido por primera vez el mudéjar como categoría estética, no se puede obviar que el propósito del discurso iba más allá de este reconocimiento. En él se plasman las problemáticas, que aun rondan sobre el tema, y ellas son principalmente:

1º. Los problemas identitarios que enfrentaba España, para definir su papel dentro del mundo europeo

2º. Los problemas de delimitar claramente la diferencia entre una España cristiana, y un mundo externo “moro”.

3º. La necesidad de asentar claramente la superioridad del arte y arquitectura hispana sobre la cultura exógena mora.

Tal ha sido la obsesión por tratar estos temas, que en la mayor parte de los discursos posteriores hasta en la actualidad, estas temáticas parecen eclipsar cualquier otro tipo de temática que pueda surgir al respecto.

El arte mudéjar es una consecuencia de las condiciones de convivencia de la España cristiana medieval, siendo, por tanto, la mas genuina expresión artística del pueblo español, una creación cultural radicalmente hispánica, que no encaja en la historia del arte islámico ni en la del occidental, porque se halla justamente en la frontera de ambas culturas. (Borras, 1990, p.90).

Ya sea dentro del mundo hispano, o fuera de él, la coordenada a partir la cual se construyen si duda es el mundo hispano y estos discursos trasuntan una problemática aún abierta.

El Mudéjar en América

Desde su definición, en el romanticismo tardío, el término y su contenido han adolecido de una imprecisión y de una ambigüedad que permanecen hasta ayer. Su versatilidad técnico-formal, su expansibilidad espacial y su resistencia desde el punto de vista temporal han impedido su asimilación a otros estilos artísticos. (Henares Cuellar, 2001, p.11).

Esta versatilidad usualmente atribuida al mudéjar, que es claramente evidenciable en el mundo de las obras, también aparece en el ámbito de los discursos, es por ello que el mudéjar ha pasado por diversas definiciones, de ser un estilo, una técnica de construcción, ornamentación, etc. Gran parte de estas definiciones meramente estilísticas, ya han sido dejadas atrás, y hoy es posible, definiciones más interesantes, como de la Ma Elena DíezJorge (2001), que entiende el mudéjar como una estética de la convivencia. Y sobre esta definición la que quisiéramos trabajar, solo que ampliándola un poco, porque nos gustaría entenderla más como un modo de convivencia, más que una simple estética¹⁹.

El hispanocentrismo de los discursos, ha hecho que el mayor corpus de obras respecto de lo mudéjar se haya centrado en la arquitectura hispano-musulmana. Es sólo a partir de la segunda mitad del siglo XX, que se integrará a la historiografía oficial la influencia de lo mudéjar en América. Lamentablemente muchas de estas obras heredaron los prejuicios de los discursos sobre lo mudéjar del mundo hispano-musulmán, para ser replicado en América, y claramente en ellos volvemos a toparnos con temas como la taxonomía estilística, la superioridad hispana, etc. Siendo que muchas de estas categorías resultaban completamente inaplicables. “La noción misma de ‘estilo’ me parece peligrosa cuando hablamos del territorio sudamericano” señalaba Damián Bayon (1965, p.12). Y no sólo la de estilo muchos conceptos sobre los cuales se construyeron los discursos mudéjares parecen eclipsar cuando son aplicados al territorio americano. La superioridad hispana sobre la indígena ha sido un tema recurrente, y en nuestro caso el desconocimiento casi total de la influencia mudéjar sobre nuestras ciudades: La ciudad hispanoamericana llegará con el tiempo a ser renacentista en lo externo habiendo sido medieval en su concepción interna (Guarda, 1965. p.45).

En este texto del padre Gabriel Guarda, connotado experto en el tema colonialista y americanista se habla del medioevo español sin mencionar jamás la presencia musulmana en la península. Sin embargo estos textos han tenido como merito el dejar en clara evidencia nuevamente la versatilidad de lo mudéjar en el mundo hispanoamericano. Sin embargo la interrogante que surge de todo esto, es: ¿por qué el mudéjar tuvo tanto éxito en coordenadas geográficas tan diversas de las que dieron origen y que son la cultura musulmana?

Doy por descontado que mucho de lo que dije en la arquitectura española se puede extender sin más a la que surgió en ultramar y por una razón tan potísima como que se trata de la misma cosa. (Chueca Goitia, 1985, p.165).

Fernando Chueca Goitia con su tesis de los invariantes será uno de los primeros dentro del círculo hispanocéntrico en trasladar lo mudéjar a América, en donde traspasa las categorías de la península al continente, dejando siempre bien en claro, la superioridad hispana en términos de que le compete contribuir con las partes mas significativas del edificio, dejando sólo las ornamentales al mundo indígena, como antes lo había hecho con el mundo

¹⁹ Henares Cuellar, la define como “formula cultural de integración social”, que es más próximo a como se entiende en este texto. En *Arquitectura Mudéjar Granadina*, 1989.p.17-23

islámico. Esta tesis ampliamente aceptada por varias décadas, si bien da repuesta a un determinado espectro de obras deja claramente fuera muchas otras.

Así como en el mundo hispano estos discursos sirvieron de espejo a las problemáticas de la propia sociedad española, lo mismo ocurrirá en América. “Por un lado una corriente que resumiendo bautice de arquitectónica-culta-clásica y su inseparable ‘media naranja’, la corriente escultórica-artesanal-barroca” (Bayon, 1965, p.12). La necesidad de definir claramente lo que es indígena, y lo que es de herencia europea, conducirá a muchos autores a utilizar el mudéjar como una herramienta para dividir las aguas. Bayon en su texto sobre la Sociedad Colonial en Hispanoamérica, cae en el estereotipo de calificar lo culto y oficial como lo “clásico”, dando claramente a entender que el resto es “no-clásico”. Lo culto es lo académico, y lo otro lo artesanal, lo popular, el mundo dentro del cual es considerado lo musulmán o lo indígena. Es decir, lo clásico es una categoría en este caso no sólo estilística, sino también de distinción social y política.

Los discursos hispanocentristas, han pretendido encontrar pervivencias, vestigios, influencias, de la cultura hispano musulmana que se habrían replicado en América, casi en su mayoría a nivel estilístico, o de detalles ornamentales. Influencias que sin duda ponen a España en un papel relevante como el puente indiscutido entre estas dos culturas, ensombreciendo cualquier posible relación entre las manifestaciones arquitectónicas americanas y las musulmanas. Hecho bastante curioso, porque si bien hay una distancia geográfica importante, tanto el mundo musulmán como el americano compartieron elementos que permitieron que los modos de producción originariamente musulmanes pudiesen ser replicados en América sin ningún problema. Modos que no necesariamente compartían con España. Por ejemplo tanto en las culturas precolombinas como en las musulmanas, no existía un estamento artístico académico, que dictara las normas y estilos de construcción de una época; en ambas culturas el arte estaba al servicio de la religión que no estaba por supuesto separada del poder. Estos factores permitieron que sus modos de producción permitieran una gran versatilidad de formas. “Caracteriza a lo islámico esa versatilidad para la asimilación cultural del arte de los pueblos sometidos hasta constituir este fenómeno uno de los factores determinantes del proceso de desarrollo del arte musulmán.” (Borras, 1990, p.87). Esta versatilidad es de hecho intrínseca a la arquitectura musulmana, porque desde su origen el arte musulmán resultó de la fusión paulatina de diversas culturas. Esa versatilidad fue la que le permitió adaptarse a diversas zonas geográficas y esta versatilidad es la que también fue funcional al sistema indígena americano durante la conquista, y que el poder hispano supo tener en su provecho. Por lo tanto mientras los discursos sobre lo mudéjar intentan encontrar definiciones a partir de criterios estéticos, nunca lo podrán hacer porque más que la obra, lo verdaderamente mudéjar fueron los modos de producción que fueron traspasados al continente americano, y encontraron un fértil suelo en estas tierras. Y fue esta versatilidad intrínseca la que ha producido esta gran cantidad de obras mudéjares, que se opone claramente a toda categorización.

Esta doble faz del mundo mudéjar, resulta muy funcional al concepto de dispositivo en donde: “Estos regímenes distribuyen lo visible y lo invisible, lo enunciable y lo no enunciable al hacer nacer o desaparecer el objeto que, de tal forma, no existe fuera de ellos.” (García, 2011, p.4). En donde se juega entre un mundo visible y otro invisible, que es además una de las características propias de la polis griega. Así como los discursos construyen una idea de lo mudéjar según su conveniencia, veremos ahora como en el mundo de las obras son otros los dispositivos que operaban.

Para ello se tomará un caso de la ciudad colonial, como ejemplo de esta implantación e integración. Se partirá entonces de un examen breve de la ciudad hispanomusulmana para luego abocarnos a la ciudad colonial americana.

La Ciudad Hispanomusulmana.

Así como el musulmán se mueve en el espacio y el tiempo, todo lo que hay a su alrededor lo hace también. Y así se establece la línea del bazar, lo cual contiene todos los otros edificios públicos y se constituye el centro de los intercambios materiales. Los muros exteriores delimitan la ciudad dándole una forma que simboliza el cosmos, y finalmente la ubicación de las puertas recuerda la orientación cardinal. (Youssef, 1993, p.15).

Si bien la interpretación de estos autores es más bien mística y simbólica que basadas en hechos físicos, resulta adecuada para resumir en pocas líneas lo que pareció ser común en las ciudades islámicas de la época, y que es un tejido urbano muy denso en el cual sin duda el edificio más importante tanto por su tamaño como por su localización suele ser la mezquita de los viernes o catedralicia, y en torno al cual se dispone el zoco según un orden funcional mas o menos recurrente en todas las medinas.

El suq estaba siempre al lado o muy cerca de la mezquita mayor, y obedece a su ley de organización, primero aparecen las librerías (por la importancia de "la búsqueda del conocimiento" en el Corán), después viene el suq al atarín, el mercado del perfume, (las palabras del profeta sobre la importancia del perfume), luego el mercado del tejido, de alimentaciones, etc. (Youssef, 1993, p.38).

De esta manera la mezquita mayor se convertía en el principal articulador de toda la vida no sólo religiosa sino también urbana. Esto junto con la inexistencia del equivalente a un plaza cívica en la ciudad musulmana, hacia de la mezquita no solo el edificio mas grande sino además su patio era el mayor espacio abierto en estos densos centros urbanos, lo que hace que hasta incluso en la actualidad sirvan como un lugar de descanso del ajetreado bullicio del entorno.

Los patios de las mezquitas suplían, salvo en las horas de las oraciones rituales, el escaso tamaño de las plazas. Las gentes se repartían, además, por las calles y zocos próximos y por la alcaicería, cercana también a la mezquita mayor. (Torres Balbas, 1954, p.31).

De esta manera en la ciudad islámica la simbiosis mezquita-zoco era algo corriente y usual de encontrar. La pregunta entonces que surge es que ocurrió con esta tipología en la España Post-Reconquista. La respuesta la han dado muchos autores, Torres Balbas, Lamperez, y otros que han estudiado el tema, y la respuesta no es simple ni es una sola, pues las ciudades hispanas antes de islamizarse también tuvieron un pasado ya sea romano o medieval. Sin embargo si es posible constatar que muchas mezquitas en el primer periodo de la reconquista fueron convertidas en iglesias cristianas, muchas de ellas conservaron ya sea en su totalidad o parcialmente parte de la fábrica islámica como es el caso de Córdoba y Sevilla, y otras fueron demolidas en su totalidad. El entorno igualmente sufrió cambios con el pasar de los

siglos para adaptarse al ideal renacentista de corte mas ilustrado que se impuso post-Reconquista.

Sin embargo el proceso de instalación de las primeras ciudades americanas coincide con la etapa en que todavía había una fuerte convivencia entre lo musulmán y lo hispano. Recordemos que hacia 1573 fecha en que Felipe II dicta una nueva legislación, ya se habían fundado gran parte de las ciudades hispanoamericanas, por lo que los efectos de estas reglamentaciones fueron muy acotados. “Los resultados prácticos de la legislación fueron escasos; fracasó porque llegó tarde, cuando ya doscientas ciudades habían sido fundadas y se había producido una "cristalización" del modelo urbano de la cuadrícula en la cultura americana.” (Nicolini, 2005, p.31). Serán justamente estos procesos de experimentación y adecuación de las antiguas estructuras musulmanas a las nuevas necesidades religiosas del catolicismo las que sirvieron de modelo en la instalación en América de los templos religiosos.

La Ciudad Indígena.

Es importante recordar que si bien se ha hecho en repetidas ocasiones un símil entre la experiencia de la arquitectura islámica y la cristiana y luego con la cristiana y la indígena, el proceso de aculturación sufrido en América fue mucho más brutal que el del primer caso.

La gran diferencia entre el oficio islámico y el indígena fue, obviamente, que el primero en su condición anterior a la conquista, ofrecía una estética decorativa coherente y aceptable pero el arte prehispánico si bien coherente era inferior técnicamente y ajeno las necesidades psicológicas de los conquistadores. (Kubler, 2008, p.469).

Resulta curioso sin embargo, que habiendo sido las ciudades americanas proyectadas en su mayoría ex novo, en muchas de ellas se traspasaron modelos de la ciudad hispanomusulmana al nuevo planeamiento reticular, muy diferente al existente en España. Un caso interesante lo constituye la relación que se dio en muchas ciudades hispanoamericanas en la disposición de la catedral con respecto a la plaza cívica.

En las primeras ciudades fundadas en Centroamérica se tendió a reproducir el policentrismo de la ciudad hispana, en donde templo, plaza cívica y mercado no necesariamente estaban en un mismo espacio, sino más bien separados. Este modelo al parecer no dio frutos, pues posteriormente se tendió más a un modelo de tipo centralizado, en donde un espacio central único congregaba gran parte de las funciones. “Corazón de la economía, la plaza del mercado era el lugar donde se podían informar de las últimas leyes puestas en vigor, ya que el pueblo estaba mantenido al tanto de las nuevas ordenanzas a través del pregón público.” (Villegas, 2010, p.97).

El modelo centralizado privilegiaba además el centro de la cuadrícula, lo cual abstractamente imponía un nuevo orden racional que se buscaba implantar en contraposición al desorden supuesto de la urbe indígena. De hecho las ciudades se proyectaban en filas y columnas impares para que claramente sólo una manzana fuera el centro urbano de la grilla. Sin embargo este modelo aunque de geometría diferente, en cuanto a su uso se aproximaba al modelo centralizado de la ciudad islámica. Y es aquí en donde se suele omitir un tercer

elemento que resulta de vital importancia en el éxito de este tipo de planeamiento por sobre el policéntrico y que es la existencia de los mercados indígenas o tianguis.

Los Mercados Indígenas Americanos.

Una de las acciones más efectivas para estimular las relaciones sociales y económicas al interior de la población fue la instalación en ella de un mercado público o “tiánguez”. Ya en sesión del Cabildo de 2 de enero de 1552 se habló de la necesidad de que hubiese un mercado público “para que los indios, libremente y sin miedo, traten y contraten sus miserias y se provean unos de otros de lo que tuvieren necesidad”, porque esto “no hacen ni osan hacer público pareciéndoles que sus amos les irán a la mano en ello”. (De Ramón, 2000. p.31).

Si bien la palabra tianguis (del náhuatl *tiyānquiztli* 'mercado') designa al principal espacio de intercambio comercial precolombino que se dio en Mesoamérica, para los conquistadores este término fue aplicado indistintamente en toda Hispanoamérica sin importar si se ajustaba a la realidad o no, asumiendo siempre la connotación de mercado, y por ello utilizaremos el mismo término en este caso.

Los tianguis más importantes fueron sin duda los mesoamericanos, de más esta decir lo notable que parece haber sido el mercado de Tlatelolco por lo que podemos extraer de las descripciones que de él se hicieron:

Cuando llegamos a la gran plaza, como no habíamos visto tal cosa, quedamos admirados de la multitud de gente y mercaderías que en ella había y del gran concierto y regimiento que en todo tenían. Los principales que iban con nosotros nos lo iban mostrando. Cada género de mercaderías estaban por sí, y tenían situados y señalados sus asientos. En este sentido si bien el término aparece en los registros en casi toda Hispanoamérica, en Andinoamérica al parecer no fue usual este tipo de espacios por el sistema económico que tenían los incas, diferente al mesoamericano. (Díaz Del Castillo, 1632, p.44).

Si bien no existe un equivalente de Tlatelolco en el mundo Andinoamericano, esto no quiere decir que los mercados no hayan existido, el trueque existía y más importante tal vez que el lugar en donde se realizaba era la periodicidad con que se hacía. Era costumbre realizar mercados en diversos pueblos o junto a caminos importantes para poder realizar esta actividad de intercambio que era parte del sistema económico indígena. Es esta costumbre de la que va a profitar el clero hispano para o ya sea localizar sus templos cercanos a estos espacios de intercambio o propiciar que estos intercambios se dieran en estos nuevos espacios centralizados de la ciudad colonial, es decir, la práctica existía, lo que se hizo fue darle un lugar, modificando en algunos casos la periodicidad para que no coincidiera en domingo, pero manteniendo lo demás casi igual.

Al igual que las ferias en las ciudades europeas y mozárabes, el tianguis azteca se situaba no muy lejos de los templos religiosos... La plaza era un lugar de culto, un lugar sagrado donde el comercio y la religión estaban íntimamente ligados, lo que facilitará la tarea de los sacerdotes españoles en su proceso de evangelización. (Villegas, 2010.p.98).

El interés del clero en este caso eran por una parte contar con una gran población reunida en los días de mercado para predicar, junto al templo, pero además mantener un control sobre el intercambio que se realizaba en estos tiánguez, pues entre lo comercializado había oro y plata.

Esto propicio entonces que nuevamente la ecuación mezquita-zoco se reprodujera de la misma manera en las ciudades coloniales pero ahora templo cristiano-tiánguez. Un hecho interesante de constatar resulta el caso de que en cierto tipo de comercio como joyas, talabartería o perfumes, era lo más cercano a la mezquita, en muchos centros hispanoamericanos, las joyerías y negocios de venta de artículos de talabartería hasta el día de hoy permanecen junto a la plaza mayor. Repartidas en calles, plazas y zocos, y en la alcaicería las de productos más preciados, estaban las tiendas -al-janat-, amontonándose, sobre todo en las inmediaciones de la mezquita mayor, en las cercanías de las restantes, junto a los baños públicos y las puertas de la cerca, por ser lugares los más concurridos de la ciudad.(Torres Balbas, 1971, p.311).

El mercado sin duda era la actividad urbana cotidiana de mayor importancia en el mundo prehispánico, y por ello no le resultó extraño a las culturas precolombinas seguir con la misma actividad sólo que en un lugar específico, sin que ello signifique que no pudiesen existir otro tipo de mercados o ferias en otros lugares y con otra periodicidad, de hecho el rubro alimentos se solía realizar en mercados aparte. Esta práctica tendió a perpetuar esta actividad en el mismo lugar, y por ello una vez llegada la Republica fue muy dificultoso la expulsión de los mercaderes para restituir la condición cívica con la cual fue fundada. En el caso de Santiago recién O'Higgins en 1821, logra que los mercaderes de la denominada Plaza de Armas se trasladen a un nuevo Mercado a unas cuadras de distancia de este lugar. Los comercios sin embargo se mantuvieron en los portales hasta la actualidad.

La Plaza Cívica.

En una cultura en donde no hay división entre el poder religioso y político es entendible que lo civil no encuentre una expresión urbana definida como es el caso del urbanismo islámico, sin embargo en la planificación indiana sí las plazas mayores jugaron un rol importante en la vida social y política de sus habitantes.

De este modo, tanto la estructura urbana, es decir la trama geométrica de calles y manzanas como la organización funcional, es decir el conjunto de las actividades sociales, se ordenan de manera centralizada, más aún: centrípeta; porque la gran plaza, fenómeno urbanístico original respecto de lo que sucedía por entonces en España, focaliza la imagen urbana en su centro geométrico, al mismo tiempo que la realidad de la vida social converge hacia el gran espacio público transformándolo simultánea o sucesivamente en plaza de armas, de la justicia, de la procesión y de las fiestas o del mercado.(Nicolini, 2005, p.30).

La gran plaza o explanada focaliza la imagen urbana en su centro, la vida social converge hacia este gran espacio publico esto era característico de la sociedad indiana. La diferencia radica que mientras para el mundo hispano es la centralidad geométrica la que instaura un orden por sí misma, en tanto es centro y a la sede capital del nuevo poder establecido, el atractivo para el mundo indígena estaba en la apertura que ella ofrecía, pues los usos precolombinos, pues tanto en Mesoamérica como Andinoamérica acostumbraban a celebrar sus festividades religiosas en espacios abiertos. Lo que incluso motivo la creación de una tipología nueva de templo como lo fueron las capillas de indios. Notable ejemplo de la fusión de dos maneras de relacionarse con lo trascendental, el cubierto y protegido del mundo hispano y el abierto e ilimitado del mundo indígena.

Los templos -pirámides se destacan por sí solos en el escenario de la naturaleza, ambiente común de vida y de trabajo, como signos de la presencia humana e instrumento de una posible mediación con respecto a las fuerzas naturales omnipotentes. En cambio los edificios públicos y privados, según la concepción europea, tienen valor porque están recogidos en la ciudad y forman un paisaje humano construido y compacto, contrapuesto al del campo. (Benévolo, 2014, p.79).

Uno entonces es el centro geométrico y simbólico europeo, el otro es el espacio vacío central del mundo indígena. Ahora sin embargo mientras en la península ibérica se mantuvieron bien diferenciados los espacios cívicos de los comerciales, aquí en América se tendió a unir lo cívico-religioso con lo comercial del mercado.

En adelante la plaza mayor, conservando su oficio periódico de mercado semanal, cuyas mercancías se ofrecían en el centro y en los soportales, y la de lugar de comercio permanente en las tiendecitas abiertas en el fondo de los últimos, sirvió también de escenario de espectáculos públicos, torneos, juegos de cañas, lidia y rejoneo de toros, celebración de triunfos bélicos y de fastos de la monarquía, cabalgatas gremiales, comedias, danzas, autos sacramentales, ajusticiamientos, y, desde fines del siglo XVI autos de fe, espectáculos estos últimos con los que culminó el apogeo de las plazas mayores. (Torres Balbás, 1954, p.103).

La interrogante es entonces porque en América lo civil lo religioso y lo comercial logran coexistir en completa armonía llegando incluso a perpetuar sus usos más allá del periodo colonial y en muchos casos hasta la actualidad.

Plaza Cívica-Templo y Mercado

Para que este hecho ocurriera se tuvieron que dar ciertas condiciones que posibilitaran que uno de los tres términos cediera ante los otros dos, y este es precisamente el rol de lo cívico. La Corona española tuvo que necesariamente delegar parte de su poder a la iglesia católica la cual hacía las veces de su representante simbólico en estas tierras en donde la Corona española jamás puso un pie. Es por ello que podemos entender que el control de lo cívico, sobre todo en relación a lo festivo y su despliegue, estaba en manos de los religiosos. Y eran ellos entonces los que tuvieron la potestad de controlar los usos de estos espacios durante gran parte del periodo colonial.

Recordemos además que el concepto de espacio cívico no existía en la América Precolombina, pero sí el de las explanadas de uso religioso y los espacios de intercambio. Es por ello que acá se reprodujo nuevamente la relación templo-mercado en un símil a lo ocurrido entre la mezquita y el zoco. Hecho que tampoco había sido ajeno a las ciudades hispanas postreconquista. En la España musulmana la dupla templo-plaza cívica se convirtió en templo-plaza de mercado, y si bien con el tiempo la mezquita fue transformada en templo cristiano la costumbre del mercadopersistió, que en América se encontró con una tradición similar en el uso de las plazas, pues acá lo cívico tampoco existía. Esto además fue propiciado y aceptado por el pensamiento medieval colonizador, pues así el poder religioso se mantenía por sobre el poder cívico, ya que no existía un espacio que realmente lo representara.

Al igual que las ferias en las ciudades europeas y mozárabes, el tianguis azteca se situaba no muy lejos de los templos religiosos... La plaza era un lugar de culto, un lugar sagrado donde el comercio y la religión estaban íntimamente ligados, lo que facilitará la tarea de los sacerdotes españoles en su proceso de evangelización.(Villegas, 2010, p.98).

El clero de esta manera supo aprovechar muy bien la proximidad del principal espacio comercial de intercambio urbano, ocupándolo tanto como espacio de evangelización y al mismo tiempo de control publico.

La plaza del mercado parecía un lugar indicado para los religiosos porque tenían en un mismo día un número incalculable de personas reunidas aptas para escuchar el catequismo y vagar a sus ocupaciones de vender y de comprar. De hecho, Durán criticaba esa forma que tenían de ir al tianguis pues lo percibía más como un placer entre los indígenas, los cuales preferían ir allí que oír misa, un vicio para el dominico. (Villegas, 2010, p.98).

Lo que llama poderosamente la atención es que mientras los tiánguez en Centroamérica si tenían un espacio físico definido en donde se desarrollaban en Sudamérica no hay aún evidencia de que ello haya existido, por lo tanto la consolidación de los mercados en las plazas publicas sudamericanas obedece a una expresa intencionalidad de congregar a las personas en este espacio con fines y propósitos bien determinados. Si se quería consolidar y fijar el comercio en un espacio definido, se debía recurrir a ciertos instrumentos de control, dispositivos, y en este caso se recurrió a la arquitectura, para ello se le dio marco espacial bien delimitado a esta actividad, y se estableció una periodicidad de la actividad en el tiempo. Esto último no fue dificultoso de realizar pues los mercados en Andinoamérica se hacían ciertos días al mes o la semana, sólo se procuro que no coincidiesen con los días de la celebración religiosa. En cuanto al marco espacial el uso de los portales no fue exclusivo de las plazas hispanas sino también existió en el mundo precolombino y funcionó como un excelente marco para albergar esta actividad.

Esta convivencia mercado-templo que se aparecía nuevamente en Hispanoamérica, trajo consigo otra herencia de la ciudad islámica, y que es la disposición lateral de las catedrales en muchas ciudades hispanoamericanas con respecto a la plaza cívica.

Es nuestra opinión que la modalidad urbanística de la iglesia de lado hacia la plaza, efectivamente de origen medieval, debería entenderse como urbanismo mudéjar, puesto que se trata de un fenómeno aparecido en España como resultado de la mezcla, combinación, simbiosis o integración de elementos urbano-arquitectónicos de origen musulmán con otros de origen castellano o aragonés. ... Esa disposición fue completamente normal en la práctica hispanoamericana del siglo XVI para las iglesias mayores de las ciudades, como podemos comprobar en los casos de Santo Domingo, La Habana, Panamá, la México de Cortés, Puebla, Veracruz, Guadalajara, Lima de Pizarro, Arequipa, Cochabamba, Sucre, Santiago de Chile, Mendoza y Corrientes.(Nicolini, 2005, p.33).

Es curioso notar que si bien tanto las ordenanzas como los modelos europeos que se utilizaron para los templos hispanoamericanos propiciaban una localización frontal con respecto al espacio publico que los antecede, aquí fue muy frecuente la disposición lateral, que sin embargo si es posible encontrar en la relación mezquita zoco, incluso en las ciudades hispanomusulmanas como Sevilla, en donde hasta hoy el acceso por el antiguo patio de la

mezquita sigue siendo el más utilizado. Esta disposición lateral permitía entonces que se reprodujese la ecuación patio-haram de la mezquita convertida ahora en templo-atrio de la misma.

Finalmente, la interrogante que surge de todo esto, es ¿porqué existiendo en Europa ya el modelo de ciudades renacentistas, en América se perpetua un esquema medieval?, es decir, la traza puede ser renacentista, pero el tejido, el grano urbano y las costumbres obedecen a un uso más medieval. Es curiosa la mezcla entre la homogeneidad de la traza reticular, tan opuesta al urbanismo medieval, y la necesidad de implantar un centro y control sobre esta cuadrícula.

El problema de la cuadrícula sin duda, es su regularidad que tiende a homogeneizar todo, es por ello que se hace necesario la implantación de un nuevo orden más bien simbólico que permita reproducir el orden teocéntrico de la ciudad medieval, y para ello no resultaban adecuadas las nuevas y liberales ideas renacentista, ante ello se optó por persistir con las permanencias y usos de la ciudad medieval hispanomusulmana. Es por ello que siendo aquí en Hispanoamérica la iglesia, el poder efectivo, utilizó distintos dispositivos para romper con esa homogeneidad, como por ejemplo el ponerle un cerco al centro urbano, tapar calles, ocupar el damero con programas religiosos, tenencia de grandes paños de tierra, y sobre todo centralizar las actividades sociales en un solo espacio, a costa incluso de permitir una relación con los espacios de intercambio que no eran usuales en el mundo Europeo, y para ello no sólo se valió de la herencia musulmana sino también echó mano de las costumbres indígenas, principal población que debía controlar, y permitió esta rica simbiosis que aun permanece en muchas ciudades hispanoamericanas como una tipología de tiánguez-atrio que dignifica y encuentra armoniosamente la espacialidad hispana musulmana e indígena en un único espacio de convivencia.

De esta manera podemos como esta distribución de lo visible y lo invisible, obras y discursos respectivamente con respecto de lo mudéjar, han actuado como dispositivos, en esta último fue la arquitectura misma de la ciudad la que es utilizada como dispositivo de control con la utilización y manejo del damero fundacional, y en el primer caso los discursos sobre lo mudéjar, quienes han servido principalmente como soportes para las problemáticas identitarias que España aún no puede resolver.

Lo mudéjar, entonces, más que un estilo es una vertiente de nuestra cultura que continuará aflorando, no sólo en la nostalgia arquitectónica neomudéjar, sino en los rincones más inusitados de nuestras maneras de hacer las cosas y de pensar la vida. (Ruy Sánchez, 2001, p.7).

Referencias Bibliográficas

Amador de los Ríos, José. *Discurso pronunciado por Don Jose Amador de los Rios en la solemne investidura del grado de doctor en letras*. Madrid: [s.n.], 1850

Bayon, D. (1974). *Sociedad y Arquitectura Colonial Sudamericana*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.

Borras Gualis, G. (1990) *Arte Mudejar*. Tuerel: Inst. de Estudios Turolense.

Chueca Goitia, F. (1981) *Invariantes castizos de la arquitectura española*, Madrid: Dossat.

Diez, M.E. 2001. *Arte Mudéjar: expresión estética de una convivencia*. Granada: Universidad de Granada.

Foucault, M. 1977. *Dits et écrits*. En [Giorgio Agamben] *¿Qué es un dispositivo? (I)*. Labor de Noógrafo. Recuperado de <https://elnoografo.wordpress.com/2012/09/06/giorgio-agamben-que-es-un-dispositivo-i/>

García Fanlo, L. (2011) *¿Qué es un dispositivo?: Foucault, Deleuze, Agamben*. A Parte Rei, *Revista de Filosofía*, número 74, Recuperado de: serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/fanlo74.pdf

Guarda, Gabriel, O.S.B.1965. Santo Tomás de Aquino y las fuentes del urbanismo indiano. Santiago: Boletín de la Academia Chilena de la Historia. N° 72.

Lopez Guzman, R. y Henares Cuellar, I. (Ed.) 2001. *Arte mudéjar: Exploraciones*. *Revista Artes de Mexico* (54). 11-17.

Ruy Sánchez, (2001). *Explorando Las geometrías de México*. *Arte mudéjar: Exploraciones*. *Revista Artes de Mexico* (54). 7.

Oriente y el rol del intelectual argentino: los escritos literarios y políticos sobre lo judéo-sefardí y el Estado de Israel de Arturo Capdevila

Micaela Becker,
Universidad Nacional de Córdoba
michaelabecker@gmail.com

Este trabajo presenta algunos avances de la investigación llamada “Entre el orientalismo periférico y la mediación cultural: representaciones sobre Oriente en la obra y trayectoria de Arturo Capdevila”, a través de la beca otorgada por la Secretaría de Ciencia y Tecnología de la Universidad Nacional de Córdoba. En este caso se presentarán aproximaciones a los siguientes textos: Babel y el castellano (1940), Oriente jurídico (1942), prólogo al libro La verdad sobre Palestina (1946), el relato de viaje Por Tierra Santa (1960), y Los sefardíes, El romancero sefardí (1964).

***El abandono de los imaginarios sociales sobre Oriente,
desde América Latina occidentalizada frente a un Oriente
orientalizado***

Gonzalo Serrano
gonzalo.serrano@usach.cl
Karyn Romero Rojas
karyn.romero@usach.cl
Universidad de Santiago de Chile

Recogiendo los aportes teóricos de Edward Said, quien nos otorgó el concepto Orientalismo como término para comprender el “estilo de pensamiento” con el cual desde Occidente se observa a Oriente, en esta ponencia se sostiene: <<Latinoamérica ha sido víctima de una Occidentalización ideológica más que esencial, la cual ha incidido en su orientalización de Oriente, lo que es posible observar en una construcción de Oriente basada en imaginarios sociales que reflejan dicotomías político-culturales de un “otros” y un “nosotros”>>. Por tanto el objetivo de esta ponencia es analizar, desde América Latina, la construcción de imaginarios sociales y dicotomías sobre Oriente.

Introducción.

Tras la caída de la URSS y el fin del denominado “mundo bipolar”, desde Occidente se expandió la democracia como sistema político preponderante. Esto estuvo acompañado de la exacerbación del proceso de la globalización, el cual ha incidido desde fines del siglo XX en la política, economía y cultura de las sociedades latinoamericanas. La globalización fue acompañada de la occidentalización en América Latina, proceso que ha influido en cómo la sociedad se ha desarrollado y en su vinculación con Oriente. América Latina se occidentalizó fundamentalmente a nivel cultural, más que de forma esencial y desde allí ha construido su relación con Oriente, basada en un “otros” y un “nosotros”.

Para Castells, M. (2000), la globalización es la palabra clave de la transformación estructural, que está sufriendo nuestro mundo, una transformación multidimensional que involucra la globalización de la economía, de la tecnología y con fuerza creciente la globalización de la política y cultura. Particularmente en relación a la globalización cultural, Held, D., McGrew, A. , Goldblat, D. & Perraton, J. (2002) señalan que la globalización a nivel cultural implica un incremento de la intensidad, el volumen y la rapidez del intercambio cultural y de la comunicación, tal proceso se asociaría a nuevas infraestructuras globales que tiene la capacidad de traspasar las fronteras e incidir en las sociedades. El reconocimiento de que en América Latina se ha vivido un proceso de globalización cultural es fundamental, puesto que es en este escenario, en el que la *occidentalización* se ha expandido, como un proceso y como lectura de la realidad.

La *occidentalización* es un proceso que se ha beneficiado de la intensidad, volumen y rapidez que la globalización le otorga al intercambio cultural. La occidentalización implica la expansión de costumbres, valores, conductas y perspectivas de Occidente. Al respecto, Octavio Lanni (1996) sostiene que desde que la sociedad occidental comenzó a dominar a

nivel mundial, la idea de modernización comenzó a ser emblema del desarrollo. Aquella modernización ha involucrado todas las esferas de la sociedad, según el autor, las culturas y civilizaciones pasaron a ser influidas o desafiadas por los patrones y valores socioculturales característicos de la *occidentalidad* que se expresan en su forma europea y norteamericana.

El nivel hasta el cual la occidentalización ha penetrado la vida de las sociedades latinoamericanas, ha conformado una visión de mundo unidimensional, particularmente occidental, que incide en la acción y la percepción de cada objeto, actor y proceso con el cual “*sujeto occidental*” convive. La occidentalización se ha formado y transformado como ideología y, como tal, ha buscado penetrar en las conciencias de quienes se reconocen como “*sujetos occidentales*”, valiéndose de todo instrumento que la globalización otorga para la expansión de una *lectura o visión de la realidad*: La visión occidental.

En el proceso del reforzamiento de ideologías los medios de comunicación cumplen un rol fundamental exacerbando los mensajes, penetrando en las conciencias de los individuos y ayudando al establecimiento de hegemonías. La occidentalización ha utilizado los medios de comunicación y como toda ideología ha vivido este proceso, buscado lograr la hegemonía. Sin embargo, la occidentalización no sólo debe vincularse a la globalización cultural, sino también a la globalización política, que se ha amparado en torno al ideal de la “*democracia como mejor sistema posible*”.

Es en este escenario en el cual se han desarrollado los países latinoamericanos, desde fines del siglo XX, una occidentalización que se ha desarrollado como ideología y que ha incidido en todas las esferas sociales de la región. En esta ponencia reconocemos la occidentalización como un proceso más ideológico que esencial, dado que la occidentalización en América Latina ha influido en cómo se ha desarrollado la región a nivel cultural respecto a cómo maneja su historia, política, economía y cultura, construyendo la enseñanza y desarrollo de las personas desde una perspectiva occidental (aunque con ciertas excepciones). Es desde aquí que nace la orientalización de Oriente, construyendo desde nuestra región a Oriente como un “*otros*” extraño, incivilizado, bárbaro y vinculado a engorrosos sistemas políticos, percibiendo la cultura y los procesos de esa región como situaciones negativas y ajenas a la “*civilizada América Latina*”. Sin embargo, aquella occidentalización, desde la cual América Latina orientaliza a Oriente, no es más que un proceso ideológico más que esencial, dado que América Latina no pertenece al mismo Occidente que Estados Unidos y Europa, sino que vive al alero de esas culturas, creyéndose parte de ese Occidente, pero no siendo más que un objeto de poderío de aquellas zonas... América Latina no es Occidente, sino que es una América Latina occidentalizada.

En este contexto, en nuestra ponencia se postula : <<América Latina ha sido víctima de una Occidentalización ideológica más que esencial, la cual ha incidido en su orientalización de Oriente, lo que es posible observar en una construcción de Oriente basada en imaginarios sociales que reflejan dicotomías político-culturales de un “*otros*” y un “*nosotros*”>>. El objetivo de esta ponencia es analizar la construcción de imaginarios sociales y dicotomías sobre Oriente, desde América Latina, como explicación de la vinculación mediática y académica entre América Latina y Oriente-Asia. En este trabajo nos centraremos en tres imaginarios sociales – Oriente violento, Oriente bárbaro y Oriente pobre, materializados en las siguientes dicotomías: dictadura/democracia, civilización/barbarismo, cristianismo/islam. Con este trabajo se busca avanzar hacia un análisis realista y diferenciado

de Oriente, como también, se pretende contribuir en el abandono de erróneos imaginarios sociales sobre Oriente y Asia.

La Occidentalización y el orientalización de Oriente.

Para Rodrigo Karmy (2009) una de las derivas de la museificación del mundo es quizás lo que Edward Said, denominó “Orientalismo”. Para quien, el orientalismo se ha concebido históricamente de tres maneras. En primer lugar, como una disciplina académica europea de carácter decimonónico. En segundo lugar, el orientalismo se puede comprender como un “estilo de pensamiento” que define una diferencia “ontológica y epistemológica” entre Oriente y Occidente. En tercer lugar el orientalismo posee, según Edward Said un “tercer significado”, que remite a un “estilo occidental” a través del cual tiene lugar la explotación imperialista. En definitiva, el Orientalismo es una construcción, un discurso de poder que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente.

De acuerdo a Edward Said (1993), el Orientalismo deviene del Occidentalismo y desde allí, Oriente se entiende a la par de Occidente. Así es como por el Orientalismo, Oriente no fue (y no es) un tema sobre el que se tenga libertad de pensamiento o acción. El autor, asume que Oriente no es una realidad inerte, más bien Oriente es una idea que tiene una historia, una tradición de pensamiento, unas imágenes y un vocabulario que le han dado una realidad y una presencia en y para Occidente. En palabras de Edward Said (1993), la relación entre Occidente y Oriente es una relación de poder, y de complicada dominación, la que se expresa en el Orientalismo.

Por su parte, Kamal Cumsille M (2006) afirma que para Edward Said Oriente ha sido “orientalizado” por Occidente, porque le convenía que así fuera. El Orientalismo, más que una disciplina, es un discurso hegemónico que tiene su base en el mundo erudito y de las instituciones y gobiernos, el Orientalismo, en tanto discurso hegemónico, se transforma en un filtro para cualquier occidental que quiera conocer, decir o escribir sobre Oriente, ya que se convierte en sistema de ideas con fuerza coactiva, pero no por eso menos productiva. Vale decir, el Orientalismo es una forma de entender la realidad de Oriente, construida desde Occidente. A ello podemos agregar lo que para Karmy, R. (2009) es un cuarto significado del Orientalismo. Según el autor, Oriente no sería una sustancia en particular, sino más bien, una producción museística de carácter espectacular, un objeto de exhibición en la gran tienda de los pueblos exóticos del mundo, “...orientalismo sería la forma en que se ha llevado a cabo la museificación de los pueblos árabes o, lo que es igual, el modo propiamente religioso en que el capitalismo mundial ha podido expandirse y dominar aquello que ha denominado <<Oriente>>” (Karmy, 2009:28). Occidente y Oriente se han relacionado dinámicamente, en donde Occidente ocupa el lugar más favorable y Oriente se ha construido como un “algo extraño. En palabras de Chahuán, M. (2006) Oriente y Occidente no son realidades estáticas, sino producidas, representaciones acerca de un “Otro” desde un “Nosotros”, así es como se nos presenta un Oriente orientalizado por y para Occidente—“Oriente no es el Oriente, y Occidente no es el Occidente, sino una construcción ideológica, un otro fabricado”(Chahuán, 2006: 3)

Comprender qué es el Orientalismo es fundamental para nuestra ponencia, debido a que el Orientalismo como concepto, expresa lo que ocurre en los medios de comunicación y a nivel cultural en América Latina, con Oriente. Éste último, se presenta como una construcción, un

discurso de poder que se ha desplegado gracias a lo que Occidente ha hecho de Oriente, un Oriente orientalizado por su “otro” - Occidente.

A continuación, proponemos desde la comprensión del Occidentalismo y el Orientalismo, interiorizar en los principales imaginarios sociales con los cuales, en América Latina, se ha dado lectura a la realidad de Oriente: Oriente violento, Oriente bárbaro y Oriente pobre.

Oriente violento: La dicotomía dictadura/democracia.

Según Galindo, F. & Pintos, J. (2003), los imaginarios sociales se definen como esquemas contruidos socialmente, que nos permiten percibir algo como real, explicarlo e intervenir operativamente en lo que cada sistema social se considere como realidad, en medio de un universo de símbolos en que se busca esencialmente la persuasión para lograr la legitimidad. Lo anterior ocurre claramente con la lectura de la realidad de Oriente la cual desde nuestra perspectiva histórica, construida desde Occidente, particularmente con mayor fuerza desde fines del siglo XX, se ha centrado en tres imaginarios sociales, que desde Occidente buscan posicionarse como ideales reales de lo que es Oriente.

En primer, lugar desde nuestra perspectiva la occidentalización y el orientalismo ha llevado a que en América Latina se desarrolle el imaginario social: Oriente violento, que en términos simples ha significado que Oriente se perciba, se conozca y enseñe como una región violenta, desde donde no se ha pretendido comprender ni explicar las causas reales de qué es lo que ocurre allí, sino que en los medios de comunicación, en ciertas áreas académicas y en el propio diario vivir, Oriente se ha asociado a todo lo violento, haciéndose recurrente la palabra terrorismo y vinculando a Oriente a todo aquello diferente a la democracia. El imaginario social: Oriente violento, se ha expresado fundamentalmente en la oposición dicotómica: Dictadura/Democracia, asociando cualquier forma de organización política en Oriente a la dictadura y, oponiéndola, a la “mejor forma de gobierno” la democracia.

En los medios de comunicación latinoamericanos se hacen recurrente los siguientes tipos de términos y frases, para hacer referencia a los hechos ocurridos en Medio Oriente:

Masacre, se abre fuego, derramamiento de sangre, combate, bombardeos, coche bomba, cruda realidad, la represión violenta, decenas de muertos, la noche más horrorosa, destruir, mal nacidos, grupos terroristas, rebeldes, insurgentes, decenas de extremistas, zona bélica, cruenta realidad de la guerra y ejecuciones masivas.

Lo anterior es mirado desde Occidente como “hechos injustificados” que “conmocionan al mundo”, posicionando a Oriente como una región-una sociedad violenta, pero olvidando el rol histórico que el sujeto occidental “civilizado” ha tenido en ello. En palabras de Tilly, C. (1991), no debemos olvidar que las potencias europeas occidentales, la Unión Soviética y los Estados Unidos han tratado a Oriente Medio como una estación de ensayos para los conflictos, una salida rentable para las armas, una fuente de petróleo barato, y un experimento en la contención de competencia de nacionalismos. Es así como las potencias occidentales, han ayudado y han incitado a la militarización masiva en el Medio Oriente.

Sin embargo, con gran ayuda de los medios de comunicación y con la penetración de la occidentalización, Occidente como un “nosotros” ha logrado generar una actitud hacia Oriente adversa, en donde orientaliza a la región y posiciona a las potencias occidentales en situación de víctimas. Desde allí, la “guerra contra el terrorismo” iniciada por Estados Unidos, posterior a los atentados del 11 de septiembre de 2001 y la escalada del conflicto que implica el discurso de Obama el 10 de septiembre de 2001, respecto a las operaciones contra la Organización del Estado Islámico (OEI), se ven totalmente justificadas. De modo que en aquellos mismos medios de comunicación en que se exacerban los hechos ocurridos en Oriente, se ha omitido históricamente la información sobre el rol de Occidente en lo que ha ocurrido en los Estados de Oriente, es así como en países como Chile recurrentemente nos encontramos con titulares tales como: “Veinte muertos, entre ellos siete niños, en bombardeos del régimen sirio”. Es verdad, que no podemos ignorar la violencia en estas zonas, pero a la vez no se debe ignorar que existe un trasfondo político e histórico que involucra a diversos actores, el cual conocerlo nos ayudaría a comenzar a abandonar los imaginarios sociales que Occidente ha expandido.

El Occidentalismo se ha construido sobre una base trípode que parece incuestionable, en primer lugar, se nos habla de un Oriente violento, en segundo lugar, se categoriza a Oriente de bárbaro vinculando a Oriente no sólo a Oriente a la violencia, sino que al barbarismo, llevando al extremo todo actuar de Oriente. Por último, se nos ha enseñado que Oriente es pobre tanto material como espiritualmente, llevándonos a cuestionar la formación religiosa de aquella región y a escandalizarnos de la realidad material de Oriente. Lo anterior, en opuesto a un Occidente civilizado, democrático y cristiano.

Oriente bárbaro: Civilización y barbarismo.

El imaginario social: Oriente bárbaro se ha expresado en la propagación de la dicotomía civilización versus barbarismo, desde el occidentalismo se ha construido este imaginario social, a partir del cual se considera que los “otros” de Oriente son los bárbaros y “nosotros” somos los civilizados, con sistemas político justos y no violento. Por tanto, este imaginario social está en directa relación con el imaginario antes descrito, enseñándonos, desde una visión peyorativa, que Oriente no es sólo una zona violenta, sino también bárbara, es decir, extraña, extrema y negativa, vinculándose a aquello que se aleja de lo normal y que se acerca más bien al salvajismo.

En este escenario un concepto clásico con el cual se vincula a Oriente, es el terrorismo. De acuerdo a Chadud, N. (2009) el terrorismo se vincula con generar una amenaza, intimidación, terror y pánico en otros; según el autor, quienes utilizarían este concepto buscan deslegitimar las acciones del otro, deshumanizarlo y desacreditarlo, lo cual claramente es lo que ocurre con Oriente.

En Occidente no se explica el sentido de las acciones de Oriente, sólo se busca mediante los medios de comunicación y la orientalización de Oriente, deslegitimar al otro, que se expresa como enemigo, desvinculando totalmente a las potencias occidentales de su responsabilidad en el actuar de los Estados de Medio Oriente. Según Dabed, E. (2006) en Occidente se evidencia una constante “fabricación de consenso” así, de acuerdo al autor, por ejemplo la resistencia islamista se explicaría como una punta de lanza de una cultura esencialmente hostil a Occidente, refractaria a las ideas de libertad y enemiga declarada de la democracia,

una sociedad bárbara, contraria a los principios y valores que ha engendrado Occidente en sus “sujetos occidentales”.

Siguiendo las palabras de Samham, F. (2006) las imágenes diarias de violencia y pobreza con las que se quiere retratar la cotidianidad e historia del mundo árabe-musulmán, nos muestra un Oriente hecho a medida de las más sublimes fantasías y caprichos construidas por Occidente. Por tanto, Oriente se ha estereotipado como otro vinculado a la agresión y violencia desmedida, sin embargo, según la autora, lo anterior ha sido la excusa frecuente para justificar la rápida y masiva expansión en desmedro del mundo cristiano.

De este modo, la teoría reconoce cómo se ha estigmatizado a Oriente desde el occidentalismo, sin embargo, en la práctica los noticieros siguen informando de los ataques terrorista y de las justificadas acciones de Occidente, frente a un Oriente bárbaro lejano a los “principios y valores civilizados” que Occidente ha buscado expandir en el propio Occidente.

Oriente pobre: Cristianismo e islam.

El último imaginario social que abordaremos es el ideal Oriente pobre, que se ha centrado en oponer el cristianismo occidental, al islamismo de Medio Oriente. Desde este imaginario social se ha buscado vincular a Oriente no sólo con la pobreza económica, divulgando en los medios comunicacionales occidentales a través de imágenes que muestren pobreza material, sino también se ha vinculado Oriente a una pobreza espiritual que tendría su raíz en una religión y formación valórica diversa al cristianismo occidental, que se sustenta en el Islam y que se resiste a la hegemonía cristiana.

Para todo creyente el Islam significa paz, justicia y bienestar, motor de transformación social (Samham, 2008). El Islam surgió en medio de los pueblos árabes, con una rápida expansión, diversos pueblos se comenzaron a integrar a las sociedades musulmanes, por razones comerciales, por acción de imperios islámicos o por la que la religión les otorgaba y significaba en sí misma (Salinas, 2008). De acuerdo a Samham, F. (2006) el Islam es un elemento fundamental en la historia del espíritu y el pensamiento árabe un importante motor para el desarrollo de la humanidad, Occidente ha criminalizado tal credo, su raza y cultura, promoviendo la ignorancia e intolerancia, negando que otras civilizaciones sean capaces de generar modernidad desde su propia cultura.

Aquella crítica al Islam como religión y cultura va de la mano con la crítica a la política de Medio Oriente, porque a diferencia de Occidente el Islam es religión, cultura y política, vinculándose a la organización política no sólo desde la común influencia que puede tener cualquier religión en las sociedades, sino que siendo un cimiento fundamental de la organización política de las sociedades árabes. En este punto es posible identificar una diferenciación con Occidente, dado que en Occidente cuando hablamos del cristianismo, en sus diversas formas, no estamos necesariamente refiriéndonos a la política de los Estados, si bien es verdad que el cristianismo sigue teniendo influencia en las sociedades occidentales, la vinculación cristianismo-democracia, no es tan fuerte como lo es en Oriente la relación del Islam con la política. Por tanto, cuando desde nuestra orientalización de Oriente, criticamos la organización política de Oriente, no sólo estamos atacando al “otro” a nivel político, sino que también a nivel religioso, siendo mucho mayor el descrédito que Occidente hace con Oriente, puesto que afecta sus principios, valores, creencias, en definitiva, la cultura en la

que ha nacido y se ha desarrollado el “otro”. En palabras de Iriarte, S. (2007) hablar de política en el mundo árabe implica referirse inevitablemente al Islam, por su interacción permanente con los fenómenos económicos, políticos y sociales, en medio de lo cual el creyente del Islam está en un constante crecimiento a la par de este proceso teológico-político.

Si bien debemos conocer la vinculación interdependiente de la religión y la política en el Mundo árabe, también debemos reconocer las complejidades que ello ha implicado. A lo largo de su historia, el islam ha sido una fuerza unificadora, sin embargo, durante los últimos años se ha convertido en un factor más de división que de unión, rompiendo el islam político la dimensión universalista de esta religión, evidenciándose monarquías conservadoras, como también grupos armados yihadistas con ideologías reaccionarias (Cheterian, 2014).

De aquellas problemáticas internas en que ha derivado el islam político, Occidente se ha aprovechado frente a lo cual los medios de comunicación siguen siendo su principal herramienta –“los medios han sido, hasta hoy, los encargados de ahondar en los estereotipos étnico-culturales, instalando en el imaginario de la opinión pública diversas ideas trastocadas y fragmentadas acerca del credo islámico, los árabes y los musulmanes” (Samham, 2006:1).

En definitiva, el Islam se ha criticado en sus diversas dimensiones, es decir, como religión, cultura y política. Occidente no pretende ni jamás ha pretendido respetar el “otro” diferente, sino que se ha aprovechado de las problemáticas que conlleva una religión que ha sido capaz de reunir a diversos pueblos. Occidente ha apuntado a aquella división, mostrando mediante los medios de comunicación las problemáticas que derivan del Islam como organización cultural y política y, a la vez, siendo actor principal de los factores que han incidido en la propia división de la región. Por tanto, lejos de ser capaz de demostrar lo superior que supone ser la cultura sociopolítica en Occidente. Las potencias occidentales han construido una cultura occidentalizada, que ha expandido hacia Latinoamérica, en base de las críticas del “otro”.

Conclusión.

En la presente ponencia se ha indagado en la relación de Oriente con Occidente, sostenemos que existe una América Latina víctima de la Occidentalización ideológica, en donde es posible evidenciar tres imaginarios sociales que han funcionado como un trípode de la relación de Occidente con Oriente, en base a un “nosotros” y un “otros”.

En primer lugar, hemos señalado que Oriente se ha estereotipado como una región violenta cuya mayor expresión es la utilización de la dicotomía dictadura/democracia, a partir de lo cual se ha criticado la organización política de los Estados de la región y todo hecho ocurrido en Oriente. En segundo lugar, hemos abordado el imaginario social Oriente bárbaro, lo cual se traduce en que Oriente se vincula a todo lo extremo, exacerbándose la dicotomía civilización versus barbarismo, desde donde Occidente ve a Oriente como un “otro” bárbaro y se percibe a sí mismo como un “nosotros” civilizado. Por último, hemos identificado el imaginario social Oriente pobre lo cual, como hemos mencionado, hace referencia a una pobreza material y espiritual, centrándose la crítica fundamentalmente en la pobreza espiritual, dado que este imaginario social se expresa en la dicotomía Islam versus Cristianismo. Como abordamos en el texto, la crítica al islam es altamente relevante dado

que no sólo implica una crítica a la religión, sino también a la cultura y a la política de la región.

De este modo, sobre la base de estos tres imaginarios sociales se ha construido la relación Occidente-Oriente, dentro de lo cual América Latina ha sido un sujeto occidentalizado, que como tal ha construido su visión y relación con Oriente, desde un “nosotros” occidentalizado ideológicamente, más que esencialmente.

Finalmente, mediante esta ponencia hemos buscado invitar al abandono de los imaginarios sociales, en base a los cuales se ha construido nuestra relación con Oriente, para lo anterior es necesario reconocer los principales ideales sobre los cuales se ha construido esta orientalización de Oriente, que nos ha llevado a concebir que más allá de nuestras tierras existe un Oriente violento, bárbaro y pobre. La invitación es a reconocer y conocer estos imaginarios, a fin de abandonarlos y aprender realmente qué es Oriente.

Referencias Bibliográficas

Castells, M. (2000). "La globalización, sociedad y política en la era de la información". Revista Análisis político. Pp.2-17.

Chadud, N. (2009). "El Terrorismo como concepto y práctica para deslegitimar a otro" En Revista Hoja de Ruta. N° 27.

Chadud, N. (2013). "Siria, la Rebelión y la Primavera Áraba". En Revista Hoja de Ruta. N° 40.

Chahuán, M (2006). "Oriente y Occidente: ¿Choque de representaciones?". En Revista Hoja de Ruta. N° 3.

Cumsille, K. (2006). Orientalismo, Cultura e Imperialismo. (En torno a Edward W. Said). En Revista Hoja de Ruta. N° 3.

Dabed, E. (2006). "Medios occidentales e Islam. (O de la fabricación del enemigo)". En Revista Hoja de Ruta. N° 3.

11

Galindo, F. & Pintos, J. (2003). En "[Comunicación política en televisión y nuevos medios](#)". pp. 111-134.

Gresh, Alain. (2014). "Guerra Contra el terrorismo". En: "Terrorismo fundamentalista, califato... Estado Islámico. Las frágiles fronteras del Medio Oriente". Santiago: Aún creemos en los suelos.

Held, D., McGrew, A., Goldblat, D. & Perraton, J. (2002) "Transformaciones globales. Política, economía y cultura". México: Oxford University Press Harla Mexic.

Iriarte, S. (2007). "Islam y democracia: ¿Religión y política van de la mano?". En Revista Hoja de Ruta. N° 10.

Karmy, R. (2009). "El Orientalismo como dispositivo museo. Notas para una Profanación". En Revista Hoja de Ruta. N° 28.

Lanni, O. "La sociedad global". Río de Janeiro. Siglo XXI.

Said, E. (1993). "Orientalismo". Ed Libertarias.

Samham, F. (2006). "Oriente: El mejor producto". En Revista Hoja de Ruta. N° 3.

Samham, F. (2008). "Los otros Musulmanes". En Revista Hoja de Ruta. N° 15.

Salinas, S. (2008). "Un aporte a la historia del Islam: los turcos" En Revista Hoja de Ruta. N° 15.

Tilly, C. (1991). "War and State Power. Middle East Report" N° 171.

***Observando a lo lejos. Imágenes de la India en Chile,
algunas aproximaciones iniciales***

Elisa Silva,
Pontificia Universidad Católica de Chile
mesilvah@yahoo.es

Mirar a la India desde lejos, desde “el fin del mundo”, como comúnmente se identifica a Chile. La presente ponencia busca presentar las etapas preliminares de elaboración de una investigación, en el marco del desarrollo del proyecto de tesis doctoral en historia, sobre la imagen de la India en Chile a lo largo del siglo XX. En ella queremos destacar la metodología y fuentes a utilizar. Los problemas a resolver, las preguntas frente al tema. Así como algunas de las observaciones generales que han surgido en el transcurso de la etapa inicial de la investigación.

La presente ponencia busca presentar las etapas preliminares de una investigación, en el marco del desarrollo del proyecto de tesis doctoral en historia, sobre la imagen de la India en Chile a lo largo del siglo XX. En ella queremos destacar la metodología y fuentes a utilizar, los principales problemas a resolver y las preguntas centrales frente al tema. Así como algunas de las observaciones generales en torno al tema de la alteridad que han surgido en el transcurso de la etapa inicial de la investigación.

Esta investigación indaga sobre las formas en que se ha mirado la India desde lejos, desde “el fin del mundo”, como comúnmente se identifica a Chile. Una mirada que en gran parte no se ha expresado de forma directa y original, sino mediada por la metrópoli británica, con la que el chileno pareciera tener más afinidad que con ese “otro” indio, lejano y misterioso.

Una mirada que como sostiene el Premio Nobel indio Amartya Sen “...se concentra en los aspectos prodigiosos de la India. En este caso se hace hincapié en lo diferente, lo extraño de un país que, como dice Hegel, ‘ha existido durante milenios en la imaginación de los europeos’”.¹

En el transcurso de nuestro trabajo buscaremos conjugar la imagen externa con la producida en Chile, la cual también se fija en lo distinto y prodigioso, especialmente cuando está relacionada a contactos directos de chilenos que visitaron o cumplieron labores oficiales en la India. Aunque podemos notar ciertos matices entre algunas de las fuentes que vienen directamente de Europa, como las noticias producidas por el cable, y aquellas que cuentan con algo de elaboración local, como las novelas o reportajes realizados por connacionales. En ellas, el chileno que da cuenta de la realidad india trata de acercarla a la comprensión de sus compatriotas a través de comparaciones con realidades locales que permitan hacer más inteligible lo que se está tratando. Por ejemplo, Hernán Romero, médico chileno que estuvo en India como funcionario de la Organización Mundial de la Salud en la década de los ’50, en su libro *India, enigma y presencia*, de 1957, sostiene al referirse a las peregrinaciones en la India, que “a ellas concurren miles y

¹ Sen, Amartya. *India contemporánea. Entre la modernidad y la tradición*. Barcelona, Gedisa Editorial, 2007, p.180

aun millones de individuos de distintas partes del país. Son las reuniones de Andacollo o de Yumbel, elevadas a potencia”². Y más adelante agrega,

“En nuestras poblaciones del carbón, existió la institución de ‘las camas calientes’, en las que se sucedían los tres turnos de mineros –sólo que, a veces, se compartía también con una niña –. Sucesión parecida de ocupantes se suele ver en los *bustees* –equivalentes a nuestros conventillos–, con la diferencia de que aquí no se trata de camas, sino de superficie de suelo. El pauperismo de las ciudades es siempre peor que en el campo; pero aquí excede los límites concebibles”³

En ese sentido, en el transcurso de nuestra investigación, creemos adecuado conceder mayor importancia a aquellas representaciones e imágenes creadas o reelaboradas por chilenos, por sobre aquellas que sólo corresponden a reproducciones de impresiones externas, sin mayores intentos de traducción o apropiación. Esto, ya que nos parece que en el primer tipo de fuentes es donde podemos ver de mejor forma la representación de la India más genuina para nuestro país, lo que involucra también la posibilidad de evidenciar el impacto en ellas de aquellas representaciones foráneas que sólo fueron reproducidas en revistas o periódicos de Chile.

Nuestra investigación buscará encontrar aquellos elementos de continuidad y cambio en torno a la imagen de la India en Chile en el siglo XX, para develar la forma en que Chile representa realidades que le son distantes geográfica y culturalmente. Para dar respuesta a esos elementos de continuidad y cambio respecto a la imagen de la India en Chile debemos realizar preguntas como ¿a quiénes atrajo-repulsó la India en los distintos periodos? ¿Qué es lo que atrae y qué es lo que genera rechazo? ¿Cuáles son las razones de aquellas reacciones? ¿Es posible identificar algún acontecimiento que influya en un cambio en la visión? ¿Las coyunturas históricas como la Independencia de la India, o los viajes de figuras políticas o culturales del Subcontinente a nuestro país implican algún cambio sustantivo en las representaciones?

De manera preliminar, se puede argumentar que encontramos una imagen de la India que a fines del siglo XIX y hasta las primeras décadas del XX, está marcada por el exotismo, en el que destaca lo prodigioso, lo diferente, los elefantes, los marajás, las serpientes y los faquires. Posteriormente, a medida que avanza el siglo, si bien se mantienen los elementos antes señalados, se añaden otros de tinte más político, centrados en el proceso de independencia del subcontinente y en sus protagonistas, especialmente Gandhi y luego Nehru. Es precisamente con este último que la India se vuelve una entidad política más relevante en el contexto internacional en su afán de unir a aquellos que no están alineados con alguna de las grandes potencias de la Guerra Fría, lo que aparece como la caracterización más significativa en los años ’50 y ’60, junto a la pobreza masiva y el exceso de población. Finalmente, en la década de los ’70 se añaden imágenes relacionadas a la búsqueda de los occidentales de una vida más simple y espiritual en el subcontinente, asociadas a la corriente hippie.

En este caso, a pesar de que buscaremos encontrar una imagen de la India en Chile en general, sabemos que es casi imposible no terminar circunscribiéndola a cierto grupo específico. Esto principalmente porque quienes dejan huella de su imagen de la India, ya

² Romero, Hernán *India: enigma y presencia*, Santiago, Zig-Zag, 1957, p.137

³ *Ibíd.* p.188

sea por el acceso a la información acerca de ella, por el contacto con producciones culturales o habitantes del subcontinente o la posibilidad de viajar hacia él, se da principalmente dentro de una elite, quizá no sólo económica, sino que también intelectual, con chilenos de clase media “ilustrada” y alta siendo atraídos en diferentes períodos por ideas como el teosofismo, la no-violencia o el yoga. Y dentro de ese grupo, destaca una visión mayoritariamente masculina, siendo los hombres quienes nos presentan sus visiones de la India, a través del relato de sus experiencias en el subcontinente, de manera novelada o a través de la poesía. En ese sentido llama la atención el hecho que la inmensa mayoría de quienes escribieron sobre la India, la visitaron o cumplieron misiones diplomáticas en el subcontinente, fueron hombres.

A medida que avanzamos en el tiempo, podemos encontrar contadas impresiones femeninas respecto al tema, entre las que destaca la de Elisa Serrana, quien en *Chilena, casada, sin profesión*, retrata la vida de la mujer de un diplomático que narra sus experiencias en la India. En un tono algo irónico, muestra la visión que los funcionarios internacionales tenían de India, una tierra pobre, calurosa, indolente, “oriental”. Frente a ello nos muestra como Teresa, la protagonista, logra comprender y aprender a apreciar esa contradictoria y fascinante tierra.

Por otro lado, debemos tener claro que las imágenes y representaciones se forman por una suma de diversos componentes, a la vez que es posible que un grupo de similares características económicas, culturales, etarias, etc., no comparta la misma visión de forma exacta. En ese sentido es que hablamos “imágenes” en plural, para dar lugar a la mayor cantidad de voces posibles, la necesaria “polifonía” de expresiones de la que habla Peter Burke⁴. Aunque como mencionamos anteriormente, creemos que las imágenes y representaciones de la India, al menos las que son posibles de rescatar de las fuentes, provienen de las élites, las que sin duda forman parte de redes más amplias. Somos conscientes que el ubicar a ciertos individuos dentro de contextos más extensos quizá puede hacer que pierdan algo de su originalidad, al ver que hay otros que en su época estaban pensando o haciendo lo mismo, pero por otro, nos permite relativizar su trabajo y, de esa manera, valorarlo de mejor forma, como una tendencia, como parte de un período, contextualizando la forma en que ciertas ideas eran compartidas por distintos sujetos.

En la presente investigación, nos interesa lograr establecer de qué redes fueron parte los principales autores que se refirieron a la India, que son quizá quienes más impactan en la formación de la imagen de la India en nuestro país. De forma inicial, es necesario determinar si forman parte de algún grupo que comparte conocimiento y se ve envuelto de forma sistemática en la circulación de éste, o si sólo se trata de un interés personal de autores aislados. Hasta ahora, hemos podido apreciar que algunos miembros de la Colonia Tolstoyana de San Bernardo como el poeta Augusto D’Halmar o el pintor Rafael Valdés, realizan un extenso viaje durante la primera década del siglo XX, el cual incluye a India, y luego plasman sus impresiones en sus obras. De las pinturas de Valdés, quien realizó una exposición de los trabajos realizados durante su viaje se afirma que “eran 60 obras donde había paisajes de crepúsculos, melancolías de otoño, nocturnos en Calcuta, techos bajo la nieve, etc. Cada una de esas obras tenía envuelto un misterio elocuente, que parecía venir de muy lejos”⁵. D’Halmar en tanto relata sus vivencias y reflexiones en varias obras como

⁴ Véase Burke, Peter, “Cultural history as polyphonic history”, *Arbor, Ciencia, Pensamiento y Cultura*. 743, mayo-junio 2010, 479-486

⁵ Aliaga, Alfredo. “Breve historia de la plástica chilena”. *En Viaje*, agosto de 1963, Año XXX, n°358, p.34

La sombra del humo en el espejo, Mi otro yo. De la doble vida en la India y Nirvana: cuaderno de bitácora, viajes por Occidente, Oriente y Extremo Oriente. En ellas da a conocer algunas costumbres de los indios, se impresiona con los olores y la pobreza con que se encuentra en el subcontinente.

Para poder determinar la importancia de esta y otras redes debemos preguntarnos, ¿quiénes son los referentes de aquellos que escriben sobre la India en nuestro país? ¿Cuál es la imagen, si es que la tienen, que esos referentes poseen del subcontinente? ¿Cómo se produce el contacto entre ellos y los autores nacionales? ¿O es sólo una influencia proveniente la lectura de aquéllos por parte de los chilenos? ¿Son redes sólo nacionales o se expanden otros países de Latinoamérica?

Además, debemos saber si las representaciones, tanto de los chilenos como de sus referentes, se forman a partir de viajes o estadias en el subcontinente, o sólo por lecturas de otros, y si esto marca diferencias en sus percepciones. Por otra parte, se hace necesario cuestionar si existen relaciones directas, no mediadas por la metrópoli europea, principalmente británica, entre chilenos e indios. Hasta ahora, las fuentes analizadas nos hacen suponer que la mayor cantidad de veces se da lo primero, es decir, una especie de triangulación, en la que autores nacionales toman ideas de lo que reciben de Europa, de cuya cultura se consideraban, sino parte, al menos herederos, en oposición a la lejana y extraña India. Hemos podido notar que incluso algunos de los viajeros connacionales al describir a India recurren a otros autores occidentales como fuente de autoridad para refrendar sus dichos. Lo anterior es en parte lo que Enrique Taboada, al analizar las crónicas de viaje de latinoamericanos que visitaron el “Oriente” durante el siglo XIX, ha llamado “orientalismo periférico”, el cual se define por “la dependencia de las fuentes europeas, la falta de originalidad, la posición marginal en el conjunto de la producción cultural”⁶ las cuales “son características que nos remiten a un ‘orientalismo periférico’, es decir uno que toma prestadas sus categorías centrales de las que habían sido difundidas en Europa”⁷. Axel Gasquet, quien ha estudiado el impacto del orientalismo en los literatos argentinos afirma en ese sentido que “el prestigio del tema oriental es recibido por propiedad transitiva, por intermedio de la cultura europea (el verdadero Oriente geográfico para un americano). De ahí que el empleo de la noción ‘oriente’ tenga un uso cultural e ideológico, borrando el simple principio geográfico”⁸. Según el autor,

“Aunque dicha motivación por el Oriente exótico esté condicionada por las lecturas europeas, no menos cierto es que *el interés por Oriente era genuino*, y en cuanto tal no podemos desecharlo por el sólo hecho de haber recurrido a modelos preexistentes. Esta observación es capital, pues tiende a resquebrajar la bipolaridad tradicional –diálogo entre el viejo y el nuevo mundo –en los estudios culturales hispanoamericanos, permitiéndonos comprender que existía asimismo una preocupación auténtica por descubrir otros pueblos y horizontes culturales o religiosos, por fuera del exclusivo binomio América-Europa”⁹.

Como hemos afirmado, de forma mayoritaria, creemos que lo que se percibía en Chile sobre la India provenía principalmente de fuentes europeas. En el caso de las relaciones directas entre chilenos e indios, destacan aquellos connacionales que vivieron en el

⁶ Taboada, Hernán. “Un orientalismo periférico: viajeros latinoamericanos 1786-1920” En: *Estudios de Asia y África* Vol. 33, No. 2 (106) (May - Aug., 1998), p.287

⁷ Ídem.

⁸ Gasquet, Axel. *Oriente el Sur. El orientalismo literario argentino de Esteban Echeverría a Roberto Arlt*, Buenos Aires, Eudeba, 2007, p.87

⁹ Ibíd., pp.294-295

subcontinente ejerciendo cargos diplomáticos. Muchos de ellos, como el mencionado D'Halmar, además de Pablo Neruda, Julio Barrenechea, Miguel Serrano y Juan Marín, entre otros, literatos también de profesión o por afición, han dejado registro de aquellas misiones en sus libros, que se convierten en una fuente importante para nuestra investigación. Pero quizá por ser una de las más obvias, debemos intentar interrogarlas con novedad, haciendo las preguntas que van más allá del contenido de sus obras, como por ejemplo quién los publicó, en qué cantidad, en qué tipo de libro, para qué tipo de público, cómo eran las relaciones entre Chile e India en el momento en que aparecieron, estaban ellos ocupando en el momento de la publicación algún cargo público, etcétera.

Respecto al marco temporal en el que se circunscribirá la investigación, creemos adecuado iniciarlo con el comienzo del siglo XX, cuando el poder británico se encuentra totalmente afianzado en el subcontinente y su cultura es influyente en Chile. Así mismo, en esa época ya encontramos, tanto en los medios de comunicación como en publicaciones de características más académicas, artículos referidos a algún aspecto de la sociedad, cultura o religión india. En ese sentido, como afirma Eduardo Devés al analizar el impacto del pensamiento indio en América Latina a principios del siglo XX, “es sabido que desde dos décadas antes de venía desarrollando una oleada de inspiración ‘oriental’, aunque bastante difusa, en el ámbito del pensamiento y de la cultura y que avanzaba más allá hacia la vida cotidiana, comprendiendo algunos elementos de decoración, vestuario, arquitectura”.¹⁰

Por otro lado, no es sencillo poner un fin al marco temporal de la investigación, ya que no se observa un cambio radical en la imagen de la India en Chile, sino uno que va evolucionando a lo largo de las décadas, pero manteniendo varios elementos de continuidad. Esto se debe, quizás, a la esencialización que se da en general sobre la India en Occidente, en la cual una de las características más recurrentes es la de la “India eterna”.

Es teniendo en cuenta lo anterior, que para la presente investigación hemos puesto como fecha de término el inicio de la década de los setenta, ya que en 1968 Indira Gandhi, primera ministra de la India, en el marco una gira por el Cono Sur, visita Chile, por lo que nos parece adecuado como hito de cierre la visita y la revisión de las reacciones posteriores ella, para explorar si ésta significa algún cambio en la representación de la India en nuestro país. En ese sentido, podemos afirmar que trabajaremos en palabras de Hobsbawm en un “siglo XX corto”, aunque no con los mismos hitos temporales escogidos por el historiador para su análisis.

Por otro lado, creemos que este tipo análisis, como es el de las imágenes y representaciones de la India en Chile, en el que prácticamente no existen contactos directos ni espacios de hibridaje, se da dentro del marco conceptual de la alteridad, así como de la relación de ésta con la identidad.

El concepto de alteridad, como todos, posee su propia historia. El “Otro”, la calificación o percepción de un grupo o individuo como tal, es una construcción humana, y aunque puedan existir diferencias reales entre los diversos grupos, es cambiante quién cumple el rol del Otro y en qué momento. A lo largo del tiempo los Otros han sido encarnados por los bárbaros, los salvajes, los pueblos de razas distintas, los migrantes, etc. A veces la otredad era esencialmente religiosa (cristianos frente a los no cristianos o, dentro de Europa, la cristiandad occidental (católica y protestante) en oposición a la ortodoxia

¹⁰ Devés V. Eduardo. “Impacto del pensamiento Indio en América Latina. Algunas lecturas de la obra de Gandhi: circulaciones y reelaboraciones eidéticas”. En: *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, Vol.13, diciembre 2011, pp.93-107, p.95

oriental); a veces era sólo geográfica¹¹. Podemos notar que en la construcción de la alteridad lo geográfico y lo cultural interrelacionados, tienden a jugar un papel central como diferenciadores, lo cual se aplica en el caso de la percepción de Chile hacia a India. Aún más, se podría afirmar que es parte de la naturaleza humana, de la cultura y de la historia de la humanidad, el crear la alteridad, en el sentido de establecer fronteras geográficas o culturales, reales o imaginarias, entre lo “propio” y lo “ajeno”. Como afirma Edward Said, “los hombres siempre han dividido el mundo en regiones que tienen diferencias reales o imaginarias”¹².

Sin embargo, no se debe identificar construcción o imaginación de la alteridad con falsedad. Como resalta B. Anderson, no debemos equiparar “la ‘invención’ a la ‘fabricación’ y la ‘falsedad’, antes que a la ‘imaginación’ y la creación”¹³. De ese modo, aunque sean imaginarias, no debemos considerarlas como sinónimo de falsas, sino que por el contrario, buscar lo que nos dicen sobre quiénes crean o aplican esas fronteras distintivas. No en el sentido de actuar como jueces frente a ellos, sino que a modo de historiar el tema.

La alteridad es un asunto complejo el cual puede ser abordado desde múltiples puntos de vista. Desde una perspectiva más psicológica, considerando los distintos “yo” que conviven en una persona, hasta el Otro como un grupo al que no pertenecemos, que puede estar dentro como fuera de nuestra sociedad. Existe todo un género que se dedica a la representación de la alteridad, es un género que cruza diversas disciplinas, desde la antropología pasando por la literatura y la filosofía, hasta la sociología y la historia.¹⁴

Como afirma Todorov en su ya clásico libro sobre la conquista de América,

El tema es inmenso. Apenas lo formula uno en su generalidad, ve que se subdivide en categorías y en direcciones múltiples, infinitas. Uno puede descubrir a los otros en uno mismo, darse cuenta de que no somos una sustancia homogénea, y radicalmente extraña a todo lo que no es uno mismo: yo es otro. Pero los otros también son yos: sujetos como yo, que sólo mi punto de vista, para el cual todos están allí y sólo yo estoy aquí, separa y distingue verdaderamente de mí. Puedo concebir a esos otros como una abstracción, como una instancia de la configuración psíquica de todo individuo, como el Otro, el otro y otro en relación con el yo; o bien como un grupo social concreto al que nosotros no pertenecemos¹⁵.

Y luego añade, continuando con la definición,

Ese grupo puede, a su vez, estar en el interior de la sociedad: las mujeres para los hombres, los ricos para los

¹¹ Udrea, Georgiana. “European Identity and Otherness. Theoretical Perspectives”. En: *Eurolimes*, Suplement3, 2011, p.124. Esta y todas las traducciones de los textos citados son mías.

¹² Said, Edward W. *Orientalismo*. Barcelona, Random House Mondadori, 2002, p.68

¹³ Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1993, p.24

¹⁴ Todorova, Maria. *Imagining the Balkans*. Oxford, Oxford University Press, 2009, p.7

¹⁵ Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. México D.F, Siglo Veintiuno Editores, 1998, p.

pobres, los locos para los “normales”; o puede ser exterior a ella, es decir, otra sociedad, que será, según algunos casos, cercana o lejana: seres que todo acerca a nosotros en el plano cultural, moral, histórico; o bien desconocidos, extranjeros cuya lengua y costumbres no entiendo, tan extranjeros que, en el caso límite, dudo en reconocer nuestra pertenencia común a la misma especie¹⁶.

En esta investigación nos centramos en mayor medida en ese Otro que aparece como lejano, en muchos casos como desconocido, no al Otro con el cual se convive dentro de la propia sociedad, como sería el caso de la relación de chilenos con migrantes españoles o italianos o con minorías como las de los chinos en el norte de Chile.

Sin duda, existe una relación dialéctica entre la construcción del Otro y la construcción de la propia identidad. El relacionarse con un Otro permite notar las diferencias y de esa forma apreciar las propias características. No cabe duda que “...en toda mirada hacia el otro hay un fondo comparatista...”¹⁷, como puede verse en representaciones de la India como la señalada antes, que compara con Andacollo las peregrinaciones masivas llevadas a cabo en el subcontinente.

En el caso de Chile al apreciar a la India, creemos que lo que aparece en las fuentes es una búsqueda de reafirmación de la identificación del chileno con Occidente en general y con Europa en particular, y no elementos de la llamada “solidaridad sur-sur”, es decir, una identificación entre los países en vías de desarrollo, que enfrentan el mismo tipo de problemas y frente a los cuales pueden buscar respuestas comunes. Como podemos apreciar en las impresiones de Alejandro Vicuña sobre su estadía en Asia, en la década de 1920 “...comparando lo que es el Oriente y el Occidente, hemos podido apreciar también la inmensa superioridad material, intelectual y moral en que nos encontramos con relación a esos pueblos, que no abandonan todavía los hábitos primitivos y que siguen siendo niños a pesar de los siglos de cultura que ellos pregonan a los cuatro vientos...”¹⁸

Vemos entonces que se usan categorías propias para “traducir” y hacer inteligible al Otro según los criterios y “normalidades” propias. En la mayoría de los casos esa representación de la diferencia deja en mejor pie al Yo, que pasa al representar lo normal, la norma y otro que se sale de ella, o carece de ciertas características consideradas positivas o al menos aceptables. En el caso de la India y Occidente en general, a la primera se le califica de eterna, mística, más cercana a la imaginación que a la razón, mientras que el segundo aparece encarnando las características contrarias¹⁹. Lo cual también se da en el caso de las representaciones de la India en Chile, sobre todo en aquellas que derivan directamente de fuentes europeas, pero también en aquellas obras elaboradas por chilenos. Aunque, como mencionamos anteriormente, en algunas de estas últimas apreciamos ciertos ejercicios de comparación de la realidad india con la chilena, como una forma de hacerlas más inteligibles para el público nacional.

¹⁶ Ídem.

¹⁷ Saz, Ismael. “Introducción”. En: *Ayer*, N°31, España: La mirada del otro, 1998, pp.11-17, p.16

¹⁸ Vicuña, Alejandro, *Entre budistas y brahmanes: relato de un viaje por la India, Ceylán, Indochina y el lejano Oriente*, Santiago, La Ilustración, 1929, p.10

¹⁹ Cfrc. Sharma, Radha. “Indian Mirrored in Contemporary French Writings”. Maurya, Vibha, ed. *Encountering the Indian: Contemporary European Images of India*, Aryan Books International, 1999, p.61

Notamos entonces que quien da coherencia al Otro es quien lo considera como tal, muchas veces generalizando y simplificando sus características, catalogando con la misma etiqueta a realidades muy diversas, que sólo parecen un Otro uniforme frente al Yo, como podría ser el caso de la India, cuya diversidad desaparece casi por completo al ser observada desde fuera. En el caso de la representación de la India en nuestro país, no se aprecia que los autores hagan distinciones significativas entre las diversas regiones del país. Así mismo, se trata de una India en la que no se distinguen mayormente las diferencias culturales entre hindúes y musulmanes, en la que el calificativo hindú se usa comúnmente como gentilicio y no para identificar a los sujetos pertenecientes a ese credo.

Por lo anterior, debemos tener clara la necesidad de no esencializar las realidades, ni de la alteridad ni del yo²⁰. El que ve y el que es visto, ninguna de las dos son entidades que permanecen estáticas. A veces las imágenes del Otro se remontan a un pasado muy lejano, casi ahistórico, o al que el paso del tiempo pareciera no afectar, lo cual, como mencionamos, es algo muy común en el caso de la India. Las imágenes del Otro cambian en procesos lentos, lo que podemos apreciar en el caso de la imagen de la India en Chile, la cual a pesar de ir mutando a través del tiempo, lo hace de forma lenta, manteniendo elementos que aparecen como inalterables.

En el caso de los imperios coloniales, la alteridad se construye con un fin, como una forma de apoyar o más aún, justificar una acción: el Otro es atrasado, ingenuo, supersticioso, "infidel", etc. Y necesita del colonizador para salir adelante, para conocer el desarrollo, la religión "verdadera", etc. En el caso de la representación de la India en Chile, la alteridad no está relacionada con el poder ni con la justificación del uso de éste. Sin embargo, encontramos elementos de lo anterior en aquellas fuentes derivadas de Europa, a la vez que en las producidas por chilenos, las que, como mencionamos anteriormente, buscan identificarse con el Occidente civilizado y racional.

Otra forma de valoración de la India por parte de Occidente ha sido el exotismo, que como hemos comentado, aparece constantemente en las representaciones chilenas del subcontinente indio. Éste se caracteriza por darle valor a otro, en contra del sesgo etnocéntrico. Como sostiene Satendra Nandan, para que exista el exotismo son esenciales las tiranías de la distancia y la diferencia²¹. De hecho, la palabra latina *exoticus* significa extranjero, ajeno u Otro²². Aunque el exotismo se ha dado muchas veces asociado al colonialismo, lo que podría llegar a hacerlo casi un sinónimo del discurso orientalista, también se ha dado fuera del marco de las empresas coloniales, y desasociado del poder, lo que podría hacer de él una alteridad más "positiva" o al menos inocua. A pesar de que la alteridad del exotismo pareciera ser positiva, en general lo que hace es crear un estereotipo, que puede ser admirado o usado para reafirmar la superioridad del Yo. Y al

²⁰ El tema es tratado en el artículo de Richard Eaton, "(Re)imag(in)ing Otherness: A Postmortem for the Postmodern in India", *Journal of World History*, Vol. 11, No. 1 (Spring, 2000), pp. 57-78. En el cual se critica la influencia del posmodernismo en los estudios subalternos, los cuales para Eaton al acercarse a las corrientes posmodernistas dejaron de lado la voz de los subalternos, para centrarse en el análisis del discurso de las elites. Además de caer en lo que criticaban sobre Occidente, que consideraba a Oriente como algo inmutable. Transforman a Europa en una realidad fija, esencializada.

²¹ Nandan, Satendra "The Other Side of Paradise: from Erotica to Exotica to Exile". En: Santaolalla, Isabel ed. "New" exoticisms. *Changing Patterns in the Construction of Otherness*. Amsterdam-Atlanta, Editions Rodopi B.V., 2000, p.87

²² Shapiro, Ron. "In Defence of Exoticism: Rescuing the Literary Imagination". En: Santaolalla, Isabel ed. "New" exoticisms. *Changing Patterns in the Construction of Otherness*. Amsterdam-Atlanta, Editions Rodopi B.V., 2000, p.43

igual que la alteridad, el exotismo en general no es un atributo del Otro, sino de quien se lo da.

Nos parece que la imagen que en Chile hay y ha habido de la India se enmarca principalmente dentro del enfoque exotista. En el caso de Chile e India casi no existe relación directa entre ambas realidades, por lo que no existe la posibilidad de interacción que ayude a formar una imagen de la otra, ni tampoco asociaciones, de la alteridad con el poder. La imagen de la India en Chile es una que se refiere mayormente a un Otro imaginario, del que sé por otros, no es el de un Otro con el cual tengo contacto directo, como es el caso moderno de las migraciones poscoloniales europeas, que suponen otra serie de problemas, relacionados a políticas de reconocimiento, usos de simbología, reconstrucción de la identidad nacional, etc. En el caso de la India y Chile, además de la evidente distancia geográfica, existen diferencias culturales, religiosas, sociales, etc., que hacen que la alteridad aparezca más marcada.

De ese modo, nosotros como chilenos hemos visto históricamente al indio como un Otro, mayormente a través de los ojos de los europeos y luego norteamericanos a los que creemos como iguales, aunque para el resto de Occidente, nosotros también somos "Otro", distinto y lejano. Somos el Otro de un Otro al que consideramos igual, pero por el que no somos considerados como tal.

Es así como nosotros como chilenos hemos compartido esos valores y categorías provenientes de Europa a lo largo de nuestra historia y a través de ellas hemos visto al Otro. En el caso de la India, ha sido a través de los ojos de los británicos, cultura que ha influenciado en distintos aspectos a nuestro país. Lo anterior se puede ver claramente con la fascinación de Chile en el s.XX por el Imperio Británico, no sólo las islas metropolitanas, sino el gran imperio en África, India, etc., muestra de lo cual son la creación de grupos de Scouts, la costumbre de tomar el té, etc.

Por otro lado, creemos que para poder llevar a cabo una investigación como la hasta ahora descrita, se hace necesario un extenso trabajo en revisión de fuentes para poder caracterizar las imágenes y representaciones de la India en Chile, en la que destacan las publicaciones periódicas, así como novelas, crónicas de viaje y poemarios escritos por chilenos sobre la India o por extranjeros que se refieran a la misma temática y hayan poseído relevancia en nuestro país, teniendo éstos como única condición para ser utilizados, el haber sido publicados y haber circulado a una escala relevante, ya que al hablar de imágenes y representaciones, creemos que los documentos privados son de menor importancia. En ese sentido, creemos que lo que influye más en las representaciones e imaginarios es lo que circula de forma masiva, por lo que privilegiaremos aquellas obras escritas para el gran público, así como lo aparecido en revistas, más que artículos de corte académico o diplomático a los que el acceso es más restringido. Lo mismo se aplicará como criterio con las cartas o diarios de viaje que no hayan sido de conocimiento público. Como una forma de determinar la importancia de cada obra, nacional o extranjera, relacionada con India a nivel de circulación masiva, nos apoyaremos en los registros de diversas bibliotecas para hacer un análisis de potencial lectoría a partir de presencia de ejemplares en bibliotecas, a lo que añadiremos una revisión de la prensa asociada a esas publicaciones.

Además, creemos necesario ahondar en las biografías de los autores nacionales que dejan sus testimonios sobre India, para contextualizar de mejor manera sus obras, ya que ellas influyen en la forma en que las personas perciben la realidad, en este caso a India. Por otro

lado, como ya mencionamos, quienes leen u observan lo que se produce sobre India, tampoco reaccionan ante ello de forma uniforme, lo que complejiza aún más el tema.

En el caso de las publicaciones periódicas aparecen las de corte magazinesco, que en gran medida reproducen información venida de Europa, a la vez que publican algunas crónicas de connacionales referidas a la India. En ellas debemos identificar las fuentes de las que se nutren para sus publicaciones sobre la India. Así mismo, creemos que la masividad y la facilidad de acceso a este medio lo hace una fuente central para nuestra investigación. Publicaciones como Zig-Zag, En Viaje, El Peneca, Pacífico Magazine, Ercilla y Sucesos, entre otras, nos servirán para apreciar las características de la representación de la India en diferentes épocas.

Para determinar qué componentes de la representación de la India son propios de la realidad chilena y cuáles derivan de fuentes externas, así como las diferencias que se aprecian entre ellas, debemos identificar la procedencia de las fuentes, las características más recurrentes en las nacionales y las foráneas y luego establecer las diferencias y similitudes entre ambas. En este aspecto también puede ser útil establecer comparaciones entre lo aparecido en Chile y lo que encontramos en publicaciones similares en otros contextos sudamericanos. Un ejemplo de lo anterior es el ejercicio de cotejar similitudes entre la publicación nacionales de corte magazinesco de la primera mitad del siglo XX y la trasandina Caras y caretas.

De este modo, a través de la revisión de fuentes de diverso tipo, la integración de la materialidad de éstas y las biografías de los principales autores, tanto chilenos como extranjeros, pretendemos caracterizar las imágenes y representaciones que ha tenido India en Chile a lo largo del siglo XX. Imágenes y representaciones que mutan a lo largo del período, pero que a la vez mantienen bastantes elementos que parecieran no fueran afectados por el paso del tiempo.

Referencias Bibliográficas

Aliaga, Alfredo. "Breve historia de la plástica chilena". *En Viaje*, agosto de 1963, Año XXX, n°358

Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1993
Burke, Peter. "Cultural history as polyphonic history", *Arbor, Ciencia, Pensamiento y Cultura*. 743, mayo-junio 2010, 479-486

Devés V. Eduardo. "Impacto del pensamiento Indio en América Latina. Algunas lecturas de la obra de Gandhi: circulaciones y reelaboraciones eidéticas". En: *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, Vol.13, diciembre 2011, pp.93-107

Eaton, Richard. "(Re)imag(in)ing Other²ness: A Postmortem for the Postmodern in India", *Journal of World History*, Vol. 11, No. 1 (Spring, 2000), pp. 57-78

Gasquet, Axel. *Oriente el Sur. El orientalismo literario argentino de Esteban Echeverría a Roberto Arlt*, Buenos Aires, Eudeba, 2007

Nandan, Satendra "The Other Side of Paradise: from Erotica to Exotica to Exile". En: *Santaolalla, Isabel ed. "New" exoticisms. Changing Patterns in the Construction of Otherness*. Amsterdam-Atlanta, Editions Rodopi B.V., 2000

Romero, Hernán *India: enigma y presencia*, Santiago, Zig-Zag, 1957

Said, Edward W. *Orientalismo*. Barcelona, Random House Mondadori, 2002

Saz, Ismael. "Introducción". En: *Ayer*, N°31, España: La mirada del otro, 1998, pp.11-17,

Sen, Amartya. *India contemporánea. Entre la modernidad y la tradición*. Barcelona, Gedisa Editorial, 2007

Shapiro, Ron. "In Defence of Exoticism: Rescuing the Literary Imagination". En: *Santaolalla, Isabel ed. "New" exoticisms. Changing Patterns in the Construction of Otherness*. Amsterdam-Atlanta, Editions Rodopi B.V., 2000

Sharma, Radha. "Indian Mirrored in Contemporary French Writings". Maurya, Vibha, ed. *Encountering the Indian: Contemporary European Images of India*, Aryan Books International, 1999

Taboada, Hernán. "Un orientalismo periférico: viajeros latinoamericanos 1786-1920" En: *Estudios de Asia y África* Vol. 33, No. 2 (106) (May - Aug., 1998)

Todorova, Maria. *Imagining the Balkans*. Oxford, Oxford University Press, 2009

Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. México D.F, Siglo Veintiuno Editores, 1998

Udrea, Georgiana. "European Identity and Otherness. Theoretical Perspectives". En: *Eurolimes*, Supliment3, 2011

Vicuña, Alejandro, *Entre budistas y brahmanes: relato de un viaje por la India, Ceylán, Indochina y el lejano Oriente*, Santiago, La Ilustración, 1929

***El ascenso de China y su impacto en los Estudios
Internacionales***

Isabel Rodríguez,
Universidad del Desarrollo
isabelrodriguez@udd.cl

Esta ponencia analiza aspectos del estudio de las Relaciones Internacionales en China, enfatizando las teorías del Desarrollo Armonioso y del Sueño Chino en la identidad internacional de esta potencia que busca influir en el orden mundial en cuanto a: reglas, acuerdos, instituciones y relaciones de poder. En China la disciplina de las Relaciones Internacionales se desarrolla desde los años 1980. Esta se ha desarrollado con las teorías occidentales, así como con la filosofía y el pensamiento político chino desde el 500 a.C. aproximadamente. Se sostiene que hay una síntesis teórica china que *siniza* el estudio de las RRII actuales.

***Orientalismo en dos viajeros hispanoamericanos: Rafael
de Nogales Méndez (Venezuela) y Salvador Reyes
Figueroa (Chile)***

Maria Olga Samamé,
Universidad de Chile
msamame7@gmail.com

Dos autores posteriores a la primera y segunda guerra mundial, el venezolano Rafael de Nogales Méndez y el chileno Salvador Rueda, respectivamente, narraron sus viajes científico-informativos de Oriente y Turquía. Esta ponencia pretende demostrar que en sus discursos perdura el considerarlos en términos de lucha entre civilización y barbarie, como una estrategia legitimadora del discurso de colonización y deshumanización, pues han establecido “zonas de contacto” -según Mary Louise Pratt- para expresar el mismo propósito: justificar la dominación, la expropiación y la domesticación.

TEXTO

Rafael de Nogales y Méndez (1879-1937) fue un aristócrata descendiente de militares que se educó desde los siete años en Alemania, Bélgica y España, donde cursó literatura y ciencias, para, posteriormente, convertirse en un oficial del estado mayor. A la edad de 19 años participó en la guerra hispano-estadounidense, apoyando a España (de abril a agosto de 1898). Una vez en Venezuela, debió abandonar el país debido a discrepancias con el presidente, general Cipriano de Castro. Durante año y medio recorrió parte de Alaska, peleó en África, cruzó Los Alpes; luego viajó a Afganistán y regresó como cowboy a Arizona, para defender a unos mejicanos en la frontera. Tras la caída del presidente de Castro, regresó a Venezuela, pero en 1914 viajó a Europa para prestar sus servicios militares a Francia, que le exigió renunciar a su nacionalidad; entonces optó por servir a las Potencias Centrales (integradas por el Imperio Austro-húngaro, el Imperio Alemán, imperio colonial alemán, Reino de Bulgaria), quienes le otorgaron el grado de oficial conservando su nacionalidad venezolana, y lo enviaron al frente ruso en el Cáucaso para derrotar a armenios y eslavos. Por sus méritos en batallas, obtuvo el grado de bey (general) del ejército otomano con el apoyo del ejército alemán, y varias condecoraciones, entre ellas, la Cruz de Hierro de Primera Clase de manos del káiser Guillermo II de Alemania, como también el reconocimiento y admiración de los oficiales ingleses a quienes protegió en batalla. Una vez terminada la Gran Guerra, el Cuartel General Británico le otorgó el pasaporte y salvoconducto para salir de Constantinopla. Esta experiencia bélica de su vida la difundió en su obra Cuatro años bajo la Media Luna, con el subtítulo “Su diario e impresiones durante la guerra mundial en los diversos frentes de Europa y Asia”, publicada en 1924, obra relevante pues constituye uno de los testimonios occidentales sobre el genocidio armenio. Posteriormente, en Sudamérica participó en guerras de Nicaragua; más tarde viajó a Nueva York y a Europa. En Londres dictó charlas sobre su vida militar y escribió otras obras (como Memorias del General Rafael de Nogales Méndez, (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1991). Regresó a Venezuela en 1936, pero despertó desconfianza, por lo cual fue enviado en calidad de comisionado a Panamá para estudiar su ejército. Aquejado desde antaño de fiebres, falleció de parálisis bulbar o de peritonitis.

Rafael de Nogales, el militar que combatió durante cuatro años junto a los turcos y que conoció en profundidad su lengua y sus costumbres, no pudo liberarse de ese sentimiento de inestabilidad y de extrañeza al ser considerado un forastero en ese ámbito al cual servía lealmente (Said, 1998). Su memoria bélica, por tanto selectiva, se convierte en una perspectiva crítica como sujeto occidental hispanoamericano e inserto voluntariamente en una conflagración mundial, para reforzar a la Triple Alianza (Imperio Otomano, Alemania, Austria-Hungría) y, así, representar a una “Europa... poderosa y capaz de expresarse mientras que “Oriente” se insinúa lejano, peligroso, derrotado y minado por sus excesos” (Said, 2007, p. 90). Los combates le permiten experimentar por primera vez nuevos escenarios como si fueran versiones de una realidad previamente conocida. Así, desfilan en su escritura batallas sangrientas y cuerpos humanos y animales mutilados, en su mayoría conducidos por una oficialidad y tropas heteróclitas turcómanas, a veces renuentes e indisciplinadas que, en diversos episodios, deben ser liderados por este “Otro” oficial llanero, cuya posición cultural compleja despierta, en parte de la alta oficialidad turca, cierta animosidad, pues, aunque depositaron en él esperanzas triunfalista en el conflicto, también representa la existencia de “un afuera” vigilante, y con una actitud crítica, en las “zonas de contacto” durante los pormenores del conflicto. En efecto, estos lugares dominados por un alicaído Imperio Turco enfrentaban el colonialismo de las potencias europeas en la región (Pratt, 2010) y, si bien, Nogales, como militar apoya al turco opresor, no abandona su formación occidental para referirse, en su escritura, a estas zonas de contacto donde confluyen diversas culturas en el contexto de una relación de colonialismo (Pratt, 2010).

Como dice el título de su escritura, *Cuatro años bajo la media luna*, Nogales le agrega el subtítulo de “diario e impresiones”; no obstante, también puede ser considerada una miscelánea de memorias, literatura de viajes, crónica bélica, aproximaciones al arte, la arqueología y la etnografía, un compendio de geografía e historia y un documento de denuncia del genocidio armenio a manos turcas.

En efecto, el texto de Rafael de Nogales es un extenso documento fechado desde fines de agosto de 1914 y finalizado en abril de 1919, cuando regresa en barco a América. En el texto aparecen indicadas, ya sea en el comienzo o en su parte media, las fechas importantes para él y que, en general, corresponden tanto a las matanzas de armenios y a los cuatro años de permanencia durante el conflicto. El autor le confiere veracidad a su texto al incorporarle fotografías de los militares turcos y alemanes y ciudades, mezquitas e iglesias destruidas, además de vistas áreas de la geografía de las matanzas en los territorios de combate. Como el mismo autor lo señala, escribe más que un diario sus memorias como militar honorario e hispanoamericano que se ha presentado voluntariamente para colaborar en la guerra del Imperio Otomano. Se sabe que ha sido un testigo y protagonista de la información que va a revelar; por ende, se trata de un discurso testimonial importante para la sociedad en que vive, o tal vez para la historia, pero que, sin duda, contribuirá a una memoria colectiva (Morales, 2013). Este remontarse en el tiempo y el espacio con la intención de contar vivencias reales procedentes de su memoria está condicionado por la elección y la percepción ideológica, histórica y cultural de lo que recuerda (Morales, 2013). En su calidad de viajero militar, ofrece innumerables descripciones de los itinerarios y los acervos culturales de ese Oriente sumido en la conflagración, revelando imágenes cargadas de estereotipos, heredados de una tradición anterior (Said, 2007). Si a este texto se lo define como una crónica bélica, entonces se observará que contiene una doble finalidad: primero, el autor narra hechos de los cuales es testigo y, segundo, realiza una valoración interpretativa de los mismos, donde en el espacio textual entre la literatura y la erudición en lo referente a estrategias militares o preparativos

de combate se mezclan con retratos etnográficos, reflexiones personales, anécdotas, acontecimientos, informes antropológicos en un componente didáctico geográfico e histórico y también de delación, cuando el autor relata las múltiples batallas en defensa de los territorios en las postrimerías del otrora Imperio Turco.

Nogales proporciona, en su conjunto, la existencia de una dicotomía en la que Occidente y la Modernidad afloran con una connotación positiva, cuando él en su calidad de “Otro”, desde afuera, se recubre de negatividad en la medida en que delata, en particular, el genocidio armenio, un pueblo mayormente cristiano, acusado de haber colaborado antes y durante la Primera Guerra Mundial con la Rusia imperial, cuando perecieron cuando 600 mil a un millón y medio de personas, (genocidio que se conmemora el 24 de abril y es reconocido por 24 país, entre ellos Chile). Así, la dicotomía Oriente-Occidente aparece delimitada: el narrador Nogales es Occidente y la actuación de Turquía con los armenios es Oriente, pues, según Said, el problema de esta dicotomía radica no en el contacto cultural, ideológico, económico, social y político, sino en la forma en que éste se produce (Said, 2007). Tal vez esta obra de Nogales lo inserte entre los pensadores anticolonialistas que supieron distinguir entre Europa y el eurocentrismo, entre Occidente y el colonialismo, considerando que Turquía está entre dos zonas geográficas: una parte en Europa y otra en Asia, donde el “oriental” no fue nunca un término geográfico neutro que designase a Asia o al Este, sino que también un término moral y cultural. En la actualidad, esta escritura de Nogales es apreciada porque transcribió, en virtud del ejercicio diarístico-memorístico, una significativa información sobre el destino de los armenios cristianos, entre otros grupos étnicos. En la actualidad, Turquía permanece alerta ante la sanción de numerosos países que la acusan de genocidio.

En efecto, la mirada postcolonial presente en Nogales se puede advertir en la perspectiva antropológica que reproduce la relación de poder en cuanto informante de grupos humanos, durante su desplazamiento por los campos bélicos; así, por ejemplo, como un “Otro” se refiere a los jóvenes turcos: “es de sorprender que sean tan pocos los que conocen la historia y sobre todo el origen de esa extraña secta, que de partido político progresista y honrado acabó por convertirse durante la guerra en el ‘non plus ultra’ de la barbarie” (Nogales, 1924, p.9); en cambio, su simpatías están con los armenios porque defienden el patriotismo y la religión cristiana por la cual fueron perseguidos. Sin embargo, se lamenta que debido a la imprudencia y ambición de los armenios tendrían hoy probablemente el control sobre Turquía. Pero se pusieron a cazar estrellas y a tratar de avasallar a los turcos de las provincias orientales, con el resultado fatal que conocemos ya y deploramos como buenos cristianos, puesto que los armenios representaban, no obstante sus grandísimos defectos, un núcleo civilizador, que habrían podido servir de puente primero, y de base después, a la penetración pacífica de la civilización occidental en el Cercano Oriente”. (Nogales, 1924, p.26).

A pesar de la orden de los altos oficiales de exterminar a todos los armenios varones, de los 12 años de edad en adelante, el oficial venezolano trataba de protegerlos, pero los degüellos masivos, ahogamientos y fusilamientos eran incontrolables, situación que le hacía declamar varios epifonemas, como este: “¡Así es como se cumplen en Oriente los juramentos y las promesas hechas por las autoridades civiles del Sultán!” (Nogales, 1924, p.35). No obstante, reconoce que él mismo combatió a los armenios cuando formaba parte de la dirección de los ejércitos turcos, indicando que ellos “continuaban defendiéndose desesperadamente entre las ruinas incendiadas de sus casas y combatiendo hasta el último suspiro por una Armenia libre y el triunfo de la Santa Cruz” (Nogales, 1924, p.41). Además, Nogales sospechaba que a los armenios otomanos los obnubiló la inercia y las intrigas absurdas en lugar de luchar por su

libertad y la hegemonía nacional como lo hicieron por ejemplo, Bulgaria, Serbia, Montenegro; en consecuencia, el resultado para los armenios fueron las deportaciones y las matanzas. En este sentido, el horror de la muerte de armenios a manos de turcos, kurdos y árabes está descrito dentro de las características del orientalismo adquirido por el autor, a través de su vida de estudiante y, luego, durante su instrucción y actividad militar, comprobando in situ las particularidades de esa realidad, como un todo fijo y dicotómico, de la superioridad europea y el atraso oriental. En este sentido, cabe señalar que parte de su misión en la entente turca era disciplinar a los soldados otomanos, luchar contra su fatalismo oriental, inspeccionar las labores administrativas, destrabar la burocracia, etc.; sin embargo, su gestión se vio a menudo obstaculizada por la alta oficialidad turca temerosa de que denunciara sus transgresiones permanentes a los códigos castrenses, como, por ejemplo, suprimir todas aquellas fotografías que mostraban cómo ocurrían las matanzas y deportaciones y, de esta manera, pudieran ser conocidas en el extranjero. En efecto, casi al final de su escrito, el autor asevera que, a pesar de las tentativas de los altos oficiales turcos para acallarlo, “¿Acaso no me encuentro escribiendo mis memorias sobre las matanzas, en tanto que Enver Pashá, reducido al estado de paria, sigue vagando por Dios sabe dónde?” (Nogales, 1924, p.276).

En virtud de la convivencia con los soldados turcos, kurdos, armenios renegados, árabes nómades y beduinos, y de otras etnias de la región, Nogales comprueba esa herencia cultural y racial negativa sobre los orientales -tal como señala Edward Said-, la cual afirmaba (y afirman, con variantes), que ellos son crédulos, mentirosos, faltos de energía e iniciativa, despóticos, libidinosos, ilógicos y propensos a la adulación servil, a la intriga, a los ardides y a la crueldad con los animales, (2007). Así, por ejemplo, revela que los fusileros kurdos musulmanes, que bajo su comando combatían, lo hacían indisciplinadamente y solo atraídos por el saqueo, junto al carácter traidor que él conocía por experiencia propia. (Nogales, 1924, p.44). No obstante, si se trataba de huestes kurdas cristianas los señalaba como “la raza del porvenir en el Cercano Oriente, porque no se hallan todavía atrofiados por los vicios de antiguas civilizaciones...” (Nogales, 1924, p.30).

La mirada postcolonial presente en Nogales se puede advertir en la perspectiva antropológica que reproduce la relación de poder en cuanto informante de grupos humanos durante su desplazamiento por los campos bélicos, de tal suerte, que los oficiales turcos como, Dyemal Pashá, Dyeveded Bey, Enver Pashá, Halil Pashá Bey, Gran Visir Taalat Pasha, además de los jóvenes turcos, son descritos como corruptos y promotores del desastre final acaecido al ejército de Turquía o del Hombre Enfermo, como se la denominaba en la Gran Guerra. Según él, las altas autoridades militares otomanas se rigen por un “sistema tenebroso” cuando se trata de silenciar a personas, y así evitar las denuncias. (Nogales, 1924, p.83); asimismo, son asiduos a la corrupción, la negligencia y la malversación; son traidores con sus tropas e inhumanos con los animales de carga; además, durante los conflictos, él observó las frecuentes tensiones entre la oficialidad turca y la alemana, principalmente por la excesiva ambición, rapacidad e ingratitud de la primera. En este escenario, Nogales resistió ambientes hostiles y esquivó algunas tentativas de asesinato por algunos miembros de la alta oficialidad turca (Nogales, 1924, pp. 91, 156, 171, 254), obligándolo a dimitir en varias ocasiones, para ponerse bajo el mando de los generales alemanes, quienes lo distinguían por su profundo sentido del deber y el honor marcial. A su juicio, la casta corrompida de los efendis paisanos que dirigían los destinos de la Sublime Puerta y el concurso de una parte de la oficialidad turca provocaron, en su conjunto, el caos y la derrota del Imperio Otomano, a pesar de la participación germana en el conflicto, la cual, según Nogales, representaba sin duda la superioridad europea.

En cuanto a los árabes del desierto, el autor discrimina entre quienes son nómades y los sedentarios; estos últimos son frugales, pero huyen en desbandada cuando los rodea el peligro; también conservan sus tradiciones desde antaño, como las incursión y el bandidaje, la dote para casarse con la mujer elegida y por amor; mientras que los árabes citadinos, que comen en abundancia, son flojos, relajados y hasta afeminados (Nogales, 1924, p.118) No obstante estas características, el autor pondera a la poesía árabe que “a imagen del alma del desierto suspira y vaga eternamente en pos de horizontes de amor, cielos y de olvido” (Nogales, 1924, p.123).

Una vez instalado en Iraq, el autor describe poblaciones de fellah o campesinos harapientos y sucios y con enfermedades oculares, que los varones solían adquirir voluntariamente para así escapar del servicio militar obligatorio en el ejército turco. Este comportamiento, según él, se debía a la influencia de la naturaleza desértica con su soledad inconmensurable, su monotonía cadenciosa y su melancolía infinita, rasgos que conducen a los hombres a una apatía innata y al fatalismo oriental que ninguna civilización podría vencer (Nogales, 1924, pp.171-172). Por eso es que las deserciones de árabes, inducidas por su espíritu de trashumantes, solo se podían combatir con fusilamientos, pero que no les provocaban temor, sino más bien conformidad y desprecio hacia la muerte, una característica propia de los musulmanes. Muchos árabes reclutas vulgares, según el militar, eran traidores, embusteros y desertores que no se amedrentaban, a pesar de los fusilamientos, porque solían regresar a su vida nómade y practicar, por costumbre, el bandolerismo y el contrabando. Por este motivo, le producía consternación y angustia el comportamiento ignominioso de los “árabes auxiliares”, es decir, de los árabes beduinos enrolados a la milicia turca por conveniencia, que remataban a los heridos ingleses para luego mutilarlos y despojarlos de sus pertenencias, costumbre que, según el autor, “obedece indudablemente al espíritu de rapiña inveterado de que adolecen casi todos los pueblos orientales, y al cual hasta el mismo Mahoma debe en gran parte el triunfo de su dogma religioso” (Nogales, 1924, p.217). En esta perspectiva, aflora en Nogales su orientalismo del nosotros y los otros cuando precisa que el patriotismo es un producto exclusivo de la civilización occidental, que se basa en los principios harto ultrajados de la equidad internacional y hace hincapié ante los países que se limitan por sus fronteras étnicas en vez de por las líneas divisorias de las creencias religiosas que en ellos prevalecen (Nogales, 1924, p.217).

El orientalismo del autor relacionado con la religión islámica se percibe cuando señala, por ejemplo, que “mahometanos cismáticos” son los que provocaron disputas entre los sunnitas y los shiítas, cuando realizaban la peregrinación a los lugares santos como Kerbalah, y ahora continúan divididos cuando se trata de saquear las sepulturas y las riquezas que contienen. Señala que también los musulmanes fanáticos practican la injusticia y la discriminación con las demás religiones monoteístas. En cambio, pondera la actividad de los monasterios cristianos que auxilian a todos durante la guerra. Las tropas musulmanas, colaboradoras de los turcos, igualmente adolecen de apatía e inercia crónica (Nogales, 1924, p.198). En este sentido, atribuye al Islam y a los pueblos del orbe que lo profesan el fanatismo y analfabetismo ilimitado de los musulmanes, quienes glorifican el saqueo y la rapiña, y asevera que derrotar a esta religión constituye una utopía, porque, aunque se debilite, está latente el “resurgimiento, tarde o temprano, de alguna nueva y poderosa dinastía mahometana, que no dejaría de poner en grave peligro el poderío colonial de las Potencias europeas en África y Asia... para dar comienzo a una era de rapiña sin precedentes” (Nogales, 1924, p.218). Más adelante señala que a este “Mahometismo”, que consagra el robo e idealiza la lujuria, se le opone el cristianismo que predica el altruismo y el amor al prójimo, de tal

suerte que las potencias europeas solo pueden contar con algunas comunidades cristianas como los maronitas del Monte Líbano (de la cual proceden gran parte de los emigrantes árabes en América) (Nogales, 1924, pp.227-228). En este ámbito del pillaje árabe es significativa la postura del autor Nogales con algunos militares musulmanes sobre quienes despliega su sicología militar para estimularlos y conducirlos dignamente; pues, según él, estos árabes están condicionados por la burocracia civil y militar turcas, plagada de tiranía y corrupción administrativa. No obstante, desconfía de los árabes bajo un sistema honrado, ya que los musulmanes regidos por los inmutables preceptos alcoránicos y las intransigencias de los ulemas al progreso occidental, igualmente serían una amenaza para las potencias europeas, (Nogales, 1924, pp. 232, 264).

Desde otra dimensión, el título Cuatro años bajo la media luna anuncia que no solo se trata de un texto documental-histórico de acciones bélicas y denuncias, sino que también contiene un componente literario a través de las numerosas especificaciones culturales que, sin duda, el autor recabó –aunque sin mencionar las fuentes- en el momento en que transcribía su itinerario de batallas. En efecto, desde el inicio de su campaña militar, más allá de las matanzas y en los momentos de tregua o descanso, se despierta en el autor un interés por el contexto topográfico oriental. Comienza la tarea de observar el entorno de esa realidad ya descrita en la cultura occidental; a recorrer y reflexionar sobre los lugares históricos, arqueológicos, artísticos de pasadas civilizaciones del Medio Oriente. Este quehacer descriptivo provoca un distanciamiento o evasión de la guerra, pues el autor atrae y desarrolla un proceso creativo, mediante la utilización de figuras literarias, especialmente, la metáfora, la comparación y la ékfrasis, como un acto de describir lo otro, nombrar lo extraño, lo distinto, por donde él viaja.

Desde un vecino cerro columbrábase, hacia el Poniente el níveo cono del Olimpo asiático soñando bajo un cielo de matices de rosa. Y a medida que íbamos descendiendo de la serranía, iba cesando gradualmente la vegetación, hasta que transcurridas algunas horas, ya no se veían en torno nuestro más que colinas bajas... a eso de las once comenzaron a perfilarse al sur, en el diáfano cielo de la frigia, las altas cúpulas del Eski Shehir, o la antigua Dorulayum, que figura entre las ciudades más importantes del Imperio Otomano gracias a las ricas minas de espuma de mar (Nogales, 1924, p.17).

En su desplazamiento desfilan en su escritura ciudades y pueblos asolados por la guerra naturalmente desaseados, ruinosos e insalubres, pero también hay ciudades caracterizadas por la apatía, como algunas casas de Damasco, de bella arquitectura y frondosos jardines, pero que “revelaban sus cristales rotos y cercas deterioradas ese eterno espíritu de abandono que parece constituir la quinta esencia y distintivo nacional de los pueblos del Cercano Oriente” (Nogales, 1924, p.111). Asimismo, otras ciudades son descritas según el estado de conservación y la utilidad que ellas le proporcionan al Occidente, como por ejemplo, Beirut “recostada al pie de ese vergel inmenso, cual blanca banda de palomas, extendía la muchedumbre de sus casas, la ciudad y puerta la ciudad de Beyruth, circuída de olivares y viñas y jardines... cuenta ella con una excelente universidad americana, que ha contribuído poderosamente no sólo al desarrollo espiritual, sino también al adelanto material tanto de Siria como de Palestina” (Nogales, 1924, p.109).

Asimismo, entre otros vestigios de antiguas civilizaciones de Medio Oriente como Palestina y Arabia Pétreá, le parecen al viajero oficial que “reúnen un conjunto de ruinas admirables y de una hermosura sin par ...y representan a mi modo de ver la prueba más fehaciente que la civilización mundial marcha de Oriente a Poniente, igual al sol” (Nogales, 1924, p.107). En

esta perspectiva, a través de esta descripción eurocéntrica el militar no hace más que justificar ideológicamente el dominio y la superioridad de Occidente sobre Oriente (Said 2007). También abundan largas descripciones históricas, políticas y culturales de la región mesopotámica, lo cual revela que Nogales consultó una amplia bibliografía, no obstante concluir a veces con una reflexión, por ejemplo que “Babilonia después de Ciro no fue ya sino su cadáver,...hasta que en el siglo primero de nuestra era acabó por convertirse en lo que es hoy... un montón de ruinas en medio de pantano habitados por fieras” (Nogales, 1924, p. 154). Pero también es revelador que, a pesar del eurocentrismo de Nogales y por el principio de autoridad que le asiste por haber sido testigo del conflicto bélico, se presente, casi al concluir su libro, como admirador de la arquitectura de las mezquitas de Estambul, protegidas y conservadas por los gobiernos otomanos, y en su lugar critique en Occidente a “todos aquellos que por motivos de ignorancia miran y siguen mirando con desdén y menosprecio hacia la civilización prochain-orientale, que ya era anciana miles de años antes de que la pagana Europea pensase siquiera en civilizarse” (Nogales, 1924, p. 261). Tal vez con Nogales se perfila un atisbo de superación del orientalismo.

El segundo autor, Salvador Reyes, fue novelista, poeta, cuentista, ensayista y periodista. Nació el 16 de agosto de 1899 en la ciudad de Copiapó. Estudió en Antofagasta, que lo estimuló para sus novelas del mar, como también las lecturas de Salgari, Stevenson, Dumas, Verne, Scott, Conan Doyle, que lo inspiraron tempranamente. En 1929 se trasladó a Valparaíso y, al año siguiente, a Santiago. Comenzó a escribir en las revistas Zig-Zag, Letras, Hoy, donde popularizó su seudónimo “Simbad”, y en los diarios Los Tiempos y La Hora. Cuando en 1938 llegó al poder el Frente Popular, el Presidente Pedro Aguirre Cerda lo nombró cónsul en París. Más tarde sirvió en Barcelona, Londres, Roma y Haití. En 1954 realizó un sugestivo viaje a la Antártida. En 1959 volvió a Santiago, siendo designado edecán de André Malraux durante su visita a Chile. En 1960 fue incorporado como miembro de número en la Academia Chilena de la Lengua. En 1962 fue enviado a Turquía, en nueva misión diplomática, lo cual le permitió viajar por India, Vietnam y Tailandia. En 1964 volvió a París, hasta su jubilación en 1967. Ese mismo año recibió el Premio Nacional de Literatura. Falleció en Santiago el 27 de febrero de 1970. Fiel a su pasión de toda la vida, sus cenizas fueron lanzadas al mar, frente a Antofagasta.

Salvador Reyes, reescribe sus viajes por el Oriente con el título *Crónicas de Oriente* y el subtítulo “Y otras páginas de viaje”; fue publicado, póstumamente, en 1973. En esta obra recoge las impresiones recibidas por el autor durante algunos de sus desplazamientos por el extranjero. El texto consta de dos partes: en la primera visita India, Birmania, Camboya, Tailandia, Indonesia, Malasia, Vietnam, Hong Kong, Turquía, Grecia, Egipto, Marruecos; en la segunda fechada entre 1968 a 1969, visita Francia, Inglaterra, Alemania y el Mediterráneo. Como antiguo periodista, Salvador Reyes emplea la crónica de viaje que le permite reducir la extensión de los desplazamientos, flujos y cruces fronterizos de los lugares visitados, y entregar un texto como práctica cultural y metáfora literaria; como poeta, le impregnó a su crónica cierto lirismo y, como embajador, se convirtió en un difusor de las imágenes que contempla en ese Oriente visitado y que transcribe inmerso en un realismo y libertad intelectual.

Su crónica de las ciudades de Oriente se caracteriza por un vaivén que oscila entre lo real y lo imaginario, utilizando para ello una escritura de marcado estilo periodístico, donde el cronista difícilmente puede desprenderse de su yo y subjetividad latente, además de un componente estético en que el escritor plasma sus sensaciones. La crónica se inicia en la India y está fechada en 1968. Con una mirada colonialista su relato recuerda que tuvo

dificultad para hacerse comprender en un espacio exótico; luego, emplea el presente en el relato como una estrategia que compromete al lector y lo hace copartícipe de las realidades que ha experimentado en su largo periplo por Oriente; así, con la brevedad cronística le señala que “me hallo dentro de una realidad indiscutible. Veo un jardín polvoriento... Nada de exótico ni brillante. Pero la experiencia me enseña que a los países maravillosos suele entrarse por una puerta pobre y desvencijada” (Reyes, 1973, p.16). Esto es, el narrador viajero se desilusiona al tomar contacto con un mundo diferente, que en un principio sólo conocía a través de los libros y que ahora se encuentra en un sistema europeizado, donde los choferes se empeñan en demostrarle que la India es un país progresista y occidentalizado. Sin embargo, al visitar la zona antigua de Dehli, con su arquitectura construida por los ingleses para instalar su gobierno, “ahora han sido absorbidas por la exuberancia de la vida y la muerte. Como una lepra que devora casas y palacios, la suciedad y la decrepitud han ido deformando las líneas arquitecturales y hundiéndolas en el caos de esplendor y de miseria que es la India”, (Reyes, 1973, p. 18).

Este contraste abarca también, a su juicio, a los templos tradicionales, a la muchedumbre orante frente a sus muertos o que deambula con sus blancas túnicas, o a santones y santonas que expresan en su actitud la vida y la muerte que nos obliga a callar y a observar con respeto estas pantorrillas ridículas...estas figuras monstruosas apoyadas contra los viejos muros... estas mujeres hieráticas con un círculo pintado en medio de la frente como para sellar el secreto de su feminidad. Nos damos cuenta de que nos hallamos frente a otra dimensión de la condición humana que no admite la facilidad del exotismo o de los pintoresco” (Reyes, 1973, p. 19).

Es decir, el viajero cronista esperaba encontrar la búsqueda de lo lejano y lo exótico, pero su viaje tropieza con ciudades y gentes que se encontraban en profundas transformaciones políticas y sociales y debido a ello, no han podido sustraerse a aquella representación alimentada de los clisés y estereotipos que los hace ver como otro. Siguiendo a Spivak (2010), este diplomático viajero no ha sabido desprenderse de sus valores eurocéntricos en su intento de representar al “Otro”. En efecto, predomina la descripción impresionista y realista de ciudades como la occidentalizada Bombay que junto al río Ganges describe cuerpos insalubres, niños exangües, donde toda la muchedumbre “forma una masa compacta, con la movilidad atroz de la putrefacción” (Reyes, 1973, p. 35). De igual modo, su visita a los templos sagrados con figuras eróticas talladas le hace reflexionar en el “qué puede hacer este frenético poema sexual en medio del inmenso homenaje a la muerte que constituye la ribera norte del Ganges” (Reyes, 1973, p.40); mientras que la ciudad de Calcuta para él es vieja y no antigua. Su decrepitud parece venir de su origen... no se impone por el gigantismo, sino por el exceso deforme...El Bazar... es inmenso, pero sin interés...La misma tiendecilla se repite al infinito, atestada de mercaderías vulgares, donde la pacotilla japonesa compite con la pacotilla alemana (Reyes, 1973, p.46).

Concluye que su viaje a la India, en gran parte occidentalizada, conserva esa imagen de un Oriente inmutable heredada del pasado, a la cual no pudo desentrañar pues se halla en un estado de domesticación, miseria y muerte.

Su viaje a la capital de Birmania, Rangún, le muestra una ciudad conservadora por un neutralismo integral, esto es, una vida no comprometida ante la influencia de ningún poder extranjero, sea norteamericano o ruso; por lo tanto el orientalismo del escritor se le presenta a través de imágenes fijas, estancadas y sin dinamismos, como son las descripciones pictóricas de los templos cercados por selvas exuberantes, donde se profesa el budismo con

sus fieles llevando sus ofrendas; no obstante señala que en Rangún predomina “la vulgaridad de una pequeña ciudad oriental sin color” (Reyes, 1973, p.58).

El viaje a Camboya le resulta tedioso, pues tiene un clima maléfico que todo lo corrompe, con niños semi desnudos gritando y corriendo, según su percepción, muy parecidos a los monos (Reyes, 1973, p. 62); solo se siente a gusto y protegido en el hotel occidentalizado porque afuera, de acuerdo a su eurocentrismo, reside la barbarie. Más tarde se solaza visitando las ruinas de Angkor, liberada de la selva gracias a la ayuda francesa; no obstante, su vena poética describe una velada celebrando la Navidad con bailarinas interpretando temas históricos, con gracia sublime, pero descritas según esa visión estereotipada y prejuiciosa con “los mismos rostros redondos, las mismas sonrisas vagas e enigmáticas, los mismos párpados bajos o los mismos ojos que miran al vacío” (Reyes, 1973, p.65).

En Tailandia el cronista recuerda el exotismo de Siam en los libros de su niñez que le invitaban a soñar maravillas, pero esta realidad tailandesa le señala que “aparentemente esos signos se olvidan” (Reyes, 1973, p. 68) porque observa con atención cómo en los pocos barrios modernos imitan la arquitectura occidental; las calles están atiborradas de vehículos; los barrios chinos son sucios; el comercio es vulgar, aunque con cierto lirismo describe los templos de Bangkok con sus fieles que permanecen inmutables en sus acciones y plegarias, permitiendo la entrada a los extranjeros para visitarlos, pues “estamos aquí muy lejos del fanatismo musulmán que impide al ‘perro cristiano’ el acceso a las mezquitas” (Reyes, 1973, p.72).

A Indonesia llega a fines de diciembre y lo que describe es su desilusión ante un Oriente desordenado, pero cuya naturaleza “va envolviendo en su encanto multicolor, verdaderamente asiático y campestre” (Reyes 1973, p.78). Pero sí se encuentra más a gusto en Singapur, porque en “el centro de la ciudad...vemos las palmeras de finos y largos troncos emerger del grass [verde] británico igual que altos surtidores. Importantes edificios públicos y de empresas comerciales dan a esa parte de la ciudad un aspecto completamente occidental” (Reyes 82).

Su recuerdo de Vietnam es breve, ad portas de la guerra contra los norteamericanos. No había percibido el conflicto debido a que Oriente “no nos revela nunca su verdadero rostro” (Reyes, 1973, p.86). Pero desde una mirada poscolonial reconoce que Vietnam se encuentra en un momento histórico de nacionalismo y anticolonialismo. Como diplomático no se involucra en el conflicto, pero si lamenta su tragedia pues “no se comprende cómo ha podido prosperar allí tanta barbarie y tanta desgracia” (Reyes 87).

Su búsqueda de ese Oriente legendario lo lleva a Hong Kong, pero allí solo haya una ciudad tolerante con el desarrollo mercantil e industrial, pero acechada por una horda fanática de los rojos comunista de Mao. La ciudad es un absurdo y ridículo remedo de Occidente, donde las mujeres, por ejemplo, visten atavíos europeos, pero “no podemos desconocer que tal moda les cae pésimo. Ni sus líneas ni sus movimientos se armonizan con nuestros vestidos” (Reyes, 1973, p.92). En Reyes persiste una visión distorsionada del “Otro”, el oriental, que no es visto como individuo. Así se puede entender su largo epifonema nostálgico por regresar a Europa

¡Ah ver brillar las luces de la Plaza Concordia, si pudiera pasearme por la orilla del Sena, si pudiera acodarme en el parapeto del Tíber, si pudiera caminar por las calles romanas, floridas de laureles que me fueron familiares en otro tiempo; París Roma, ciudades en las que es imposible vivir sin que se nos meta en el alma! (Reyes, 1973, pp. 92-93).

Animado por las lecturas de Pierre Loti, y pensando que Turquía sería una reconstrucción europea de una imagen prefigurada, Salvador Reyes se muestra crítico y sorprendido ante la creciente influencia de la civilización europea y deplora la paulatina alteridad en que ha caído la sociedad turca con “el firme designio de parecerse cada día más al Occidente” (Reyes 102), pero, al mismo tiempo, comprende que esta situación se debe a los nuevos programas y las fuerzas extranjeras occidentales presentes en Turquía. No obstante estas circunstancias, no le hacen perder ese romanticismo que él atesora: desde las ventanas del viejo Pera Hotel... podemos contemplar el Cuerno de Oro bajo el claro de luna...Millones de luces tiemblan en el azul claro de la noche, millones de luces rielan en el agua tranquila; la gracia de los minaretes se dibuja a lo lejos con la sutileza de espirales de humo que se hubieran inmovilizado (Reyes, 1973, p.104).

Desea demostrar la supremacía de Occidente al señalar que algunas construcciones no han conseguido imitar los moldes europeos “la arteria de algunas embajadas, es de una fealdad deprimente, casi sórdida. Sus edificios, del occidentalismo más vulgar, ofrecen una sucesión de comercios abigarrados...” (Reyes, 1973, p.105). Y, más adelante, vuelve a indicar que Estambul y, por consiguiente, Oriente viene a significar violencia, crueldad, erotismo. Es la alteridad puesta en escena: “el Oriente estaba agazapado en los tugurios con sus drogas, sus puñales, sus venenos y también con sus aventuras de amor y de fortuna...” (Reyes, 1973, p.106). Solo recupera ese romanticismo perdido, lejano y exótico cuando camina por barrios visiblemente turcos, porque “en sus casas que muestran aún los balcones enrejados de los serrallos, en las mezquitas, en los palacios del Bósforo, subsisten el alma soñadora de los tiempos pasados” (Reyes, 1973, p.106). La realidad de Estambul, con sus monumentos, serrallos, mezquitas, bibliotecas y la historia que los circundan, según el autor, le ha producido, finalmente, una atmósfera de marchitez, monotonía, melancolía, admiración y aburrimiento.

Las pirámides y la Esfinge son dos monumentos que le estimularon para viajar a Egipto, en virtud de procesos de evocación y desrealización. En efecto, Salvador Reyes inserto en el superrealismo, reconoce que estos monumentos sufren una desrealización cuando se los imagina cómo fueron contruidos por una muchedumbre desdichada y desintegrada en su condición esencial. Por eso sus descripciones tienen a la vez un sabor nostálgico y novedoso, una mezcla de romanticismo arcaico y de imágenes originales cuando señala que:

Deambulo después cerca de las dos pirámides. Me domina una impresión de impotencia y desaliento. ¿Cómo comprender a estos monstruos? ¿Cómo imaginar lo que fueron en la época de su esplendor, cuando este sol del atardecer hacía brillar como inmensos espejos sus flancos cubiertos de granito rosa? Todo esto, lejos de excitar mi fantasía, me abruma (Reyes, 1973, p.180).

En cuanto a la descripción de la Esfinge, el escritor manifiesta una vez más que está escribiendo un artículo más que cronístico una reflexión sobre la labor del escritor que está en las fronteras de la realidad y la imaginación, y determinar que la Esfinge es la que predomina, pues ella es “Felino y mujer, puede simbolizar la síntesis del espíritu y la materia. Es indiferente, feroz y soñadora como un gato. Su actitud expresa la fuerza en reposo, pero vigilante; su sonrisa dice que lo ha visto todo, que lo sabe todo y que la fantasmagoría del mundo y de la vida no merece más que eso: una sonrisa ((Reyes, 1973, p. 186).

Su periplo lo lleva a Casablanca y Tánger, que para el viajero le parecen ciudades occidentalizadas, a diferencia de Fez que “tiene la ventaja de saltar de un mundo a otro y de

recibir sin transición la imagen novelesca del Oriente” (Reyes, 1973, p.188). No obstante, Fez está circundada por el Islam, con sus mezquitas, sus escuelas alcoránicas, sus bibliotecas y las casonas árabes de magnificencias interiores, pero rodeadas por calles sombrías y malolientes. La écfrasis de los curtidores y alfareros de Fez coloca al prosista en una “zona de contacto” en la medida en que arma su discurso de lo que ve y experimenta en esta ciudad que formó parte del imperio colonial francés. En esta dimensión, señala que en Fez, a pesar de estos oficios, subsiste la ociosidad una característica de todas las ciudades árabes en que la inacción es completa e inmutable a la presencia de moscas, calor o lluvias, y que se no puede relacionar con el concepto de ociosidad occidental, entendida como un tiempo para descansar y crear. Precisamente esta “zona de contacto” le hace meditar sobre esa relación entre viajeros y lugares visitados, y lo coloca en una situación de poder asimétrica al escribir que la ciudad de Fez es una de las pocas ciudades árabes alejadas de la contaminación de Occidente, pero que no ha podido superar la suciedad y la pobreza, ambas habituales en Oriente, a causa de la religión alcoránica ya que “el Islam no conoce nuestra preocupación occidental por la higiene” (Reyes, 1973, p.194). Concluye su crónica viajando en dirección a la costa para conocer Salé, escribiendo un elogio poético esfrástico de esta ciudad “toda blanca y rosada en el atardecer. Es un crepúsculo impecablemente oriental, con arboles bermejos tras las palmeras y los minaretes, con música monótona de guitarras árabes y perfume de menta” (Reyes, 1973, p.196).

En suma, ambos viajeros ofrecen con cierta hostilidad cultural una percepción significativa de ese Oriente que sirven militarmente, o que visitan por placer. Rafael de Nogales, autor de Cuatro años bajo la media luna y que estuvo en la “zonas de contacto” durante el conflicto de la Gran Guerra, actuó con la convicción de la superioridad occidental y como militar que se consideraba a sí mismo caballero andante y ciudadano del mundo para transformar sus memorias e impresiones culturales e históricas fundamentalmente en un testimonio del genocidio armenio. En el libro póstumo Crónicas de Oriente de Salvador Reyes están contenidas las impresiones recibidas por su autor durante algunos de sus desplazamientos por esa región en una búsqueda de lo lejano y lo exótico, pero que no encuentra plenamente, porque, en líneas generales, lo conduce una geografía imaginaria europea de un Oriente extraño, peligroso, derrotado y minado por sus excesos, pero que él puede desrealizarlo en algo más familiar, tal vez más domesticado, cuando lo ha elevado a lo estético, en una búsqueda de esa esencia oriental perdida.

BIBLIOGRAFÍA

Almarcegui, Patricia. (2004) La metamorfosis del viajero a Oriente. Revista de Occidente, (280), 105-117.

Girard, Alain (1996). El diario como género literario. Revista de Occidente, (182-183), 31-39.

Goic, Cedomil. (1988-1990). Historia y crítica de la literatura hispanoamericana. Barcelona: Crítica

Lejeune, Philippe. (1973). Le pacte autobiographique. Poétique, (14). Recuperado de <http://es.scribd.com/doc/137802539/Philippe-Lejeune-El-pacto-autobiografico-y-otros-textos#scribd>.

Nogales. M. Rafael de (1924). Cuatro años bajo la media luna. Madrid, Berlín, Buenos Aires: editora Internacional

----- (1991) Memorias del General Rafael de Nogales Méndez. Caracas: Biblioteca Ayacucho. pdf

Morales, Leonidas. (2013). Memoria y géneros autobiográficos. Anales de Literatura Chilena, (19), 13-24.

Pimentel, Luz Aurora. (2010). El espacio en la ficción. Ficciones espaciales: la representación del espacio en los textos narrativos. México: UNAM/Siglo XXI

Pratt, Mary. Louise. (2010). Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación, México: Fondo de Cultura Económica

Reyes, Salvador. (1973). Crónicas de Oriente. Y otras páginas de viaje. Santiago de Chile: Editora Nacional Gabriela Mistral

Said, Edward. (2007). Orientalismo. Barcelona: Debolsillo

----- (1998). Entre dos mundos, Fractal volumen III (9), 93-112.

Spivak, Gayatri Chakravarti (2010). Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente. Madrid: Akal. Recuperado <https://construcciondeidentidades.files.wordpress.com/2014/10/crc3adtica-de-la-razc3b3n-poscolonial.pdf>

Tzvetan Todorov (1991). Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana (México: Siglo 21

Yanes Mesa, Rafael. La crónica, un género del periodismo literario equidistante entre la información y la interpretación. Recuperado de <https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero32/cronica.html>

***La Otredad oriental como autobiografía colombiana,
crónica de un imaginario***

Catalina Schroeder,
Pontificia Universidad Católica de Chile
cmschroe@uc.cl

Esta ponencia estudia la construcción identitaria en torno a la configuración de la representación del imaginario asiático en la literatura latinoamericana contemporánea, lo que en la obra *Corea: apuntes desde la cuerda floja* (2014) de Andrés Felipe Solano, se imbrica con la necesidad del autor por registrar las experiencias vividas a modo de autobiografía. Este trabajo pretende evidenciar que mediante el “registro” exhaustivo llevado a cabo por el autor/narrador, Solano busca incorporar dentro de su propia subjetividad, la Otredad asiática y su imaginario, superando de este modo, las prácticas dicotómicas Oriente/Occidente, utilizadas previamente en la escritura latinoamericana sobre Oriente.

Japón y sus imaginarios a través del haiku, en la prosa de Bioy Casares

Stella Maris Acuña,
Fundación Internacional Tōzai “Oriente y Occidente”,
Argentina
acunazocchi@yahoo.com.ar

Adolfo Bioy Casares supo captar el espíritu del haiku y lo plasma en su prosa. Tomaremos, para esta ponencia, el cuento “La sierva ajena”, mediante el cual trataremos el tema del trabajo. La poesía haiku fue introducida en Latinoamérica de la mano de José Juan Tablada, poeta mexicano. El haiku, en su forma interna, expresa un gran mundo semántico, relacionado con los imaginarios sociales del pueblo japonés. Mencionaremos algunos de ellos, los que hemos considerado como muy importantes, en el tratamiento de este trabajo.

1. INTRODUCCIÓN

Adolfo Bioy Casares supo captar el espíritu del haiku y lo plasma en su prosa. Tomaremos, para esta ponencia, el cuento “La sierva ajena”, mediante el cual trataremos el tema de la ponencia.

En el relato, el personaje principal le escribe poesía haiku a su amada. Esto es una gran sutileza del autor del cuento, pues no es Bioy autor quien escribe haiku, sino el personaje del cuento quien lo hace.

La poesía haiku ha recorrido el mundo como forma poética japonesa y aceptada por todos quienes tuvieron la oportunidad de tomar contacto con ella. Fue introducida en Latinoamérica de la mano de José Juan Tablada, poeta mexicano.

El haiku, en su breve forma interna, expresa un gran mundo semántico, relacionado con los imaginarios sociales del pueblo japonés. Mencionaremos algunos de ellos, los que hemos considerado como muy importantes, en el tratamiento de esta investigación.

Tomaremos, para esta ponencia como marco teórico, el género lírico y la pragmática, esta última para ver la importancia de los significados en el contexto.

2. DESARROLLO

2. 1. El haiku

2. 1. 1. El haiku en el género lírico

Según Antonio García Berrio en su texto *Los Géneros Literarios: Sistema e Historia*, hace un comentario sobre la moderna teoría de los géneros. En ella menciona acerca de que los

géneros tradicionales pueden mezclarse y producir otros nuevos, como podría ser, por ejemplo, la tragicomedia.

Mostraremos un cuadro de los géneros poético líricos¹ para expresar las formas más conocidas. Sería bueno tratar de encuadrar el haiku como género lírico, a considerar. Géneros Poético-Líricos

Formas primitivas	Formas clásicas	Formas populares
Himno	Oda	Canción
Ditirambo	Elegía	Villancico
Peán	Sátira	Jarcha

	Epístola	Seguidilla
	Égloga	Romance
		Balada lírica

Formas medieval-renacentistas

Canción	Soneto
-Trovadoresca	
- Petrarquista	

Hasta el momento no hemos observado en los textos nuevos sobre géneros que se lo incluya como un género lírico. Ya sea dentro de las formas clásicas como en las formas populares. Sin embargo, sabemos que se lo podría incluir dentro de una o de la otra forma, o si se quiere, en las dos.

2. 1. 2. La pragmática en el haiku

En el haiku se observa la sugerencia, la palabra que no está escrita. Sin embargo, de alguna manera podemos vislumbrarla. Tomaremos un poema para ejemplificar:

*En el corral
corriendo los cabritos
y las estrellas.*
Cecilia Tapia

¿Quién corre los cabritos?: el pastor lo hace. Cuando el sol se pone, el pastor, cuidador de los animales, se dispone a guardar la manada.

¹ Tomado de *Los Géneros Literarios: Sistema e Historia*, Antonio García Berrio y Javier Huerta Calvo, página 152.

Ya comienzan a salir las primeras estrellas y ya están todos los animales al cuidado en el corral.

Este haiku tiene una descripción en movimiento manifestada por el gerundio “corriendo”. El pastor, al correr, puede ver las estrellas en movimiento y los cabritos.

2. 2. ¿Qué muestra el haiku sobre los imaginarios del pueblo japonés?

El haiku es un poema japonés de breve extensión en su forma externa, 17 sílabas dispuestas en: 5, 7, 5 sílabas, en un terceto. Cada una de las estrofas que conforman el poema es independiente.

En su forma interna, posee muchos elementos para mencionar. Ahora, mencionaremos, por razones de espacio, la importancia de los temas. De los cuales sólo tomaremos uno: “la naturaleza”.

Antes de continuar, nos gustaría comentar algo sobre la palabra naturaleza, que en su segunda acepción significa: “Conjunto de todo lo que existe y que está determinado y armonizado en sus propias leyes.” Para ejemplificar observemos el siguiente haiku:

*Día nublado.
Las flores del cerezo
cierran las pestañas.*
Tomiji Kubota²

Las flores del cerezo ocurren durante la estación de la primavera. En esta estación del año, luego de la imagen de las ramas de los árboles desnudos, durante el invierno, los cerezos se visten de capullos. Y con ellos, se presenta la ley del eterno retorno.

¿Por qué el cerezo florece en primavera? Pues porque “todo lo que existe está armonizado en sus propias leyes”.

Creemos que el maestro Kubota quiso mostrar el paso del tiempo. Las flores del cerezo viven muy pocos días en el árbol. Si a esta breve vida le restamos el día nublado. ¿Cuánto tiempo viven? Y también ha querido expresar la admiración, que él tenía hacia la flor y su belleza.

En Japón, durante la floración de los cerezos se realiza el festival de Hanami (Literalmente esta palabra está compuesta de dos vocablos: /hana-/ “flor” y /mi-/ la raíz del verbo “ver”). Las personas se reúnen, en los parques, para celebrar la aparición de las flores del cerezo. Y al mismo tiempo, contemplarlas respetuosamente.

En Argentina, se ha comenzado a reunir la gente, durante la floración de los cerezos, para disfrutar de la elegancia de la flor, en su corto tiempo de vida, de la belleza de la flor en el árbol, de la armonía y de lo sublime de la naturaleza.

² Tomiji Kubota: Maestro japonés que lideró un movimiento de haiku, en Argentina. Autor del libro *Haiku*, de su autoría.

Tomemos otro ejemplo:

2. 2. 2. Haiku de Chiyo

*¿Es el río
o la noche que fluye?
¡Ah, las luciérnagas!*
Chiyo

Traducción libre del francés: Neri L. Mendiara

En este haiku, se puede observar, desde la pragmática, la estación del verano. Pues, las luciérnagas aparecen cuando llega esa estación. Otra vez, la naturaleza, marcándonos un cambio de tiempo en el año y con ella, todo lo que gira en su derredor.

Las luciérnagas, insectos luminosos, aparecen en espacios naturales, por eso, cada vez son menos visibles. Pues, en la ciudad, hay menos lugares de ese tipo, por efecto de la contaminación.

La poetisa destaca la luz que emana el insecto y la compara con la luz de los astros y estrellas que se reflejan en el agua.

2. 2. 3. Segundo haiku de Chiyo

*Capturado el pozo
Por las campanillas
Salgo a pedir agua*
Chiyo

Traducción libre del francés: Neri L. Mendiara

En este haiku se refleja el respeto y la admiración por la naturaleza. Durante la noche, una planta enredadera se ha enredado en el pozo de agua. La poetisa, en la mañana fue a buscar agua al pozo. Pero al ver que las flores de las campanillas ocupaban ese lugar, para no cortarlas ni molestarlas se fue a buscar agua a otro lado.

2. 3. ¿Quién introduce el haiku en Latinoamérica?

Quien introduce el haiku en Latinoamérica es José Juan Tablada Acuña³. Poeta mexicano que fuera también periodista y diplomático.

A los comienzos del siglo XX viajó al Japón. Este país influye mucho en sus poemas. Él toma el haiku japonés y lo escribe en español. Se ve influenciado por los grandes maestros del haiku, como Bashō, Buson, Issa, entre otros.

³ José Juan Tablada Acuña. 1871 Coyoacan, México/1945 N. York Estados Unidos.

En 1919, sale un libro de haiku de su autoría, que se denomina *Un día... (Poemas sintéticos)*, hemos tomado de él el siguiente poema:

Tierno saúz.
Casi oro, casi ámbar
casi luz.

Lo interesante del poema es que lo escribe con rima. Luego, cuando tomemos a Bioy, veremos por qué nos interesa hacer hincapié en la rima. Pero también llama la atención la repetición del término “casi”, como un recurso estilístico, que es usado en la poesía escrita en español como un paralelismo.

Tomemos otro de sus poemas:

Mariposa nocturna
A la niña que lee "María"
Tu vuelo pone taciturna...

Nótese la rima consonante en el primer y en el tercer verso. Otro dato interesante como tema es la mariposa. En el haiku es natural, que aparezcan como tema, los insectos. Particularmente, la mariposa posee una belleza para ser admirada, con su prestancia en el vuelo, con sus colores diferentes.

Uno de los poetas japoneses que más les ha escrito a ellos, dirigiéndose con un gran respeto y con una gran consideración hacia ellos es Issa. Tanto es así, que algunos teóricos le llaman el San Francisco del haiku.

Otro dato que quisiéramos comentar de Tablada es, que introduce en el haiku escrito en lengua española, el uso de los verbos, en sus formas de pretérito.

2. 4. ¿Cómo toma el haiku, Bioy?

Bioy toma del haiku, la importancia de la naturaleza. Escoge la métrica: 5, 7, 5. Y hemos observado que algunos de sus poemas tienen cuatro versos pero con 17 sílabas, esto significa que mantiene la cantidad de sílabas del poema.

Por influencia de José Juan Tablada, respeta la rima consonántica, que aparece en poemas de este autor.

Conocemos que leyó a Tablada, porque aparece mencionado en el cuento "La sierva ajena", del siguiente modo:

En un momento del cuento, Urbina, el personaje principal, menciona: "... Habló de una conferencia sobre Tablada..." (Bioy, 1994:53)

En unas páginas siguientes, más avanzada la narración, expresa: "...cuando emprendió su famosa comparación entre la métrica del hai-kai de Tablada..." (Bioy, 1994: 56)

2. 5. El haiku en el cuento “La sierva ajena”

El haiku en el cuento “La sierva ajena” aparece desde diferentes puntos de vista. a) Haciendo alusión a José Juan Tablada:

Urbina, el personaje principal del cuento le habla a su amada. Flora:

-“Te dije que escribo un libro. Tanto como un libro, no sé. Escribo hai-kais. Una forma de poesía japonesa legislada por Tablada. ¿Quieres que te recite uno? Bueno, ahí va:”

“Alamedas de sueño
Voy caminando,
te veré ¿cuándo?” (Bioy, 1994: 54).

El poema, en cuanto a la métrica es: 7, 5, 5. Suma en total 17 sílabas, con rima consonante en el segundo y en el tercer verso. Con un verbo en tiempo de futuro. Y con el vocablo “alameda”, como elemento de la naturaleza.

Uribe le recita otro poema a Flora y le pregunta:

- “¿Te choca?- preguntó el poeta- Te choca porque la métrica es meramente japonesa. Perdóname.” (Bioy, 1994: 55).

En un momento, es el narrador quien menciona a Tablada:

“... y cuando emprendió su famosa comparación entre la métrica del hai-kai de Tablada y del hai-kai japonés...” (Bioy, 1994:56).

b) El personaje principal, Urbina, escribiendo un haiku a su amada:

“... Sólo pude pensar en ella”. “Abrió el cuaderno y escribió la pieza que un crítico describe... como el hai-kai más desgarrador y que otro compara como un diamante oscuro.”

“Jardín perdido,
arena, viento, nada.
Te he conocido.” (Bioy, 1994: 63)

Como elementos de la naturaleza aparecen: “jardín”, “arena”, “viento”. La rima consonante, siguiendo a Tablada, está presente en el primero y en el tercero de los versos. Y en cuanto a los verbos: en el último verso, el verbo conocer en pretérito perfecto compuesto del modo indicativo.

c) Durante la narración se expresan vocablos relacionados con la naturaleza como “parrales”, “duraznos”, jardín (varias veces mencionado), “camino del bosque”.

En un momento de la narración, Urbina va a buscar a Flora. El narrador describe la escena de esta manera: “... corrió y cuando ya no pudo correr, caminó velozmente. Diríase que la luz de la Luna envolvía la quinta en un vapor de plata”. (Bioy, 1994: 70)

Este fragmento presenta una prosa poética, en la cual la Luna y su luz iluminan el instante. La Luna es un tema que se repite en el haiku.

3. CONCLUSIONES

Hemos observado en este trabajo que Bioy, en el cuento en cuestión, por medio de la narración y de la poesía habla del haiku en sí mismo y de su historia.

Presenta en la Argentina una obra literaria en la cual describe los imaginarios del pueblo de Japón desde una perspectiva de la narrativa y de la poesía haiku.

Pero, ¿cuáles son los imaginarios que describe?

La belleza, cuando hace alusión a la Luna y su luz. Tema que no sólo se repite, en el haiku, sino que es una constante en la poética universal. El jardín, que en la narración aparece en varias oportunidades.

Cuando mencionamos la palabra “jardín”, la pragmática nos indica que se supone las plantas, los árboles, las flores, las luciérnagas, las mariposas, los insectos, la luz de la Luna, todos son tópicos que se encuentran en la poesía haiku.

José Juan Tablada, toma las estaciones del año, primavera, verano, otoño, invierno y también manifiesta los momentos del día. Todos implican cambio, la ley del eterno retorno. Mientras exista la Luna, se iluminarán las aguas del mar, las flores del cerezo, las montañas de la cordillera. Y aquí tendremos que mencionar una vez más, uno de los significados del vocablo “naturaleza: “Conjunto de todo lo que existe y que está determinado y armonizado en sus propias leyes.”

El pueblo japonés respeta absolutamente esas leyes. Ya desde los orígenes del sintoísmo se puede observar el gran respeto que siente hacia los seres animados y a las cosas inanimadas. La armonía y la comprensión al otro también aparecen reflejadas en la poesía haiku.

Por medio de José Juan Tablada que introduce el haiku japonés en México y luego a todo Latinoamérica, es que llega a la Argentina. Y es aquí en donde Bioy Casares lo toma y lo deja plasmado en su narrativa y en su poesía, acercándonos los imaginarios, llegados desde Japón, Asia, como “ecos transoceánicos”

Referencias Bibliográficas

Acuña, Stella Maris/ Grimoszi, Pablo Ezequiel. (2008): "El haiku y Bioy Casares". *En Actas del IV Encuentro Internacional de Haiku*. Instituto Tōzai. Buenos Aires, Argentina: Editorial Dunken.

Acuña, Stella Maris. (2004): "¿Es el haiku un subgénero del género lírico?". *Actas del III Encuentro Internacional de Haiku*. Instituto Tōzai. Buenos Aires, Argentina: Editorial Dunken.

Bioy Casares, Adolfo. (1994): *Máscaras venecianas. La sierva ajena*. Madrid: Alianza Editorial.

García Berrio, Antonio / Huerta Calvo, Javier. (1999). *Los géneros literarios: sistema e historia*. Madrid: Cátedra.

Iacovitti, Miriam de Ono. (1997): "Haiku: estructura de extrañamiento". *En Actas de Las Cuartas Jornadas de Lengua Japonesa para Hispanohablantes*, Buenos Aires: InstitutoTozai, 45-51.

Ijiri, Kayoko. (2012): "Tres escritores decisivos en la introducción del haiku japonés en la literatura argentina". *Actas del VI Encuentro Internacional de Haiku*. Buenos Aires, Argentina: Tōzai Ediciones.

Mendiara, Neri L. (1998): *Haiku*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Dunken. Mendiara, Neri L. (2000): *Haiku II*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Dunken. Rodríguez Izquierdo, Fernando. (1999). *El haiku japonés*. Madrid: Ediciones Hiperión. (Tercera edición).

La ‘construcción’ de China en La escuela del dolor humano de Sechuán de Mario Bellatin

María Montt,
Universidad de Manchester
Universidad Católica de Chile
mumontt@uc.cl

Esta ponencia busca explorar nociones de alteridad en América Latina a partir de la representación de China en la novela *La escuela del dolor humano de Sechuán* (2001, 2005) de Mario Bellatin. Se sugiere que la presencia de narraciones desarticuladas, evocan la noción de ‘construcción’ del texto y el ‘acceso’ mediado por la narración, revelando múltiples ideologías en diálogo y/o conflicto (Bakhtin, 1895-1975/2008). Así, se propone que la novela ofrece una deconstrucción de la ‘fetichización del extraño’ poniendo en evidencia la construcción del ‘extraño’ como efecto de procesos de inclusión y exclusión (Ahmed, 2000).

TEXTO

A la luz de un análisis de cómo China es representada en la novela *La escuela del dolor humano de Sechuán* (Bellatin, 2001a, 2005) (en adelante *La escuela*) del autor Mario Bellatin, esta ponencia busca contribuir a la reflexión respecto de las maneras cómo se ‘piensa’ China desde América Latina. Se propone aquí una posible ‘nueva ruta de entrada’ para explorar discursos de alteridad. Bajo esta mirada, la novela, como se verá, ofrece una denuncia del esencialismo cultural y cuestiona el imaginario que rodea aquello que reconocemos como ‘China’ (más allá de su significado político/nacional).

Buscando contribuir al debate que busca ir más allá de la formulación teórica de Edward Said en *Orientalismo* (Said, 2003) para la relación de Asia con América Latina (Gasquet, 2007; Kushigian, 1991; López-Calvo, 2007, 2012, 2014; Said, 2003; Tinajero, 2003), Sara Ahmed nos ofrece una sugestiva entrada al debate con su formulación sobre de la figura del ‘extraño.’ Ahmed explora como el ‘extraño’ es una construcción, influenciada por el pasado, que lleva al reconocimiento de un sujeto como un ‘otro’ (Ahmed, 2000). El extraño no tiene una cualidad esencial que lo hace ser extraño.

Ahmed propone que la figura del ‘extraño’ se produce por medio de conocimiento en el encuentro; por medio de un juicio afectivo, en donde algunos son reconocidos como más ‘extraños’ que otros, en donde unos más que otros son reconocibles como ‘extraños’ (Ahmed, 2000, pp. 3–4). Esto, ella explica, conlleva a la ‘fetichización del extraño’ – a través del cual el extraño se vuelve fetiche, su cualidad de extraño residiendo en el sujeto, anulando la historia de su producción y circulación –: se inviste al ‘extraño’ de una vida que lo aísla de las historias que han llevado a su determinación como ‘extraño,’ encubriendo diferencias. Al no hacerse cargo del proceso (político, económico, histórico, entre otros) por medio del cual se establecen las diferencias, las ignora. Esta fetichización fija al extraño como ‘otro,’ negándole agencia o subjetividad. Ahmed propone que solo al tomar en consideración las historias y las diferencias de poder involucrados en el encuentro, tales como diferencias de género o ideas de raza, es posible llegar a ‘encuentros’ genuinos y abiertos. En este sentido, la figura del ‘extraño’ de Ahmed nos permite ir más allá de una mirada de un ‘otro

ontológico' y de estructuras binarias, poniendo en énfasis en los multifacéticos procesos que llevan a la construcción de la figura del 'extraño'.

El término 'metaficción historiográfica,' acuñado por Linda Hutcheon (Hutcheon, 1988), que alude a la paradójica combinación de autoconciencia narrativa y reflexión historiográfica, nos es especialmente interesante para el análisis de la novela. Siguiendo la descripción del término de Hutcheon, la novela aparece como autoreflexiva, al mismo tiempo que reclama a los acontecimientos y personajes históricos. La autoconciencia de la historia y la ficción con construcciones humanas que ofrece la novela, reformula las formas y contenidos del pasado, y los utiliza trabajando desde dentro de esas convenciones, o imaginarios, para subvertirlos (Hutcheon, 1988, p. 5). La ficción misma de la novela se ofrece como un nuevo discurso a partir de los cuales vamos creando nuestra versión de realidad (Hutcheon, 1988, pp. 40, 45).

Respecto de cómo la narración estética 'trabaja' en esta novela, pensando en la 'metaficción historiográfica' y la figura del 'extraño' en cuanto prácticas textuales, la noción de heteroglosia propuesta por Mikhail Bakhtin nos es también interesante (Bakhtin & Holquist, 1981). La heteroglosia se manifiesta en el texto a través de distintos discursos disponibles en la obra, ofreciendo varias voces, puntos de vista e ideologías. Estas contrastan entre ellas, chocan, o trabajan juntas, y ninguna puede reclamar su versión como la 'verdadera.' Aquí, la heteroglosia permite descubrir en los discursos los mecanismos por medios de los cuales se construye la figura del 'extraño,' mientras nos recuerda de la 'construcción' del relato. Esta multiplicidad mantiene abierta la interpretación, ofreciendo nuevas miradas, no binarias ni fijas, a la relación entre China y América Latina.

Aquí, propongo que *La escuela* 'fija' una idea de China trabajando sobre un imaginario de China en América Latina que posiciona al país asiático en las 'antípodas,' 'lejano' y 'distante,' como el 'extraño,' para inmediatamente subvertirlo. Por medio de un juego de los tiempos históricos y personajes, la novela presenta su historia(s) central(es) de manera fragmentada, revelando el fracaso de las 'grandes narraciones' y su intento de recuperar cualquier historia 'real'. La polifonía emerge como medio a través del cual la novela desafía las (mis) concepciones sobre China, (re)inventando discursos y (re)configurando la distribución de poder que lleva a la figura del 'extraño.'

La 'construcción' como indicador de 'acceso textual'

Por medio de capítulos presentados con títulos y notas explicativas, el lector es expuesto a un texto polifónico con un marco de tiempo que no es fijo. Los personajes principales son, se podría decir, un hombre-niño que crece junto a sus padres, que debe usar un harnés y un brazo ortopédico, quien puede ser también el fundador de 'La escuela del dolor humano' y quien pudo haber sido castrado cuando niño; una mujer extranjera cuyo marido ha sido sepultado en el pueblo en donde suceden los eventos; y una mujer a cargo de ahogar a los terceros hijos de cada familia, haciendo cumplir la ley de las 'autoridades.' Es posible indicar que la historia sucede durante el periodo comunista en China, indicado a través de la mención '*república popular*' (en minúsculas) (Bellatin, 2005, p. 56). Aunque a la vez hace referencia a China imperial, las referencias son imprecisas. La novela evita cualquier compromiso con una posible 'verdad' (Hutcheon, 1988). Al finaliza, el texto permanece abierto, estresando la idea del acceso textual a las 'historias' permitiendo así una posible 're-localización' de la novela en contextos socio-históricos alternativos.

La novela comienza con una recomendación para el lector: ‘reglas para una posible representación’ (Bellatin, 2005, p. 9), como si fuese una obra de teatro. Un narrador pancrónico explica que este tipo de ‘representación teatral’ fue por primera vez descubierto por un grupo de antropólogos. El narrador alerta al lector del hecho de que un sentido de totalidad sólo aparece al final de la historia. En ese sentido, la novela introduce de inmediato la historia de unos ‘otros’ ‘extraños’, en este caso particular, ‘aquellos’ estudiados por antropólogos. La advertencia del narrador, el control sobre la información y sus explicaciones lo sitúan (asumo su género neutro como masculino) en una situación de poder. Sin embargo, las diferentes voces en el texto cuestionan cualquier jerarquía. Perspectivas disímiles emergen entre capítulos y en las mismas narraciones en primera persona. La interferencia del autor implícito en el texto, junto con la narración fragmentada, hace imposible cualquier caracterización única de la historia; la posibilidad de una única versión de los eventos es desautorizada.

Esta contradicción emerge, por ejemplo, en la figura de un niño que escucha una televisión distante a través de una ventana (Bellatin, 2005, p. 19), pero que también puede ser el fundador de ‘La escuela del dolor humano’ en China imperial. Simultáneamente, sugiere que distintos caracteres podrían ser el mismo, lo que es realzado por el hecho de que los personajes nunca son introducidos formalmentey no tienen nombres propios.

El textolleva al lector a inferir que la historia sucede en China, mientras simultáneamente le indica hacia América Latina. De esta manera, la novela establece una tensión respecto de lo que es ‘realmente’ chino, lo que es reconocido como chino por el lector, y lo que podría ser latinoamericano. Esto, por ejemplo, se manifiesta en la presencia de rituales, como han notado Jorge Panesiy Alan Pauls (Panesi, 2005; Pauls, 2005).

El ritual de desenterrar a los muertos en la novela actúa como un medio a través del cual podemos pensar que es ‘China,’ ya que por medio del ‘color local’ y lo ‘tradicional’ la extranjería y diferencia es enfatizada. No obstante, y como nota Carla Victoria Alborno, muchas de las tradiciones presentadas en la novela tienen un ‘sabor andino’ (Alborno, 2011, p. 5). Lo ‘extranjero’ del rito se suspende en la nota explicativa, que indica ‘es curioso constatar que las fiestas folklóricas son similares en todo el mundo’ (Bellatin, 2005, p. 40). La novela indica hacia a América Latina, por ejemplo, por medio de los hombres con plumas en el cuerpo que evocan a los ‘voladores de Papantla’ o culturas pre-Colombinas. Estas referencias no fijas actúan como marcadores de ambigüedad.

La ambigüedad de la historia más allá del texto

De hecho, más allá del texto mismo Bellatin juega con la ambigüedad y proyeccionesdelahistoria, publicando distintas ediciones del mismo texto (o por lo menos del texto con el mismo título). Incluso antes de publicar la novela en octubre de 2001, en agosto de ese año, Bellatin publicó un texto que incluía pasajes que luego seríanincluidos en la novela. Respecto del texto publicado el 2001 (Bellatin, 2001a), en comparación al de 2005 (Bellatin, 2005), el contenido es menos explícito en lo referente a personajes y lugares.

Por ejemplo, en el texto de agosto del 2001 aparece la siguiente frase: ‘Muchas veces, observadores internacionales se han cuestionado la cantidad tan alta de ejecutados que existe actualmente en China’(Bellatin, 2001b).En cambio en las ediciones publicadas de la novela en los años 2001 y 2005 (Bellatin, 2001a, p. 51, 2005, p. 71), la palabra China es reemplazada

por región y se elimina la posición de temporalidad, a pesar de que se mantiene la misma estructura de la frase publicada en agosto de 2001. Como Bellatin mismo ha mencionado, él lleva a que el lector imagine lugares por medio de una retórica que intenta evocar lugares específicos (Hind, 2004, p. 198). Bellatin juega con esta ambigüedad incluso años después de la publicación de la novela.

En el año 2012 la revista *Literal* publica en su sección de ficción un texto de Bellatin escrito en primera persona en el que menciona a un personaje de *La escuela*, indicando que es una mujer de Seattle y que se dedica todos los años a desenterrar a su marido en un montaña de un pueblo andino (Bellatin, 2012). Bellatin lleva su novela *hacia* a una localidad latinoamericana. No obstante, en la novela misma (en ambas ediciones) no hay nada que sugiera que el personaje es de Seattle o de que la historia ocurra en un pueblo andino.

Leyendo a través de la figura del ‘extraño’ de Ahmed, Bellatin evoca ‘historias previas de encuentro’ entre América Latina y China. Son estas ‘historias previas’ que permiten al autor latinoamericano pensar que aquel ‘extraño’ que describe Bellatin ‘es’ China. Incluso, un algo eclipsada, en la edición del 2005, China aún es reconocible entre las referencias inexactas. Bellatin ‘juega’ a que el lector evoque China sin nunca mencionarla. Mientras la locación podría ser a momentos una villa andina, detalles específicos nos remiten al país asiático, por ejemplo, por medio de la mención de la ‘república popular’ o ‘*revolución cultural*’, siempre en minúsculas (Bellatin, 2005, p. 65 *itálicas en original*). O, evidentemente, a través del título de la novela.

Según Diana Palaversich, la elección de personajes árabes, japoneses o chinos de Bellatin es una trampa textual que causa extrañamiento en el lector (Palaversich, 2003, p. 33). Si bien, como indica Ignacio López-Calvo para el caso de las novelas ‘japonesas’ de Bellatin (López-Calvo, 2013, p. 339), una imagen orientalizada emerge para China en esta novela, la negación de su otredad y su solapamiento con América Latina aparece como un cuestionamiento de una diferencia ontológica. Así, el texto desestabiliza límites, abre espacios por medio de los cuales se puede ir al encuentro de ese ‘extraño’ (Ahmed, 2000, pp. 8, 15), rechazando un relato único.

La fragmentación como apertura

La fragmentación de los textos de Bellatin niegan y desafían las tradiciones literarias y culturales (Hind, 2004, p. 199; López-Calvo, 2013, p. 340). Lo que es ‘real’ y lo que es ‘ficción’ está en constante tensión en su literatura, por su juego con la intertextualidad (Azaretto, 2009) y su uso del lenguaje (Andrade Kobayashi, 2014, pp. 69–70). La fragmentación del texto también es evocada por la fragmentación del cuerpo en la novela, un elemento que Palaversich y otros autores notan como distintivos de su obra (Donoso, 2011, pp. 96–97; Guerrero, 2009, pp. 63–64; Méndez, 2014, pp. 99–117; Palaversich, 2003, p. 32, 2015, pp. 36–37; Vaggione, 2009, p. 475).

En la novela es posible encontrar rastros de poder distribuido asimétricamente en y a través de cuerpos, un poder que es ejercido tanto por el estado, las ‘autoridades,’ como por miembros de la sociedad (Quintana, 2009, pp. 495–496). Esto se puede observar, por ejemplo, a través del equipo de vóleybol llamado ‘demócratas,’ un equipo en donde a todos sus miembros se les ha cortado un dedo de la mano tras haber ejercido su derecho a votar, o el caso de la mujer que ahoga a los hijos que escapan a las políticas de control de la natalidad.

La novela expone el control de la familia, que duplica la coacción externa del Estado, por ejemplo, a través la madre que obliga a su hijo a utilizar un arnés, moldeando el cuerpo del hijo para ‘encajar’ en la sociedad (Quintana, 2009, p. 502). Sin embargo, el niño podría estar al mismo tiempo ejerciendo poder sobre otros, si fuese efectivamente el fundador de ‘La escuela del dolor humano.’ Esta representación de poder, y la rebeldía hacia el mismo, se ven a su vez fragmentados por medio de la construcción polifónica de la novela. Por ejemplo, si leemos literalmente el título del capítulo, el niño sin brazo puede parecer la intrusión de un autor implícito, ‘jugando’ con el hecho de que el mismo Bellatin no tiene un brazo. Cuando el niño habla de su hermano fallecido, la expresión se ve interrumpida por la siguiente frase, ‘a mi garfio hubo que colocarle un recubrimiento de espuma para evitar que dañara a mis compañeros de clase’ (Bellatin, 2005, p. 50).

En la edición del año 2001, la presencia del estado y el ejercicio de poder son explícitos y personificados. Esto es posible porque las experiencias de dolor son ‘capturadas’ en fotografías por el personaje Lin Pao. Él es presentado como el inventor de un juego de espejos por medio del cual el dolor se puede fijar como en una fotografía. La puesta en escena del dolor va más allá de la muerte, en cuanto esta ‘escuela’ de Lin Pao es considerada peligrosa para la nación por el estado, con el mismo Lin Pao siendo ‘decapitado y colgado’ (Quintana, 2009, p. 502). En este sentido, la ‘escuela’ contiene en sí misma una dimensión de resistencia. Esta es la razón por la cual amenaza al aparato del estado. Sin embargo, en la edición del año 2005, la localización de la resistencia es menos explícita, localizada en espacios diferentes, incluso inalcanzables, producto de la ambigüedad de la narración. En esta edición, el personaje de Lin Pao nunca es presentado por su nombre, lo que permite que él pueda ser visto en fusión con otros personajes de la obra. La falta de nombres propios para lugares también sugiere espacios imprecisos.

Lo fragmentado de la novela rechaza una interpretación cerrada. La ambigüedad discursiva y las expresiones impredecibles llevan al lector a dudar. Esta apertura rechaza la fetichización del extraño (Ahmed, 2000, p. 4) al no entregar al extraño una ‘esencia.’ Es este cambio constante lo que permite las múltiples lecturas de la novela. Los personajes en *La escuela* pueden ser considerados ‘extraños,’ incorporando la alteridad. Sin embargo, cualquier antagonismo cultural que podría plantear este espectro de la ‘fetichización del extraño’ es negado por la presencia del discurso fragmentado.

Conclusiones

Leída como un encuentro, la novela reabre historias previas de encuentro entre China y América Latina, evocando imágenes que resuenan a una ‘China.’ En el proceso de exposición y cuestionamiento, esta imagen de China impugna una mirada eurocéntrica sobre el conocimiento y las visiones de mundo, y niega una condición de ‘pasado’ de esas historias. Al mismo tiempo, tampoco busca fijar los elementos que influyen ni la manera en que se da aquel ‘encuentro’. Mientras estas historias modelan la historia narrada, la novela misma desestabiliza las fronteras y crea nuevos espacios por medio del cual se puede ir al ‘encuentro’ con el ‘extraño.’

La novela primero evoca una China estática, estereotipada, poniendo a disposición del lector una mirada esencialista sobre China, pero esta es prontamente interrumpida. Así, la novela se hace cargo de la condición de ‘extraño’ que otorga a China, desestabilizando las fronteras

respecto del acceso a la historia, al poder y al conocimiento. ‘Jugando’ con los estereotipos que China puede tener en la región, la novela debate los supuestos sobre dónde estamos y cómo nos orientamos en el mundo, poniendo en evidencia la construcción de esos discursos. Esto, a su vez, hace posible un desplazamiento de referentes cartográficos; las prácticas y costumbres que aparecen en la novela pueden ocurrir no solamente en China, también en América Latina, desestabilizando la distancia entre ‘extraños.’

Ariel Armony ha sugerido que en América Latina la ‘idea’ de China ha sido afectada por una combinación de desgastadas imágenes de China como ‘misteriosa’ y de la proyección sobre China de intereses y creencias en cambio, dominadas por tergiversaciones de la cultura y sociedad chinas (Armony, 2012, p. 179). China es aún percibida como distante en América Latina, excluida como el ‘extraño’ en la relación de alteridad, a pesar de que la relación con China crece a pasos agigantados y se vuelve cada vez más inclusiva (Armony, 2012, pp. 179, 197; Creutzfeld, 2013, pp. 599, 607; Shambaugh, 2011, p. xii; Tzili Apango, 2014, p. 207). Sin negar los aún ceñidos saberes sobre China en América Latina, esta novela nos expone al hecho de cómo hemos ‘construido’ a China como ‘extraño’ en América Latina.

Referencias Bibliográficas

- Ahmed, S. (2000). *Strange Encounters: Embodied Others in Post-coloniality*. London: Routledge.
- Albornoz, C. V. (2011). La pedagogía del dolor en la escritura fragmentaria de Mario Bellatin. *Hipertexto*, (13), 3–23.
- Andrade Kobayashi, M. (2014). Los héroes disecados de Mario Bellatin. *EstudiosAvanzados*, 21, 69–90.
- Armony, A. C. (2012). A View from Afar: How Colombia Sees China. *The China Quarterly*, 209, 178–197. <http://doi.org/10.1017/S0305741011001536>
- Azaretto, J. (2009). Entrevista a Mario Bellatin. Recuperado a partir de <http://cle.ens-lyon.fr/espanol/entrevista-a-mario-bellatin-68252.kjsp?STNAV=&RUBNAV=>
- Bakhtin, M., & Holquist, M. (1981). *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin: University of Texas Press.
- Bellatin, M. (2001a). *La escuela del dolor humano de Sechuán*. México, D.F: Tusquets.
- Bellatin, M. (2001b, agosto). Snapshots. Recuperado 1 de enero de 2016, a partir de <http://www.letraslibres.com/revista/portafolios/snapshots>
- Bellatin, M. (2005). *La escuela del dolor humano de Sechuán*. Buenos Aires: Interzona.
- Bellatin, M. (2012). Pequeña muestra del vicio en el que caigo todos los días [14]. Recuperado 29 de diciembre de 2015, a partir de <http://literalmagazine.com/pequena-muestra-del-vicio-en-el-que-caigo-todos-los-dias/>
- Creutzfeld, B. (2013). América Latina en la política exterior china; OneBroadPush: LatinAmerica in China'sForeignPolicy. *Pap. Polit.*, 18(2), 599–611.
- Donoso, Á. (2011). “Yo soy Mario Bellatin y soy de ficción” o el paradójico borde de lo autobiográfico en El Gran Vidrio. *Chasqui*, 40, 96–110.
- Gasquet, A. (2007). *Oriente al sur: el orientalismo literario argentino de Esteban Echeverría a Roberto Arlt*. Buenos Aires: Eudeba.
- Guerrero, J. (2009). El experimento “Mario Bellatin”. Cuerpo enfermo y anómalo en el tránsito material del seco. *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*, 17(33), 63–96.
- Hind, E. (2004). Entrevista con Mario Bellatin. *Confluencia*, 197–204.
- Hutcheon, L. (1988). *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*. New York: Routledge.
- Kushigian, J. A. (1991). *Orientalism in the Hispanic literary tradition: in dialogue with Borges, Paz, and Sarduy*. Albuquerque, N.M.: University of New Mexico Press.
- López-Calvo, I. (2007). *Alternative orientalisms in Latin America and beyond*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Pub.

López-Calvo, I. (2012). *Peripheral transmodernities south-to-south intercultural dialogues between the Luso-Hispanic world and “the Orient”*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Pub. Recuperado a partir de <http://public.ebib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=1114404>

López-Calvo, I. (2013). The Death of the Author through False Translation in Mario Bellatin's Orientalised Japan. *Bulletin of Latin American Research*, 32(3), 339–353.

López-Calvo, I. (2014). *Dragons in the land of the condor: writing tusán in Peru*. Tucson: The University of Arizona Press.

Méndez, K. (2014). Mario Bellatin: Ghosts, the Human Body and the Spaces where they meet. En A. Tinajero (Ed.), *Orientalisms of the Hispanic and Luso-Brazilian World* (pp. 99–117). New York: Escibana Books.

Palaversich, D. (2003). Apuntes Para Una Lectura de Mario Bellatin. *Chasqui*, 32(1), 25–38. <http://doi.org/10.2307/29741765>

Palaversich, D. (2015). Prólogo. En M. Bellatin, *Obra Reunida*. México, D.F: Alfaguara.

Panesi, J. (2005). “La Escuela del dolor humano de Sechuán” de Mario Bellatin. Recuperado 4 de mayo de 2015, a partir de <https://filologiaunlp.files.wordpress.com/2012/01/perros-heroes-por-panesi.pdf>

Pauls, A. (2005). El Problema Bellatin. Recuperado 5 de abril de 2015, a partir de http://salonkritik.net/10-11/2011/06/el_problema_bellatin_alan_paul_1.php

Quintana, I. A. (2009). Escenografía del horror: cuerpo, violencia y política en la obra de Mario Bellatin. *Revista Iberoamericana*, 227, 487–504.

Said, E. W. (2003). *Orientalism*. London: Penguin.

Shambaugh, D. (2011). Foreword. En A. H. Hearn & J. L. León (Eds.), *China Engages Latin America: Tracing the Trajectory*. Boulder, Colo.: Lynne Rienner Publishers.

Tinajero, A. (2003). *Orientalismo en el modernismo hispanoamericano*. Indiana, Ind.; London: Purdue University Press.

Tzili Apango, E. (2014). “Estudios sobre China desde Latinoamérica. Geopolítica, Religión e Inmigración” - Susan Chen Mok, Jorge Bartels Villanueva y Ricardo Martínez Esquivel (eds.). *Estudios internacionales (Santiago)*, 46(178), 207–212. <http://doi.org/10.5354/0719-3769.2014.32524>

Vaggione, A. (2009). Literatura/enfermedad: el cuerpo como desecho. Una lectura de “Salón de belleza” de Mario Bellatin. *Revista Iberoamericana*, (227), 475–486.

Mesa

LOS JAPONESES EN LOS VIRREINATOS DE NUEVA ESPAÑA Y PERÚ

Coordina:

María Cristina Barrón, Universidad Iberoamericana
cristina.barron@ibero.mx

***Imperios, mundialización y redes sociales yuxtapuestas.
El caso de Juan de Solís: castellano, perulero y
expedicionario en China y Japón (1570-1590)***

Diego A. Chalán Tejada,
Pontificia Universidad Católica del Perú
chalant.da@pucp.pe

Hacia 1569 llegaba al Perú Juan de Solís como criado del virrey Francisco de Toledo. Dos décadas después, era un conocido contrabandista transpacífico que terminaría como intermediario entre el imperio español y el Taikō (Regente) Toyotomi Hideyoshi. La presente ponencia propone que la relación entre el Perú, México, China y Japón se creó sobre la yuxtaposición de redes sociales regionales que debieron existir alrededor del Pacífico entre 1570 y 1590. Dichos círculos fueron articulados por la constante consolidación de los imperios español y portugués lo que permitió al perulero Juan Solís crear una incipiente relación entre el Perú y Asia.

***La embajada de Sebastián Vizcaíno en Japón (1611-
1613): y el proyecto de hacer del Pacífico un “Lago
Novohispano”***

María Cristina Barrón,
Universidad Iberoamericana,
Cd. de México
cristina.barron@ibero.mx

En 1611 se envió a Japón una embajada a cargo de Sebastián Vizcaíno con un doble objetivo: agradecer el trato dado a Rodrigo Vivero exgobernador de Filipinas durante su naufragio en las costas niponas y fondear, con el beneplácito del shōgun, los puertos para seleccionar un enclave donde se pudiera abastecer el Galeón en su derrotero de Manila a Acapulco ya que la travesía se prologaba hasta seis meses. Tokugawa Ieyasu a su vez, quería establecer una Contratación (acuerdo comercial) entre la Nueva España y Japón. El otro objetivo era encontrar las Islas Rica de Oro y Rica de Plata y establecer un asentamiento hispano que sirviera de apoyo para el control del Pacífico de ese “Lago Novohispano”. El objetivo de esta ponencia es presentar como se dieron esas primeras relaciones diplomáticas con Japón y analizar los factores que obstaculizar a que dichas relaciones llegaran a buen puerto.

La Misión Hasekura en el imperio español

Armando Azúa García,
Universidad Iberoamericana
Cd. de México
armando.azua@ibero.mx

El 25 de enero de 1614 arribó a Acapulco el navío “San Juan Bautista” enviado por Date Masamune señor de Sendai. A bordo viajaban un grupo aproximado de ciento cincuenta japoneses encabezados por Tsunenaga Hasekura Rokuemon y el religioso franciscano, Luis de Sotelo. Como capitán de la embarcación estaba Sebastián Vizcaíno quien regresaba después de su fallida embajada. Masamune pretendía un objetivo similar al del shōgun o sea establecer un acuerdo comercial pero además ofrecía velar por el cristianismo en sus señoríos y permitir la apertura de un obispado en los mismos, fines que reforzaban los intereses de Luis de Sotelo, quien ambicionaba convertirse en el prelado. El objetivo de esta presentación es analizar el impacto que la Misión Hasekura tuvo en el Imperio español.

Arquitectura católica del Japón (1549-1639): adaptación de los espacios sacros nativos

Rie Arimura,
Universidad Nacional Autónoma de México (Morelia).
rie_arimura@yahoo.com.mx

La arquitectura católica del llamado “siglo cristiano” de Japón (1549-1639) se caracterizó por la diversidad de criterios de adaptación ya que reutilizaron templos y monasterios budistas que por alguna razón pudieron hacerse de ellos. Tanto los jesuitas como los mendicantes aprovecharon dichos los espacios sacros, los que en su mayoría pertenecían a las escuelas budistas más populares como Hokkeshu y Jodo Shinshu. Los estudios recientes han demostrado que la organización institucional y métodos de predicación de las últimas sectas budistas tuvieron importancia para la conformación de la red católica en Japón. Esta ponencia presenta referencias históricas acerca de las adaptaciones de los espacios budistas, realizadas por los jesuitas y mendicantes. Asimismo, se pretende aclarar cómo el diseño arquitectónico de los monasterios budistas se convirtió en el punto de partida para determinar las características de la arquitectura jesuítica en Japón.

Simposio

ROSTROS, DESNUDOS, DIFERENCIAS E INTERVALOS EN ASIA, ÁFRICA Y SU IMPACTO EN LATINOAMÉRICA

Coordinadoras:

Susana Murphy, Universidad de Buenos Aires-Universidad Nacional de Luján
susanab.murphy@gmail.com
Mariela Ramos, Universidad de Buenos Aires
marielajoplin@hotmail.com

La expedición de Hatshepsut al Punt ¿Relaciones internacionales o política doméstica?

Mauro L. Timpanaro,
Universidad de Buenos Aires
mauro.timpanaro@gmail.com

La expedición de Hatshepsut al Punt se constituye como un hecho de manifiesta relevancia desde el mandato oracular de Amon, el despliegue de recursos humanos y técnicos, el misterio heredado por las incursiones previas y el incomparable valor de las riquezas prometidas y finalmente obtenidas. De esta experiencia, difundida en los relieves del templo de Deir-el-Bahri durante el Reino Nuevo, consideramos que independientemente de la importancia de la llegada de especies exóticas provenientes de África central hacia Egipto, el episodio posee un notorio cariz propagandístico destinado a resaltar la capacidad política, y la iniciativa de una soberana de dudosa legitimidad.

La expedición de Hatshepsut al legendario país del Punt constituye un acontecimiento singular cuya relevancia se manifiesta entre otras cosas, por el mandato oracular de Amon, el gran despliegue de recursos humanos y técnicos, el misterio heredado por las incursiones previas, y sobre todo el incomparable valor de las riquezas prometidas y finalmente obtenidas. Esta misión, difundida a través de los relieves del templo de Deir-el-Bahri durante el Reino Nuevo, nos propone una enorme variedad de cuestiones a analizar. En este caso nos encargaremos de contextualizar este relato ilustrado, para determinar la importancia del mensaje en relación al lugar elegido para dejarlo impreso, lo cual supera en si mismo el valor real o aparente de los dones obtenidos durante la empresa. Por lo tanto, intentaremos explicar que la llegada de especies exóticas provenientes de África central hacia Egipto, y el mantenimiento de vínculos con los jefes puntitas, deben considerarse más como la demostración pública de la capacidad política en el plano interno de una soberana de dudosa legitimidad, que como un mero episodio relacionado al manejo de las relaciones exteriores de la Dinastía XVIII.

Para lograr esto, el eje de nuestra argumentación se servirá del concepto de **propaganda**, por lo que se caracterizará a los relieves de la expedición al Punt como un **fenómeno de comunicación persuasiva emanado por un sujeto que detenta autoridad política, cuyo mensaje está destinado a un público sobre el que se intenta generar algún tipo de influencia**. Esta acción propagandística tiene por objetivo la reafirmación de la institución emisora y la continuidad del programa de gobierno llevado adelante por esta¹. Si bien los estudios respecto del fenómeno de la propaganda se abocaron inicialmente al campo de los gobiernos en las sociedades de masas del siglo XX, se observa desde hace más 30 años el intento de adaptar el concepto a sociedades pretéritas². Por nuestra parte, consideramos que el estudio de la propaganda puede aportarnos

¹Según la definición general de Propaganda ofrecida por Bartlett como un “intento de influir en la opinión y la conducta, de tal forma que las personas que adopten las opiniones y conductas indicadas, lo hagan sin realizar en si mismas búsqueda alguna definitiva de razones”. Bartlett, F.C. (2001): La propaganda política, Ed. Ridendo Castigat Mores, www.ebooksbrasil.org, pág. 16.

² En este sentido cabe destacar la obra compilada por Lasswell, Speier y Lerner (eds.) (1979): Propaganda and Communication in World History, Honolulu, TheUniversity of Hawaii.

herramientas útiles y puntos de vista novedosos en referencia a los actos de comunicación de los reyes de la Dinastía XVIII y en particular de Hatshepsut, sobre las estrategias de integración de la elite, e incluso sobre la percepción que el conjunto de la sociedad tenía de las instituciones del Estado.

La fuente y su contexto

La utilización de las inscripciones reales, los anales y las crónicas para la reconstrucción de la historia política es un equívoco. Según Mario Liverani (1995) los mismos son textos de carácter político y celebrativo, o sea propaganda, y la información proporcionada por ellos es más valiosa como referencia ideológica que como narración fiel de acontecimientos. En rasgos generales, la literatura y las inscripciones funerarias y palatinas tienen como propósito la legitimación, celebración, contraposición y comunicación del poder real, con el objetivo de proclamar su vigencia y justificar sus derechos. Según Van Seters (1997), la persuasión se volvió necesaria en Egipto a partir del Reino Medio (2050-1785 a.C.) debido a la fragmentación política acaecida durante el Primer Período intermedio, y se utilizó especialmente en momentos de rivalidad política o crisis sucesoria para influir en el vaivén de las relaciones de poder entre facciones de la elite. Las inscripciones reales eran alabanzas dedicadas a los dioses, sostén del orden y de la monarquía unificada, erigidas en templos y obeliscos, que manifestaban la grandeza del monarca que los mandaba construir. Por otra parte, la literatura en general, y el llamado género de las lamentaciones en particular, denunciaban la crisis social y moral en ausencia de una poder centralizado congraciado con los dioses, y exaltaban la Maat (justicia) en apoyo a la continuidad de lo que se podía suponer que era un buen gobierno.

Sin embargo a partir del Reino Nuevo (1580-1085 a.C.) se observa una proliferación de inscripciones reales alusivas a hechos concretos llevados adelante por la monarquía. A partir de las Estelas de Kamose, donde se relata la expulsión de los Hicsos del Delta del Nilo y la reunificación del país, la mayoría de los reyes de las dinastías XVIII y XIX plasmaron en templos y tumbas toda clase de logros y proezas personales que realzaban su capacidad de gobierno. Incluso, algunos monarcas como Hatshepsut y Tutmosis III recrearon su divino derecho al trono en base a una reconstrucción de hechos del pasado en los que se señalaba una manifestación concreta de Amon designando al futuro rey. Según Van Seters (1997), esta tendencia que presenta varios elementos comunes con las inscripciones biográficas de los representantes de la elite, fue introducida en la realeza a partir de la dinastía XVII, dado que sus miembros provenían de una familia noble tebana.

Tal como postula Godelier (1980), el Estado como forma de dominación no puede apoyarse indefinidamente en la violencia física sino que debe generar mecanismos eficaces que mantengan la subordinación del conjunto de la comunidad por parte de una elite. Entonces, la propaganda supone una determinada utilización de los hechos y de la historia por parte del poder político, con capacidad de influir en las acciones y opiniones de otros individuos o grupos con fines predeterminados, alternativos a la coerción directa. Para poder estudiar la propaganda en la historia, Pizarroso Quintero (1999) afirma que es necesario considerar los siguientes aspectos: el sujeto emisor, los medios y canales de difusión, el contenido del mensaje, las técnicas propagandísticas aplicadas y por último lo más difícil, los efectos o repercusión conseguido. En el Antiguo Egipto “no se puede hablar de opinión pública, pero en el mantenimiento de la cohesión

de los Estados sí podemos atisbar actividad propagandística” (Pizarroso Quintero: 1999, p.167) como complemento del ejercicio de la fuerza.

De acuerdo a Pizarroso (1999), la propaganda política es un fenómeno de la comunicación que se ha manifestado a lo largo de la historia a partir del surgimiento de los Estados y se ha expresado a través de múltiples formas, tales como la palabra hablada, los medios escritos o las imágenes visuales (ya sea en pinturas, esculturas o arquitectura) (citado de Domenach: 1968). Si bien se ha postulado que las condiciones para poder hablar de propaganda política son la concentración de los grupos sociales y la expansión de la educación popular, o sea la existencia de una sociedad de masas, consideramos que las manifestaciones monumentales del mundo Antiguo que nos tocan estudiar fueron concebidas con una intención deliberada de influir en el conjunto de la sociedad. Aunque no podemos hablar de la existencia de una opinión pública en esta época (aunque este concepto se encuentre también bastante cuestionado para el estudio de la sociedad contemporánea) creemos que las acciones aludidas contribuyeron activamente en la cohesión social y al sostenimiento de sus estructuras de gobierno. Para finalizar, es importante señalar la idea de Bartlett (2001) respecto de la distancia entre la intención del emisor y el resultado de la sugestión generada por la propaganda, al afirmar que esta (la sugestión) “solo puede despertar y dirigir tendencias que ya existen” (Bartlett: 2001); con lo cual es necesario relativizar el impacto de sus efectos y exponer el fenómeno como un elemento más dentro de los resortes institucionales de la monarquía, particularmente en el Reino Nuevo.

Implicancias de la expedición al Punt: Acción de gobierno y comunicación persuasiva Hatshepsut (1503-1482 a.C.), hija de Tutmosis I, había sido convertida en esposa real de su medio hermano Tutmosis II del cual enviudó rápidamente. Dado que de esta unión no había nacido heredero varón, los derechos sucesorios pasaron al hijo de su esposo y una concubina llamada Isis, Tutmosis III, de tierna edad al momento de convertirse en rey. Así, aprovechando su lugar como Divina Esposa Real y madrastra del joven monarca, Hatshepsut ejerció la regencia e inició un proceso gradual de concentración de poder en su persona. Entre el año 7 y 8 (del reinado de Tutmosis III) adopta la titulación real completa con el nombre de *Maatkare* (literalmente, “Maat es el ka de Ra”) *Khenemet-Imen-hatshepesut* (“la que abraza a Amón, la primera de las mujeres”) y se transforma en corregente junto a su hijastro. Durante este proceso, Hatshepsut reconstruye su biografía y adjudica su realeza a la herencia de su padre motivada a partir de un oráculo de Amón (Gestoso Singer: 2005).

Se considera que la expedición al Punt pudo haber tenido lugar cerca del año 9 (Naville: 1898), o poco antes. Esta consideración no es casual, ya que esta época coincide con la consagración definitiva de la reina, la cual se ve atestiguada en el uso del nombre real completo. En este momento también se asiste a la promoción de un importante número de oficiales de confianza que marcaron la política de esos años, tales como Nehesy y Djehuty. Esta camarilla, conformada por viejos miembros de la elite, pudo obtener favores y ascensos gracias al compromiso de lealtad con la nueva soberana, y aportó talento e innovación a la etapa que se iniciaba (Shirley: 2014). Asimismo, tal como mencionamos arriba, el año 9 determina la conclusión del esquema ideológico iconográfico de Hatshepsut. Es decir que culmina el proceso de masculinización de su imagen, necesaria para identificarse como Faraón de pleno derecho, consigue recrear y relacionar su origen divino con su aspiración a ocupar el trono, y se integra definitivamente al reinado de su sobrino Tutmosis III, para poder detentar el gobierno junto al joven rey cuidando de no menoscabar la propia institución monárquica (Laboury: 2014).

El protagonismo de la reina a lo largo de los relieves es indiscutible. Sin embargo, ella actúa como instrumento del dios Amón-Ra: recibe su oráculo que ordena la apertura de rutas hacia el sur para obtener las maravillas de los “Puertos de la Mirra” (Lámina LXXXIV); envía 5 naves cargadas de soldados y productos autóctonos para trabar contacto e intercambio de dones con los Grandes del País del Punt (Láminas LXXII a LXXVI); y por último ofrece esas especies, especialmente el olíbano, al mismo Dios tutor de Tebas y de la monarquía del Reino Nuevo (Lámina LXXVII y LXXXII) (Naville: 1898). Por otro lado, la figura de Tutmosis III se mantiene en segundo lugar (Lámina LXXXIV) respecto de su corregente, y se limita a ofrecer incienso a la barca sagrada.

Hatshepsut, o bien el núcleo de su gobierno, deciden plasmar esta proeza en el Templo de Miles de Años de la reina en Deir-el Bahri. Los relieves de la expedición al Punt se ubican en la pared sur detrás de la columnata que bordea la segunda explanada del templo. Las ilustraciones observan gran detalle y fueron calificadas como un verdadero análisis geográfico y etnográfico del país (Siliotti: 1996). Ante la llegada de las naves egipcias, la realeza puntita le da la bienvenida al emisario Nehesy y al ejército que lo acompaña para recibir las mercancías que trae desde Egipto; algunos nativos cargan cestos con árboles de mirra y otras especies a los barcos; detrás de esta escena se observan viviendas como palafitos, árboles, ganado, pájaros y peces naturales de la región. Tras la partida del país del Punt, las riquezas llegan a la capital, y son acopiadas, sopesadas y ofrecidas por la reina a la divinidad. La composición está relatada del extremo sur al norte de la pared según el orden cronológico de los acontecimientos, a excepción de la mención del oráculo de Amón, que aparece como un *flashback*, un antecedente de los hechos que llegamos a conocer con posterioridad a los sucesos, en el momento que se realizan las correspondientes ofrendas.

En perfecta simetría, del lado norte de la rampa ascendente que se dirige a la terraza superior del templo, se representan las escenas de la teogamia, o sea la vinculación entre la soberana y el dios Amón-Ra, que legitima sus derechos dinásticos. En cierta forma esto nos arroja coordenadas precisas sobre la importancia que la expedición al Punt tenía, por cuanto el acontecimiento es equiparable a la propia esencia divina de la monarquía. Pero además, el éxito de la misión y los tesoros obtenidos en estas recónditas tierras del sur (cuya ubicación exacta aún se desconoce), poseían una gran reputación en la tradición egipcia desde el Reino Antiguo, dado que el incienso recrea sensorialmente el aroma de los dioses. Esta simbología es apoyada por el trasplante de los árboles traídos en las tierras del jardín de Amón próximo al templo, tal como se sugiere en la fuente.

Esta práctica de intercambio se conecta con la noción que se tiene del país del Punt como la “tierra de los Dioses”, y que es considerado parte del dominio de Hathor, o sea que es abarcado por la expresión alusiva a los territorios que forman parte de Egipto (Galan: 1991). Este mecanismo permite llevar dones ante los reyes del Punt y así posibilitar el intercambio, ya que ideológicamente Egipto nunca admitiría el desembolso de recursos fuera de sus límites (Liverani: 2001). La minuciosa descripción gráfica de los animales exóticos, así como de los nativos con sus atavíos y tocados diferenciadores, pero especialmente los rasgos enfatizados de la reina del Punt cuya gran corpulencia y obesidad resaltan en toda la escena de llegada, marcan la distancia de este universo respecto de Tebas; pero al mismo tiempo realzan con fuerza la concepción de que el dominio de Hathor y la influencia de Amón se extienden hacia remotos lugares y que los habitantes de esas regiones acuden complacidos al servicio del dios de dioses y de su hija, la reina Hatshepsut. Ann

Macy Roth (2005) profundiza el análisis del djoser-djeseru y considera que todo el templo debe ser considerado como un hecho discursivo político. Por empezar, la elección del emplazamiento, próxima al santuario de Mentuhotep II (2051-2000 a.C.), rey de la dinastía XI señalado como uno de los artífices de la reunificación del Reino Medio, busca relacionar a la dinastía XVIII en general, y a Hatshepsut en particular, como sucesora genuina de un período considerado clásico y tenido en alta estimación. Por otra parte, Deir-el-Bahri se encuentra en el final de la ruta procesional del Festival del Valle, cuya trayectoria bordea el solar de Amón desde el templo de Karnak, cruza el Nilo y se superpone con el eje axial del templo. Por lo tanto existe una intención manifiesta de relacionar los hechos de la monarquía con el ciclo de rituales regulares en torno al dominio de Amón-Ra en Tebas, con la renovación estacional y con el mantenimiento del cosmos. Por otra parte, si consideramos que el templo funciona como un universo en miniatura, y el eje principal opera como división cardinal este-oeste, los relieves de la expedición, ubicados en el pórtico sur, reflejan los vínculos con Nubia y más allá (el Punt), enfatizando la armonía de las relaciones y los alcances de la eficacia política del nuevo Estado.

Al principio dijimos que la expedición al Punt debía ser considerada más como un hecho de trascendencia en el plano de la política doméstica que dentro de las relaciones internacionales del período del Bronce Tardío. La travesía y reapertura de vínculos con las poblaciones de África centro-oriental en forma directa implican un robustecimiento del Estado y la posibilidad de acceder a un intercambio de bienes beneficioso para el desenvolvimiento de la monarquía y la preparación hacia empresas conquistadoras de mayor escala. Rodolfo Fattovich, en su búsqueda del país del Punt, ha dado cuenta de las relaciones de intercambio entre el cuerno de África y Egipto, mediadas por procedimientos caravaneros entre los grupos de poblaciones locales de las cuencas del alto Nilo, el Gash y el Atbara, que se remonta a 7000 años a.p. El flujo de productos incluía mirra, incienso, marfil, oro, esclavos y pieles, todos ellos bienes suntuarios consumidos por las elites estatales o las cabezas de jefaturas como refuerzo de su superioridad de status, y para su utilización en prácticas litúrgicas, ceremonias seculares o ajuar funerario. La novedad de la expedición al Punt de Hatshepsut es el relanzamiento de relaciones directas y sin mediación, de vínculos regulares altamente beneficiosos y del despliegue de una infraestructura de comunicaciones sin precedentes³. Lo que queremos decir es que el aspecto innovador y manifiestamente relevante desde el punto de vista del reforzamiento de la autoridad política no radica en la cantidad de bienes obtenidos, sino en la propia consecución del logro de la travesía. La fuente, en tanto propaganda política, exalta el heroísmo y la temeridad del desempeño técnico y la suerte y el éxito de la empresa, o sea los elementos que sirven para apuntalar la idoneidad de la soberana responsable de la misma.

A pocos metros de los relieves de la teogamia, y en el propio templo de miles de años, el relato de los “hechos” concretos llevados a cabo por la monarquía (en este caso la expedición al Punt), justifica el oráculo de Amón y la elección de su hija como reina.

En el análisis de la propaganda política, una vez que estudiamos el mensaje, el sujeto emisor y su canal de difusión, queda por determinar el impacto que este tiene en los receptores. Esto plantea dos interrogantes aún abiertos en los estudios del mundo antiguo. El primero tiene que ver con la eficacia que este tipo de fuentes pudo haber tenido en una población que se componía en más del noventa por ciento de campesinos iletrados. Por muy impresionantes y conmovedores que puedan

³ Algunos autores como Desroches-Noblecourt consideran que la expedición remontó el Nilo hacia el sur en vez de embarcar en el Mar Rojo lo cual suponía un desafío hacia las condiciones físicas de la cuenca.

parecernos los grabados, y aunque omitamos el contenido escrito, el acceso a los relieves se acotaba al restringido grupo de funcionarios civiles y religiosos. El segundo punto, más importante aún, es que aunque los sectores medios o subalternos pudieran verse influidos de alguna manera por las inscripciones o la arquitectura monumental, no conservamos fuente o registro alguno que pueda arrojar un atisbo acerca de los efectos de dicha persuasión, dado que no dejaron testimonio o evidencia alguna de ello.

Mario Liverani (1995), en la introducción de *sobra monumental “El Antiguo Oriente”* da cuenta de estos problemas y los resuelve en términos de graduación del público receptor. Por un lado, asevera que el mensaje político en su forma escrita está reservado al núcleo de escribas, administradores y cortesanos y va dirigido a la propia clase dirigente, constituyendo una especie de auto adoctrinamiento de la elite. En un segundo lugar, prosigue Liverani, existe un círculo más amplio de recepción conformado por los residentes de la ciudad (en nuestro caso, de Tebas), entre los cuales el mensaje político penetra a través de la difusión oral, la presentación iconográfica y la celebración ceremonial. En este caso, podríamos hablar de la magnífica presencia del templo (su arquitectura y peculiar emplazamiento en la roca) y su función de posta en la procesión del Festival del Valle a lo largo del solar de Amón. Por último, el tercer grado de difusión corresponde a los campesinos de las aldeas más o menos remotas, que recibirán los ecos indirectos del mensaje político. En este último círculo bastará con que sepan y crean que en la capital, que es como el centro del mundo, existe un rey legítimo, divino y protector de su pueblo, victorioso en la defensa del país y siempre eficaz en la lucha contra las fuerzas del caos para mantener el equilibrio de la naturaleza, la regeneración del universo, la prosperidad, la riqueza y la paz (Liverani: 1995).

Esto nos lleva a la conclusión de que si bien las inscripciones reales y en particular la expedición al Punt, solo son accesibles para unos pocos, la ubicación del registro y la fuerza del mensaje nos permiten considerarlo como una verdadera propaganda política. En un sentido acotado, se trata de un fenómeno comunicativo emanado por el Estado y destinado a influir sobre opiniones y acciones de otros. En este caso se orienta a construir la legitimidad de la reina a partir de logros concretos y extraordinarios que enaltezcan la gloria de Amón y apuntalen el propio carácter divino en un momento de debilidad de sus derechos sucesorios. La actividad propagandística complementa el ejercicio de la fuerza en pos de la cohesión del Estado; y en el ámbito estrecho de la nobleza, atrae voluntades hacia la lealtad en la dinastía gobernante.

Sin embargo, tal como mencionamos antes, no es posible transpolar el fenómeno de la persuasión del mensaje propagandístico al conjunto de la población; ni a los moradores cercanos a la capital, ni mucho menos a los campesinos de las aldeas. El ejercicio de la dominación del Estado Antiguo sobre las comunidades agrícolas se basa en una combinación de violencia y consenso; o sea en mecanismos de cohesión que legitimen las relaciones sociales, y justifiquen la apropiación de los excedentes por parte de un vértice político. **La propaganda política, aunque llegara como tal y fuera interpretada con toda su fuerza por la población, no tendría capacidad suficiente para sugerir esa legitimidad ni apoyar la explotación. En realidad, debe entenderse el discurso oficial como la manifestación de tendencias ya existentes dentro del conjunto de la sociedad. Si llevamos esta explicación a los relieves de la Expedición al Punt deberíamos concluir que el mensaje emanado de esta fuente, no puede ser considerado como un discurso orientado deliberadamente a generar algún tipo de influencia; sino más bien que como ejercicio de propaganda política es el resultado de una cohesión social prevaleciente que se demuestra como tendencia en este período. En otras palabras, el mensaje no intenta sugestionar o**

persuadir a nadie sobre la grandeza de la monarquía y el derecho de Hatshepsut a detentar el trono, sino todo lo contrario. La expedición al Punt señala con toda su fuerza la dirección de las tendencias subyacentes en favor de esta reina y el gran apoyo concitado en torno a su reivindicación de la corona.

Conclusiones

La noción de propaganda política en el mundo antiguo no debe limitarse a la reescritura del pasado, el acopio de títulos y honores o el emprendimiento de iniciativas arquitectónicas. Las empresas militares y diplomáticas también pueden ser tomadas como parte de un discurso encargado de aceitar los resortes de poder del régimen imperante, mostrando su dinamismo y fortaleza. Según nuestro modo de ver, no es casual que la reina Hatshepsut haya emprendido la expedición al Punt y luego le haya dado una entidad de privilegio en el registro de sus acciones, nada menos que dejándola plasmada en el Djoser-djeseru.

La Expedición al País del Punt no fue una empresa limitada a la obtención de bienes de prestigio, imprescindibles por otra parte, para el sostenimiento simbólico de las distinciones de status que se manifiestan en los usos litúrgicos, ceremonias seculares y enterramientos. Sabemos que los intercambios entre África centro oriental y el valle del Nilo están evidenciados desde 7000 años a.p. y fueron posibilitados mediante procedimientos caravaneros llevados a cabo por las poblaciones locales. En el caso de nuestra fuente, la contundencia de la expedición naval al fabuloso país del Punt y el contacto directo con sus jefes implica un mensaje propagandístico tendiente a generar consenso en torno a las reivindicaciones de poder de Hatshepsut, y su derecho al trono, o bien a confirmar las tendencias generales favorables a esta soberana.

Por lo tanto, concluimos que en vez de mantener la fuente estudiada como un mero capítulo de las relaciones internacionales del Reino Nuevo, encaminado a recuperar antiguos vínculos comerciales, debemos interpretarlo como un acto deliberado de transmitir políticamente una imagen de ejercicio dinámico y eficaz del poder frente a posibles cuestionamientos sucesorios. De esta forma, la empresa y su monumental exhibición deben entenderse dentro del conjunto de otras manifestaciones legitimadoras y de ejercicio propagandístico tales como la representación del nacimiento divino de la reina (presente en el pórtico norte de Deir-el-Bahri) y las inscripciones grabadas en el obelisco erigido en el templo de Amón en Karnak, entre otras.

Referencias Bibliográficas

- Bartlett, F.C. (2001): La propaganda política, Ed. RidendoCastigat Mores, www.ebooksbrasil.org.
- Desroches-Noblecourt, C. (2004): Hatshepsut. La Reina Misteriosa, Madrid, Edhasa.
- Domenach, J-M. (1968): La Propaganda Política, Buenos Aires, Eudeba.
- Fattovich, R. (1993): Punt: Thearchaeologicalperspective, en: *Atti del Sesto Congresso Internazionale di Egitologia*, II, Turín.
- Galán, J.M. (1991): Ideas sobre la percepción del cosmos y su representación en el Antiguo Egipto, en *Boletín de la Asociación Española de Egiptología "Las manifestaciones religiosas del Egipto de los faraones"*, número 3, Madrid.
- Gestoso Singer G. (2005): The Obelisk of Hatshepsut: Legitimacy and Propaganda, en: *Göttinger Miszellen*, número 207, pp. 37-48, ISSN 0344-385X.
- Godelier, M. (1980): Procesos de la constitución, la diversidad y las bases del Estado, en: *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, Vol. XXXII, UNESCO.
- Grimal, N. (1996): Historia del Antiguo Egipto, Madrid, Ediciones Akal S.A.
- Kemp, B. (1992): El Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización, Barcelona, Crítica.
- Laboury, D. (2014): How and why did Hatshepsut invent the image of her royal power? en: Galán J.M. et al. (eds.): *Creativity and innovation in the Reign of Hatshepsut*, Cap. 5, pp. 49-92, The University of Chicago.
- Lasswell, H. y otros (eds.) (1979): Propaganda and communication in world history, Vol.1: *The symbolic instrument in early times*, Honolulu, The University of Hawaii. -Liverani, M. (1995): El Antiguo Oriente, Barcelona, Crítica.
- Liverani, M. (2001): Relaciones Internacionales en el Próximo Oriente antiguo, 1600-1100 a.C., Barcelona, Ediciones Bellaterra.
- Morkot, R. (1995): La economía de Nubia en el Reino Nuevo, en: *Cahiers de recherches de l'Institute de Papyrologie et d'Egyptologie de Lille*, 17/1, pp. 175-189.
- Naville, E. (1898): The Temple of Deir-el-Bahari, Part III, Plates LVI-LXXXVI. End of northern half and southern half of the middle platform, London, Egypt Exploration Fund.
- Pizarroso Quintero, A. (1999): La historia de la propaganda: una aproximación metodológica, en: *Historia y Comunicación Social*, número 4, pp. 145-171, ISSN: 137-0734.
- Polanyi, K. (1994): El sustento del hombre, Barcelona, Mondadori.

Roth, A.M. (2005): Hatshepsut's mortuary temple at Deir-el-Bahri, en: Roehrig, C. (ed.): *Hatshepsut. From queen to pharaoh*, New York, The Metropolitan Museum of Art.

Serrano Delgado, J.M. (1993): Textos para la historia antigua de Egipto, Madrid, Cátedra, pp. 118-120.

Siliotti, A. (1996): Guide to The Valley of the Kings and The Theban Necropolis and temples, Italia, A.A. Gaddis Publishers.

Shirley, J.J. (2014): The power of the Elite: The officials of Hatshepsut's Regency and Coregency, en: Galán J.M. et al. (eds.): *Creativity and innovation in the Reign of Hatshepsut*, Cap. 10, pp. 173-246, The University of Chicago.

Trigger, B.G. y otros (1997): Historia del Antiguo Egipto, Barcelona, Crítica.

Van Seters, J. (1997): In search of history. Historiography in the Ancient World and the origins of Biblical History, Winona Lake, Eisenbrauns.

Vidal Manzanares, C. (1993): Diccionario Histórico del Antiguo Egipto, Madrid, Alianza Editorial S.A.

Whitelam, K.W. (1996): The symbols of power. Aspects of royal propaganda in the United Monarchy, en: *Biblical Archaeologist*, Vol.49 N°3, pp.166-173.

Las normas heredadas del Código de Hammurabi

Nilda V. Rivarola,
Universidad Kennedy
Universidad del Salvador
veronica_rivarola@hotmail.com

José R. Rivarola
Universidad Nacional del Nordeste,
robertrivarola@yahoo.com.ar

María del Carmen Scetti
Universidad Nacional del Nordeste
mariadelcarmen_scetti@yahoo.com.ar

En el período babilónica la medicina y al cirugía atravesaron uno de sus momentos culminantes. Por primera vez, se trataron enfermedades; si tenían éxito eran recompensados, pero si la tragedia sobrevenía, se arriesgaban a severos castigos. Uno de los documentos más antiguos con valor para la medicina fue promulgado por el Rey babilónica Hammurabi (-2123^a-1686), contiene una recopilación de leyes y costumbres donde se aprecian las recompensas y los castigos reservados a los practicantes de la medicina: “El Código de Hammurabi”. Lo traemos al presente en comparación de algunos de sus artículos con el Código Penal de la República Argentina.

Las personas utilizamos los códigos a diario, el lenguaje en sí es un código, por lo tanto si tenemos un código común podemos comunicarnos.

En los grupos de profesionales de la salud, existió la necesidad de codificar su actuación de acuerdo con normas éticas, jurídicas civiles y penales, lo cual comienza a surgir a mediados del siglo XX, principalmente con la llegada de dos acontecimientos que marcaron un gran cambio en la medicina, por un lado los juicios de Núremberg y, por otro, el avance médico-tecnológico, que ha mostrado a la sociedad dilemas éticos antes no considerados.

Sin embargo, estos códigos de ética y normas jurídicas no fueron los únicos encargados de regular el actuar de los profesionales de la salud. Así, resulta pertinente mencionar la existencia de una serie de cuerpos normativos que desde épocas pretéritas se preocuparon de establecer ciertas pautas de conductas y sanciones del actuar de los profesionales de la salud. Sin lugar a dudas, el Código Hammurabi es uno de los legados más antiguos de la humanidad, que refiere a las leyes que regulan los derechos comunes a los hombres acerca de la vida familiar, la propiedad, el honor y la buena fama.

“La civilización sumeria existió en los alrededores del año 2000 a.C., siendo reemplazado por dos nuevas civilizaciones: la de Asiria en el norte y la de Babilonia en el sur. La capital de Sumeria era Ur, situada en el Éufrates, a poca distancia del oeste del Golfo Pérsico. Las excavaciones de Ur muestran que la civilización sumeria alcanzó grados elevados en el campo de

las artes, y que la profesión médica se sometía a normas éticas bien definidas. Aproximadamente 2000 años antes de Cristo, Hammurabi, rey de Babilonia, escribió unas reglas de conducta ética, las cuales —durante siglos— han inspirado numerosos códigos legales. El texto completo de este Código se halló en Susa, inscrito en 21 columnas de piedra, de ocho pies de altura cada una. Uno de los bajorrelieves representa al rey orando de pie ante el dios Sol, quien a su vez le transmite las leyes del reino, en forma notablemente similar a la descripción bíblica acerca de Moisés en el Monte Sinaí.” (Karchmer, 2012)

En la fig. 1, se observa detalle de la parte superior del Código Hammurabi, hallazgo del periodo Paleobabilónico, en piedra diorita negra, correspondiente a la 1ª mitad del siglo XVIII a.C., se halla en París, en el Museo del Louvre. Es una estela de 2'5metros de alto. La parte superior muestra una escena en la que Hammurabi se encuentra de pie y en actitud devota ante el dios Shamash. El dios le ofrece la vara de medir y una cuerda enrollada, símbolos de su función como rey legislador-conquistador. La imagen se interpreta como la plasmación del código ante el dios.



Figura 1. (pinterest.com/pin/73746512622902470/,2015)

El Código Hammurabi se considera como el principal monumento de escritura cuneiforme en lengua akkadia, constituyendo una verdadera pieza literaria y un importante documento jurídico en el cual encontramos referencias a la responsabilidad médica, en el ejercicio de sus actividades. En este sentido, las penas impuestas para los infractores como consecuencia de presuntos errores profesionales, tenían un carácter basado en la extrema severidad, tales así, que se contemplaban durísimos castigos.

“Diferenciaba lo que hoy denominamos responsabilidad civil y responsabilidad penal. Los fallos no dolosos ni graves eran castigados con sanciones económicas o indemnizaciones a los perjudicados por los médicos, mientras que ante fallos con resultados graves el médico tenía como sanción la amputación de una o ambas manos si era cirujano, esto con el objetivo único de evitar que siguiese operando.”(Cillo, 2005)

La actividad médica se encuentra plasmada los artículos del célebre Código de Hammurabi. Dichos preceptos vienen a establecer una serie de derechos y obligaciones para los médicos, resultando interesante citar, a modo de ejemplo, lo dispuesto principalmente en sus artículos 215 al 227.

Responsabilidad Médica.

Históricamente la responsabilidad médica se desarrolló acorde a la circunstancia particular, pensamiento filosófico de cada etnia, tiempo y espacio.

Así mismo la historia nos revela que éste concepto se conocía en la cultura del territorio del antiguo Iraq, manifestándose en el Código Hammurabi, redactado alrededor del 2392 a.C.

También en ese Código, se halla un concepto primitivo de contrato o pacto entre paciente y médico, a cambio de prestación o servicio médico, donde el enfermo tenía la obligación de pagar el tratamiento. (Carrillo Falabela, 1992)

Si bien antiguamente no se encontró definición de responsabilidad médica, se interpreta claramente en los artículos del código. Actualmente la Responsabilidad Médica fue definida por innumerables autores, pero con fines prácticos mencionamos la definición en la cual se entiende:

“La obligación que tienen los médicos de reparar y satisfacer las consecuencias de los actos, omisiones y errores voluntarios e involuntarios incluso, dentro de ciertos límites, cometidos en el ejercicio de su profesión.” (Gisbert Calabuig, 1998)

“Los médicos, como cualquier otro tipo de profesional, han de estar sometidos al imperio de la Ley. La diferencia con respecto a otras profesiones es que la del médico, gira en torno a uno de los valores fundamentales de la persona: la salud.” (Portero Lazcano, 2002)

“El interés de estudiar al médico, como sujeto de responsabilidad penal surge, precisamente de su propia condición, de la idoneidad que le es o que le debe ser propia, de la trascendencia social

de sus funciones y de la responsabilidad que carga el Estado sobre sus espaldas.”(López Bolado, 1987)

Tal es en el Código Penal Argentino como en el Código Hammurabi, que *“El ordenamiento legal no prevé figuras propias de la llamada mala praxis, se encuentran en el capítulo de “Delitos contra las personas”*, siendo los bienes jurídicos protegidos: la vida, la salud y la integridad corporal. (Cillo, 2005)

Pero desde el punto de vista penal en Argentina, el cuerpo normativo que lo regula, tipifica a la mala praxis de modo específico, a través de los delitos de homicidio culposos, y de lesiones culposas, que de ella, la mala praxis, se deriva y, sanciona a quienes resulten culpables con penas de prisión y de inhabilitación especial para el ejercicio de la profesión que haya generado la muerte o lesión.

Como se mencionó anteriormente, *“Las infracciones médicas al Código Penal están descriptas en la segunda parte de esta codificación de fondo, representadas por lesiones y homicidio culposos o sea, aquellos producidos por el médico sin ese propósito dañoso.”* (Kvitko, 2010)

La responsabilidad penal del odontólogo surge cuando la violación de los deberes profesionales constituya un reato previsto por el Código Penal. Se concretaría en la obligación de responder ante los delitos y faltas cometidos en el ejercicio de la profesión. (Briñón, 2006)

En Argentina la pena por muerte culposa va de un mínimo de prisión por seis meses a un máximo de cinco años e inhabilitación especial entre cinco y diez años. Esta misma pena se la aplica para las personas que matan a otras por conducir en exceso de velocidad. Esta pena fue cuestionada por el hecho de que a pesar de ser delitos totalmente diferentes, reciben la misma pena. (Zamora, 2014)

La Asociación Médica Argentina intervino, por una parte en la toma de decisiones en casos de mala praxis, por lo cual, la harán las Asociaciones Médicas, Universidades Nacionales y médicos en general, y por otro lado, advirtió al Congreso Nacional que no se puede comparar a un conductor de automóvil y su manejo con el trabajo de un profesional de la Salud. Gracias a esta intervención, este proyecto de ley fue modificado, dando al Código Penal la facultad de sancionar la Responsabilidad Legal de los profesionales en casos que tengan que ver con la mala praxis.

Delito

Desde los tiempos del Rey Hammurabi, y a lo largo de la historia, las sociedades intentaron encontrar un sistema de reprochabilidad de las acciones humanas dañinas en búsqueda de la justicia, y en base a eso se elaboraron diversas teorías que la justifiquen.

Podemos definir el delito como una conducta típica antijurídica y culpable. (Fontán Balestra, 1995)

Aclarando el concepto, decimos que conducta típica, se refiere a que se trata de una conducta humana, donde la posibilidad de adecuar esta conducta y empalmarla en algunas de las descripciones que la ley penal hace en sus artículos. Lo cual propone relación directa con el

principio de legalidad: no hay delito sin ley. Por otro lado si definimos la palabra antijurídica, es sencillamente algo contrario a la ley, a una norma jurídica preestablecida. Y para finalizar, Culpable, se refiere a cuando este injusto penal se lo puede reprochar o imputar.

Daño

Por “daño”, entendemos toda la violencia que deja como consecuencia una secuela. Es, entonces, el resultado de una acción, o violencia. Esta violencia siempre debe ser objetivada en forma macroscópica o microscópica (...) La violencia se objetiva como una alteración o modificación de los tejidos. (Briñón, 2006, p. 28)

Culpa

Lato sensu, la culpabilidad es definida por Jiménez de Asúa como “el conjunto de presupuestos que fundamentan la reprochabilidad personal de la conducta antijurídica”. Esa definición viene a coincidir con la acepción académica de la palabra, de “falta más o menos grave cometidas a sabiendas y voluntariamente”. Claro es que el concepto primeramente señalado es el que encuadra científicamente dentro de la órbita del Derecho Penal, el segundo es de un contenido vulgar, jurídicamente discutible, porque puede haber culpa sin voluntariedad en cuanto al resultado del acto delictivo. (Ossorio y Florit, 2010, p. 349)

Luego de haber incursionado en las anteriores definiciones, debemos destacar que hay seis pautas a cumplir para que se determine la existencia de Delito de Responsabilidad profesional:

- 1) El autor debe ser Médico, Odontólogo, Farmacéutico, partera, practicante, enfermero, etc. Debe ser Profesional.
- 2) Debe ser realizado en un acto dentro de la profesión. Vale decir, el médico, odontólogo, etc, en ocasión de asistir a un enfermo.
- 3) No se requiere Intención Criminal, de existir esa intención, deja de ser delito de responsabilidad Profesional.
- 4) Debe existir Daño, en el cuerpo o en la salud.
- 5) Ese Daño debe ser Consecuencia de un acto de Impericia, Negligencia, Imprudencia, del Profesional.
- 6) Debe existir una relación directa de causa-efecto entre el acto profesional y el daño sobrevenido.

Hay premisas por probarse que se deben cumplir para que haya culpa: Imprudencia, Negligencia, Impericia, Inobservancia de los reglamentos a su cargo, o Inobservancia deberes de su cargo.

Imprudencia: es la falta de realización de algo que el deber de previsión indica no hacer. Implica consigo un peligro. Es decir, que mientras el negligente no hace algo que la prudencia indica hacer, el imprudente, realiza un acto que las reglas de la prudencia indican no hacer.

Negligencia: es la falta de precaución o indiferencia por el acto que realiza. En esta hipótesis, tanto mayor será la negligencia cuanto más precaución requiere la naturaleza de dicho acto.

Impericia: es la falta de conocimientos o capacidad necesarios que llevan a cometer actos torpes, que derivan en consecuencias tales que lesionan la integridad de las personas. (Briñón, 2006, p. 62)

Inobservancia de los reglamentos a su cargo (oficial o privado). Muerte o Lesión por: -Omitir la realización de las historias clínicas o anotaciones importantes concernientes al es estado clínico del paciente.

Inobservancia de los deberes a su cargo (oficial o privado). Muerte o lesión por: Ausentarse de la guardia o retirarse sin haber previsto cambio. (Briñón, 2006, p. 64)

Así como el proceso de codificación legislativa de Hammurabi, que tenía como propósito homogeneizar jurídicamente el reino, la idea era obtener una legislación común a todos los ciudadanos, para mantener un orden justo, regulando la vida cotidiana de aquellas personas, como ocurre en Argentina, en la actualidad.

La herencia del antiguo código en relación con la legislación penal actual está claramente plasmada en el Código Penal Argentino, pero sin llegar a hacer comparaciones anacrónicas, podemos observar las asombrosas similitudes con respecto a las disposiciones del Rey Hammurabi.

Algunas de aquellas disposiciones implicaban al tan conocido “ojo por ojo, diente por diente” de la Ley del Talió, de la cual derivan las bases primitivas de nuestro Código Penal Argentino, sin embargo, las leyes sufrieron un largo proceso de transformación a lo largo de los siglos, donde el objetivo fundamental, es proporcionar Justicia, impartida a todos los habitantes, castigar los delitos y evitar el daño. Razón por la cual el Código Hammurabi se encontraba ubicado en dos grandes bloques en la entrada de Babilonia para que esté al alcance de todos.

En nuestro país, cuando hacemos referencia a delito, desde el punto de vista de la Odontología Legal, se habla de lesiones y muerte inferidas por el profesional tratante.

En el Código Penal las Lesiones se describen en los artículos: 89, 90 y 91.

“ARTICULO 89. - Se impondrá prisión de un mes a un año, al que causare a otro, en el cuerpo o en la salud, un daño que no esté previsto en otra disposición de este código”. (Código Penal Argentino, 2014)

En el art. 89, son las llamadas lesiones Leves, desde el punto de vista legal. Son aquellas lesiones que no se hallen descriptas en el código de referencia.

“ARTICULO 90. - Se impondrá reclusión o prisión de uno a seis años, si la lesión produjere una debilitación permanente de la salud, de un sentido, de un órgano, de un miembro o una dificultad permanente de la palabra o si hubiere puesto en peligro la vida del ofendido, le hubiere inutilizado para el trabajo por más de un mes o le hubiere causado una deformación permanente del rostro”. (Código Penal Argentino, 2014)

En el art. 90, encontramos a las lesiones Graves, que desde el punto de vista jurídico, llevan un tiempo de curación mayor a un mes, con igual incapacidad de trabajo.

“ARTICULO 91. - Se impondrá reclusión o prisión de tres a diez años, si la lesión produjere una enfermedad mental o corporal, cierta o probablemente incurable, la inutilidad permanente para el trabajo, la pérdida de un sentido, de un órgano, de un miembro, del uso de un órgano o miembro, de la palabra o de la capacidad de engendrar o concebir”.(Código Penal Argentino, 2014)

Y en el 91, se representan las lesiones Gravísimas, la lesión produce incapacidad permanente para el trabajo, según el código y la doctrina argentina, se refiere a toda labor, independiente del oficio habitual.

Así mismo es importante evaluar que el homicidio y las lesiones, desde el punto de vista Penal, están sancionadas y referidas en los artículos: 84 y 94 del Código Penal Argentino.

Muerte: Art 84: “Sera reprimido con prisión de seis meses a cinco años o inhabilitación especial, en su caso, por cinco a diez años, el que por imprudencia, negligencia, impericia en su arte o profesión o inobservancia de los reglamentos o de los deberes a su cargo, causare a otro la muerte. El mínimo de la pena se elevara a dos años si fueren más de una las víctimas fatales, o si el hecho hubiese sido ocasionado por la conducción imprudente, negligente, inexperta, o antirreglamentaria de un vehículo automotor.”(Código Penal Argentino, 2014).

Lesiones: en el art. 94 se plasma que: “Se impondrá prisión de un mes a tres años o multa de mil a quince mil pesos e inhabilitación especial por uno a cuatro años, al que por imprudencia o negligencia, por impericia en su arte o profesión, o por inobservancia de los reglamentos o deberes a su cargo, causare a otro un daño en el cuerpo o en la salud.

Si las lesiones fueran de las descriptas en los artículos 90 o 91 y concurriera alguna de las circunstancias previstas en el segundo párrafo del artículo 84 el mínimo de la pena prevista será de seis meses o multa de tres mil pesos e inhabilitación especial por dieciocho meses.” (Código Penal Argentino, 2014)

En el Código de Hammurabi, esto mismo se expresaba por medio de penas impuestas para los infractores como consecuencia de presuntos errores profesionales, tenían un carácter basado en la extrema severidad, tales así, que se contemplaban rigurosos castigos como los siguientes:

“218. Si un médico ha llevado a cabo una operación de importancia en un señor con una lanceta de bronce y ha causado la muerte de ese señor o (si) ha abierto la cuenca del ojo de un señor con la lanceta de bronce y ha destruido el ojo de ese señor, se le amputará la mano.”

“219. Si un médico ha llevado a cabo una operación de importancia en el esclavo de un subalterno con una lanceta y le ha causado la muerte, entregará esclavo por esclavo”.

“220. Si ha abierto la cuenca de su ojo con una lanceta de bronce y ha destruido su ojo pesará plata por la mitad de su precio.”

Seguimos la versión castellana de Federico Lara Peinado en su edición del "Código de Hammurabi" (Madrid, Editora Nacional, 1982). Citado por Mainetti, J. Ética Médica. Introducción histórica, con Documentos de Deontología Médica por Tealdi, Juan Carlos. La Plata, Quirón, 1989.

Estos artículos, entre otros, constituían sanciones radicales para una acción derivada de la mala práctica profesional, en donde el médico no solo perdía sus manos al cometer esta infracción, sino que también debía remediar el daño resultante de la actividad profesional. Quien en el ejercicio de su profesión no cumplía con las reglas de la ética profesional y si cometía un error en cuanto a su profesión, era sancionado drásticamente.

Por otro lado, en nuestro sistema penal, una de las características que diferencia al antiguo código, es que la estructura de la norma represiva inicia con la descripción de la pena, en forma precedente a la descripción del hecho delictivo. La pena dictada se encuentra dirigida de manera impersonal, sin ningún tipo de distinción. Sin embargo en caso de tratarse de individuos en su arte o profesión, recibe una sanción adicional, como lo es la multa o inhabilitación.

Para concluir el presente trabajo de análisis entre el período antiguo y el actual, podemos afirmar que no se pueden desdeñar las primigenias normas heredadas del Rey Hammurabi, ya que las mismas han significado un pilar fundamental para la estructuración y sistematización de normas de las legislaciones actuales. Que ese modelo histórico de sistematización de normas se aplica sin lugar a dudas pero sin dejar de lado los derechos humanos, y la integridad física de las personas, ya que tanto el derecho a la vida, como el derecho a la salud tienen directa relación con la dignidad humana.

El precoz código ha sido una gran fuente de conocimiento que ha implicado uno de los avances más importantes en el área de la responsabilidad profesional médica y que aplicado a la actualidad, contribuye a formar parte de una de las herencias más importantes del oriente antiguo creando alto impacto en nuestra civilización occidental contemporánea.

Referencias Bibliográficas

Carrillo Falabela, Luz María Reyna. Código Hammurabi, edit Cárdenas, México, 1992 (115-116).

Cillo, Alicia Beatriz. Entre colegas, edición: única, editor: Colegio de Obstétricas de la Provincia de Buenos Aires, Distrito 1- La Plata, lugar: La Plata, año: 2005

Briñón, Élide. Lesiones e Iatrogenias en Odontología Legal. 1a ed.- Buenos Aires: Cathedra Jurídica, 2006. (27-64).

Fontán Balestra, Carlos, Tratado de Derecho Penal. Parte General, Abeledo- Perrot, Buenos Aires, 1995.

García Hernández, Tomás y Perez-Accino Picaposte, Carlos. La relación médico enfermo ante el derecho en Actualidad y Derecho, 1993, Tomo I, D-129.

Gisbert Calabuig, Juan Antonio. Medicina Legal y Toxicología, Edit Masson, Madrid, 1998, (p. 87).

Karchmer, S. Códigos y juramentos en medicina. Acta Médica Grupo Ángeles. Volumen 10, No. 4, octubre-diciembre 2012.

Kvitko, L., Covelli, J.L., Foyo, R. Primera Cátedra de Medicina Legal y Deontología Médica. Facultad de Medicina. Universidad de Buenos Aires. 1ª ed.- Ciudadela: Dos y una Ediciones Argentinas, 2010.

López Bolado, Jorge. Los médicos y el código penal. Segunda edición aumentada y actualizada. Editorial Universidad, Buenos Aires 1987, (27-28).

Mainetti, José Alberto. Ética Médica: Introducción Histórica. 1ª ed. – La Plata: Quirón, 1989.

Ossorio y Florit, Manuel. Diccionario de Derecho A- I. 1ª ed. Buenos Aires: Heliasta, 2010. (p.349)

Portero Lazcano, Guillermo, Responsabilidad penal culposa del Médico: fundamentos para el establecimiento de la negligencia o impericia. Clínica Forense de Bilbao, País Vasco, España. Rev. Latinoam. Der. Méd. Medic. Leg. 6 (2): Dic. 2001 – 7 (1), Junio 2002: (89-96)

Zamora, Fernando M. Código Penal 2014. 24ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Zavallía, 2014.

<https://www.pinterest.com/pin/73746512622902470/>

Intervalos, diferencias. Un análisis crítico de la Teoría Poscolonial

Susana B. Murphy,
Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de Luján
susanab.murphy@gmail.com

Occidente y Oriente constituyen culturas que difieren entre sí. La división ontológica y epistemológica en dos mundos, nos permite observar que al interior de cada uno existen problemas complejos y diversos. Proponemos cuestionar la construcción asimétrica que vista desde lejos, reúne las cesuras originadas en sistemas políticos y culturas que se proclaman opuestas. De las películas a la literatura de ficción y desde el campo de la política exterior y otras polémicas, el Islam se instituye en un linde, lo propio se asoma a la extranjería. Las narraciones de lo extremo son evocadas como un “problema”, que se interpone entre la civilización occidental y su destino: la globalización. .

La crítica del colonialismo tiene antecedentes que no son precisamente los de la década del 1970, etapa que para algunos estudiosos se habría iniciado con la publicación del libro *Orientalismo* de Edward Said, posteriormente las reflexiones de Homi Bhabha y a lo que suma G. Ch.Spivak. Sin embargo, será muy interesante develar en el proceso histórico los indicios de esta práctica.

Desde las ruinas de Palmira: Viajes, alteridad e historia

Irene Rodríguez,
Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de Luján
irodriguez2210@hotmail.com

En la Europa del siglo XVIII, que comenzaba a desplegar su aventura colonial, se viajaba para saber, para instruirse, y también para difundir. En el caso de Volney, filósofo de la Revolución y estudioso de la historia antigua y de la filosofía, el desplazamiento hacia Oriente pone de manifiesto sus presupuestos ideológicos. Se trata, entonces, de indagar en la construcción de su discurso orientalista la presencia del etnocentrismo y de los estereotipos de su época, y las relaciones y oposiciones establecidas entre el mundo oriental y Europa, cuyos ecos, dada la influencia que ejerció su obra, perduran hasta hoy.

***Cine e historia: When I Saw You. Aproximación al
conflicto palestino-israelí desde una perspectiva de
género***

Mariela L. Ramos,
Universidad de Buenos Aires
marielajoplin@hotmail.com

Como todo producto social, el cine es un reflejo de la sociedad que la produce. Si analizamos la representación del género femenino en el discurso cinematográfico observamos una postura patriarcal y eurocéntrica, que junto a la repetición de esquemas estáticos, ha reforzado y legitimado todo tipo de estereotipos. Para ello, nos propondremos analizar, desde una perspectiva de género, el segundo largometraje de la directora palestina Anne Marie Jacir *When I Saw You* (2012), donde se presenta de manifiesta la participación de una mujer activa que cuida de su hijo en un campamento de refugiados palestinos, consecuencia de los enfrentamientos provocados en la región en 1967.

Estudio e invisibilización de los africanos y afrodescendientes en Argentina. Crítica de la noción de “relaciones recíprocas de fidelidad”, entre amos y esclavos, en la historiografía cuyana

Orlando Gabriel Morales,
Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales,
CCT-CONICET
Mendoza,
omorales@mendoza-conicet.gob.ar

En esta ponencia discutimos consideraciones historiográficas acerca de las relaciones sociales entre africanos esclavizados y sus amos en la Región de Cuyo (Argentina) durante las primeras décadas del siglo XIX. La historiografía analizada, en general, sostiene la idea de un trato humanista y de una “relación recíproca de fidelidad”, de mestizaje y “absorción” de las minorías.

A partir de esto reflexionamos acerca de la relación entre esas representaciones eruditas y aquello que actualmente desde la militancia afrodescendiente, y también desde algunos sectores académicos, se define como “invisibilización académica” de la población africana, y su descendencia, en y de Argentina.

Introducción

Vamos a ver cómo el desequilibrio existe en realidad; según el sistema, se mantiene por parte de unos o de otros, por parte del jefe o de la gente. Pero la conjunción de una norma de reciprocidad con una realidad de explotación no distinguiría la primitiva economía política de cualquier otra: en todas partes del mundo la categoría indígena para explotación es “reciprocidad”. Marshall Sahlins (1983: 152)

En esta ponencia relacionamos y discutimos consideraciones teóricas de algunos eruditos y académicos referentes de la historiografía de la Región de Cuyo (actuales provincias argentinas de Mendoza, San Juan y San Luis) acerca de las relaciones sociales entre africanos y afrodescendientes esclavizados y sus amos en la sociedad cuyana de la coyuntura revolucionaria e independentista.

Ese contexto, y específicamente el período comprendido entre 1810 y 1820, nos parece singular y relevante puesto que en el mismo se dictaron una serie de disposiciones relativas a la libertad de los esclavos que nos permiten presuponer la emergencia de tensiones sociales allí donde la presencia de africanos y afrodescendientes esclavizados era cuantiosa, como es el caso de Cuyo y particularmente de Mendoza. En tal sentido, sólo entre 1812 y 1815 el gobierno central de las Provincias Unidas del Río de La Plata dictó una batería de medidas en favor de manumitir esclavos, prohibir el tráfico esclavista, abolir la esclavitud de los niños, reglamentar el ejercicio de los libertos e integrar a éstos en ejércitos y milicias.

Esta batería de medidas políticas se vinculó en parte con la crisis del sistema esclavista frente al avance del abolicionismo, misma que resultaba representativa de algunos cambios paradigmáticos que se desenvolvían no sin grandes tensiones sociales. En nuestra perspectiva, hasta esa coyuntura la presencia de africanos y afrodescendientes fue relevante, evidente y no negada socialmente, pero en el período comprendido entre las acciones revolucionarias, independentistas y constitutivas de una nación argentina independiente y la consolidación del modelo de nación proyectado hacia fines del siglo XIX pudieron operar algunos mecanismos que contribuyeron a la progresiva invisibilidad social y a la consecuente negación de estos grupos sociales. Fenómeno éste último al que habría contribuido más adelante y de algún modo el saber historiográfico -y no únicamente éste- al interpretar los hechos históricos constitutivos del estado-nación y las relaciones de los grupos sociales en el devenir histórico de la nación argentina.

En particular, la historiografía que tiene por objeto de estudio a los africanos esclavizados y sus descendientes en la región de Cuyo es escasísima. Su producción no se ha sostenido en el tiempo y no ha seguido patrones de sistematicidad en cuanto a los problemas abordados y los períodos de tiempo considerados. De modo que hayamos trabajos sueltos y discontinuos de autores que eventualmente se preocuparon por problemas puntuales, salvo el caso de José Luis Masini Calderón, un historiador local que, sobre todo a fines de la década de 1950 y principios de 1960, abordó con cierta sistematicidad el tema de la esclavitud en Cuyo en el período independiente (entre 1810 y 1860) y de la incorporación de libertos en el Ejército de los Andes.

Los trabajos de Masini (1961, 1962, 1962/3), junto a otros pioneros que exploraron el alcance e incidencias (demográfica, económica, social) de la integración de los esclavos y libertos en el Ejército de los Andes (Barrionuevo Imposti, 1947; Comadrán Ruiz, 1978, Saa, 1991), aportan evidencia empírica acerca de la presencia y evolución estadística de la población negra esclava y libre, de las formas dispuestas por el estado para su incorporación en las formaciones militares y del alcance de la legislación abolicionista en la región durante el siglo XIX. En tal sentido también contribuyen otros trabajos (Sarmiento, 1850; Hudson, 1898; Sánchez Cano, 2006; Ponte, 2008) que sin abordar específicamente la presencia afrodescendiente han entregado algunos datos e interpretaciones sobre su incidencia demográfica y protagonismo doméstico y social.

Mientras que para la época colonial conocemos, sin toda la profundidad deseada, la incidencia de la parcialidad negra en la población cuyana (Sánchez Cano, 2006; Comadrán Ruiz, 2015), la legislación y dimensión política y comercial de la trata de negros (Zuluaga, 1970); y el papel de los esclavos africanos en las relaciones de producción y su incidencia económica en el área rural cuyana (Garavaglia, 2013). También tenemos algunos datos en torno de las “mezclas interétnicas”, específicamente en Mendoza, derivadas de uniones legales de varones negros en el período 1710-1775 (Coria, 2006); y contamos con algunas genealogías de africanos esclavizados que dejan ver trayectorias de vida individuales y el alcance social de la afrodescendencia en Mendoza (Caballero, 2010).

En los últimos años, por otra parte, en el marco de una renovación historiográfica atenta a conocer y explicar el papel de los sectores subalternos en los procesos sociopolíticos constitutivos de las naciones hispanoamericanas, Bragoni (2008, 2010) puso en agenda

aspectos relativos a la participación política de los esclavos negros en Cuyo y precisó los alcances de su politización en la coyuntura revolucionaria y de organización del Ejército de los Andes.

Todos los trabajos citados dejan ver, en general, la relevancia demográfica, social y económica de los esclavos negros y sus descendientes en la región de Cuyo, a la vez que la importancia de esta región en la configuración social y política de la actual Argentina en los siglos XVIII y XIX.

Asimismo, en la bibliografía examinada encontramos algunas interpretaciones acerca de las relaciones entre amos y esclavos en la sociedad cuyana durante el período colonial y las primeras décadas del independiente que entendemos que conviene revisar, por al menos dos motivos: 1) para contribuir a sistematizar el conocimiento historiográfico existente sobre un aspecto social puntual todavía muy poco estudiado; 2) porque presuponemos que puede existir relación entre esos planteos y el marco interpretativo-explicativo que llevó a sostener la idea de desaparición y/o asimilación no conflictiva de los descendientes de africanos esclavizados en la sociedad cuyana.

Para empezar, conviene aclarar algunos criterios desde los que partimos: no creemos pertinente presuponer un único modo de relación social para todos los vínculos ni pensar esas relaciones como externas al contexto social, político, económico de cada época. Es decir, partimos de pensar en los modos de relacionamiento como históricos, contingentes y no universales. De modo que si estuviéramos interesados en especificar las formas de relación amo-esclavo sólo podríamos reconstruir algunas formas predominantes en una coyuntura histórica específica.

Pero en esta ponencia nuestro propósito no es llegar a definir a través de la bibliografía examinada las formas de relación amo-esclavo en la sociedad cuyana en una coyuntura particular si no exponer el conocimiento producido al respecto, o al menos las interpretaciones vertidas por algunos autores (porque en lo examinado no se identifica un cuerpo sistematizado de saberes al respecto), y reflexionar sobre la posible relación entre esos planteos y un marco de interpretación-explicación histórica que actualmente algunos actores (académicos y militantes) vinculan con el proceso de invisibilización de los afrodescendientes en la sociedad argentina.

Invisibilización

En la Argentina, y actualmente, no solo se ignora, niega o minimiza la presencia de población de origen africano (algo que a primera vista es difícil de detectar), sino también su importancia histórica y hasta su misma existencia que, sin embargo, nunca falta en las conmemoraciones escolares, donde siempre se la representa realizando distintas tareas en la época de la independencia (Goldberg, 2011: 101)

Marta Goldberg, una de las pioneras de los estudios de afroargentinos, observa también que los afrodescendientes han estado ausentes en la historiografía argentina hasta mediados del siglo XX.

En este marco sobreviene una pregunta: ¿Qué es la invisibilización de los afrodescendientes? Leite (1991), cuyo planteo compartimos, recurre al concepto de invisibilidad para analizar la negación histórica y segregación de los descendientes de africanos en Santa Catarina (Brasil), un caso con semejanzas respecto del contexto que aborda nuestro trabajo¹. En la perspectiva de Leite (1991), la invisibilidad puede ocurrir en el ámbito individual o colectivo, en las acciones institucionales, oficiales, y en los textos científicos. Es un dispositivo de negación del Otro, a veces inconsciente, y (re)productor de racismo. Asimismo, la invisibilidad es uno de los soportes de la ideología del blanqueamiento, pudiendo ser construida/identificada en diferentes tipos de prácticas y representaciones.

¿Cómo se construye la invisibilización? Para el caso de Argentina, López (2005) afirma que en la literatura académica reciente se ha producido una deconstrucción que interpreta la negación de las alteridades negras como el resultado de operaciones hegemónicas de constitución histórica del perfil étnico-racial de la nación como blanco y europeo. En esta línea de análisis hay que ubicar a la literatura científica que, sobre todo desde la antropología y la historia, han producido, entre otros, Andrews (1989), Correa (2000), Solomianski (2003), Domínguez (2004), López (2005), Frigerio (2000, 2006, 2008), Maffia y Lechini (2009), Geler (2010), Guzmán (2011), y Morales (2014).

Asimismo, otros trabajos, como los de Goldberg (2000), Picotti (2001), Rosal (2002), Lechini (2008), Pineau (2011) y Mallo y Telesca (2010) dan cuenta de un incremento de las investigaciones en las últimas décadas y aportan a un mayor conocimiento sobre los africanos esclavizados y sus descendientes en Argentina desde la época colonial, pasando por el proceso de constitución y consolidación del Estado-nación, hasta fines del siglo XX.

Considerando este panorama, Geler (2006) sostiene que algunos historiadores representativos de este “corrimiento teórico e ideológico” han incorporado a sus estudios manifestaciones culturales, sociales y políticas de los afrodescendientes y les han otorgado a éstos un papel activo en la escena social y la esfera pública en la región en el contexto del siglo XIX y XX. Sin embargo, la misma autora sostiene que la historiografía debe un trabajo que recoja las voces de la comunidad afroargentina para analizar la invisibilización y el proceso de construcción del Estado-nación (Geler, 2006).

Andrews (1989) ha sido uno de los pioneros en discutir las interpretaciones historiográficas prevalecientes hasta la década de 1980 acerca del devenir histórico de la población

¹ La misma Leite (1991) señala que se trata de un mecanismo observable en otros contextos de la región. Aquí no desarrollaremos los aspectos comunes, que para una lectura avezada de su trabajo resultan bastante evidentes; pero, en general, pueden mencionarse: una presencia efectiva de población negra durante el período colonial; luego, una política estatal de fomento de la inmigración europea para blanquear y civilizar a la población en función de la idea de una Nación y del desarrollo y progreso del país; a la vez, una consecuente negación de la presencia de negros; y, actualmente, una situación de segregación social de los afrodescendientes. Por su parte, la historiografía brasilera también habría contribuido a la tesis de la “reducción progresiva” de la población negra y a la negación de su importancia para la economía, sociedad y cultura en el sur de Brasil.

afrodescendiente de la sociedad argentina. En este sentido, el autor sostiene que existen cuatro explicaciones historiográficas recurrentes de la desaparición de los afroargentinos.

Por un lado, el argumento más frecuente es que los negros fueron exterminados en las guerras del período revolucionario, constitutivo del estado-nación y en las guerras civiles. Ligado a lo anterior, por falta de varones negros y por el deseo de las mujeres negras de concebir hijos con mejor suerte que la de su raza, habría sobrevenido el mestizaje que hizo a la desaparición de los negros.

Por otro lado, un tercer argumento se centra en las bajas tasas de natalidad y, paralelamente, altas tasas de mortalidad de los afroargentinos; y una cuarta explicación apela a la declinación del comercio de esclavos como factor decisivo para la extinción gradual de los negros. Sin embargo, Andrews (1989) sostiene que todas estas explicaciones, pese a su coherencia, no satisfacen un único criterio: “poco o ningún esfuerzo se ha hecho para probarlas” (1989: 11).

Diferenciándose de estas explicaciones descriptas por Andrews, una línea de análisis historiográfico recientemente fortalecida por múltiples aportes-incluso del propio Andrews (1989)- sostiene que la construcción de la nación argentina involucró procedimientos de blanqueamiento de la población racial o étnicamente marcada como diversa y no deseada. También que, en tanto el blanqueamiento es una construcción hegemónica, estos mecanismos implicaron la negación o represión de la ascendencia africana y su herencia cultural por parte de la propia población negra, descendiente de esclavos o inmigrantes (Solomianski, 2003; Geler, 2010; Cirio, 2009; Maffia, 2011).

En este sentido, la narrativa dominante de “lo nacional” en tanto blanco y europeo, a nivel macro, se vincula y articula con una invisibilización y negación de las alteridades no-blancas y no-eurodescendientes, igualmente constante, a nivel de las interacciones micro sociales de la vida cotidiana (Frigerio, 2006).

Siguiendo a Frigerio (2006), es en el plano de los intercambios cotidianos que interviene la lógica de clasificación racial que contribuye a la construcción de la blanquedad².

(...) la categorización de una persona como “no negro” se produce a través de un trabajo (work, en el sentido de trabajo de construcción social de la realidad) constante de invisibilización de los rasgos fenotípicos negros a nivel micro (...). La “blanquedad” (whiteness) porteña (...) precisa ser construida (...) por medio de la adscripción de la categoría de negro tan solo a quienes tienen tez oscura y cabello mota (Frigerio, 2006: 81).

Asimismo, cambiando los términos, se puede hablar de un proceso de construcción contrario y en paralelo, en palabras de Solomianski (2003): el de la negritud. La historia de la negritud argentina es en buena medida la de la blanquedad argentina, que no se quiere ver como tal o que se nos representa de modo evidente como mera “argentinidad” (Solomianski, 2003: 20).

² En este caso Frigerio (2006) se refiere en particular a la sociedad porteña de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, aunque consideramos que sus planteos contribuyen para pensar los mismos problemas en el contexto nacional.

Por otra parte, la producción bibliográfica relativa a la presencia e incidencia cultural, social y política de la población negra africana y afrodescendiente en Argentina no puede pensarse como ajena al contexto de invisibilización histórica de estos grupos.

Al respecto, Maffia (2008) sostiene que la producción de conocimiento científico sobre África, Afroamérica, la población afroamericana y afroargentina ha sido escasa y limitada en el marco de una invisibilización académica producto de la construcción ideológica que niega la existencia de africanos y afrodescendientes en Argentina.

Frigerio (2006, 2008), por su parte, apunta a una “narrativa dominante” de la historia nacional que enfatiza la blanquedad Argentina y a un sistema de clasificación racial que invisibiliza las evidencias fenotípicas contra la “ilusión de blanquedad” como variables estructurales que habrían contribuido a la ausencia de estudios de los afroargentinos durante un período que se extiende desde fines del siglo XIX hasta comienzos del siglo XXI.

Relaciones sociales Amo-Esclavo

¿Cómo describe la historiografía las relaciones sociales amo-esclavo en la sociedad cuyana en el período revolucionario e independentista?

En primer lugar habría que introducir algunas distinciones relativas al contexto geográfico y socioeconómico cuyano, y especialmente de Mendoza y San Juan, que para la época que nos interesa constituyen aspectos significativos: es el caso de las características propias de las “ciudades agrícolas”.

“Las “ciudades agrícolas”, las dos únicas del Río de la Plata, a saber, Mendoza y San Juan, habían alcanzado por su carácter una fuerte estructura interna en la que los grupos sociales aparecían claramente diferenciados en función de la división del trabajo, a la vez que cohesionados jerárquicamente” (Roig, 2005: 44-45).

Una particularidad de este tipo de ciudades, en el enfoque que sostiene el filósofo mendocino Arturo Andrés Roig (2005), es que están organizadas sobre un sistema patriarcal agrícola, a través del cual se prolongaban instituciones y usos derivados del feudalismo. Sumado a esto hay que considerar que Mendoza, lo mismo que San Juan aunque con mayor incidencia comercial y demográfica, fue, sobre todo en el período colonial, una “ciudad esclavista”, sea por el tráfico desde el océano Atlántico hacia el Pacífico como por la propia incorporación de mano de obra esclava en sus sistema productivo (Roig, 2005). De hecho, con Garavaglia (2013) sabemos que la disminución de la esclavitud en Mendoza durante la primera década pos revolucionaria impulsó una crisis de la producción en los viñedos y, en general, una escasez de mano de obra para las tareas agrícolas.

Quienes poseían esclavos en Cuyo eran mayormente familias de cierta posición económica o instituciones como la Iglesia, el Cabildo o los Conventos, quienes los apreciaban como mano de obra para realizar tareas domésticas, manuales y agrícolas; siendo que, ya en el

período revolucionario, también fueron empleados como soldados en la guerra por la independencia (Sánchez Cano, 2006: 68-69).

En el período colonial en Cuyo, y particularmente en Mendoza, entonces, el sistema de esclavitud y de servidumbre ese enlazaba sin mayor crisis en el sistema de jerarquías estamentales instituido.

“Los integrantes de familias criollas “venidas a menos” o empobrecidas y los mulatos y negros formaban estamentos inferiores, no confundidos entre sí, que constituían la llamada “hez del pueblo”, caracterizada en todo momento como “los que no tenían nada que perder”, frente a los propietarios, reducidos en número, que constituían la aristocracia lugareña y que sustentaban, por eso mismo, el principio inobjetable de ser quienes debían gobernar la cosa pública” (Roig, 2005: 44).

Al respecto, lo propio aporta Sánchez Cano cuando menciona la situación del mestizo en la sociedad sanjuanina dominada por una minoría de blancos, ya que en su perspectiva la condición de este “fue muy diferente a la del indio y del negro, puesto que se lo consideraba en una situación de inferioridad social respecto del blanco, pero no se lo explotaba económicamente” (Sánchez Cano, 2006: 70).

Volviendo sobre las ideas en torno de Mendoza y San Juan como ciudades agrícolas, Roig pasa revista de Hegel, sin dejar pasar el hecho de que sus planteos se hallan presente en las ideas del sanjuanino Domingo Faustino Sarmiento³, y cita del filósofo alemán que el sistema de la agricultura favorece el gobierno, el imperio de las leyes, la no dispersión poblacional, la cohesión de todos los estamentos sociales y la dependencia recíproca.

En efecto, los planteos de algunos académicos y eruditos locales acerca de la dependencia recíproca y, en general, de formas de reciprocidad entre amos y esclavos en el entramado de relaciones del sistema social del período colonial y de la coyuntura del pasaje hacia la nación independiente constituyen el centro de nuestra discusión bibliografía.

En este sentido, el historiador mendocino José Luis Masini (1961)⁴ nos dice que el gobierno hispánico no era naturalmente esclavista y que en su contexto nadie dudaba de la libertad esencial de todo individuo, por lo que la esclavitud habría estado atada únicamente a la necesidad de mano de obra.

Hemos estudiado el régimen legal que tuvo el esclavo en el período anterior a la independencia. Ese régimen y los variados documentos sobre la vida del esclavo en el período, especialmente al final del mismo, demuestran que en aquel período no se procuró deliberadamente mantener a esos desgraciados individuos dentro de límites estrechos e inhumanos (Masini, 1961: 135).

³ Domingo Faustino Sarmiento fue un ilustrado del siglo XIX con gran influencia en la construcción de un imaginario nacional, en la incorporación de ideas y políticas liberales y en la gestación de instituciones educativas. Nació en la Provincia de San Juan en 1811 y se desempeñó como Gobernador de esa jurisdicción entre 1862 y 1864 y como Presidente de la Nación argentina entre 1868 y 1874; más adelante en el tiempo, también fue Senador nacional por su provincia y Ministro del Interior.

⁴ José Luis Masini Calderón completó la carrera de Historia en la Universidad Nacional de Cuyo en el año 1946, fue docente de Historia y Geografía en esa misma institución y co-fundador del Liceo Militar General Espejo.

Con similar orientación interpretativa, pero con mayor tenacidad y con una convicción fundada en una explícita “inspiración hispánica”, se ha expresado el erudito sanluiseño Víctor Saá (1991)⁵, quien ha calificado el vínculo del hacendado puntano⁶ y sus esclavos como una “relación recíproca de fidelidad, a cambio de protección”. Le bastó para esto poco más que mencionar que un mulato esclavo, propiedad de don Dionisio Peñaloza, que había sido entregado al estado para ser incorporado al Ejército de Los Andes, al desertar se refugió en la casa de su amo (Saá, 1991: Cap. IV “La esclavatura puntana”, s/p.).

Pero también Saá respalda una definición propia del “hogar puntano”, hacia el año 1814⁷, con una referencia a la descripción del “hogar paterno” realizada por Sarmiento en su obra “Recuerdos de provincia” (1850).

En la perspectiva de Saá (1991) la relación recíproca a cambio de protección se observa en el nexo familiar que describe Sarmiento entre su madre, la criada y el agregado, en el cual, según el autor, se evidencia trabajo, convivencia fraterna y unidad de fe.

“La caridad transcendía la unidad familiar dándole una jerarquía que apenas podemos concebir en nuestros días. Y aun cuando el esclavo era un valor patrimonial gozaba de la protección que alcanzaba a todos los miembros del hogar; protección que reconocía, por sobre toda consideración económica o jurídica, un antecedente de responsabilidad moral encarnado en el jefe de familia. El trabajo en aquel ámbito hogareño todavía tenía sentido y valor de redención más que de mero recurso de subsistencia. La estancia –latifundio- era una unidad económica de pastoreo más que de cultivo; pero el artesano que laboraba en ella, libre de toda anónima explotación inhumana, gozaba de una seguridad que desconoce el angustiado proletario de hoy” (Saá, 1991: Cap. 7 “El hogar puntano”, s/p).

Así, en Saá (1991) el reconocimiento del africano y/o del afrodescendiente esclavizado no se realiza más que por alusión a la moralidad, a la dignidad y al valor espiritual reconocido en el elemento hispánico.

“Étnica y culturalmente el pueblo puntano era hispánico en el momento de la Guerra de la Independencia. Y al hacer esta afirmación en manera alguna negamos lo que realmente fue la confluencia indígena; porque ella en su latitud histórica no contradice el calificativo, antes bien, lo confirma, ya que la Hispanidad no se define como coincidencia meramente **biológica, como racismo consentido de la pureza de su sangre, sino como unidad espiritual**” (Saá, 1991: Cap. 5 “El pueblo puntano”).⁸

Pues bien, el propio Domingo Faustino Sarmiento, en la obra referenciada por Víctor Saá⁹, describió y valoró a la esclava y ala agregada como “personajes accesorios” de su hogar

⁵ Víctor Saá intervino en la fundación de la Junta de Historia de San Luis en el año 1969 y llegó a presidir esa institución hasta 1979.

⁶ Puntano es un gentilicio usado para designar a los habitantes de la provincia de San Luis.

⁷ En la obra a la que referimos, firmada por Víctor Saá en 1950, el autor explica el aporte de San Luis a la gesta de San Martín por medio del Ejército de Los Andes para alcanzar la independencia argentina.

⁸ El destacado es propio de la obra citada.

⁹ Víctor Saá encuentra en Sarmiento a un exponente del liberalismo, junto con el historiador mendocino Damián Hudson y el puntano Juan Wenceslao Gez, cuyas ideas tienen un sesgo antiespañol.

paterno; al tiempo que dejó ver en sus recuerdos un vínculo y sentimiento fraternal, más propio del paternalismo patriarcal que de una reciprocidad equitativa.

“(…) la Toribia, una zamba criada en la familia; la envidia del barrio, la comadre de todas las comadres de mi madre, la llave de la casa, el brazo derecho de su señora, el ayo que nos crió a todos, la cocinera, el mandadero, la revendedora, la lavandera, y el mozo de manos para todos los quehaceres domésticos. Murió joven, abrumada de hijos, especie de vegetación natural de que no podía prescindir, no obstante la santidad de sus costumbres; y su falta dejó un vacío que nadie ha llenado después, no sólo en la economía doméstica, sino en el corazón de mi madre; porque eran dos amigas ama y criada, dos compañeras de trabajo, que discurrían entre ambas sobre los medios de mantener la familia; reñían, disputaban, disentían y cada una seguía su parecer, ambos conducentes al mismo fin” (Sarmiento, 1850: 221-222).

En esta mirada retrospectiva de su niñez, Sarmiento recoge con melancolía los mejores rasgos de esas personas que conformaban su hogar y los pone en evidencia con dos consecuencias asociadas, aunque no fueran necesariamente intencionadas. Por una parte, omite los elementos conflictivos propios de la desigualdad constitutiva de una relación (amo-esclavo) basada en la propiedad y la explotación; por otra, circunscribe la descripción a los factores afectivos y económicos de la unidad familiar omitiendo su contextualización en el sistema de la esclavitud, de la servidumbre, y en un sistema económico que funcionaba con base en la existencia de la esclavitud.

La otra era ÑaCleme, el pobre de la casa; porque mi madre, como la Rigoleta de Sué, que no se mezquinaba nada, tenía también sus pobres a quienes ayudaba con sus desperdicios a vivir. Pero el pobre de la familia era como la criada, un amigo, un igual y un mendigo. Sentábase mi madre y ÑaCleme en el estrado, conversaban de gallinas, telas y cebollas, y cuando la infeliz quería pedir su limosna, decía invariablemente: -Pues vóyeme ya -, frase que repetía hasta que algún harapo caído en desuso, en consideración a sus muchos servicios, alguna semita redonda y sabrosa, una vela, si las había en casa, unos zapatos viejos, y allá por muerte de un obispo, un medio en plata, a falta de menores subdivisiones de la moneda, acudían a hacer cierto e inmediato el sacramental vóyeme ya, que no era al principio más que una voz preventiva (Sarmiento, 1850: 222).

Pero, pese a lo argumentado por los autores citados, la existencia de conflictividad social entre amos y esclavos en la coyuntura revolucionaria e independentista ha quedado en evidencia, desde nuestra perspectiva, en algunos hechos históricos relevantes que dejan ver algunas estrategias y experiencias de intervención política de los esclavos y libertos sobre la base de preceptos liberales. Entre ellos, un acontecimiento excepcional: el levantamiento armado de un grupo de esclavos para solicitar su libertad, frustrado en la ciudad de Mendoza en el año 1812 (Bragoni, 2010); y algunos litigios entre particulares por cuestiones de propiedad de esclavos y de maltrato de los mismos, que llegaron al ámbito judicial por iniciativas emprendidas por mujeres esclavas (Bragoni y Morales, 2016).

En otro trabajo demostramos la puja entre amos y esclavos, esclavistas y abolicionistas, sobre la base de las divergencias entre el “derecho de gentes” y los principios jurídicos liberales en tanto sistemas jurídico-normativos que en la coyuntura revolucionaria disputaban su legitimidad. Además, por medio de asumir las voces de los propios negros esclavos y libres,

rastreados en expedientes judiciales, mostramos las solidaridades y agencias de éstos y la difusión de los preceptos liberales entre los mismos a sólo dos años de la revolución de 1810 en las provincias del Río de La Plata (Bragoni y Morales, 2016).

Por su parte, Masini refiere a algunos cambios significativos en relación con la obtención de la libertad de los esclavos y el derecho de propiedad de los amos -que por nuestra parte entendemos que están en la base de las nuevas tensiones sociales aludidas- y sostiene que el período independiente “procura la desaparición del esclavo cosa, que era contra naturaleza y además busca que desaparezcan las diferencias sociales que daban el nacimiento y el color” (Masini, 1961: 136). En este nuevo marco, a la adquisición de la libertad civil por medios privados, ya bastante extendida durante el período colonial, se sumó la intervención del estado (por medio de la compra de esclavos para su incorporación en los ejércitos y de la legislación abolicionista) para dar nacimiento a un individuo (el liberto) con un régimen legal propio y una ubicación especial en la sociedad.

Sin embargo, según el mismo autor, el liberto de la época independiente no fue más que un tipo de siervo, intermedio entre el esclavo y el individuo completamente libre, que debió vivir su libertad sometido a una reglamentación especial o sirviendo en los ejércitos (donde, según el mismo autor, una buena parte de ellos encontró la muerte).

“Dentro del período esclavista de nuestra vida independiente poco cambio sufrió el esclavo. El único cambio de importancia en la nueva época se relaciona como se ha tratado, con la incorporación de los mismos a la milicia. En este sentido el batallón de milicias formado por San Martín en Mendoza (...) con obligaciones nuevas de carácter patriótico (...), con prerrogativas propias de los milicianos, representa un nuevo aspecto del esclavo en la sociedad (...) Dentro de los cuerpos, sin embargo, permanecieron separados por imposición del medio social” (Masini, 1962: 60).

El medio social y, más propiamente, las nuevas circunstancias sociales productos de los cambios acaecidos en torno del otorgamiento/obtención de la libertad civil y de las acciones individuales y colectivas de los esclavos en función de sus expectativas por su libertad, incidieron también para que, a lo largo del período que nos importa aquí (1810-1820), se dictaran una serie de medidas relativas a la vigilancia y el castigo de los esclavos. Ejemplos de esto para el caso de Mendoza nos menciona José Luis Masini Calderón:

“El Gobernador Juan F. Terrada, por bando del 29 de enero de 1814, establece: Serán castigados y reprendidos con la severidad proporcionada, los esclavos que no guardasen el respeto y la obediencia a sus amos, pues repetidas quejas y la experiencia han demostrado la necesidad de que el Gobierno vele sobre los deberes de la esclavatura” (Masini, 1962: 61).

“El gobierno de San Martín insistió en el mismo sentido. El castigo de azotes lo encontramos aplicado, también por estos años, tanto por parte de los particulares como del Estado. La única prohibición estaba en impedir la sevicia de los amos” (Masini, 1962: 62).

En efecto, en nuestra perspectiva, la esclavitud no fue posible sin algún grado de ejercicio de la violencia sobre los esclavizados y nos resulta difícil imaginar que esta no generara algún tipo de resistencia de los esclavos y de tensión social en la relación social amo/esclavo. Por

supuesto, también, que la gradación de las tensiones y las violencias en el contexto estudiado debió estar directamente vinculada a las fluctuaciones políticas, sociales y económicas asociadas a los cambios y a las expectativas generados por la revolución, un fenómeno extraordinario que incidió fuertemente tanto en las normativas como en las sensibilidades sociales. Es difícil pensar, al menos para nosotros, en la existencia de formas de reciprocidad en la relación amo/esclavo que pudieran estar ajenas a este marco general de violencias/resistencias/tensiones sociales, aun cuando la mirada se cierre sobre la unidad del hogar, donde pueden haber operado componentes afectivos, fraternales y paternalistas. Incluso a nivel de las relaciones al interior del hogar, generalizar sobre una supuesta reciprocidad a cambio de protección parece poco prudente.

Reflexión final: Ausencia de conflicto / Invisibilización histórica

¿Cuál sería la relación posible entre los planteos anteriormente referidos acerca de una relación de reciprocidad entre amos y esclavos y un marco de invisibilización académica e histórica de los africanos y afrodescendientes esclavizados?

Como hemos señalado antes, en sintonía con otros planteos similares (Frigerio, 2008; Maffia, 2008; Goldberg, 2011; Morales, 2014), actualmente en los discursos de algunos militantes afrodescendientes, o defensores de su causa, se hace pública la denuncia de una vinculación entre las omisiones del sector académico, a la hora de producir conocimiento, y la invisibilización de los africanos esclavizados y sus descendientes en la sociedad y la historia nacional en Argentina.

Incluso, por otra parte, en el contexto más reciente y en el campo de las investigaciones etnográficas con personas africanas (migrantes) y afrodescendientes (nativos y migrantes) hemos registrado cierta invisibilización (cultural y política) de los investigadores-académicos en tanto actores situados en la estructura (de poder) de la sociedad nacional y con participación en el campo de interlocución donde se producen las narrativas hegemónicas acerca de los afrodescendientes en Argentina (Morales, 2014). Por esto mismo, sostenemos que las propias prácticas académicas deben ser comprendidas como parte de los procesos de construcción de alteridades históricas en el marco de la formación nacional.

En el mismo sentido, observamos que la intervención actual de los agentes académicos y sus incidencias políticas en el sistema de relaciones que vincula a militantes afrodescendientes contemporáneos entre sí y con la sociedad mayor y el Estado, a la vez que las derivaciones de esa intervención en la producción de conocimiento científico, es uno de los aspectos aún no suficientemente problematizados en el campo de saber que estudia a los afrodescendientes en Argentina. Aunque la relevancia de esa participación en el sistema de relaciones aludido se puede inferir, en parte, de la recurrencia de su figura como objeto de discurso de los militantes afrodescendientes, sea para reclamar compromiso y militancia con su colectivo, para responsabilizarlos por el paradigma de la blanquedad y el proceso de invisibilización o como fuente de conocimiento para la reapropiación de categorías, conceptos y perspectivas de análisis social (Hoffman, 2008; Morales, 2014).

Desde nuestra perspectiva, en el plano del análisis histórico emprendido por algunos autores citados en el apartado anterior, la posibilidad de imaginar sin mayor dificultad una integración social armoniosa de los descendientes de africanos esclavizados en la sociedad cuyana se vincula con su orientación hacia la negación o desestimación de la conflictividad social (y política) en la relación amo-esclavo.

Con base en esa orientación interpretativa, los mismos autores que nos hablan de reciprocidad entre amos y esclavos plantean la idea de una “absorción” o de una integración armónica y asimilacionista del elemento africano, “negro”, en la sociedad cuyana, “blanca”.

Indirectamente, la interpretación historiográfica que enfatiza o presupone la ausencia de conflicto en las relaciones en cuestión incurre en una negación de la desigualdad, de la opresión y de la violencia que sometía al esclavo en beneficio de su propietario.

La invisibilización social e histórica de los afrodescendientes también es una forma de desigualdad y sólo puede ser posible por una asimetría social que la operación invisibilizadora oculta, negando al otro (desigual). En la misma operatoria, sostenemos, se niega la conflictividad que supone toda asimetría y desigualdad social, en la medida que en algún grado y de alguna forma aquel que es negado resiste el poder opresor que lo niega. Parece claro, entonces, que en este caso la negación de la conflictividad social estaría en la base de un mecanismo invisibilizador que potencialmente y en forma consecutiva podría operar asegurando que la desaparición de los africanos y afrodescendientes se debió a una progresiva y armónica absorción o asimilación.

Referencias Bibliográficas

Andrews, G. R (1989). *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones de La Flor.

Barrionuevo Imposti, V. (1947). *Los esclavos de San Luis en el ejército de los Andes y otros documentos sanmartinianos*. Villa Dolores.

Comadrán Ruiz, J. F. (1978). “Cuyo y la formación del Ejército de los Andes. Consecuencias socio-económicas”. Primer Congreso Internacional Sanmartiniano, 20 de noviembre, Buenos Aires.

Bragoni, B. (2010). “Esclavos insurrectos en tiempos de revolución (Cuyo 1812)”. En S. C. Malloy Telesca I. (Ed.). *“Negros de la patria” Los afrodescendientes en las luchas por la independencia en el antiguo Virreinato del Río de La Plata*. Buenos Aires: Argentina: SB.

Bragoni, B. y Morales O. G. (2016). “Libertad civil y patriotismo en el Río de la Plata revolucionario: la experiencia de los esclavos negros en la provincia de Cuyo, 1812-1820”. *Historia y Sociedad*, en prensa.

Caballero, L. C. (2010). *Los negros esclavos en Mendoza, algunas genealogías*. Mendoza, Argentina: Cuadernos de Genealogía de Cuyo - SS&CC Ediciones.

Cirio, P. N. (2009). *Tinta negra en el gris del ayer*. Buenos Aires: Editorial Teseo.

Comadrán Ruiz, J. (2015). “Las tres casas reinantes de Cuyo”. *Revista de Historia Americana y Argentina*, 50 (1), 29-75.

Coria, L. A. (2006). “Los negros en Mendoza. Matrimonios y algo más”. *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza*, Tercera época, 5: 49-69.

Correa, N. O. (2000). *Afroargentinos y caboverdeanos. Las luchas identitarias contra la invisibilidad de la negritud en la Argentina*. (Tesis de Maestría). Misiones, Universidad Nacional de Misiones.

Domínguez, M. E. (2004). O ‘afro’ entre os imigrantes em Buenos Aires: reflexões sobre as diferentes. (Tesis de Maestría). Florianópolis, Universidad Federal de Santa Catarina.

Frigerio, A. (2000). *Cultura Negra en el Cono Sur: Representaciones en Conflicto*. Buenos Aires: EDUCA.

Frigerio, A. (2006). ““Negros” y “Blancos” en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales”. En: Maronese Leticia. *Buenos Aires negra*. Identidad y Cultura. Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, Temas de Patrimonio Cultural, Volumen 16, Buenos Aires.

Frigerio, A. (2008). “De la “desaparición” de los negros a la “reaparición” de los afrodescendientes: comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina”. En: Lechini Gladys (Comp.). *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. CEA, Córdoba; CLACSO, Buenos Aires.

Garavaglia, J. C. (2013). “The economic role of slavery in a non-slave society. The River Plate, 1750–1860”. En J. M. Fradera; Schmidt-Nowara Ch. (Ed.). *Slavery and antislavery in Spain's Atlantic empire*. New York, Estados Unidos: Berghahn.

Geler, L. N. (2006). “Memoria del trabajo realizado en las ciudades de Buenos Aires (Argentina) y Montevideo (Uruguay) durante los meses de octubre y noviembre de 2005”. Documento de Trabajo, Agència de Gestió d'Ajuts Universitaris i de Recerca, Barcelona.

Geler, L. N. (2007). ““¡Pobres negros!” Algunos apuntes sobre la desaparición de los negros argentinos”. En: García Jordan Pilar (Ed.). *Estado, región y poder local en América Latina, siglos XIX-XX*. Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona.

Geler, L. N. (2010). *Andares negros, caminos blancos. Afroporteños, Estado y Nación Argentina a fines del siglo XIX*. Rosario, Argentina: Prohistoria Ediciones- Barcelona, España: TEIAA -Universidad de Barcelona.

Goldberg, M. B. (2000). “Las sociedades afroargentinas de ayuda mutua en los siglos XVIII y XIX”. En: Bellucci Beluce (Coord.). *X Congresso Internacional ALADAA*, v. I. Rio de Janeiro, Brasil: Educam.

Goldberg, M. B. (2011). “Rompiendo el silencio y la invisibilidad africanos en la historiografía argentina. La esclavitud en el Río de la Plata”. En: Mallo S. C.; Telesca I. (Ed.). “*Negros de la Patria*”. *Los afrodescendientes en las luchas por la independencia en el antiguo Virreinato del Río de La Plata*. Buenos Aires, Argentina: Editorial SB.

Guzmán, F. (2008). “Mulatización, indianización y banqueamiento en la sociedad colonial de Catamarca: análisis de un ejercicio”. En: Siegrist Nora; Ghirardi Mónica (Comp.). *Mestizaje, sangre y matrimonio en territorios de la actual Argentina y Uruguay. Siglos XVII-XX*. Córdoba, Argentina: Centro de Estudios Avanzados.

Guzmán, F. (2011). “De esclavizados a afrodescendientes. Un análisis histórico sobre la movilidad social a finales de la colonia”. *Boletín Americanista* (LXI.2) 63: 13-34.

Hoffmann, O. (2008). “Entre etnización y racialización: los avatares de la identificación entre los afrodescendientes en México”. En A. Castellanos (Ed.). *Racismo e identidades. Sudáfrica y Afrodescendientes en las Américas*. México DF., México: División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Iztapalapa,

Hudson, D. (1898). *Recuerdos históricos sobre la Provincia de Cuyo*. Tomo Primero. Buenos Aires, Argentina: Juan A. Alsina.

Lechini, Gladis (Comp.) (2008). *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Córdoba: CEA - Bs. As.: CLACSO.

Leite, I. B. (1991). "Descendentes de africanos em Santa Catarina: Invisibilidade histórica e segregação". *Textos e Debates* (1) 1: 5-40.

López, L. C. (2005). "¿Hay alguna persona en este Hogar que sea Afrodescendiente?". *Negrociaciones e disputas políticas em torno das classificações étnicas na Argentina*. (Disertación de Maestría) Porto Alegre, Universidad Federal de Rio Grande do Sul. Maffia, M. M. (2008). La enseñanza y la investigación sobre África y Afroamérica en la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. En G. Lechini (Comp.). *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Maffia, M. M. (2011). "La migración subsahariana hacia Argentina: desde los caboverdianos hasta los nuevos migrantes del siglo XXI". En: Catterberg Gabriela; Mercado Rubén (Coords). *Aportes para el desarrollo humano en Argentina / 2011. Afrodescendientes y africanos en Argentina*. Buenos Aires, Argentina: PNUD.

Maffia, M. M.; Lechini, G. (Comp.) (2009). *Afroargentinos hoy: invisibilización, identidad y movilización social*. La Plata, Argentina: Ediciones IRI-UNLP.

Mallo S. C. (1991). "La libertad en el discurso del Estado, de amos y esclavos, 1780-1830". *Revista de Historia de América*, 112: 121-146.

Mallo, S. C.; Telesca, I. (Ed.) (2010). "Negros de la Patria". *Los afrodescendientes en las luchas por la independencia en el antiguo Virreinato del Río de La Plata*. Buenos Aires, Argentina: SB.

Masini, J. L. (1961). "La esclavitud negra en la República Argentina". *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza*, Tomo 1.

Masini, J. L. (1962). *La esclavitud negra en Mendoza. Época Independiente*. Mendoza, Argentina: D'Accurzio.

Masini, J. L. (1962/63). "La esclavitud negra en San Juan y San Luis. Época independiente". *Revista de Historia Americana y Argentina* (IV) 7/8, 177-210.

Morales, O. G. (2014). *Representaciones de alteridades "negras", africanas y afrodescendientes en la sociedad nacional en Argentina. Primera década del siglo XXI*. (Tesis doctoral). Recuperado de <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/39073>

Picotti, D. (Comp.) (2001). *El negro en la Argentina: presencia y negación*. Buenos Aires, Argentina: Editores de América Latina.

Pineau, M. (Comp.) (2011). *La Ruta del Esclavo en el Río de la Plata. Aportes para el diálogo intercultural*. Caseros, Argentina: EDUNTREF.

- Ponte, J. R. 2008. *Mendoza, aquella ciudad de barro*. Buenos Aires, Argentina: CONICET.
- Roig, A. A. (2005). “Las “luces” en la ciudad agrícola”. En: A. A. Roig. *Mendoza en sus letras y sus ideas*. Mendoza, Argentina: Ediciones Culturales de Mendoza.
- Rosal, M. Á. (2002). “Los afroporteños: 1821-1825”. *Revista de Indias* (LXII) 22: 143-172.
- Saa, V. (1991). *San Luis en la gesta sanmartiniana*. San Luis, Argentina: Junta de Historia de San Luis.
- Sánchez Cano, A. 2006. “El hombre y la ocupación del espacio regional”. En: A. M. J. García (Directora). *Desde San Juan hacia la historia de la región. Primer I: siglos XVI a XIX*. San Juan, Argentina: Universidad Nacional de San Juan.
- Sarmiento, D. F. (1850). *Recuerdos de Provincia*. Santiago, Chile: Julio Belín y compañía.
- Sahlins, M. (1983). *Economía de la edad de piedra*. Madrid, España: Akal Editor.
- Solomianski, A. (2003). *Identidades secretas: la negritud argentina*. Rosario, Argentina: Beatriz Viterbo.
- Zuluaga, R. M. (1970). “La trata de negros en la región cuyana durante el siglo XVII”. *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza*, Tomo 1, 6, 39-66.

Narrativas contrastantes de la identidad palestina

Martin A. Martinelli,
Universidad Nacional de Luján
Universidad de Buenos Aires
martinellima@hotmail.com

A las narrativas contrastantes de la identidad palestina las podemos ubicar en dos categorías, en el terreno religioso: judía, cristiana y musulmana; y en el nacionalista: palestina e israelí. Estas dos narrativas nacionales se imbrican a través de sus historiografías y sus mitos fundacionales. Por una parte, el nacionalismo palestino afrontó impedimentos inusitados a los que respondió con diversas formas de resistencia. Por otra, la narrativa israelí ejerció la dominación a través del lenguaje, dado que cambió el nombre de muchos lugares con el fin de hebraizar la toponimia palestina. Todos estos elementos tuvieron su rol en la configuración de una identidad palestina específica.

Introducción

La cuestión de palestina es la pugna entre una afirmación y una negación, esta se remonta a más de cien años atrás y ha sido desigual desde el comienzo (Said, 2013 [1979]: 58)¹⁰. Entre 1918 y 1948, los palestinos tuvieron menos habilidad que sus países vecinos también en formación para superar las rivalidades familiares, locales y políticas. La prensa palestina contemporánea, de principios del siglo XX, adquirió un nuevo papel en la transformación de la sociedad. Por ejemplo, a través de ella la gente exigía mejoras en los servicios municipales. Hacia 1948, Gran Bretaña se confabuló con Israel y Jordania con la intención de no dar lugar a la emergencia de un estado palestino independiente (Khalidi, 1998; Pappe, 2007). Los árabes palestinos se enfrentaron a la colonización de Palestina llevada a cabo por el movimiento sionista. También plantearon la necesidad de identificar su resistencia con la lucha árabe post-otomana por la independencia política y de afrontar la demanda de un Estado específico judío (Said 2013 [1979]: 205).

Para explicar el fracaso del objetivo de obtener la estatalidad palestina —elemento esencial en la moderna historiografía palestina— podemos señalar dos tipos de responsabilidades: externa e interna. Por una parte, las dificultades externas: el otomanismo; el arabismo; los nacionalismos de otros Estados-nación árabes; Israel; y las potencias como Gran Bretaña hasta la segunda guerra mundial; y luego Estados Unidos. Por otra parte, los factores internos fueron los inconvenientes para superar rivalidades políticas, lealtades locales y familiares. Si bien el desafío sionista contribuyó a que la identificación nacional palestina tomara una forma particular, es un grave error sugerir que la identidad palestina emergió como una respuesta al sionismo. Ya que surgió en un proceso universal ocurrido en el

¹⁰ La primera edición es Edward Said (1979) *The Question of Palestine*, Times Book, New York, (versión en español (2013), Barcelona, Ed. Debate).

*Mashriq*¹¹, en el que se produjo la identificación de los nuevos Estados creados sobre las particiones territoriales de la post-primera guerra mundial (Khalidi, 1997).

Entonces, si bien es cierto que el sionismo cumple la función como principal “otro” en la formación de la identidad palestina desde la mayor parte del siglo XX hasta la actualidad, este argumento usado por separado, pierde de vista la transformación regional mencionada en el párrafo anterior. En dicha etapa, hubo una progresiva identificación con los nuevos Estados instaurados —Líbano, Irak, Siria, Jordania y la misma Palestina— basada en el desarrollo de lealtades preexistentes y el principio de otras nuevas. Esas nuevas identidades nacionales fueron reconfiguradas y resignificadas con la ayuda de una serie de mecanismos estatales: educación, ejército, museos, arqueología, sellos postales, moneda, medios, prensa, radio, TV, cine. Estos últimos, son imprescindibles en el siglo XX para la difusión de un criterio homogéneo de identidad nacional. Es conveniente recalcar que libaneses, sirios, egipcios, iraquíes y jordanos, pudieron desarrollar sus respectivos nacionalismos de Estado-nación durante un período semejante al palestino sin la influencia de la competencia sionista.

En estas circunstancias, las formas en que estos pueblos consiguieron sus Estados independientes ocurren de manera diferente. En primer lugar, por ejemplo, Egipto y Túnez gozaron de mayor cohesión. En cambio, Siria e Irak fueron más complicados en varios sentidos, esto dificultó la construcción de una conciencia nacional más homogénea, algo que podemos observar en los sucesos actuales¹². En segundo lugar, otros casos son análogos al palestino como el caso kurdo y el de los armenios. Por un lado, los kurdos no poseen estatalidad —aunque esto es ambiguo en el norte de Irak y entraña problemas con Turquía— y reclaman algunos derechos de autonomía en la región que denominan kurdistán. Por otro, los armenios¹³ han conseguido erigirse como una república independiente en 1991 en parte del territorio que reclamaban como propio (Khalidi 1997).

El movimiento nacional palestino

Durante más de medio siglo desde 1948, se han desarrollado tres movimientos palestinos principales, cada uno con su ideología: el Movimiento de Nacionalistas Árabes (MNA), *Fatah* y *Hamas*. En primer término, el MNA representó la fase nacionalista árabe y el panarabismo que dominó la política árabe en la década de 1950 y comienzos de 1960. En segundo término, el *Fatah* —en árabe “apertura” y acrónimo inverso de Movimiento Nacional de Liberación de Palestina— es una expresión de un nacionalismo palestino laico más específico. Por último, el *Hamas* —en árabe “entusiasmo” y acrónimo inverso de Movimiento de Resistencia Islámico— representa la variante religiosa del nacionalismo

¹¹ Acerca de las denominaciones de la región conocida como Medio Oriente como ya lo expusimos en Martinelli Martín, *La relación Europa-Próximo Oriente en el temprano siglo XIX*, en GONZÁLEZ MEZQUITA, M.L. (Ed.) (2013) *Historia Moderna: tendencias y proyecciones*. Mar del Plata. Universidad Nacional de Mar del Plata, en esta ponencia utilizaremos *Mashriq* para referirnos a la región conocida como Medio Oriente.

¹² Los acontecimientos en Medio Oriente cambian con la guerra del Golfo de 1991 y luego del 2001 con las invasiones de Irak y Afganistán. Es decir, que tanto Irak como Siria, a pesar de las diferencias a su interior han tenido que soportar el acoso de las potencias tanto por sus recursos petrolíferos y gasíferos como por su posición estratégica.

¹³ En la actualidad, los armenios piden que se reconozca el genocidio armenio por parte del estado turco.

palestino, y refleja la corriente islámica desde mediados de la década de 1980. Cada uno de ellos detentó un periodo de mayor influencia. De forma aproximada, el MAN de la década de 1950 hasta mediados de la década de 1960, *Fatah* desde 1967 hasta finales de 1980 y *Hamas* desde la década de 1990 hasta la actualidad (Baumgarten, 2005: 26-27).

El movimiento nacionalista palestino transcurrió por diferentes etapas de dominio político de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP) que actuó en mayor medida desde el exilio. De manera cíclica pasó de Líbano a Jordania, de allí a Siria y por último a Líbano hasta 1982 donde la Falange Libanesa con la connivencia de las Fuerzas Armadas Israelíes, masacraron los campamentos de refugiados palestinos en Sabra y Chatila.

El MNA no disfrutó de una masa numerosa de seguidores. *Fatah*, por el contrario, fue un movimiento de masas cuya hegemonía en la política palestina permaneció indiscutible hasta que emergió *Hamas* a finales de 1980. En el aspecto ideológico, el nacionalismo árabe fue seguido por el nacionalismo palestino y este último, por el nacionalismo religioso. En el elemento geográfico, primero se puede observar un cambio de Beirut, el centro del nacionalismo árabe secular, hasta el Golfo. Segundo, desde allí a través de Jordania de nuevo a Líbano, y en forma definitiva de vuelta a Palestina (Baumgarten, 2005: 26). Entre los grupos que forman la OLP se encuentran el mencionado *Fatah*, otro de los grupos se llama Frente Popular para la Liberación de Palestina (FPLP). Este fue fundado en 1967 por George Habash, que se autodefinió como marxista-leninista y se ubicó a la izquierda de *Fatah*. En la vertiente del islamismo político encontramos a *Hamas* y a la *Jihad* Islámica (Uller y otros, 2007: 108).

En el período que podríamos delimitar entre 1948-1967, la identidad palestina continúa su existencia aunque disminuye su visibilidad. En esos años la sociedad palestina había sido devastada por una guerra y una expulsión¹⁴ que derivaron en el problema de refugiados más extenso de la historia contemporánea. Mientras que a nivel administrativo el territorio y su población, estuvieron gobernados en el caso de la Franja de Gaza por Egipto y por Jordania¹⁵ en el caso de Cisjordania y Jerusalén Este. Otra parte de sus habitantes continuaron su vida dentro del Estado de Israel y otros en campos de refugiados en Líbano, Siria y Jordania.

Dos clases de refugiados habitan en las dos regiones actuales de Palestina: los que llegaron desde otros distritos y los habitantes originarios de las regiones de Cisjordania y de Gaza, que se encuentran de pronto fuera de las fronteras (Sanbar, 2013: 275). La aldea de origen provee de una identidad colectiva a los desplazados internamente dentro de la aldea huésped. La aldea de origen configura la memoria colectiva, la identidad del refugiado y el deseo de retornar. Allí se observan las luchas de las bases y las protestas sociales (Masalha, 2011b: 174).

¹⁴ El eufemismo utilizado fue “transferencia” de población que en esa línea de pensamiento no tiene el sentimiento de apego a la tierra, ni digamos un tipo de identificación que resultara válido para reclamarla. Aunque desde otra concepción de la posesión de la tierra, con legislación otomana ellos, los palestinos, vivieron y trabajaron en esas tierras durante varios siglos.

¹⁵ Se plantea que existió una connivencia con Hussein de Jordania para no dar paso a un autogobierno palestino en esa zona. Cf. Masalha 1992, Cf. Khalidi 1997.

Narrativas contrastantes de la identidad palestina

Las narrativas sobre Palestina son en el campo religioso: judía, cristiana y musulmana; y en el ámbito nacionalista: palestina e israelí. Además, se superponen entre las narrativas nacionales, los mitos y las historias nacionales (Khalidi, 1997). Estas narrativas giran además, en torno de Jerusalén. Por ejemplo, el nombre que en hebreo es *Yerushakalaim* “ciudad de la paz” pasa al árabe como *Urshalim*¹⁶. Además, los musulmanes y los palestinos la llaman *Al-Quds* que significa “la sagrada” en árabe. Por consiguiente, Jerusalén tiene connotaciones sagradas para las tres religiones monoteístas principales. Esta ciudad es considerada como la capital del país por dos pueblos, palestinos e israelíes. Un acuerdo equitativo, sobre la forma de compartirla entre los palestinos y los israelíes, constituiría la pieza central de un acuerdo entre estos dos pueblos, y la clave para una paz justa y duradera en todo el *Mashriq* (Khalidi, 2000).

Desde la narrativa israelí, los argumentos para negar la existencia de la identidad nacional palestina provienen de décadas atrás con la intención de denegarles sus derechos a: primero, la posesión de las tierras a quienes las habitan; segundo, una autonomía y un autogobierno; por último, el derecho a la autodeterminación que reclaman¹⁷. Pero es más probable que permanezca la resistencia inversa que ha caracterizado al sionismo, la negación de la existencia de los árabes palestinos, una población con un vínculo indisoluble con la tierra (Sanbar 2013).

Las justificaciones utilizadas en defensa de los planes de transferencia en los años treinta y cuarenta constituyeron la piedra angular de los posteriores argumentos en pro de las transferencias, en particular en las propuestas que se presentaron después de 1948 y a raíz de la conquista de Cisjordania y Gaza en 1967. Después de dicho año, los sionistas defensores del maximalismo territorial y partidarios de las transferencias manifestaron que no había nada de inmoral en ello, dado que los palestinos no eran un pueblo definido sino que se trataba de “árabes”, “población árabe” o “comunidades árabes” que por casualidad residían en la “Tierra de Israel (*Eretz Israel*)”. En íntima relación con esta idea de la supuesta no existencia de los palestinos como nación y su ausencia de vínculos particulares con la tierra palestina surgió la noción de su pertenencia a una nación árabe con vastos territorios repartidos por varios países (Masalha, 2011a: 12).

Los relatos de los recuerdos de los acontecimientos traumáticos de 1948 son centrales para la historia y la sociedad palestina de hoy. Con millones de personas que aún viven bajo la ocupación israelí o en el exilio, la *Nakba* permanece en el corazón de la identidad nacional

¹⁶ Cf. QumsiyehQumsiyeh Mazin (2007), *Compartir la tierra de Canaán, derechos Humanos y el conflicto israelí-palestino*, Ed. Canaán, Bs.As.

¹⁷ Ejemplo de esto en la actualidad es la del Plan Praver. Llamado así por el nombre del legislador que lo ideó, el plan pretende destruir 36 aldeas beduinas “no reconocidas” en el desierto del Negev (Naqab en árabe) para construir en sus tierras colonias para población judía. Para ello, unas 70.000 personas beduinas serán desplazadas por la fuerza y despojadas de 800.000 *dunams* de su tierra ancestral “Hemos vivido aquí desde antes de la creación del Estado de Israel”, declaró Maqbul Saraya (70) a *Al Jazeera*. “Sentimos que la democracia y la justicia de Israel no se aplican a nosotros”. una carta en The Guardian calificando la intención de Israel de desarraigar a la población beduina como “desplazamiento forzado de palestinos/as de sus hogares y su tierra, discriminación y separación”. De *The Guardian*: <http://www.theguardian.com/world/2013/dec/01/israel-negev-bedouins-day-of-rage>. Más información sobre la resistencia al Plan Praver en: <http://972mag.com/special/praver-plan-to-displace-bedouin/>

palestina (Nabulsi 2006: 16)¹⁸. El sentimiento consolidado por el hecho de que la pérdida afectiva y traumática del país natal aumenta por una desposesión material total. Los palestinos sienten haber sido despojados de su patria. Esta desaparición de Palestina es acompañada por el silencio de sus voces (Sanbar, 2013: 276). En estas condiciones, Uri Davis sostiene:

Aunque el océano de sufrimiento del refugiado tiende a percibirse como único por el pueblo palestino, es, sin embargo, resonante con todo el sufrimiento humano extremo, incluyendo la persecución judía histórica y el sufrimiento (*judío*) en Europa [...] Por supuesto, el reconocimiento de la verdad sobre lo que ocurrió en Europa no puede nunca justificar moralmente el desarraigo de otro pueblo fuera de Europa y la destrucción de la Palestina histórica (Masalha 2011b:151)”.¹⁹

Luego de 1967, incapaz de llegar a ningún acuerdo con el nacionalismo palestino, el sionismo laborista se entregó a la causa del colonialismo en los territorios ocupados y puso en práctica el método sionista de “ir creando hechos sobre el terreno” (Masalha, 2011a: 9). Por lo tanto, los palestinos enfrentan tres circunstancias bien diferenciadas: primero, si habitan o son refugiados en los Territorios Ocupados Palestinos²⁰; segundo, los palestinos refugiados al exterior de los límites de la Palestina histórica; y tercero, aquellos que residen en el estado de Israel o “Línea Verde” (Regan 2011: 242).

La guerra en sí representa un microcosmos de la política internacional, los intereses de las grandes potencias, la historia de las minorías en el mundo árabe, la revolución sociopolítica y el legado del colonialismo occidental y el imperialismo en Medio Oriente. Desde 1967 los palestinos han relacionado su lucha con lo ocurrido en Vietnam, Argelia, Cuba y el África negra. Esta modificación de la perspectiva se debió tanto a una conciencia política mundial acrecentada como a la lucha universal contra el colonialismo y el imperialismo. A propósito, cuando hacemos referencia a los árabes, o libaneses, o los judíos, o los israelíes, parece que hablamos de entidades estables, sin embargo, en realidad aludimos a interpretaciones que resultan inestables (Said, 2013: 202-204).

El tema que subyace es la supervivencia palestina y la articulación de la identidad nacional palestina en la época posterior a 1967. En este sentido, retomamos la formulación hecha por Ibrahim Abu-Lughod en 1977, quien explicó el proceso iniciado en 1967 de la siguiente manera:

Hizo falta la conmoción de 1967 para abrir las puertas a una política de revolución y esperanza. Para los exiliados, significó comprometerse con la resistencia, dejar de participar en la política árabe y asumir una afirmación palestina más abierta encarnada a la larga en la Organización para la Liberación de Palestina y su programa. Para los que se quedaron,

¹⁸ Citado en Masalha Nur (2011: 150), Memoria de la Nakba palestina: conmemoración, historia oral y relatos de recuerdos, en pp. 147-186. En *Holy Land Studies/Estudios de tierra santa*. Vol. 4-nº 2. Noviembre 2011. Editorial Canaán. Buenos Aires.

¹⁹ Cf. también Uri Davis (2003) *Apartheid Israel: The Possibilities for Struggle Within* (London and New York Zed Books) a quien cita en la primer párrafo que aquí retomamos en su primera y última oración.

²⁰ Los Territorios ocupados palestinos de Cisjordania, Franja de Gaza y Jerusalén Este, a veces denominados territorios en disputa o los territorios desde Israel.

significó una mayor militancia en el sistema y un mayor apoyo al Partido Comunista y su postura favorable a la existencia de dos estados en Palestina, afirmando al mismo tiempo la unidad del pueblo palestino independientemente de su fragmentación...²¹

La dominación a través del nombramiento

La eliminación de la Palestina histórica de la cartografía se inició con la intención de consolidar el mito de “vínculo ininterrumpido” entre los proyectos sionistas posteriores a 1948 (Masalha, 2011b: 157). La hebraización de la geografía y la toponimia palestinas se produjo a través de la práctica de renombrar sitios, lugares y acontecimientos. Por ejemplo, mediante la influencia de la *Jewish Palestine Exploration Society*, ya en época del Mandato Británico comenzó con dicha práctica al cambiar nombres de lugares por otros hebreos en su mayoría de origen bíblico (Pfoh, 2014: 4-5)²². El re-nombramiento se usó para erigir nuevas identidades geográficas relacionadas con supuestos lugares bíblicos. Esto se llevó a cabo mediante la desaparición de los lugares y de sus nombres. El motivo para judaizar las denominaciones de las aldeas vaciadas no era académico sino ideológico. El entusiasmo arqueológico por representar el mapa del “antiguo” Israel fue un intento sistemático por parte de académicos, políticos y militares de desarabizar el país. El propósito en sí no fue cambiar sus topónimos y geografía, sino más que nada su historia (Pappe, 2008: 298).

La información que facilita el Fondo Nacional Judío FNJ²³ en los parques de recreo de Israel es un modelo predominante del ubicuo dispositivo de negación que los israelíes accionan en el ámbito de la representación. La intención es sustituir los ámbitos de la memoria palestina por espacios de esparcimiento para los israelíes (Pappe, 2008: 302). La representación es un tema subyacente habitual en la cuestión palestina (Said, 2013: 91).

La empresa no se limitó a borrar y renombrar, la erradicación de los nombres fue acompañada por una expropiación de la memoria territorial. Entretanto, podríamos afirmar que el reemplazo forzado de esa geografía santa²⁴ acrecentó el sentimiento de pérdida de los palestinos (Sanbar, 2013: 294). El nombramiento se realiza con el objetivo de ocultar a los otros o subordinarlos a la dominación israelí (Khalidi 1997), por ejemplo con la actuación

²¹ Ibrahim Abu-Lughod, Reseña de Jiryis, *The Arabs in Israel*, en MERIP Reports, 58 (junio de 1977), p. 24. Citado en Said, 2013: 201, donde propone que habría que añadir un tercer sector a los dos mencionados por Abu-Lughod, los palestinos de los Territorios Ocupados.

²² Para el propósito y accionar de la arqueología cf. también Nadia Abu El-Haj (Mayo 1998) “Translating Truths: Nationalism, the Practice of Archaeology, and the Remaking of Past and Present in Contemporary Jerusalem”, en *American Ethnologist*, Vol. 25, No. 2, pp. 166-188, Blackwell Publishing on behalf of the American Anthropological Association, online en <http://www.jstor.org/stable/646691>, donde busca demostrar como la arqueología ha estado implicada en el proyecto nacionalista-colonial en Palestina y luego en los territorios ocupados palestinos.

²³ Fundado en 1901 el FNJ era la principal herramienta del sionismo para la colonización de Palestina ya que era el organismo encargado de comprar tierras para establecer allí a los inmigrantes judíos europeos. Luego de la creación del Estado de Israel y más adelante se sumaron otras actividades a su accionar (Pappe, 2008:40). Ilan Pappé sugiere para un estudio crítico sobre el FNJ Uri Davis (2003) *Apartheid Israel: The Possibilities for Struggle Within*.

²⁴ Para el tema de la geografía santa Cf. Nur Masalha (2006) El fundamentalismo judío y la “geografía sagrada de Jerusalén en una perspectiva comparativa (1967-2004): implicaciones para las relaciones inter-fes, Holy Land Studies, vol.1, num.1, Edinburgh University Press - Ed. Canaán, Mayo.

del Comité Gubernamental de Nombres (*Va'adat Hashemot Hamimshaltit*). En otras palabras, borrado el nombre, se produce la negación de la existencia.²⁵

La dominación a través del lenguaje se observa en cómo Israel utilizó el término “árabe” para disociar a los palestinos de su nombre. En primer lugar los expulsados de 1948 serán “refugiados árabes”; en segundo lugar, los palestinos que se quedaron en Israel serán “árabes de Israel”; y en tercer lugar, veinte años después en junio de 1967, los de Cisjordania y la Franja de Gaza, atravesados por la maquinaria guerrera y de ocupación se convertirán en “árabes de los Territorios” (Sanbar, 2013: 289-290).

En esa misma dirección, el Estado de Israel promulgó leyes para desarabizar esas tierras. Esta desarabización es una israelización, es decir una expropiación para siempre de esas tierras (Sanbar, 2013: 296). Otro ejemplo incuestionable, es la denominación utilizada por Israel en la documentación oficial a partir de 1967 donde considera a Cisjordania como “Judea y Samaria”, desde una visión que pretende adjudicar un título de propiedad sobre esas tierras a algo escrito en un libro, la *Torah*²⁶. En otras palabras, se emplea una justificación “bíblica” para la obtención de determinadas tierras en los siglos XX y XXI. Desde la narrativa palestina, primero consideraban Palestina a todo el territorio que formaba parte del Mandato Británico de Palestina (1920-48)²⁷ y en el que habitaron durante los últimos siglos. Sin embargo, dadas las condiciones impuestas por las guerras de 1948 y de 1967, más la colonización progresiva, anhelaron obtener al menos un Estado independiente en Cisjordania, la Franja de Gaza y Jerusalén Este con las dificultades que esto implica en la actualidad.

El palestino Elías Sanbar (2013: 281-284, 297) desarrolla el concepto de la figura del Ausente que se encuentra configurada por una pareja inseparable de tiempo y lugar, e historia y territorio. Un rasgo esencial del Ausente, es como el palestino se percibe como un ser-territorio y lleva consigo su lugar natal y su patria. De esa forma, la doble idea que se promueve es la del retorno de las personas así como también del país *inalterado*. En resumen, una vez que los refugiados abandonaron el paisaje, se trata de tomar las tierras de los palestinos que permanecieron en casa. Una secuencia de montajes jurídicos permitirá al recién nacido estado abordar la presencia palestina como si fuera una ausencia. Entonces, luego de la expulsión, se previene cualquier clase de retorno a Palestina y los israelíes se apropian del lugar.

Para finalizar, con respecto a la dominación analizaremos el documental “*In search of Palestine*” (1998)²⁸, que sintetiza parte de lo que hemos visto. En ese video, Edward Said protagonizó el regreso a su tierra natal en una exploración de su pasado. Allí buscó reflejar la concordancia entre los recuerdos personales del escritor y la memoria compartida del pueblo palestino. En un pasaje, este pensador palestino-estadounidense dice: “La única palabra para esto es desastre y esta es en esencia la tragedia palestina”. En ese momento se

²⁵ Cf. Nur Masalha (2003), *Políticas de la negación, Israel y los refugiados palestinos*, Barcelona, Bellaterra.

²⁶ Cf. Prior Michael (2005), *La Biblia y el colonialismo, Una crítica moral*, Ed. Canaán, Bs.As. 1ª ed. *The Bible and Colonialism: A Moral Critique*, (The Biblical Seminar, 48) Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997. Nur Masalha (2002) *Israel: Teorías de la expansión territorial*, Bellaterra, Barcelona.

²⁷ Una de las discusiones de base es que Palestina/Israel disputan la misma tierra, entre el Mediterráneo y el río Jordán, desde el desierto del sur hasta las montañas libanesas.

²⁸ In Search of Palestine - Edward Said's Return Home (BBC) Una Producción BBCW. (50 minutos) 1998.

refería a la expansión de un asentamiento y a la manera en que se practicaban a diario nuevos desalojos, expropiaciones y demoliciones de hogares. Finalmente, muestra que la población palestina siente impotencia por no poder hacer nada para impedirlo. Otro ejemplo, es cuando este autor en su libro *After the Last Sky* (1999)²⁹ delinea una de las reflexiones más profundas sobre la opresión del pueblo palestino. Allí trata sobre el desplazamiento, la falta de tierra, el exilio y la identidad. Además, pide el reconocimiento internacional de los reclamos palestinos, así como también, critica la brutal ocupación y desposeimiento que han sufrido durante más de medio siglo.

A modo de conclusión, las narrativas palestina e israelí se contrastan y se imbrican, de hecho están entrelazadas. Ambas identidades nacionales son recientes y se configuran a partir de los siglos XIX y XX. Por un lado, el caso palestino surge en un proceso general el *Mashriq*, pero se retroalimenta en forma mutua con el sionismo/israelí. Por otro lado, las identidades superpuestas en este caso no son contradictorias entre sí, sino que se asocian al igual que en los demás casos de la región. La diferencia radica en no difundir una idea homogénea de identidad nacional a través de la maquinaria propagandística propia de un Estado-nación independiente.

La construcción de la identidad nacional palestina es una comunidad imaginada en la que otras formas de identidad colectiva también entran en consideración: lealtades políticas, el clan, la región, la ciudad o el pueblo y la religión. Tanto los traumas colectivos como las resistencias y heroísmo, e incluidos los elementos preexistentes de la identidad palestina, afianzaron la conciencia colectiva de pertenecer a un mismo pueblo.

²⁹ Masalha Nur (2011: 156), “Edward Sid; el sionismo y la visión democrática laica”, en S. Chedid y N. Masalha eds., *La Biblia leída con los ojos de los cananeos. Recordando a Edward Said*, Editorial Canaán, Bs.As.

Referencias Bibliográficas

Baumgarten Helga (2005), "The Three Faces/Phases of Palestinian Nationalism, 1948–2005", *Journal of Palestine Studies*, Vol. 34, No. 4 (Summer 2005), pp. 25-48, University of California Press on behalf of the Institute for Palestine Studies online en <http://www.jstor.org/stable/10.1525/jps.2005.34.4.25>

Khalidi Rashid (1997) *Palestinian Identity, The Construction of Modern National Consciousness*, Columbia, Columbia University Press.

----- (2000) *Sharing Jerusalem: A Blueprint for a Solution*, Jerusalem: Conflict and Resolution, May 5-6, Talloires, France
<http://farescenter.tufts.edu/events/workshops/transcriptRkhalidi.pdf>

Martinelli Martín, *La relación Europa-Próximo Oriente en el temprano siglo XIX*, en González Mezquita, M.L. (Ed.) (2013) *Historia Moderna: tendencias y proyecciones*. Mar del Plata. Universidad Nacional de Mar del Plata

Masalha Nur (b 2011), "Memoria de la Nakba palestina: conmemoración, historia oral y relatos de recuerdos", en pp. 147-186. En *Holy Land Studies/Estudios de tierra santa*. Vol. 4-nº 2. Noviembre 2011. Editorial Canaán. Buenos Aires.

----- (a 2011) *El problema de los refugiados palestinos sesenta años después de la Nakba*, Doc. de trabajo Nº 8, Febrero, Casa Árabe e Insituto Internacional de Estudios Árabes y del Mundo Musulmán.

----- (2012) *Nakba, Limpieza étnica, lucha por la historia*, Barcelona, Bellaterra.

Pappé Ilán (2007), *Historia de la Palestina Moderna, Un territorio, dos pueblos*, Akal, Madrid.

----- (2008), *La limpieza étnica de Palestina*, Crítica, Barcelona. (Título original: *The Ethnic Cleansing of Palestine* 2006)

Pfoh Emanuel (2014) "Geografías imaginadas, práctica arqueológicas y construcción nacional en Israel/Palestina" *Cuadernos de antropología social*, julio, n.39, pp. 39-62

Prior Michael (2005), *La Biblia y el colonialismo, Una crítica moral*, Ed. Canaán, Bs.As.

Qumsiyeh Mazin (2007), *Compartir la tierra de Canaán, derechos Humanos y el conflicto israelí-palestino*, Ed. Canaán, Bs.As.

Regan Bernard (2011), "El estado de Israel y el régimen apartheid de Sudáfrica en una perspectiva comparativa", en pp. 237-249. En *Holy Land Studies/Estudios de tierra santa*. Vol. 4-nº 2. Noviembre 2011. Editorial Canaán. Buenos Aires.

Said Edward (1979) *The Question of Palestine*, Times Book, New York, (versión en español (2013), Barcelona, España: Ed. Debate)

Sanbar Elías (2013) *Figuras del palestino: identidad de los orígenes, identidad en devenir*, Buenos Aires, Edit. Canaán.

Uller, M., Bezchinsky, P., Manfredi, L. (2007) El conflicto árabe-israelí. Historia y perspectivas de resolución, Bs.As., CCC.

http://www.btselem.org/gaza_strip/20140713_palestinians_killed_in_illegal_attacks_on_houses

Documental “*In search of Palestine*” (1998) presentado por Edward Said y producido por la BBC de Londres.

***Tradução de Trechos Bíblicos para a Língua Japonesa
No Século XVI: Análise do Manuscrito de Manuel
Barreto da Companhia de Jesus***

Olivia Yumi
Profa. Ms. Substituta UNESP-Campus Assis
Doutoranda pelo Depto. de Linguística da USP
olivia.yumi@gmail.com

O missionário Manuel Barreto chegou ao Japão em 1590 e atuou como professor de Latim no colégio de Amakusa, por volta de 1592. A Barreto é atribuída a autoria do manuscrito que hoje se encontra na Biblioteca do Vaticano (Reg. Lat. 459). Após estudos sobre esse manuscrito, que data de 1592, descobriu-se que ele contém trechos bíblicos que foram utilizados na missão catequizadora no Japão. Desse modo, neste trabalho, pretende-se investigar a tradução de alguns trechos da Bíblia presentes nesse documento, analisando, principalmente, adaptações e a utilização de termos relacionados com a religião budista e xintoísta.

Introdução

Na segunda metade do século XV, com o movimento das Grandes Navegações, os portugueses chegam a diversas regiões da América, África e Ásia. Assim, as primeiras embarcações portuguesas também chegam à ilha de Tanegashima, sul do Japão, em 1543. Somente em 1549 é que o primeiro missionário jesuíta, Francisco Xavier, chega à Kagoshima, também ao sul do Japão (MILWARD, 2012, p. 11).

Francisco Xavier chega ao Japão e inicia o trabalho catequético da Companhia de Jesus, o qual vai perdurar até a completa expulsão e perseguição dos padres jesuítas na primeira metade do século XVII. Em 1639, já havia um completo banimento dos missionários jesuítas e dos navios portugueses no Japão (DOUGILL, 2012, pos. 1708).

Durante o período em que a Companhia de Jesus atuou no Japão, seu trabalho esteve subordinado ao Rei de Portugal e as línguas portuguesa e latina eram utilizadas pelos seus membros nos documentos e obras. Em 1590 chega ao Japão a primeira prensa de Gutemberg, a qual possibilitou a reprodução de diversas obras, entre as quais havia dicionários, gramáticas e livros voltados à catequese.

Apesar de breve, a presença de missionários da Companhia de Jesus no Japão gerou diversas obras que descrevem as culturas e o contato entre elas, dando testemunho valioso da época.

1. O jesuíta Manuel Barreto

Manuel Barreto nasceu em Porto, Portugal, em 1564. Pouco se sabe sobre a sua infância, mas há registros de que, em janeiro de 1579, ingressou para a Companhia de Jesus na Índia. Posteriormente, em 1590, desembarcou no Japão acompanhando o Visitador Alessandro Valignano e desempenhou, em 1592, a função de professor de latim no seminário de Amakusa, situado ao sul da atual província de Kumamoto. Com a intensificação das perseguições aos padres portugueses no Japão, mudou-se para Macao em 1613. No entanto, regressou ao Japão, em 1618, e faleceu em Nagasaki, em 1620.

Não se sabe ao certo o trabalho desempenhado no Japão por Barreto, mas este deixou importantes manuscritos. Segundo estudos de Tadao Doi (1963), a Barreto é atribuída a autoria de anotações à mão no livro “Amakusaban Heike Monogatari” (Amakusa, 1592)³⁰. Essas anotações contêm um glossário da língua japonesa e termos que indicam que Barreto utilizou esse livro para o estudo da língua japonesa. Além dessas anotações em “Amakusaban Heike Monogatari”, há também um manuscrito atribuído a Barreto, o qual será objeto de análise neste trabalho.

Esse manuscrito de Barreto ainda é pouco conhecido e pesquisado. Descoberto na Biblioteca do Vaticano por D. Wilmart e apresentado por Joseph Franz Schütte (KAWAGUCHI, 2001, p. 78), essa obra manuscrita de Barreto contém valioso conteúdo para a análise da tradução bíblica para a língua japonesa no século XVII. Por meio da análise dessa tradução é possível perceber o contato entre as culturas japonesa e europeia e, principalmente, o contato entre as religiões cristã, budista e xintoísta.

Neste trabalho, não será analisado todo o conteúdo desse manuscrito devido a sua extensão, mas apenas parte dos trechos de tradução de alguns evangelhos.

2. Sobre o manuscrito de Manuel Barreto

Segundo pesquisa de Atsuko Kawaguchi (2001, 2002), o manuscrito de autoria atribuída a Manuel Barreto encontra-se registrado na Biblioteca Apostólica Vaticana sob o registro “Reg. Lat. 459” e pertenciam aos antigos registros da Rainha Kristina (1626-1689) da Suécia. Sua capa tem as seguintes medidas: 17 cm de altura por 12,6 cm de largura. Os papéis do conteúdo interno apresentam as seguintes medidas: 16,2 cm de altura por 12,3 cm de largura. Ao total são 384 folhas escritas na maioria em tinta *sumi*. A forma de escrita do conteúdo é em alfabeto latino e são utilizadas as línguas latina, portuguesa e japonesa.

Esse manuscrito contém basicamente quatro partes: narrativa sobre o aparecimento de uma cruz no Japão; trechos bíblicos traduzidos para o japonês; narrativa sobre o milagre de Nossa Senhora; e trechos sobre a vida dos santos.

Apesar de o Concílio de Trento (1546-1562) ter proibido a tradução da Bíblia para línguas vernáculas, Barreto traduziu alguns trechos para serem usados em rituais cotidianos no Japão, como a leitura em missas dominicais, dias santos, entre outras ocasiões festivas. Desse modo, os trechos traduzidos incluem temas de grande importância para os rituais religiosos, como a Quaresma, passos da Paixão de Cristo, vida dos santos, entre outros.

³⁰ A obra “Amakusaban Heike Monogatari” é uma adaptação simplificada do clássico da literatura japonesa “Heike Monogatari”, que narra as guerras entre os clãs Taira e Minamoto. Essa publicação dos jesuítas foi objeto de análise do mestrado concluído pela autora pela Universidade de Osaka. Para saber mais informações em língua portuguesa, pode-se consultar os seguintes artigos: 1) NAKAEMA, Olivia Yumi. “Amakusaban Heike Monogatari: recepção da literatura japonesa para o ensino de História pelos jesuítas”. In: Anais do XXIII Encontro Nacional de Professores Universitários de Língua, Literatura e Cultura Japonesa e X Congresso Internacional de Estudos Japoneses no Brasil. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014; 2) NAKAEMA, Olivia Yumi. “Amakusaban Heike Monogatari: análise das estratégias adotadas pelos jesuítas no século XVI para o ensino da língua japonesa”. In: Anais do Simpósio Internacional de Língua Japonesa como Língua Global/ III Encontro de Pós-Graduandos em Estudos Japoneses. Universidade de São Paulo, 2015. O trabalho completo em japonês encontra-se acessível na Biblioteca Teiiti Suzuki, da Universidade de São Paulo, Brasil.

Deve-se ressaltar aqui que essas traduções não iam contra a proibição determinada pela Contra Reforma. O fato de os jesuítas elaborarem a tradução de alguns trechos não infringe a norma do Concílio de Trento, mas serve de recurso para facilitar a conversão dos gentios. No Brasil, da mesma maneira, Padre José de Anchieta também traduziu trechos bíblicos, catecismos, entre outros textos para poder transmitir a sua religião em terra estrangeira.

3. Tradução de trechos bíblicos para a língua japonesa por Manuel Barreto

Para analisar as traduções de Manuel Barreto, utilizaremos as seguintes versões transliteradas e comentadas para o japonês:

1. Barreto shahon shoshû Fukuonsho shôchûkai 1 (Comentários aos Evangelhos pertencentes ao Manuscrito de Barreto). Comentários de Hiromitsu Suzuki, Hikaru Umezaki e Hirofumi Aoki.
2. Barreto shahon shoshû Fukuonsho shôchûkai 2 (Comentários aos Evangelhos pertencentes ao Manuscrito de Barreto). Comentários de Hiromitsu Suzuki e Hirofumi Aoki.
3. Barreto shahon shoshû Fukuonsho shôchûkai 3 (Comentários aos Evangelhos pertencentes ao Manuscrito de Barreto). Comentários de Hiromitsu Suzuki e Hirofumi Aoki.

Ademais, para analisar comparativamente com as línguas portuguesa e latina, utilizaremos Bíblia na versão Sacra Vulgata e uma tradução moderna da Bíblia para a língua portuguesa:

- 1) Vulgata Latina. Disponível em: <http://www.bible.com>.
- 2) Bíblia Sagrada. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Revista e Corrigida. E. de 1995. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.

A seguir, analisaremos as características principais dessa tradução:

3.1. Uso de estrangeirismos na tradução

Manuel Barreto, ao traduzir trechos do Evangelho para o japonês, utilizou muitas palavras em português e em latim. Essa técnica de utilizar termos estrangeiros dentro da tradução era muito comum. Nos catecismos e livros traduzidos para o japonês, como a “Doutrina Cristã”, há diversos termos em português também. Da mesma forma, no Brasil, os padres jesuítas também valeram-se de estrangeirismos nas traduções dos catecismos.

O texto base para a tradução de Barreto provavelmente era a Bíblia em latim “Vulgata” (MATSUOKA, 1985), mas muitos termos foram utilizados em português. Como no Japão a língua portuguesa era a mais utilizada no cotidiano dos trabalhos apostólicos, tendo em vista que as missões eram patrocinadas sob o padroado do rei de Portugal, era natural que a língua portuguesa fosse priorizada.

Vejam os exemplos desses estrangeirismos:

Mateus 18:1-6

Jap.: ヂシポロ ゼズスの御側に参り天の国に於いて何れが高きと思し召すぞと申し
れければ (.....)

Lat.: In illa hora accesserunt discipuli ad Jesum, dicentes: (...)

Port.: Naquela mesma hora, chegaram os discípulos ao pé de Jesus, dizendo: (...)

Nesse exemplo citado, os termos em destaque na tradução japonesa, correspondentes a “discípulos” e “Jesus” estão em português, uma vez que não correspondem aos termos da versão latina. Pelo fato de o termo correspondente a “discípulos” estar transcrito para o japonês como “dishipuro”, tem-se que a sonoridade é mais próxima do português “discípulo” que do latim “discipuli”, conforme a versão da Bíblia Sacra Vulgata. Do mesmo modo, como o termo japonês “Jezusu” é mais próximo do termo português correspondente “Jesus” que do termo latino “Jesum”, acredita-se que seja também um termo português sendo utilizado dentro da tradução japonesa.

Assim como estes, há também muitos outros termos utilizados em língua portuguesa ou latina sob a forma de estrangeirismos, como “virtutes” (Lucas 21:26), “Virgem” (Lucas 21:27), “João” (Mateus 11:2); “Cristo” (Mateus 11:2), “Evangelho” (Mateus 11:5), “Escândalo” (Mateus 11: 6), “Beato” (Mateus 11:6), “Deserto” (Mateus 11:7), “Profeta” (Mateus 11: 9), “Anjo” (Mateus 11:10), “Escritura” (Mateus 11:10), “Espírito Santo” (João 20:22), entre muitos outros. A maioria dessas palavras são relacionadas diretamente com a religião católica e não possuem um termo correspondente na língua japonesa.

3.2. Adaptações na tradução

Apesar de todo o controle que o Concílio de Trento determinava com relação às traduções dos textos bíblicos, os jesuítas realizaram diversas adaptações com a função de facilitar a compreensão do gentio.

Essa técnica foi utilizada em outras obras publicadas pelos jesuítas. Em “Amakusaban Isopo monogatari”, uma versão adaptada das fábulas de Esopo, por exemplo, a oliveira foi adaptada por uma espécie de palmeira, tendo em vista que a primeira planta não era conhecida pelos japoneses. Outra exemplo interessante também é visto em “Amakusaban Heike Monogatari”, onde, no trecho da descrição do monstro “nue”, um *tanuki* (cão-guaxinim) é substituído por uma cobra. Tendo em vista que essa obra servia para ocidentais estudarem a língua japonesa, o uso do tanuki seria difícil de ser entendido, já que na Europa não havia esse tipo de animal. Substituindo-o por uma cobra, o monstro apresentado na narrativa além de ser mais facilmente imaginado também seria recebido como um ser mais medonho na visão de ocidentais. Assim, essas adaptações nas obras serviam de facilitadores para a compreensão.

Passemos então a alguns exemplos presentes na tradução de Barreto.

Em Lucas 21:29-30, na versão Vulgata, o termo “ficulneam” foi traduzido por “kaki no ki”, o que significa “árvore de caqui”:

Lucas 21:29-30

Jap.: 喩えば柿の樹と諸木に實なるを似て夏近くなるを知ることく

Lat.: et dixit illis similitudinem videte ficulneam et omnes arbores

Port.: Ele lhes contou esta parábola: Observem a figueira e todas as árvores.

O figo é considerado um alimento sagrado por ser um dos alimentos que nascem na Terra Prometida dos judeus, mas não é tão presente no imaginário japonês, por ser uma planta de clima tropical ou mediterrâneo. Desse modo, consideramos que a adaptação do texto bíblico foi intencional.

A opção por caqui cria, porém, uma contradição lógica com os versículos seguintes, tendo em vista que essa fruta é típica do outono japonês. Nos versículos 29-30, há a afirmação de que, ao ver o caqui, as pessoas percebem que o verão está próximo. Porém, como o caqui precede o inverno, é de se notar que a afirmação sobre a percepção do verão se contradiz com o aparecimento do fruto do caqui.

Apesar dessa contradição, tem-se que o uso do caqui poderia ser mais facilmente compreendido pelo gentio, facilitando a função da catequese.

A técnica de adaptação também foi usada em Mateus 11:7:

Mateus 11:7

Jap.: 風に靡く竹を見ん為か

Lat.: arundinem vento agitatam

Port.: O que vocês foram ver no deserto? Um caniço agitado pelo vento?

Nesse trecho, Jesus pergunta à multidão se foram ver o “caniço” no deserto foi mantido em português sob a forma de estrangeirismo. Além disso, nas traduções de Barreto, é possível notar a substituição de “caniço” por “bambu”.

Ainda que sejam plantas parecidas e conhecidas pelos japoneses, “caniço” e “bambu” não se confundem. Segundo o “Vocabulário”, o termo “axi” é definido claramente como “caniço que nasce nas alagoas”. Portanto, caniço é uma planta comum em regiões úmidas, como na beira de rios e mares. O termo “taqe”, por sua vez, é definido pelo “Vocabulário” como “bambu”. Este era muito comum em diversas regiões do Japão e servia como matéria prima para diversos produtos.

Ao perguntar se a multidão foi ver caniço no deserto, Jesus usa de ironia por perguntar algo difícil de ocorrer, tendo em vista que o caniço se localiza em regiões úmidas e não no deserto. Desse modo, a substituição de “caniço” por “bambu” não gera o mesmo efeito de sentido. Assim, na tradução, talvez haja uma tentativa de adaptação com função pedagógica, uma vez que o termo “bambu”, por ser mais comum, poderia ser mais facilmente compreendido.

3.3. Uso de termos das religiões budista e xintoísta

Na tradução de Manuel Barreto também existem termos das religiões budista e xintoísta sendo utilizados.

O uso de termos familiares pelos nativos em textos voltados para a catequese é um fenômeno comum no Japão e em outras regiões em que houve atuação dos jesuítas. Por exemplo, no Japão, o termo inicialmente utilizado por Francisco Xavier para se referir ao Deus dos católicos era “Dainichi”. Este correspondia ao deus dos seguidores do Budismo e, por se assemelhar muito à ideia de uma entidade divina única, foi associada pelos padres ao Deus monoteísta do Cristianismo. No Brasil, fenômeno semelhante também ocorreu. Padre Anchieta e os padres da Companhia de Jesus que iniciaram a catequese no Brasil utilizaram o termo “Tupã” para se referir ao Deus cristão (NAVARRO, 1995, p. 69). “Tupã”, na cosmologia indígena, significa “Deus do trovão” e podia ser facilmente compreendido pelos gentios do Brasil. Desse modo, por serem termos já familiares aos povos a serem catequisados, os jesuítas utilizaram-nos para poder ensinar a doutrina religiosa europeia.

No manuscrito de Barreto também é possível perceber alguns usos significativos.

Um exemplo relacionado com a doutrina cristã mas expresso por meio de um termo búdico é “dignus” (“digno”, em português). Vejamos:

João 1:27

Jap.: 其御主 我なかつし前より御ませ共 わが跡に來り給ふべし。我は彼御脊の諸を解き申程の功力をも持ずと申されける也。

Lat.: Ipse est qui post me venturus est, qui ante me factus est: cujus ego non sum dignus ut solvam e jus corrigiam calceamenti.

Port.: Este é aquele que vem após mim, que foi antes de mim, do qual eu não sou digno de desatar as correias das sandálias.

O termo “kuriki” sublinhado no exemplo de João 1:27, de acordo com o “Vocabulário da Língua de Iapam” (Nagasaki, 1603), de autoria da própria Companhia de Jesus, significa:

Curiqi. Côno chicara. Merecimentos. Curiquio tçumu. Acumular merecimentos. Curiquio vru. Receber, ou ter merecimento. Curiquio motomuru. Alcansar merecimentos.

Ou seja, “Kuriki” (“Curiqi”, de acordo com a ortografia do “Vocabulário”) significa “merecimento”, “mérito”. Segundo o Dicionário monolíngue japonês “Kôjien”³¹, esse termo é de conteúdo búdico. Desse modo, pode-se notar que o uso do termo “kuriki” tanto no “Vocabulário” quanto na tradução de Manuel Barreto indica que os padres da Companhia de Jesus se apropriaram do termo de conteúdo búdico para uso no trabalho catequético.

Em Lucas 11:14 também há um exemplo de uso de um termo do Budismo. Vejamos:

Lucas 11:14

Jap.: ゼズスおんに付たる天狗を責め出し給へば 天狗退きける折節 彼おん辞を言出しければ人々奇特の思ひをなしける也。

Lat.: Et erat ejiciens daemonium, et illud erat mutum. Et cum ejecisset daemonium, locutus est mutus, et admiratae sunt turbae.

Port: E estava ele expulsando um demônio, o qual era mudo. E aconteceu que, saindo o demônio, o mudo falou: e maravilhou-se a multidão.

Nesse exemplo, o termo religioso utilizado é “tengu”. Em japonês refere-se ao ser monstruoso que mora escondido na floresta e possui forma humana, nariz vermelho comprido e asas. Além disso, ele segura um leque de sete penas na mão. Segundo Louis Frédéric³², no seu dicionário de civilização japonesa, no folclore japonês, “tengu” seriam “gênios oniscientes, peritos na arte militar” e que “gostam de pregar peças nas pessoas”. Para esse autor, essa entidade está representada nas lendas budistas.

No “Vocabulário” dos jesuítas, o termo “tengu” está definido por meio da expressão “Tengu ni suru” da seguinte maneira:

Tengu. Tengu ni suru. Oferecer de mão em mão alguma coisa ao Cami, ou Fotoque, quando hum não pode chegar perto por causa de muita gente.

³¹ “Kôjien”, 6ª. ed. Iwanami shoten, 2008, versão eletrônica.

³² “O Japão. Dicionário e Civilização”. 1ª. ed. São Paulo: Globo, 2008.

De acordo com essa definição, “tengu” é associado ao “cami” ou “fotoque”, que correspondem, respectivamente, às divindades do Budismo. Portanto, “Tengu ni suru” é uma expressão cuja criação é dos padres da Companhia de Jesus, tendo em vista que “oferecer ao ‘tengu’ (demônio)” significa o mesmo que “oferecer ao ‘cami’ ou ‘fotoque’ (entidades divinas do Budismo)”.

Em consonância com o sentido presente nas lendas budistas, “Tengu”, no exemplo de Lucas 11:14, é o termo utilizado para traduzir o “demônio” da religião cristã, isto é, representa entidades maléficas, como o diabo. Desse modo, apesar de não corresponderem exatamente ao mesmo significado, “tengu” foi utilizado para traduzir o “demônio” mencionado na Bíblia.

Assim, os empréstimos de termos do Budismo possibilitam a tradução da Bíblia para a língua japonesa, originando um processo de ressignificação dos termos originários.

Considerações Finais

A tradução de Manuel Barreto tinha finalidade pedagógica, por isso, apresenta adaptações que facilitam a compreensão dos gentios. Isso não representa uma desobediência às determinações do Concílio de Trento, tendo em vista que não se trata de uma tradução da Bíblia toda, mas apenas de pequenos trechos importantes para serem lidos nos dias santos, domingos e datas festivas.

Como analisado, os padres jesuítas se valeram de estrangeirismos, principalmente com relação a termos ligados à fé cristã. Na sua maioria, esses termos foram utilizados em português, tendo em vista que a missão jesuítica estava sob o padroado do Reino de Portugal.

Outra técnica muito utilizada nas obras da Companhia de Jesus e também presente na tradução de Manuel Barreto são as adaptações com função pedagógica. Assim, a figueira foi substituída pela árvore de caqui, como vimos, facilitando a compreensão do interlocutor. Da mesma maneira, o caniço foi substituído pelo bambu, provavelmente por ser o segundo uma vegetação mais fácil de ser compreendida pelo gentio.

Além do mais, com relação ao uso de termos da religião budista e xintoísta, verificamos também algumas ocorrências, uma vez que o empréstimo de termos de outra religião possibilita uma maior compreensão da própria religião cristã.

Desse modo, nota-se que a tradução de Barreto não é uma tradução fiel da Bíblia latina, mas é uma adaptação com fim pedagógico. Assim como o uso do termo “Tupã” para designar o Deus monoteísta do Catolicismo, o uso dessas adaptações em Barreto faz com que a catequese se torne mais fácil no Japão. Portanto, o manuscrito de Barreto revela o contato entre as culturas europeia e japonesa, gerando uma terceira cultura diferente, que é produto da mistura entre estas.

Bibliografia

BOXER, C. R. (1951). *The Christian Century in Japan. 1549-1650*. Berkeley, Los Angeles, USA, London, England: University of California Press.

CIESLIK, Hubert; ÔTA, Yoshiko (orgs.). (1999). *Nihonshi Shôhokka Kirishitan (Pequena Enciclopédia de História do Japão: Missionários)*. Tóquio, Japão: Tôkyôdô.

COOPER, Michael. (1981). *They came to Japan: an anthology of European reports on Japan, 1543-1640*. Berkeley, USA: University of California Press.

COSTA, João Paulo Oliveira e. (1962). *A descoberta da civilização japonesa pelos portugueses: dissertação de Mestrado em História dos descobrimentos e da expansão portuguesa*. Instituto Cultural de Macau: Instituto de História de Além Mar, Portugal.

_____. (1999). *O Japão e o Cristianismo no século XVI*. Ensaios de História Luso-Nipônica. Lisboa, Portugal: Sociedade Histórica da Independência de Portugal.

DOI, Tadao. (1963). *Kirishitan Bunkenkô (Reflexões sobre a Literatura Missionária)*. Tóquio, Japão: Sanseidô.

DOUGILL, John. (2012). *In search of Japan's hidden Christians: a story of suppression, secrecy, and survival*. Tokyo, Rutland, Vermont, Singapore: Tuttle.

FRÓIS, Luis S. J. (1976-1984). *Historia de Japam*. Edição anotada por José Wicki, S. J. 5 volumes. Ministério da Cultura e Coordenação Científica. Secretaria de Estado da Cultura. Biblioteca Nacional, Lisboa.

_____. (2014) *The First European Description of Japan, 1585. A critical English-language edition of Striking Contrasts in the Customs of Europe and Japan by Luis Frois, S. J.* Translated from Portuguese original and edited and annotated by Richard K. Danford, Robin D. Gill, and Daniel T. Reff. With a critical introduction by Daniel T. Reff. London, England, and New York, USA: Routledge.

KAWAGUCHI, Atsuko. (2001). Vatican Toshokan shozô “Bareto Shahon” no Kisoteki Kenkyû. (Pesquisas de base sobre o “Manuscrito de Barreto” pertencente à Biblioteca Apostólica Vaticana). *Kotengaku no Saikôsaku News Letter (Boletim “Reestruturação dos Estudos Clássicos)*. Kyoto: Kyoto University, pp. 78-83.

_____. (2002) Rôdokushû (Lectonarium) toshite no Bareto Shahon shoshûbunsho (Coletânea de manuscritos de Barreto utilizada como Textos de leitura (Lectonarium)). *Kyôto Daigaku Kokubungaku ronsô*, vol. 9, pp. 37-53.

MASSARELLA, Derek. (1990). *A World Elsewhere. Europe's Encounter with Japan in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. New Haven and London: Yale University Press.

MATSUOKA, Kôji (1985). Honyakuhô to go to no renkansei (Relação entre a língua e o método tradutológico). *Jôchi Daigaku Kokubungakuka Kiyô*, n. 2, 18 jan. 1985, pp. 105-128.

MILDWARD, Peter. (2012). *Zabieru no mita Nihon (O Japão visto por Xavier)*. Tradução de Matsumoto Tama. 24^a. ed. Tóquio, Japão: Kodansha.

MORAN, Joseph F. (1995). *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in sixteenth century Japan*. London and New York: Routledge.

MORITA, Takeshi (org.). (1989). *Nipponjisho* (Tradução Japonesa do “Vocabulário da Língua de Iapam”). 1^a. reimpressão. Tóquio, Japão: Iwanami shoten.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. (1995). A Terra sem Mal, o Paraíso Tupi-Guarani. *Cultura Vozes*, n. 2. Mar. Abr.

_____. (1999, 2000, 2001) A expansão colonial e o estudo das línguas exóticas pelos europeus nos séculos XV e XVI: o caso da África. **Revista África**, Revista do Centro de Estudos Africanos USP. São Paulo, p. 223-231. Disponível em: <<http://cea.fflch.usp.br/sites/cea.fflch.usp.br/files/u6/Eduardo%20de%20Almeida%20NAVARRO.pdf>>. Acesso em: 11 de out. 2015.

TOYOSHIMA, Masayuki. (2013). *Kirishitan to Shuppan (Missionários e a Prensa)*. Tóquio: Yagi shoten.

***Vocabulario da Lingoa de Iapam e RACVYOXV –
Análise comparativa de dois dicionários jesuítas
compilados no Japão***

Rodrygo Yoshiyuki Tanaka
rodrygo.tanaka@gmail.com

Simposio

OLHARES INVESTIGATIVOS SOBRE A ARTE JAPONESA E NIPO-LATINA

Coordadoras:

Madalena N. Hashimoto, Universidade São Paulo

mn.cordaro@usp.br

MichikoOkano, UNIFESP

michikokano@uol.com.br

As exposições de arte são importantes instrumentos para a geração de conhecimento sobre obras de um determinado período ou artista. Durante um longo tempo, as curadorias no Brasil eram as grandes realizadoras de pesquisas sobre poéticas pouco estudadas pela historiografia oficial. Um exemplo se dá no caso de artistas nipo-brasileiros. Partindo das exposições “Artistas Nipo-brasileiros”(1966) e “Nipo-brasileiros –Mestres e alunos em 50 anos”(1983), analisaremos a construção dessas pesquisas, seus olhares e discursos sobre tal produção artística e sua importância para a constituição de um corpo teórico sobre o tema na historiografia da arte no Brasil.

1. Introdução

A partir do entendimento da importância e do potencial que as exposições possuem para a compreensão de movimentos e personagens da arte brasileira, pretendemos analisar duas exposições e suas contribuições para a construção de uma historiografia da arte denominada de nipo-brasileira. As curadorias, entendidas como discursos, tem o poder de afirmar – ou reafirmar – posicionamentos estéticos ou ainda possibilitar um espaço para voz de novas poéticas, consolidando a base para a ampliação da potência desses trabalhos, como afirma Fernando Oliva (Tejo, 2010):

Mais do que dar sentido para um discurso do artista, curadoria é criar suportes para que esse discurso possa acontecer no campo da arte e da cultura, porque a obra em si ou o artista em si podem tornar-se lugares muito fragilizados. Eles (artista e obra) precisam de um discurso circundante – e o curador pode ser a figura que promove o aporte (p.61).

Quando pensamos na produção dos artistas nipo-brasileiros, sentimos a ausência de análises acadêmicas e bibliografias sobre o assunto. A existência de uma produção ligada a denominação nipo-brasileira, criou um nicho estético e teórico, onde apenas Tomie Ohtake e Manabu Mabe conseguem quebrar as barreiras erigidas e serem focos de outras associações críticas. Contudo, as exposições acabaram por ser o espaço, onde esse grupo alcança certa visibilidade e oportunidade de pesquisa.

O presente artigo, que é parte da tese de mestrado em desenvolvimento, analisa duas mostras, *Dezenove Artistas Nipo-brasileiros* e *Nipo-brasileiros: mestres e alunos em 50 anos*, que são exemplos das possibilidades que as exposições apresentam para compreensão dos processos de inserção dos artistas nos sistemas da arte, dos modos de análise sobre a produção poética dessas obras e como processos históricos se constituem através das escolhas que validam os discursos escolhidos.

1. Exposições como possibilidades de construção da história da arte

Ao elegermos os museus como espaços de legitimação do fazer artístico, estabelecemos um paralelo entre o fazer da instituição com a ação da história da arte. Um vínculo intenso é estabelecido entre o museu e a construção da história da arte: “[...] a lo largo de sus historias particulares, al menos hasta el siglo XX, el Museo y la Historia el Arte fueron progresivamente unificando sus lenguajes, sus objetivos e incluso sus estrategias de intervención política” (Uribe, 2008, p. 9).

Desta forma, podemos entender as exposições neles realizadas, como modos de compreensão sobre determinada produção artística. Esses modos de percepção muitas vezes são distintos e sofrem alterações no decorrer dos anos, motivadas por questões culturais, históricas e econômicas. A ação de maior visibilidade no campo das artes - as exposições - é a materialização para público do resultado de longas pesquisas realizadas nos acervos de instituições museológicas, coleções particulares ou ateliês de artistas. Assim, o século XX pode ser compreendido, no sistema da arte, como o século das exposições: “[...] o principal local de troca na economia política da Arte, onde a significação é construída, mantida e ocasionalmente desconstruída. Em parte, espetáculo, em parte evento histórico-social, em parte dispositivo estruturante, as exposições [...] determinam e administram os significados culturais da Arte” (Obrist, 2010, p.16).

No entanto, se no século XX o mundo ocidental da arte é marcado pelas exposições, somente a partir da década de 1980 vemos o crescente interesse em desenvolver estudos sobre o papel das mostras para a história da arte, pois como afirma Gerardo Mosquera (2009): “Hubo un momento en el que las exposiciones empezaron a marcar diferencias. Destacaban por su bullentes, por la inteligencia de sus artistas que las componían, por lo radical de sus planteamientos...” (p. 08).

Denominada *exhibitions studies*, os estudos sobre exposições apenas recentemente ganharam espaço e visibilidade no mundo acadêmico, em especial nos países europeus e nos Estados Unidos, atraindo cada vez mais a atenção de estudiosos. Consequentemente, houve um aumento análogo de espaços para a realização dessas pesquisas, e publicações resultantes desses trabalhos dedicados a resgatar e compreender o papel das exposições no universo da arte, assim como as questões históricas, econômicas e sociais por trás da construção teórica da mostra e ainda como os discursos curatoriais evidenciam os posicionamentos estancados ou mudanças de paradigmas na construção da história da arte.

É importante salientar que o museu é um dos principais mecanismos do sistema de arte, e a forma como o curador atua em seu espaço reverbera no campo da crítica e da história da arte. Desta forma o museu também coloca os padrões de legitimação para as mais diferentes linguagens artísticas. E as exposições, publicações e política de aquisição de acervos, são os instrumentos pelos quais as instituições divulgam e reafirmam suas escolhas e discursos, auxiliando na construção da história da arte: “La Historia del Arte y el museo se enriquecen entonces con la más amplia, directa y difundida experiencia de las obras de arte, hasta un nivel inimaginable en el pasado” (Uribe, 2008, p. 21).

Obviamente que por trás dessa operação, está à figura do curador, o grande profissional na construção desse discurso da história da arte, como salienta Marisa Flórido (Tejo, 2010): “O curador, ao ter o poder de introduzir artistas e obras na circulação explosiva e global, de inseri-los no mundo da visibilidade da arte, abandona a sua preposição de expositor ocasional para

reassumir o papel de legitimador” (p. 40). Durante a produção de uma exposição, os curadores e/ou pesquisadores se despendem a fazer nos museus contato direto com as obras, com os artistas e com as documentações históricas. Segundo o curador brasileiro Tadeu Chiarelli (2008) “[...] numa exposição, o que deve imperar é a qualidade das obras apresentadas, cabendo ao curador criar condições para que o público possa perceber novas possibilidades de apreciação das obras de arte, quando recontextualizadas em universos precisos” (p.14).

Quando analisamos as exposições e sua construção, podemos compreender como as mostras podem gerar reflexões sobre a história da arte e dos personagens envolvidos nessa história. Diversos dessas pesquisas, que resultam em exposições, conseguem até mesmo a realizar rupturas de paradigmas sedimentados na história no decorrer dos séculos. Portanto, buscamos ressaltar a importância em analisar as exposições e o seu papel pelo poder de re-significar, construir e desconstruir conceitos e rever a história da arte. Como afirma Walter Hopps (Obrist, 2010), um dos maiores curadores da história da arte a curadoria é um exercício de “[...] compreensão e sensibilidade com relação à obra [...]” (p.27), que envolve mais elementos dos que acabam por ser expostos nos museus, galerias e institutos. É importante ressaltarmos que a relevância das exposições de arte também se dá pela possibilidade de visibilidade para o grande público – que abarca pessoas de origens e com conhecimento e formações distintas - das pesquisas realizadas dentro dos museus e academias.

O advento das exposições não significou consequentemente o entendimento sobre seu papel no universo da arte e a potência criadora de discurso que possui uma curadoria. Durante décadas, as instituições culturais estavam presas a uma ideia de exposição como espetáculo efêmero e secundário, focando em documentar somente a obra. Existiu uma demora em reconhecerem uma exposição como o espaço de concretização de uma pesquisa, o local onde a obra de arte ganha sentido, dialoga com outros trabalhos poéticos, onde pesquisadores propõem novas visões para o entendimento da arte e suas poéticas, como afirma Mosquera (2008):

Ver y pensar las exposiciones como entidades significantes en sí mismas es una tendencia reciente: hasta poco nos ocupábamos sólo del arte y los artistas. El atraso en reconocer la importancia de las exposiciones resalta si pensarnos que la obra de arte nunca se comunica en una suerte de estado puro, en un limbo, sino formando parte de un discurso visual tramando por su relación con otras obras, con una locación, un espacio, una iluminación, una presentación y un recorrido dados, entre otros factores físicos (p. 09).

Se internacionalmente ainda se delineia os caminhos para análise da história das exposições, no Brasil recentemente a academia começou a voltar seus olhares para as mostras de artes que ocorreram no país, entendendo-as como possíveis produtoras de conteúdo historiográfico. Parte deste atraso deve-se ao fato de as exposições no Brasil sofrerem não apenas por seu caráter efêmero, mas também pela falta de sensibilidade na criação e manutenção de arquivos de memória relacionados à arte. A quase total ausência de um olhar crítico para exposições reflete o próprio entendimento que o Brasil possui sobre a importância desses projetos.

Durante muitos anos, a história e a memória das exposições de arte foram pouco valorizadas pelas instituições brasileiras. O que ocorria com certa frequência em diversos espaços expositivos, é que após a realização de cada mostra apenas alguns vestígios permaneciam: fotografias, releases, reportagens de jornais, alguns relatórios e os catálogos, que quando existem se mostram a melhor documentação de uma exposição, segundo Mosquera (2008):

Una razón colateral para la falta de reflexión acerca de las exposiciones es su condición efímera. La temporalidad es un componente de mayor importancia en el fenómeno exposición. Es cierto que quedan los catálogos, pero ellos solo proveen un testimonio limitado e en ocasiones son muy modestos. La facilidad actual para la documentación fotográfica y en vídeo ha mejorado un poco las cosas. No obstante, los estudiosos que han emprendido investigaciones se quejan de la escasez u precariedad de los vestigios dejados por muchas exposiciones, la carencia de archivos, y la consecuente dificultad para realizar su trabajo (p.10).

O catálogo, por fim, muitas vezes, acaba por ser a memória da exposição, e como toda memória, sua construção apresenta determinadas percepções, ausências e presenças. Muitas vezes eles apresentam uma visão limitada das exposições, quando não são muito modestos. Mas é dentro desses catálogos que podemos recuperar o discurso curatorial muitas vezes perdido. Obviamente, esta é apenas uma das vozes das muitas que se constitui uma mostra. No entanto somente a voz do curador acaba por ser conservada nos catálogos.

Na atualidade, muitas exposições são o resultado de extensas pesquisas de profissionais ligados à academia. Além da exposição como resultado direto dessas pesquisas, existe o catálogo como produto secundário, que exerce a dupla função de memória e historiografia, e que acaba ao alcance do público. Em um país em que a publicação de livros sobre arte enfrenta tantas dificuldades, essas obras assumem o papel de importantes bibliografias, que preenchem lacunas da historiografia da arte brasileira.

Dentro deste contexto, está a atuação do historiador e/ou pesquisador da arte, fundamental neste mecanismo de recuperação da memória. Vale ressaltar que o historiador não tem um papel neutro, ao escolher um documento, analisá-lo, extraindo uma série de dados ali presentes, ele está atribuindo valor, realizando escolhas, delimitando temas. Segundo Jacques Le Goff (2003):

O documento não é inócuo. É, antes de mais nada, o resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente, da história, da época, da sociedade que o produziram, mas também das épocas sucessivas durante as quais continuou a viver, talvez esquecido, durante as quais continuou a ser manipulado, ainda que pelo silêncio. O documento é uma coisa que fica, que dura, e o testemunho, o ensinamento (para evocar a etimologia) que ele traz devem ser em primeiro lugar analisados, desmistificando-lhe o seu significado aparente. O documento é monumento. Resulta do esforço das sociedades históricas para impor ao futuro – voluntária ou involuntariamente – determinada imagem de si próprias. No limite, não existe um documento-verdade. Todo o documento é mentira. Cabe ao historiador não fazer papel de ingênuo (p.537-538).

Na história das exposições, encontramos uma estrutura constituída pelos discursos curatoriais e pela memória da instituição. Nesse esquema onde muitos artistas serão esquecidos e tantos outros lembrados, cabe ao historiador da arte, a clareza para perceber que cada opção e posicionamento exposto no museu está fundamentado em escolhas carregadas de sentidos políticos, sociais e econômicos. O que perdemos ao adotarmos um sistema de compreensão da

arte, onde o papel das exposições é secundário, é toda a gama de discussão e os múltiplos pontos de vista que as exposições possibilitam sobre determinados temas pouco pesquisados pela historiografia brasileira.

2. A arte nipo-brasileira em exposição

A inserção dos artistas nipo-brasileiros no universo das artes brasileira percorreu um longo processo de busca de entendimento e aceitação que, na atualidade, aparenta simplicidade, mas que foram necessárias décadas para se firmar. Lembramos que nenhuma outra comunidade de imigrantes no Brasil teve uma participação e suscitou tanto interesse no meio cultural quanto a de origem japonesa, principalmente na cidade de São Paulo, local com a maior concentração de japoneses fora do Japão.

Contextualizando, quando a produção nipo-brasileira, passou a ser introduzida no meio artístico brasileiro, a situação encontrava-se basicamente da seguinte forma. De um lado, temos os imigrantes que se uniram, não apenas para manter vivas as raízes de sua cultura natal, mas para entender o novo contexto ao seu redor e recriar suas experiências. O grupo de artistas que foi denominado nipo-brasileiros - identidade criada por críticos e historiadores e que se tornou um modo de designar toda uma produção -, passou por diversos percalços para conseguir que suas obras fossem expostas nos mais diversos espaços culturais de São Paulo dialogando com outras obras e artistas, e também inserir-se no sistema da arte estabelecido no Brasil. Do outro, temos uma série de críticos de arte, historiadores da arte, diretores de museus, colecionadores e curadores pautados pelas bases do Modernismo brasileiro, que buscaram compreender sob as mais diversas chaves da história da arte essa produção artística paradigmática. Profissionais este, que muitas vezes possuem os olhares viciados e procuraram pautar suas análises através da ideia do exotismo e/ou de uma identidade oriental apenas, sem estabelecer diálogos desses trabalhos com a produção local.

Logo, as primeiras apreciações dessa produção artística vieram das exposições. E desde décadas anteriores, as exposições foram as melhores e mais completas fontes de análises sobre a produção desses artistas nipo-brasileiros e o principal campo de embate entre modos de ver e compreender a arte em princípios gerais e a própria arte brasileira. Contudo, o foco de estudos dessas mostras recaía muitas vezes sobre o impacto da vinda dos japoneses ao Brasil. O que torna essas exposições em muitos momentos problemáticas, é a opção dos curadores que propuseram-se analisar a produção poética desses artistas, a partir de questões históricas e sociológicas, deixando a compreensão estética em um plano secundário, como afirma Walter Zanini (1967) ainda na década de 1960: “Nas estatísticas e comentários dos sociólogos que estudam a comunidade japonesa no Brasil, a ausência de interesse pela acuidade artística é uma lacuna facilmente observável” (p.121).

Como podemos perceber a situação delineada por Zanini não sofreu mudanças significativas, e ainda são escassas as bibliografias sobre a produção dos artistas nipo-brasileiros. Consequentemente, as exposições se estabeleceram como a mais importante documentação crítica, e como material historiográfico para a compreensão e estudos sobre o tema. Muitas destas publicações são de mostras coletivas comemorativas, pelos aniversários de imigração japonesa no Brasil, revelando que o estudo da temática ainda se encontra engessado a um pensamento de nicho de origem. Demonstrando como ainda existem trabalhos poéticos e artistas que ainda carecem de maiores análises, e até mesmo reconhecimento dentro da história da arte brasileira, um indicativo sobre a necessidade de estudos mais aprofundados sobre a temática.

No decorrer dos anos, diversas exposições de arte denominada nipo-brasileira, foram realizadas nos museus brasileiros. Para essa análise selecionamos duas importantes exposições, que buscaram rememorar e refletir sobre essa produção: *Dezenove Artistas Nipo-brasileiros* e *Nipo-brasileiros: mestres e alunos em 50 anos*. Separadas por 17 anos de história, essas exposições organizadas em contextos sociais, econômicos e artísticos distintos, são exemplos de pesquisas realizadas por suas instituições e curadores. Elas refletem direcionamentos distintos sobre cada obra e artista, seu momento de produção e sua formação, ainda que o discurso curatorial possua pontos problemáticos, com questões e métodos passíveis de questionamento e análise crítica.

O resultado dessas mostras é uma fonte de informações, com análises e dados de artistas e obras, que muitas vezes tiveram suas trajetórias perdidas na história. Esse material representa para os pesquisadores, uma documentação sobre o processo de inserção dessas obras e artistas nos espaços expositivos e ainda cristaliza a percepção da crítica de arte e dos historiadores da arte que atuavam no período da mostra.

2.1. Dezenove Artistas nipo-brasileiros

No ano de 1966, o Brasil se encontrava nos primeiros anos da Ditadura Civil Militar (1964-1985), onde sindicalistas estudantes e intelectuais ligados à esquerda eram perseguidos e presos. A Bienal Internacional de São Paulo fundada em 1951, consolidava-se como o evento artístico mais importante do Brasil, contudo diversos artistas optam pelo exílio para fugir das prisões e torturas advindas do regime militar. O Cinema Novo de Glauber Rocha e a música da Jovem Guarda, dois movimentos antagônicos, fazem parte do cotidiano de quem fica nos grandes centros brasileiros. Também é possível perceber o embate entre o abstracionismo e a figuração que se desenrola nas bienais, museus e galerias, enquanto a Pop Arte vai ganhando espaço entre os artistas brasileiros.

É nesse contexto turbulento que se realiza a exposição *Dezenove Artistas nipo-brasileiros*¹. Organizada por ocasião do I Colóquio Brasil-Japão, entre os meses de julho e setembro de 1966. O Museu de Arte Contemporânea da Universidade de São Paulo (MAC/USP), sob a direção Zanini, apresentou a referida mostra – também denominada

Artistas nipo-brasileiros. Com a curadoria de Aracy Amaral, a exposição até a atualidade, é considerada pioneira em reunir uma série de artistas japoneses e nipo-brasileiros de períodos diferentes, apresentado ao público sua produção através de um estudo histórico e crítico sobre a presença deles no Brasil.

Rememorando, o MAC/USP, durante a direção de Zanini, foi considerado um dos museus mais inovadores não só no Brasil, mas em termos mundiais. Nessa época, o museu recebeu artistas de renome internacional na arte contemporânea, e estabeleceu diálogos com as novas linguagens que eram desenvolvidas naquele momento. Assim, o museu era o espaço ideal para a realização de uma exposição que objetivava refletir sobre a presença dos artistas nipo-brasileiros no Brasil por meio de um estudo histórico e crítico, e que estabelecia “[...] uma visão conjunta, histórica e artística, assim como um levantamento primeiro sobre o desenvolvimento da contribuição dos artistas japoneses que vieram se fixar em nosso país” (Amaral, 1966, p. 5).

¹ A exposição teve a participação de Tikhashi Fukushima, Tomoo Handa, Bin Kondo, Tomoshige Kosuno, Manabu Mabe, Hissao Ohara, Tomie Ohtake, Hissao Sakakibara, Takeo Shimizu, Hissao Shirai, Flávio-Shiró, João Suzuki, Yoshiya Takaoka, Yuji Tamaki, Walter Shigheto Tanaka, Yutaka Toyota, Masumi Tsuchimoto, Kazuo Wakabayashi e Yo Yoshitame.

Para a curadora, o Brasil não é apenas o país de maior população japonesa fora do Japão. A união dos países é mais profunda e complexa, sendo o Brasil um exemplo de uma relação artística única, Amaral (1966), afirma que:

[...] é rara essa coexistência artística oriente-ocidente num mesmo país, deve-se chamar a atenção para o fato de que hoje em dia não há envio representativo para o exterior das artes do Brasil em que não figurem pelo menos dois ou três artistas nipo-brasileiros (p.5).

Podemos perceber nessa afirmação, que a situação dos artistas nipo-brasileiros era promissora. As dificuldades de contato e inserção foram superadas pelo desenvolvimento do meio artístico paulistano na década de 1950. A Pinacoteca do Estado de São Paulo, desde a década de 1950, já incluía em suas exposições coletivas e itinerantes obras de artistas japoneses pertencentes ao seu acervo. Com a abertura dos Museus de Arte de São Paulo, o Museu de Arte Moderna de São Paulo e o nascimento da Bienal Internacional de São Paulo, em 1951, possibilitou-se um novo espaço para os artistas nipo-brasileiros, não apenas para exporem seus trabalhos, mas para estabelecerem contatos com outras produções poéticas. A Bienal em suas primeiras edições apresentou os trabalhos de Fukushima, Flávio-Shiró e Manabu Mabe, que foram prontamente reconhecidos. Mas esse ponto de reconhecimento representou também a ruptura entre os pioneiros e os artistas nipo-brasileiros que estavam direcionando suas produções para o abstracionismo lírico.

O MAC/USP, por sua vez, já vinha estabelecendo uma série de contatos com artistas e curadores japoneses e, como resultado, foram realizadas as mostras *ISPAA - Internacional Society of Plastic and Audio-Visual Art*² e *Cosmos*³. Sem contar as exposições *Atelier Nord*⁴ e *Prospectiva 74*⁵, que traziam obras de artistas japoneses integrados a contextos expositivos. Durante a gestão de Lina Bo Bardi, no Museu de Arte Moderna da Bahia – sediado no Solar do Unhão em Salvador – foram exibidas mostras de Flávio-Shiró, Manabu Mabe e Tsukaka Iwakishi, além da exposição realizada em 1963, *Novos pintores japoneses*, extrapolando o eixo Rio-São Paulo, como espaços habituais de exibição.

Outros museus dedicaram-se também a mostras coletivas cuja problemática era exclusivamente a produção desses artistas, como a exposição *Seibi-kai* no Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro em 1964, a mostra *Grupo Seibi – Grupo Santa Helena: década de 35-45* no Museu de Arte Brasileira da Fundação Álvares Penteado em 1977, *Vida e arte dos japoneses no Brasil* no Museu de Arte de São Paulo em 1988, *São Paulo: visão dos nipo-brasileiros* no Museu Lasar Segall em 1993, *Nipo-brasileiros no acervo da Pinacoteca do Estado de São Paulo*, em 2008, entre outras propostas curatoriais. Inclusive diversas mostras internacionais – algumas promovidas pela embaixada do Brasil -, como a *Nippo Brazilian Painting Today*, no ano de 1965, e que circulou por Washington, Oakland e Tóquio.

Importante é constatar que a curadoria não buscou separar a produção entre os artistas pioneiros e os imigrantes após a Segunda Guerra. Assim, Handa, Tanaka, Takaoka e Tamaki, pioneiros e estimuladores de uma produção artística na colônia, e que se formaram artistas no país,

² Entre agosto e setembro de 1968, sob a curadoria de Kenzo Tanaka o museu trouxe a São Paulo uma série de artistas japoneses e coreanos mais atuais no momento da realização da mostra. A maioria dos artistas doou suas obras para o acervo do museu.

³ Realizada em 1974, em uma colaboração entre Walter Zanini e o Tomoshigue Kusuno. O artista japonês que já residia no Brasil há muitos anos, elaborou uma rede de contatos e estabeleceu um intenso intercâmbio internacional, com o envio de serigrafias contemporâneas através dos Correios.

⁴ Exposição internacional realizada em 1967, pela curadora Anne Breivik, trazia gravuras de artistas noruegueses e tinha entre seus participantes Kenji Yoshida.

⁵ Exposição realizada em 1974 sob a curadoria de Walter Zanini foi uma proposta inovadora ao permitir que os artistas selecionados chamassem mais um e assim por diante, criando uma extensa rede.

estavam expostos ao lado de Shirai, pertencente a um segundo momento da produção nipo-brasileiro, e com uma formação e carreira estabelecidas no Japão antes de sua vinda para o Brasil. É o caso de muitos artistas nipo-brasileiros a partir da década de 1930, que tiveram uma formação no Japão ou na França, com carreiras previamente construídas, com posterior vinda ao Brasil e estabelecimento na colônia, devido ao ambiente artístico estimulante e cheio de oportunidades.

Para a realização da exposição, Amaral juntamente com Zanini empreendeu uma grande pesquisa para o resgate de parte da produção destes artistas, buscando recuperar suas obras, suas trajetórias e suas biografias. O catálogo elaborado para esta exposição representa hoje uma documentação valiosa para percebermos o perfil desses artistas em plena década de 1960, muitos em seus momentos iniciais de produção e circulação nos espaços expositivos, outros com carreiras estabelecidas que já haviam realizado exposições há algumas décadas e outros ainda já premiados.

Se por um lado se faziam presentes jovens artistas que ainda estavam construindo suas trajetórias artísticas, como Suzuki ou Mabe, por outro, era necessário mergulhar em caminhos desconhecidos, como as vidas de Handa ou Takaoka, que apesar de serem reconhecidos pelo público que frequentava galerias e exposições, sua produção ainda não havia sido assimilada pela história da arte no país. Essa era uma problemática enfrentada no momento de realização da mostra, e que ainda permanece na atualidade, onde a obra de muitos artistas pertencentes ao Seibi-kai⁶ é carente de estudos mais aprofundados.

A exposição Dezenove artistas nipo-brasileiros, possui dois discursos complementares sobre a produção dos artistas presentes na mostra. Walter Zanini, como diretor do museu, participa ativamente do processo de construção da curadoria. Em seu texto, *A colônia japonesa e as artes*, - publicado tanto no catálogo da mostra quanto nos anais do colóquio – Zanini busca estabelecer um olhar desprovido do exotismo pelo Oriente, - procedimento tão recorrente em exposições realizadas no Ocidente até fins da década de 1980, em especial na Europa. E se lança a analisar a origem dos artistas nipo-brasileiros como elemento constitutivos de sua estética: “Formando um agregado de muitas afinidades espirituais, a participação artística japonesa na cultura moderna brasileira adquire significado particular pelos seus recursos semânticos. Atuando na comunidade mais importante, apresentando-se em todos os certames, seu exemplo moral e estético é influente” (Zanini, 1967, p.125).

Em seu discurso Zanini continua sua tese, onde busca compreender as obras dos artistas expostos, buscando compreendê-los como uma produção possuidora de particularidades e diferenças naturais de vivências específicas, simbolizando a simbiose entre as culturas japonesa e brasileira, caracterizando o que seria o artista nipo-brasileiro e sua obra:

A nosso ver, os casos extremos não têm vigência: há pintores radicados desde a infância ou à juventude no Brasil os quais pelas próprias condições de vivência, são marcadamente nacionais, não obstante seja inevitável que associem na linguagem substratos da sensibilidade oriental; outros mantêm

⁶ Participaram do grupo os artistas Tomoo Handa, Yoshiya Takaoka, Hajime Higaki, Walter Shigeto Tanaka, Yuji Tamaki, Kiyoji Tomioka, Kichizaemon Takahashi, Mario Masato Aki, Massao Okinaka, Flávio-Shiró, Kenjiro Masuda, Iwakichi Yamamoto, Minoru Watanabe, Kazuo Tsumori, Massami Tanaka, Mitsuo Toda, Tomie Ohtake, Alina Okinaka, Jorge Mori, Manabu Mabe, Kazuo Wakabayashi, Tikaishi Fukushima, Teiiti Suzuki, Bin Kondo, Tsukika Okayama, Sachiko Kochikoku, Masumi Tsuchimoto, Mari Yoshimoto e Tomoshigue Kusuno.

liames espirituais profundos com a pátria de origem, mas na exploração dos conteúdos básicos não podem deixar de sofrer induções de certas expressões de vida ou da natureza que integram a nova existência (Zanini, 1967, p. 126).

Aracy Amaral que assina como curadora da mostra, demonstra em seu texto *Dezenove artistas nipo-brasileiros*, um posicionamento que procura ressaltar uma certa identidade oriental nas obras desses artistas: “Características tradicionais da arte japonesa continuam transparecendo na obra da maioria destes artistas” (Amaral, 1966, p.6).

Ainda assim, a curadoria se posicionou em caracterizar todos os dezenove artistas expostos como nipo-brasileiros. Identidade essa, concedida através do entendimento que a curadoria estabelece de um embate entre o Ocidente e o Oriente: “O mais curioso na observação dos trabalhos destes artistas, pareceu-nos o choque entre os dois ambientes, Oriente – Ocidente para os artistas que se radicaram entre nós.” (Amaral, 1966, p.6). Pois, na construção da mostra, o que caracteriza os dois ambientes são questões antagônicas, como continua Amaral (1966):

A pintura não-ética, a política simbolista, integrada no Cosmos, seu sentido de perfeição estética e técnica em si, do Oriente. E, de repente, no Ocidente, a impossibilidade dos artistas se desrelacionarem (sic) das contingências sócio-econômico-políticas do meio em que vivem, de continuar se mantendo isolados e não participantes da realidade brasileira (p.6).

Talvez essa seja uma percepção incorreta de Amaral sobre esses artistas, pois o isolamento não era uma questão ou necessidade, pelo contrário, a criação de grupos foi ação constante para afirmação e desenvolvimento como profissionais. Ainda, é importante lembrarmos que um dos princípios na fundação do Seibi-kai era o desejo de interação entre os artistas japoneses e os artistas brasileiros:

Estreitar a amizade entre os membros; Reunião mensal para apreciação e crítica mútua de obras; Sempre manter relação entre os membros do interior do Estado (quando tiver); Instalar um local de reunião ou de trabalho-ateliê; Manter boa relação de trabalho com artistas brasileiros de outros grupos; Procurar dar direção aos moços estudantes de arte ou principiantes; Celebrar exposições coletivas. (Lourenço, 1998, p.20)

Em algumas análises realizada por Amaral sobre as obras expostas, talvez tenha faltado explorar e aprofundar as questões que se ocultam por trás dos trabalhos. Isso pode ter feito com que ela tivesse uma compreensão ainda limitada em relação a produção dos artistas pioneiros, observando que suas obras “refletem uma ala da pintura japonesa entre nós, [...] sua característica alienação” (AMARAL, 1966, p.6). E continua, em sua apreciação formalista sobre os trabalhos, como “Em Yoshitome adivinhamos [...], o reestudo e projeção de formas básicas da tradição – na magia dos dragões de suas ‘dramaturgias’. [...] as cores surgem, como em suas modulações cromáticas, cruas em sua liberdade absurda contrastantes com as formas ancestrais” (AMARAL, 1966, p.6). Quando poderia ter sido analisada sua participação no Grupo Austral e sua relação com o Grupo Phases, sua evocação às questões da guerra, com as quais Yoshitome trabalha.

Vemos como os dois discursos sobre a produção dos artistas nipo-brasileiros são distintos nos partidos que tomam. Zanini, mais conciliador, consegue visualizar os pontos de contatos e a relevância dessas obras no contexto da produção artística brasileira. Amaral, entretanto, demonstra estar mais “presa a uma questão de identidade Oriente/Ocidente, a “marca” japonesa é muito importante em sua análise, ainda que parte desses artistas tenha conhecido apenas o Brasil durante toda sua vida e estudado arte nos liceus e faculdades brasileiras. Se não é possível

desvencilhar as vivências orientais que a infância na colônia construiu, também não é possível deixar de lado o fato da experiência estética desses artistas ser local. Como as primeiras obras dos jovens artistas nipo-brasileiros Tomoo Handa, Yoshiya Takaoka e Yuji Tamaki são trabalhos figurativos e retratistas influenciados pela arte brasileira de estética europeia.

Os dezenove artistas apresentados nesta exposição representam um grupo heterogêneo de linguagens. Os primeiros artistas nipo-brasileiros do Seibi-kai – questão pouco desenvolvida na exposição – estão ao lado de jovens artistas, entendidos como promessas da arte, novas linguagens e as estrelas em ascensão, Mabe e Tomie. Ainda que possam haver questões a serem revistas, a preocupação em dar voz e visibilidade a essa produção dentro do museu, pode ser vista como louvável.

2.2. Nipo-brasileiros: mestres e alunos em 50 anos

Outro exemplo emblemático, foi a exposição *Nipo-brasileiros: mestres e alunos em 50 anos*⁷, realizada em 1983 pela historiadora e curadora Maria Cecília França Lourenço na Pinacoteca do Estado de São Paulo, período no qual foi diretora desta instituição. A mostra era composta por noventa trabalhos de 44 artistas e expunha a produção dos primeiros artistas japoneses chegados ao Brasil, os vindos após a Segunda Guerra e obras de jovens artistas, muitas vezes ainda estudantes das faculdades de artes. Em sua abertura ocorreram as *performances* de Paulo Yutaka, Grupo Ponkã, e do grupo de dança Hassagassakai, além da apresentação do ciclo de filmes japoneses. O catálogo desta exposição representa uma rica documentação composta por textos críticos, biografias e documentação fotográfica.

Um dado importante é que durante a década de 1980, a historiadora da arte Maria Cecília França Lourenço, percebeu a importância desta produção e acabou por se estabelecer como uma das maiores pesquisadoras da obra dos artistas nipo-brasileiros, realizando importantes publicações que servem como base importante para estudos destes artistas até a atualidade. Sem contar as inúmeras exposições retrospectivas realizadas pela historiadora.

A exposição em questão traz um olhar para a relação entre os artistas nipo-brasileiros veteranos e os seus mais jovens pupilos, buscando estabelecer relações e refletindo sobre o processo de profissionalização desses artistas no meio artístico, sobre a atualização das linguagens e os caminhos seguidos por eles.

Lourenço, busca lançar luz sobre outras questões da produção nipo-brasileira, como a inexistência de uma “escola nipo-brasileira”, como chegou a afirmar historiador e curador Pietro Maria Bardi em um mostra de 1979. Para a curadora, a produção dos artistas pioneiros foi desenvolvida no Brasil, com questões locais: “A formação da geração pioneira forjou-se de formas diferenciadas, contribuindo para a diversidade artística encontrada.” (Lourenço, 1983, p. 3).

⁷ Participaram desta exposição os artistas Kiyoji Tomioka, Tadashi Kaminagai, Teisuke Kumassaka, Tomoo Handa, Kichizaemon Takahashi, Yoshiya Takaoka, Walter Shigeto Tanaka, Massao Okinaka, Tomie Ohtake, Yuji Tamaki, Mário Masato Aki, Tikashi Fukushima, João Rossi, Manabu Mabe, Flávio-Shiró, Kazuo Wakabayashi, Mari Yoshimoto, Yutaka Toyota, Hissao Ohara, Jorge Mori, Masumi Tsuchimoto, João Suzuki, Kenichi Kaneko, Tomoshige Kusuno, Yasuhei Joshita, Bin Kondo, Hissao Sakakibara, Sachiko Kochikoku, Toshie Sanematsu, Massuo Nakakubo, Megumi Yuasa, Mário Ishikawa, Carlos Takaoka, Lydia Okumura, Toshifumi Nakano, Tikashi Fukushima, Laerte Orui, Lúcio Kume, Milton Sogabe, Taro Kaneko, Hiro Kai, Yugo Mabe e Madalena Hashimoto.

A base de construção da exposição organizada por Lourenço é a ideia de coletividade, enquanto, que Amaral (1966), salientou o conceito de individualidade do artista japonês as características étnico-culturais:

Na maior parte destes artistas, [...] se mantém acentuada a “marca” do artista japonês – e as exceções são raríssimas – de isolamento, ausência de rodas de artistas, vindo de encontro à afirmação oriental de que um artista é frequentemente um ser isolado [...] (p.6).

A curadoria de Lourenço, chama atenção para uma das principais características dos artistas oriundos do Japão no Brasil, a capacidade de união através de diversos grupos artísticos criados. Sua estratégia é rememorar a história do primeiro núcleo de artistas nipo-brasileiros - o Seibi-kai - e sua atuação que permitiu a abertura para a circulação dos artistas nipo-brasileiros. Sobre o Seibi-kai, a curadoria, busca ressaltar sua trajetória, seus modos de atuar, os diálogos que estabeleceram entre os artistas brasileiros, sua busca por integração, assim como as dificuldades ocasionadas pela Segunda Guerra⁸. Ainda notamos a dinâmica do grupo e suas ações entre os próprios membros: “Estilos, tendências e técnicas diversas têm sido promovidos [...] favorecendo a emergência das expressões particulares. Durante todos esses anos, [...] tem prestado homenagens aos artistas de proteção, cedendo-lhes espaços e tratamentos especiais, bem como organizando lhes (sic) reverências póstumas” (Lourenço, 1983, p7).

Importante ressaltarmos a importância dos grupos, devido às primeiras experiências que esses artistas enfrentam para se inserir no mundo artístico brasileiro. Na década de 1920, vindos da área rural diretamente para a capital, os jovens artistas matriculavam-se nos tradicionais cursos de arte da Escola Paulista de Belas-Artes e do Liceu de Artes e Ofícios. E por estarem ligados a essas escolas, durante algum tempo, esses artistas foram erroneamente ligados ao academicismo. Ou ainda a vivência de Yoshiya Takaoka e Yuji Tamaki no Núcleo Bernadelli⁹, grupo artístico estabelecido no Rio de Janeiro, que apresentava questões estéticas diferentes das estabelecidas pelo Modernismo paulistano ou Academicismo das Belas Artes.

Entretanto, a produção desses artistas possuía um posicionamento diferenciado do acadêmico, mais abertas ao experimentalismo e as novas estéticas, segundo Lourenço (1995): [...] além do preconceito, há certas dificuldades adicionais e complementares, para os nipo-brasileiros pioneiros adquirirem projeção e compreensão crítica, num tempo excludente das diferenças a exigir posturas extremadas, porquanto ficam equidistantes dos acadêmicos e também dos modernos, o terceiro forte obstáculo para aceitação. Estão mais próximos dos modernos, mas distanciam-se pela não identificação com a Escola de Paris [...] (p.25).

E ainda, a exposição traz para o diálogo as produções do Grupo do 15¹⁰ (ou Grupo Jacaré) e do Grupo Guanabara¹¹, núcleos que congregava artistas brasileiros e nipo-brasileiros. Devido a esse contexto, o destaque que a curadoria dá ao Seibi-kai e aos outros grupos é de extrema relevância para a historiografia. Como Grupo dos 15, que reuniam diversos membros do meio

⁸ Durante o período da 2ª Guerra Mundial, os imigrantes japoneses passaram a ser vistos como inimigos, sendo proibidos de guardar documentos e livros em língua japonesa, viajar, reunir-se e até mesmo de falar o idioma natal.

⁹ Fundado em 1931, o grupo tinha como o objetivo o aprimoramento técnico e profissionalização de seus artistas, muito destes de origem pobre. Importante salientar que o Rio de Janeiro nesse período não respirava o modernismo que se espalhará pela cidade de São Paulo.

¹⁰ Participaram do grupo os artistas Geraldo de Barros, Athaide de Barros, Yoshiya Takaoka, Joaquina Cunha Bueno, Mario Masato Aki, Massao Okinaka, Walter Shigeto Tanaka, Tomoo Handa, Massuda, Hajime Higaki, Yuji Tamaki, Takeshi Suzuki, Antonio Carelli, Francisco Trigo e Mayashi.

¹¹ Participaram do grupo os artistas Arcangelo Ianelli, Thomaz Ianelli, Ismênia Coaracy Yoshiya Takaoka, Tomoo Handa, Walter Shigeto Tanaka, Yuji Tamaki, Teiiti Suzuki, Hajime Higaki, Massuda, Tikashi Fukushima, Jorge Mori, Marjô, Wega Nery Harmand Pecocari e Alzira Pecocari.

artístico brasileiro e de origem japonesa. O grupo tinha como objetivo a ação artística, sem estarem ligados a uma estética ou direcionamento específico, como Geraldo de Barros afirmou em entrevista para Lourenço (1983) “Desconfiamos sempre de quem diz ‘EU SOU MODERNO’! Queremos que diga: ‘EU SOU PINTOR’! E prove a afirmação pintando” (p.6). Esses grupos possuem como direcionamento, a ideia de uma orientação que não engesse a ação do aluno, mas de liberdade para sua expressão individual.

Uma ressalva quanto a esta curadoria é a relação dos artistas reunidos. Ainda que o foco da exposição seja a produção nipo-brasileira, Lourenço em seu discurso curatorial busca estabelecer diálogos entre a produção dos artistas denominados nipo-brasileiros e a produção dos artistas brasileiros. No entanto, na mostra, apenas João Rossi consta como artista de origem não oriental. O Grupo Guanabara, por exemplo, criado em 1949 em torno de Tikashi Fukushima, congregou um grande número de artistas de origem nipônicas e brasileiros, como Wega Nery, Arcangelo e Thomaz Ianelli e Ismênia Coaracy e atuou entre o eixo Rio-São Paulo, contudo nenhum desses artistas estava na exposição.

A exposição, ainda rememora as vivências entre os artistas nipo-brasileiros e japoneses no Rio de Janeiro, como Jorge Mori, Tikashi Fukushima, Tadashi Kaminagai, Teisuke Kumassaka entre outros. O que é apenas citado no discurso de Zanini na exposição *Dezenove artistas nipo-brasileiros*, Lourenço coloca em exposição esse relevante diálogo para a trajetória dos artistas nipo-brasileiros. É o momento em que a arte produzida no Brasil e as experiências orientais e europeias, - da denominada Escola de Paris - se encontravam e trocavam informações, vivências e dialogavam com as questões estéticas.

Portanto, a exposição *Nipo-brasileiros: mestres e alunos em 50 anos* também traz um panorama da produção nipo-brasileira. A mostra não deixa de ser uma admirável – e crítica - atualização do que se produziu por esses artistas, partindo de uma das características que foi mais marcante desses artistas: suas interações em grupo. O que podemos perceber nessa mostra, é como esses artistas dialogavam com os vários estilos e tendências, uma verdadeira celebração das relações que esses artistas estabeleceram, mesmo diante de tantas adversidades. Rememorar criticamente a produção do Seibi-kai, pontuar a produção dos outros grupos e jovens artistas, são iniciativas louváveis para a construção desse capítulo da história da arte do país.

3. Considerações finais

Essas exposições nascem de uma necessidade de compreensão desta produção que durante muito tempo encontrava-se em suspensão na história da arte brasileira. Em determinadas situações, existem artistas que somente saem do ostracismo devido a esses trabalhos, corroborando a tese de que as mostras elaboraram grande parte das pesquisas sobre a arte nipo-brasileira no país – ainda que muitas destas mostras sejam o resultado de uma agenda previamente delimitada.

Como vimos anteriormente, muitas das exposições realizadas no país que buscavam estudar a produção nipo-brasileira, são fruto de um contexto comemorativo, relegando assim, o estudo desta produção a uma ação sempre datada e previamente esquematizada, seguindo certos padrões de reflexão pré-estabelecidos. No entanto, as duas mostras selecionadas, *Dezenove Artista Nipo-brasileiros* e *Nipo-brasileiros: mestres em artistas em 50 anos*, não estão ligadas a uma agenda comemorativa seguindo um roteiro político.

O resultado desse posicionamento, é importante, pois essas exposições transcenderam o caráter panorâmico e estabeleceram problemáticas para tentativa de compreensão dessas poéticas. A pesquisa empenhada pelas curadorias, resultou em uma fonte de informações, com análises e dados de artistas e obras que tiveram parte de suas trajetórias nubladas na história. Essas mostras ainda representam para os pesquisadores, uma documentação sobre o processo de inserção dessas obras e artistas nos espaços expositivos e nos olhos da crítica e da história da arte do período.

Entretanto, se as exposições significam marcos de compreensão, elas não estão imunes à necessidade de revisões. As mostras selecionadas nesta análise justificam-se pela percepção sobre os artistas participantes e a busca em estabelecer através da pesquisa, um entendimento sobre a arte e a poética desse grupo de artistas, e o diálogo entre suas vivências e a produção corrente. Podemos perceber que a produção dos artistas nipo-brasileiros está de certa maneira inserida nos sistemas das artes brasileiras, participando de mostras coletivas, salões e tendo trabalhos adquiridos em acervos de museus. Podemos citar um exemplo desse processo quando no ano de 1964, o jornal *Correio da Manhã* em uma crítica sobre uma exposição do Seibi-kai no Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro, afirmou: “Deixou de constituir um ‘fenômeno’ da coletividade japonesa, para integrar e ser um dos orgulhos da comunidade brasileira” (“Êxito do Seibi no Museu”, 1964, p.02).

Importante pontuarmos, que se a produção na década de 1960 fazia parte de um processo de inserção no sistema da arte brasileira, no decorrer das décadas o processo perdeu potência. Parte dessa produção permanece longe do interesse dos críticos, curadores e historiadores da arte. A exposição *30 x Bienal* realizada em 2013, e curada por Paulo Venâncio Filho, rememorava os 60 anos de Bienal Internacional de São Paulo através das obras importantes de sua história. A Bienal deu visibilidade aos artistas nipo-brasileiros, quando premiou Manabu Mabe na V Bienal de 1959. Porém, na mostra de 2013 nenhum trabalho de Mabe se fez presente e apenas uma obra de Tomie Ohtake e Flavio-Shiró estavam expostas. E no ano de 2015, o Museu de Arte de São Paulo (MASP), sob a curadoria de Fernando Oliva, apresentou a revisão de seu acervo através da exposição

Acervo em Transformação. O curador afirma que um de seus objetivos desta mostra é rever construções da história da arte brasileira: “A exposição inclui também obras de artistas frequentemente excluídos do cânone brasileiro da história da arte [...] evidenciando o compromisso do MASP com a diversidade e a multiplicidade” (Oliva, 2015). Entretanto, nenhum dos artistas presentes é de origem japonesa, ou faz parte do grupo denominado nipo-brasileiro, mas estão nesta exposição obras de Di Cavalcanti, Portinari e Almeida Junior. Ainda que faça parte do acervo obras de Mabe e Ohtake. Como podemos perceber, assim como nestas mostras e inúmeras outras da mesma natureza, deixaram para trás outros artistas nipo-brasileiros, algumas ainda abriram exceção para os abstracionistas Manabu Mabe e Tomie Ohtake, que possuem maior visibilidade no cenário artístico. Aberto o devido parênteses sobre a exposição de nipo-brasileiros, continuemos nas mostras analisadas neste trabalho. As pesquisas aqui apresentadas, esforçam-se através do discurso teórico, para estabelecer os contatos entre a estética dita Brasileira e a produção desses artistas – ainda que o discurso não encontre a sua prática na expografia da mostra. Intrinsecamente, está se afirmando a existência de identidade da arte brasileira - pautada pelo Modernismo fundador e questão mestra para os historiadores da arte no país. Nessa lógica, quem não produz dentro das diretrizes do Modernismo, não faz parte deste modelo hegemônico, logo a poética desses artistas é entendida como um universo a parte do sistema. A possibilidade dessa produção representar outra maneira de se entender esteticamente determinado período não é explorada. E o museu igualmente, segue muitas vezes essa tendência:

[...] la definición de la Historia del Arte como disciplina se encuentra en la misma línea de la consideración del museo artístico como la institución científica; en ambos subyace la misma idea básica de la historia como ciencia, según la cual el orden racional que aparece en la historia no está en los acontecimientos sino que es producto de la razón humana: es el verdadero tempo el que representa la realidad humana, y del cual se ha eliminado todo lo accidental y transitorio (Uribe, 2008. p. 17-18).

Concluimos que as exposições são os espaços de memória e de efetivação de um determinado discurso. Ainda que exista a necessidade de uma análise crítica sobre o espaço expositivo, ele ainda é o lugar que possibilita o diálogo entre gerações e a reunião de membros de grupos, escultores, artistas ligados ao abstracionismo e as poéticas contemporâneas. É o lugar onde todas as dúvidas se mostram latentes e as experiências se consolidam. Também é um momento de construção da história da arte brasileira, um espaço que não é neutro e possui um direcionamento nem sempre declarado ou óbvio. Quem se expõe e como se expõe faz parte da construção desse discurso e do processo de escrita da história da arte. Mais importante do que se insere – e como se insere -, é quem se exclui e porque se exclui. Com seus erros e acertos, estamos utilizando as exposições como outra possibilidade para construir um fragmento da história da arte brasileira.

Referências bibliográficas

- Amaral, A. (1966). Dezenove artistas nipo-brasileiros. EN: AMARAL, A. ZANINI, W. *Artistas nipo-brasileiros*. (pp. 5-6). São Paulo, Brasil: Museu de Arte Contemporânea da Universidade de São Paulo.
- Êxito do Seibi no Museu (03 de julho de 1964). *Correio da Manhã*. p.02.
- Le Goff, Jacques. (2003). *História e memória*. Campinas, Brasil: Ed. UNICAMP.
- Lourenço, M. C. F. (1983). *Nipo-brasileiros: mestres e alunos em 50 anos*. São Paulo, Brasil: Pinacoteca do Estado de São Paulo.
- Lourenço, M. C. F. (1995). Originalidade e recepção dos artistas plásticos nipo-brasileiros. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* (39), 21-37.
- Lourenço, M. C. F. (1998). *São Paulo: visão dos nipo-brasileiros*. São Paulo, Brasil: Museu Lasar Segall.
- Mosquera, Gerardo. Consolidación y desarrollo. (Julho, 2008). *EXIT Express*, (37), 8-15.
- Obrist, H. U. (2010). *Uma breve história da curadoria*. São Paulo, Brasil: BEI.
- Oliva, F. (2015). **Acervo em Transformação. São Paulo, Brasil: MASP. Recuperado em: http://masp.art.br/masp2010/exposicoes_integra.php?id=255&periodo_menu=breve**
- Tejo, C. (2010). *Panorama do Pensamento Emergente*. Porto Alegre, Brasil: Zouk.
- Uribe, C. A. (2008). El Museo y la validación de la Historia del Arte: una relación de doble vía. EN: Gómez, D. L. A., Hernández, J. D. y Uribe, C. A. *VI Seminario Nacional de Teoría e Historia del Arte: El museo y la validación del arte*. (pp. 9 – 26).
- Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia, Facultad de Artes e Instituto de Filosofía.
- Zanini, W. (1967) A colônia japonesa e as artes. EN: *Separata do I Colóquio Brasil-Japão*. (pp.121-131). São Paulo, Brasil: Universidade de São Paulo, 1967.

Sabe-se da existência de significativas trocas culturais entre oriente e ocidente que inspiraram novas formas de pensar e expressar a arte. Em diversos tempos e lugares esses encontros proporcionaram manifestações extraordinárias que não seriam possíveis de existir sem a circulação e a transferência artística. Dentro dessa discussão, serão apresentados três residentes no Brasil com produções de tradição japonesa: Remo Nogueira (cutelaria), Horishion (tatuagem) e Francis J. Y. Marie (laca). Como as diversas aproximações com o Japão se manifestam em suas produções e os modos de transferência e adaptação ocorridos nesse processo são aspectos explorados nessa comunicação.

Encontros

Ao longo do estudo da História da Arte, encontramos importantes trocas culturais que estimularam manifestações artísticas extraordinárias. Por meio da circulação e transferência cultural entre Oriente e Ocidente, tornou-se possível florescimento de produções singulares ativadas por esse contato, ainda que alguns exemplares sejam pouco conhecidos e à margem das grandes narrativas.

Observamos, por exemplo, a arte Namban (南蛮美術) desenvolvida pela escola Kanodesde o século XVI, no Japão. Namban (南蛮) ou, em seu significado literal, “bárbaros do sul” é um termo que se refere aos estrangeiros, especialmente portugueses e espanhóis que vieram ao Japão entre os séculos XVI e XVII com o intuito de propagar suas religiões¹. As obras retratavam a chegada dos estrangeiros com a combinação da técnica da pintura japonesa². Ainda que de maneira discreta, podem ser vistas a utilização do recurso da perspectiva linear.

No mesmo período, acontecia uma manifestação artística na Holandaque dialogava com a arte chinesa, mas em outro suporte: a cerâmica. Delftware ou cerâmica de Delftfoi inspirada na estética das porcelanas chinesas e misturava, por vezes, temáticas ocidentais. Entre as iconografias, encontra-se a presença de anjos³ e formatos inovadores como *otulip vase*.⁴

¹ R. S. C. (1973). “NAMBAN ART”. *Bulletin (st. Louis Art Museum)* 8 (6). St. Louis ArtMuseum: 90–92. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/40715901>

² Wikimedia. Biombos atribuídos a Kano-Naizen (detalhe). (1570-1616). Recuperado de <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Namban-15.jpg>

³ Christies. Autor desconhecido. Atribuído à De MetalePotFactory. *A Dutch Delft Blue and White Tulip Vase*. Primeira metade do séc.XVIII. Recuperado de http://www.christies.com/lotfinderimages/d56282/a_dutch_delft_blue_and_white_tulip_vase_first_half_of_the_18th_century_d5628250h.jpg

⁴ No decorrer do século XVII, vasos especiais foram projetados para tulipas. Eles eram geralmente redondos com pequenas aberturas no jorro na parte superior; algumas vezes, poderiam ser encontrados vasos com formas extravagantes. Cada abertura da parte superior poderia ter apenas uma única flor. Os cachos cheios de tulipas encontrados atualmente eram inimagináveis em épocas anteriores. As tulipas eram extremamente caras e vendidas individualmente. Recuperado de <https://www.rijksmuseum.nl/en/explore-the-collection/timeline-dutch-history/1637-tulipmania>

Em um momento posterior, a influência ocidental manifestou-se também em algumas xilogravuras *ukiyo-e*. Tal relação pode ser vista nas tentativas de representação de profundidade através do uso da perspectiva como pode ser observada na obra

*Kudan Ushigafuchi*⁵ (ca. 1800) de Katsushika Hokusai⁶ (1760 – 1849). Além desse detalhe, encontra-se também a inserção de elementos inovadores como uma moldura e a caligrafia escrita horizontalmente, similar ao alfabeto romano. Assim como Hokusai havia se inspirado na caligrafia ocidental, o pintor holandês Vincent van Gogh (1853 – 1890) também não hesitou em demonstrar seu fascínio pelo Japão ao tomar emprestado ideogramas de outras gravuras para a pintura a óleo *Flowering plum tree* (1887), obra baseada na xilogravura de Utagawa Hiroshige, *Plum Garden at Kameido*⁷ (1857).

Durante esse período, o contato com a arte japonesa se tornou uma das principais fontes de inspiração para o Ocidente especialmente durante o movimento Japonismo, no século XIX, que trouxe um novo senso estético mostrando diferentes composições, temas e variações cromáticas⁸.

Esses diálogos não se limitaram ao Hemisfério Norte. Apesar da menor quantidade de instituições e museus dedicados à arte oriental, o Brasil possui o maior acervo de laca feita com técnica japonesa da América Latina⁹. Grande parte da coleção encontra-se no Museu Octávio Vecchi, no Horto Florestal, na cidade de São Paulo. Entre 1930 e 1970, havia uma escola de laca japonesa. Outros exemplares que trazem influências orientais podem ser vistos também em algumas igrejas do Barroco brasileiro (séc. XVIII – XIX) como a do Museu de Arte Sacra dos Jesuítas em Embu das Artes. Há frisos pintados com elementos chineses nos caixotões sobre o altar-mor e também no teto da sacristia. Durante o período colonial, no contexto da Companhia de Jesus, a assimilação desses elementos remetia a uma tentativa de mostrar o expansionismo e incentivar outros jesuítas em suas missões.

Visto que as circulações e transferências artísticas entre Oriente e Ocidente percorrem tempos e lugares distintos, a pesquisa busca trazer um olhar voltado para o Brasil de modo a aproximar relações para esse estudo na América Latina. Será dada atenção particularmente para a região de São Paulo que abriga a maior população japonesa fora do Japão com o diálogo contemporâneo de três casos que lidam com técnicas distintas de tradição japonesa: Remo Nogueira (cutelaria), Horishion (tatuagem) e Francis J. Y. Marie¹⁰ (laca).

Buscou-se especialmente o encontro de não descendentes de japoneses que produzem obras com técnicas ou iconografias com influência japonesa. A escolha desse perfil busca compreender como se deu a aproximação com o Japão fora de uma herança familiar. Interessamos investigar como as diversas aproximações com o Japão se manifestam em suas produções e as influências que são transferidas e adaptadas nesse processo.

⁵ Katsushika Hokusai. *Ushigafuchi at Kudan (Kudan Ushigafuchi)*, from an untitled series of landscapes in Western style. 1800-05. Museum of Fine Arts. Recuperado de <http://ukiyo-e.org/image/mfa/sc145706>

⁶ Katsushika Hokusai: Um dos artistas mais consagrados da xilogravura japonesa. Foi impressor e gravador de *ukiyo-e*. Suas séries mais famosas são *Thirty-six views of Mount Fuji*, ca. 1831 e *The great wave of Kanagawa*, ca. 1820.

⁷ Utagawa Hiroshige. *Plum Garden at Kameido*. 1857. *One Hundred Famous Views of Edo*. Recuperado de <http://ukiyo-e.org/image/artelino/10415g1>

⁸ KATSURAYAMA, M. A. C. (2010). *A influência da arte japonesa na representação da espacialidade impressionista* (iniciação científica). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, Brasil.

⁹ Mofando há 50 anos em SP, acervo de arte japonesa corre risco. (22 de novembro de 2011). *Folha*. Recuperado de <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrada/10307-mofando-ha-50-anos-em-sp-acervo-de-arte-japonesa-corre-risco.shtml>

¹⁰ Remo Nogueira, Horishion e Francis J. Y. Marie foram entrevistados em 2015 para a pesquisa de mestrado desenvolvida pela autora no Departamento de História da Arte da UNIFESP.

Afiando o olhar

O cuteleiro Remo Nogueira (1973 -), nasceu em Minas Gerais. Desde a sua infância tinha curiosidade sobre as artes marciais do Oriente. Naquele momento, diversos filmes com essa temática estavam sendo exibidos, assim como a série

Ultramen. Através desse universo, começou a surgir uma demanda pela aquisição de espada e o desejo de Remo de começar a produzir.

No início seguiu instruções básicas com seu tio ferreiro. Com o aprofundamento do interesse, adquiriu livros e entrou em contato com outros cuteleiros que, curiosamente, não são japoneses, mas ocidentais. Uma dessas pessoas foi o húngaro mineiro Antal Bodolay (? - 2011) com quem pôde estudar. Antal é considerado no Brasil um dos melhores do ramo e um dos mais antigos na cutelaria. Além desse especialista, Remo estudou com o inglês Ford Hallam (1963-), considerado uma das autoridades na manufatura da guarda japonesa. O estudo com os dois profissionais proporcionou diferentes perspectivas. O ensino de Antal Bodolay o auxiliou a lidar com o imprevisto e na adaptação do trabalho com os materiais disponíveis. O estudo com Ford Hallam foi um divisor de águas para o estudo da técnica tradicional japonesa. Somado a isso, há um fascínio próprio de Remo Nogueira pelo aprendizado de modo autodidata. Em sua trajetória, intui, busca e pesquisa o material necessário para o desenvolvimento de sua aprendizagem. Ele realizou viagens ao Japão recentemente onde pôde conferir algumas exposições de espadas japonesas, visitar alguns artesãos japoneses e lojas especializadas.

A seguir, é possível observar um dos trabalhos de Remo Nogueira, uma pequena faca cujo modelo é conhecido como *tantō* (figura 1). Essa nomenclatura é típica para lâminas que medem até 30 cm e que, em sua maioria, não possuem curvatura pronunciada (Kapp, L.; Kapp, H.; Yoshihara, 2012). O trabalho apresenta um *design* bastante tradicional assemelhando-se ao modelo japonês datado da Era Meiji, no século XIX (figura 2). Nota-se, similarmente, o trabalho executado em laca preta, o cabo com cobertura de pele de arraia, a aplicação do delicado ornamento *menuki*¹ e a suave curvatura do objeto. Nesse trabalho em particular houve a colaboração da artista japonesa Takako Nakayama (1977 -), hoje sua esposa. Os padrões de dente de leão em pó de ouro e a superfície negra brilhante foram feitos por ela por meio da técnica da laca japonesa. Sobre o contato com ela e com outros artistas japoneses, Remo afirma que se sentiu influenciado na abordagem técnica e na forma de pensar diferente.

¹ *Menuki*: Pequeno ornamento colocado na região do cabo da espada (parte conhecida como *tsuka*).



Figura 1: Remo Nogueira (espada e ornamentos) e Takako Nakayama (detalhes em laca japonesa). Sem título. 2012.



Figura 2: Shintogo Kunimitsu (espada) e Goto Ichijo (ornamentos). Tantō. (Japão, início do séc. XIV (espada), final do séc. XIX (ornamentos))². British Museum, Londres.

O caminho para o aprendizado na produção de espada japonesa, segundo Remo Nogueira, se dá através do *utsushi* (写し) que em sua tradução remete à cópia. Portanto, um estudo visual comparativo e a atenção minuciosa aos detalhes são fundamentais nesse processo. Para a consulta Remo possui um acervo de imagens, algumas coleções de espadas e de seus acessórios. Ele também realiza diversos estudos e experiências que são publicados em seu *blog*³. Hoje ele se dedica a produzir e a estudar espadas de tradição japonesa como *katana*⁴, *tantō*⁵, *wakizashi*⁶ e seus adereços em seu estúdio em São Paulo.

² British Museum. Recuperado de http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?assetId=342618001&objectId=765586&partId=1

³ Nogueira, R. Recuperado de <http://remonogueiraespadasartesanais.blogspot.com>

⁴ *Katana*: Lâmina acima de 60 cm.

⁵ *Tantō*: Lâmina até 30 cm.

⁶ *Wakizashi*: Lâmina acima de 30 cm e abaixo de 60 cm. Durante a Era Edo, os mercadores não eram autorizados a carregar *katana*, mas poderiam utilizar a espada *wakizashi* de tamanho menor.

Tatuando linhas entre Oriente e Ocidente

Assim como Remo Nogueira, o tatuador Leandro Silveira Rainha (1984-) ou Horishion, como é conhecido profissionalmente, teve uma aproximação semelhante com a cultura japonesa. Em sua infância ele se lembra de ter assistido muitos desenhos, filmes e séries japonesas como *Jaspion* e *Jiraya*. Quando pensava em começar a praticar algum esporte, geralmente era algo relacionado com as artes marciais por conta do que era exibido na televisão e nos videogames da época. Em seu estúdio, Leandro dedica-se à prática *dotebori* (手掘り), um conjunto de técnicas tradicionais japonesas de tatuagem que teve um esplendor peculiar na Era Edo (1603 - 1868). O método utiliza tinta artesanal inserida na pele por meio de uma haste com uma série de agulhas na ponta.

Por falta de acesso para aprender a técnica no Brasil, Leandro viajou para o Japão junto com sua esposa, descendente de japoneses. Em sua busca, ficou próximo de um amigo que, por coincidência, descobriu ser um tatuador. O encontro entre indivíduos de diferentes culturas, a superação das expectativas em um estrangeiro – que conseguia se comunicar em japonês e estava comprometido em aprender uma técnica tradicional – proporcionou uma situação que raramente acontece. Leandro conseguiu ser aceito pelo tatuador como discípulo, algo geralmente restrito entre gerações de famílias. Ele provou ao mestre da tatuagem que o *tebori* não é uma técnica ultrapassada e que não deveria desaparecer como já tem acontecido. Por sua dedicação, valorização em agradecer sempre seu mestre por ensiná-lo, Leandro teve o êxito de receber o título Horishion⁷, prática comum entre os tatuadores tradicionais japoneses. Após dois anos morando no Japão, Horishion retornou ao Brasil e abriu o seu próprio estúdio.

Em seu trabalho, tenta manter rigorosamente como aprendeu no Japão. Um dos maiores exemplos é a iconografia baseada na tatuagem tradicional japonesa. A seguir, é possível observar um de seus trabalhos [figura 3]. Assim como na tatuagem tradicional, a parte do tórax ou das costas recebe a imagem de maior destaque e com extensões específicas para o término. No caso da imagem nas costas, a extensão tradicionalmente abrange até a região das nádegas, algo que nem sempre é bem aceito pelos brasileiros. As composições das tatuagens também costumam ser interligadas por motivos que possuem relação entre si ou que têm algum significado especial para o cliente. Nesse caso, há flores de hibisco devido à origem okinawana do cliente.

⁷ Horishion (彫師恩): “Hori” vem do verbo “horu” de esculpir, porque o método *tebori* tem semelhanças com a xilogravura japonesa. O termo “shi” significa mestre. A palavra que vem depois de “Horishi” é o nome atribuído pelo mestre. No caso de “Horishion”, Leandro adquiriu o sufixo “on” de seu mestre pelo significado de gratidão.



Figura 3: Horishion. Sem título. 2015⁸.

Elementos da tatuagem tradicional japonesa incluem a presença de imagens da religião Budista ou Xintoísta, lendas, personagens da literatura e animais míticos como o leão chinês presente no exemplo citado. Uma das maiores fontes de referência para a composição das imagens são as xilogravuras *ukiyo-e*. Pode-se perceber em ambos os suportes características semelhantes como a bidimensionalidade, cores chapadas e ausência de volumetria exagerada. Não há intenção de parecer realista.

Essas relações são visíveis no trabalho de Horishion que é bastante criterioso quanto aos elementos tradicionais. Mesmo se um cliente pedir uma tatuagem que para ele é incoerente, terá o trabalho recusado. Ele confirma ter como base as xilogravuras *ukiyo-e* e as referências de seu mestre. Assim como Remo Nogueira, o processo da tatuagem japonesa também caminha junto ao aprendizado através da cópia. Pode-se arriscar a dizer também que existe uma tentativa de incorporação da gestualidade e de um pensamento japonês. Nota-se esse esforço no discurso de Horishion e nas suas tentativas de desenvolver seu trabalho buscando outras técnicas japonesas como o *sumi-e*.⁹

Reflexos da laca japonesa sobre outros olhares

De maneira distinta a Remo Nogueira e Horishion, o artista Francis J. Y. Marie (1924 -), nascido na França, teve uma outra forma de aproximação com a arte e a cultura japonesa. O encontro com o Japão aconteceu através do acaso. Francis se formou no curso técnico de radiologia médica e sempre buscou uma forma de não ser funcionário público na França pelo resto da vida. Em um panfleto que havia encontrado, estavam disponíveis opções de estudos

⁸ Horishion. Recuperado de <https://www.instagram.com/kaigaihorishion>

⁹ *Sumi-e*: É a palavra japonesa para pintura (絵, e) com tinta preta (墨, sumi). O pigmento é o mesmo usado para a caligrafia no leste asiático. A técnica explora a gradação da cor com a variação da densidade da tinta e gestualidade do pincel.

de idiomas no Instituto Nacional das Línguas e Civilizações Orientais. Não havia um bom horário para russo. Chinês era muito difícil. Então, ele optou pelo estudo da língua japonesa. No início, Francis não sabia ao certo porque havia feito essa escolha.

Após se formar no curso superior de língua japonesa, surgiu uma oportunidade de participar de uma bolsa de estudos no Japão através do MEXT¹⁰. Nesse intercâmbio, Francis ficou fascinado pelos objetos de laca japonesa e estava interessado em aprender sobre o *inrō*¹¹, um objeto que o havia impressionado por sua delicadeza e perfeccionismo. Na França ele já estava interessado por acabamentos em verniz, mas eram todos sintéticos. Ele conta que mesmo os pesquisadores franceses pouco sabiam sobre a laca japonesa principalmente por não dominarem o idioma. Por isso, seria necessário buscar o aprendizado em outros lugares.

Na bolsa ele foi selecionado para estudar na Universidade de Tóquio (Tokyo Daigaku) com um projeto teórico sobre a laca japonesa. Porém, quando chegou à universidade, em 1982, o professor que havia sido indicado para ser seu orientador o recusou. A secretária, que havia dado a notícia, lembrou-se de um amigo da Universidade de Artes de Tóquio (Geidai) que trabalhava no laboratório de pesquisa ligado ao Museu Nacional de Tóquio. Ela o apresentou para esse professor que aceitou ensinar a parte prática da laca japonesa, uma chance rara para um estrangeiro. Durante sua estadia que se estendeu por três anos, Francis tentou aprender um pouco de cada técnica, pois sabia que fora do Japão não seria possível ter o suporte de outros assistentes e orientadores para realizar as diferentes etapas da produção. Ele conta que o artesão japonês aprende a fazer a laca por especializações e se dedica praticamente uma vida inteira para o aprimoramento da técnica. Francis percorreu outro caminho. Buscou aprender um pouco de cada etapa nesse curto período relativamente, algo que seria inconcebível no aprendizado tradicional.

A chegada ao Brasil, em 1987, deu-se por conta de um casamento com uma brasileira, descendente de japoneses, que também estava no Japão naquele período. Francis veio junto com ela e trouxe todas as ferramentas para produzir laca com técnica japonesa. Na imagem a seguir, é possível ver um de seus trabalhos [figura 4]. Há um conjunto de paliteiros com a aplicação de laca em tons vermelhos e pretos. Ele conta que viu este paliteiro de madeira, por acaso, em uma loja. Estava sendo vendido a um valor modesto, pois havia um defeito, mas logo percebeu que seria fácil de consertar e que seria interessante a aplicação da resina. Francis confirma que não é comum fazer um objeto tão sofisticado com a técnica da laca japonesa para se colocar um palito. Além da aplicação da resina em suportes prontos, ele também cria os seus próprios objetos em madeira com referências aos formatos tradicionais como tigelas, espelhos e bandejas.

Talvez, alguém como ele, em sua posição de estrangeiro, pudesse ter a mobilidade de criar novas concepções. A potencialidade de transcender, que pode parecer algo natural, acontece de maneira um pouco distinta nas artes tradicionais japonesas. No Japão, elas são preservadas e transmitidas através do *kata* (方) que em sua tradução se refere ao método no qual são aprendidas as estruturas artísticas, *designs*, padrões, assim como comportamentos sociais

¹⁰ MEXT: Ministério da Educação, Cultura, Esporte Ciência e Tecnologia). A bolsa é oferecida pelo governo japonês.

¹¹ *Inrō*: Espécie de caixa usada no Período Edo (1603–1868) para armazenar pequenos itens. É presa no *obi* (um tipo de faixa de traje tradicional japonês) com o auxílio de um *netsuke*, pequena escultura de marfim ou madeira.

(Matsunobu, 2007). É uma forma de assimilação do conhecimento aparente nos três casos de estudo que tem como referências a estética e a técnica das artes tradicionais japonesas. Por outro lado, a condição de estar entre Oriente e Ocidente pode estimular outras possibilidades de criação.

Em um diálogo similar, a posição de Francis lembra o pensamento de outra artista estrangeira que também desenvolve trabalhos em laca japonesa: Suzanne Ross. Na série *Japanophiles*¹² do canal NHK, ela revela que os japoneses tendem a seguir um padrão. O que for dito para fazer será feito. Ela tenta estudar dentro dessa fronteira e transcender. É algo visível também no trabalho de Francis J. Y. Marie. Além da criação de objetos em formas e utensílios não convencionais na laca com técnica japonesa, ele desenvolve uma pesquisa com materiais inovadores como casca de coco e madeiras brasileiras. Hoje ele desenvolve trabalhos em madeira torneada. Francis revela a dificuldade em dar continuidade as obras com a técnica da laca japonesa. Em grande parte, deve-se ao demasiado tempo e dedicação que a técnica exige.



Figura 4: Francis J. Y. Marie. Sem título [s.d.].

Construindo caminhos

O estudo dos três casos mostrou as diferentes manifestações visuais inspiradas na arte tradicional japonesa originadas através do encontro entre indivíduos e materialidades. Remo Nogueira, Horishion e Francis J. Y. Marie encontram-se em posições singulares por fazerem

¹² NHK. (2010). Japanophiles – Suzanne Ross (Part 1). Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=omS3pjccnco>
NHK. (2010). Japanophiles – Suzanne Ross (Part2). Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=M4zAUQHOOGE>

parte da transmissão da tradição e, pela tensão entre essas posições, entre Oriente e Ocidente, carregam novas formas de olhar, refletir e se expressar.

Não seria possível ter uma dimensão desses três casos e da maneira com que articulam com a tradição japonesa sem olhar para suas trajetórias. Nesse sentido, a abordagem da professora e pesquisadora na área de crítica genética Cecilia Salles (1998) na obra *Gesto Inacabado: Processo de Criação Artística* fomenta a discussão ao privilegiar um olhar para fenômenos em perspectivas de processo:

Ao emoldurar o transitório, o olhar tem de se adaptar às formas provisórias, aos enfrentamentos de erros, às correções e aos ajustes. (...) poder-se ia dizer que o movimento criativo é a convivência de mundos possíveis. O artista [/artesão] vai levantando hipóteses e testando-as permanentemente (p. 26).

Tal constatação de hipóteses manifesta-se por meio de confronto e diálogo entre culturas motivado pelo distanciamento do local de origem no caso de Francis, Remo e Horishion, que, por estarem longe dos centros de estudo e do acesso aos materiais convencionais, por vezes, precisam encontrar formas para desenvolver esses trabalhos no Brasil. É preciso lidar com os recursos disponíveis como as matérias brasileiras utilizadas por Francis, experimentações para aprimorar a técnica como o estudo de *sumi-e* de Horishion ou a pesquisa de ferramentas feitas por Remo.

Antes de prosseguir, há de se fazer uma consideração importante em alguns trechos da obra de Cecilia Salles focado mais para o processo criador do artista. Poderia se estender também, em algumas passagens do texto, para o exemplo de um artesão. Essa abertura faz-se necessária, pois nos casos citados existe uma ambiguidade de posicionamentos entre arte e artesanato perceptível pela influência da tradição japonesa. Ambiguidade existente que os tornam deslocados quando se buscam aproximações com outros teóricos que dificilmente tratam da existência dessa possível gradação, mistura ou conflito entre artista e artesão na concepção ocidental e oriental.

Horishion considera o seu trabalho mais vinculado ao de um artesão japonês, posicionamento similar aos tatuadores tradicionais. No Ocidente eles são frequentemente vistos como os mais habilidosos tatuadores artísticos do mundo, enquanto, na verdade, tendem a considerar-se como artesãos (Gamborg, 2012). Assim como seu mestre, Horishion sabe como preparar a sua ferramenta feita com haste de bambu. No trabalho de um artesão japonês é primordial ter um material de boa qualidade. O desenvolvimento do processo envolve muita dedicação, cuidado, rigor minucioso e horas de treinamento. A tatuagem feita com *tebori* leva um tempo maior para ser desenvolvida. É um processo manual, lento e doloroso.

Remo Nogueira prefere não se fixar a rótulos. Por outro lado, o fazer da espada tradicional japonesa está vinculado ao *kōgei* que, em sua tradução literal, corresponde ao artesanato em português – não da mesma forma que é concebido no Brasil como arte popular. Para compreender o termo, é preciso ir além. A palavra é constituída por dois ideogramas: “*kō*” (工), que significa técnica e “*gei*” (芸), cuja semântica é arte. Outros possíveis significados do ideograma “*kō*” (工) são: técnica, trabalho manual, habilidade e qualidade de ser minucioso, elementos constituintes fundamentais para a arte *kōgei* (Okano, 2012).

Curiosamente, Francis, que também desenvolve um trabalho vinculado ao *kōgei* não se considera como artesão. Ele conta que a sua produção não pode ser relacionada com o artesanato brasileiro, por isso, se vê mais próximo de um artista. De fato, não é possível compreender a laca japonesa no mesmo sentido que concebemos o artesanato no Brasil pela limitação da tradução da palavra e pela hierarquia considerada inferior em relação às Belas Artes no Ocidente. A adequação de um termo ou a manutenção da palavra em japonês ainda é um desafio para os historiadores da arte. O deslocamento da tradução do *kōgei* também em outras línguas é um conflito existente. Mesmo a tradução em inglês, *craft*, não é suficiente para exprimir o espírito do *kōgei*, mas o interessante é como essa questão é transferida para os envolvidos com as artes tradicionais japonesas.

Em relação ao posicionamento dos três casos, cada escolha parece refletir os próprios conflitos existentes entre artista e artesão como também a própria definição de arte e belas artes orientais e ocidentais. A definição de belas artes, *bijutsu* (美術) que remete à beleza e técnica, surgiu por uma tentativa de tradução do termo ocidental na Era Meiji (1868–1912), momento da ocidentalização do Japão. Segundo a professora e pesquisadora de arte oriental Michiko Okano (2010): “A tênue fronteira existente entre a arte e as tais áreas periféricas, ou o artesanato, ou as artes do *dô* é resultado desse processo de modernização japonesa e acarreta uma ambiguidade no sistema de terminologias artísticas” (p. 375). É possível, então, que essas ambivalências estejam refletidas nos diferentes posicionamentos dos três casos.

O percurso do desenvolvimento das obras de Remo, Horishion e Francis também está vinculado a um processo de conhecimento. A obstinação em aprenderem cada qual a sua técnica, é algo que pode ser relacionado com o que diz Cecilia Salles (1998):

O artista [/artesão], impulsionado a vencer o desafio, sai em busca da satisfação de sua necessidade. Ele é seduzido pela concretização desse desejo que, por ser operante, o leva à ação. (...) não apresenta já em si a solução concreta para o problema, mas indica o rumo. O processo é a explicação dessa tendência (p. 29).

Nesse viés, parece existir uma falta de plenitude que impulsiona a busca e o aprimoramento das técnicas. Essa questão surge em uma entrevista de Remo Nogueira para a revista *VejaBH*¹³. Para ele o que mais o atrai na cutelaria é a quantidade de coisas para aprender. Para cada parte da espada, da lâmina à bainha, há um especialista.

A importância da ação e experiência, nesse sentido, é elucidada por Cecilia Salles (1998): “A ação do artista [/artesão] é levada e leva à aquisição de informações e à organização desses dados apreendidos. (...) A criação é, sob esse ponto de vista, conhecimento obtido por meio da ação (p. 122). Após Remo Nogueira ter sido orientado por Ford Hallam, o contato foi um disparador para o desenvolvimento de trabalhos com tradição japonesa de modo mais apurado. Horishion pôde estabelecer referências para suas tatuagens a partir da sua experiência com o tatuador no Japão e acrescido de informações como as xilogravuras *ukiyo-*

¹³ Espadas forjadas pelo belo-horizontino Remo Nogueira podem custar 15000 reais. (12 de abril de 2013). *Veja BH*. Recuperado de <http://vejabh.abril.com.br/edicoes/espadas-forjadas-pelo-belo-horizontino-remo-nogueira-podem-custar-15-000-reais-738451.shtml>

e e os materiais de seu mestre. Já Francis somente após passar por diversas técnicas da laca japonesa pôde se apropriar e fazer as suas próprias experiências com materiais inovadores. Assim, verifica-se que como o encontro entre indivíduos e materialidades pode ser um gatilho para a mudança.

Além desse ponto, verifica-se que o resultado das obras de Horishion, Remo e Francis como características próprias de seus temperamentos. Segundo o historiador da arte Ernst Gombrich (2007): “O temperamento ou personalidade do artista [/artesão], suas preferências seletivas, podem ser uma das razões da transformação por que passa o motivo nas mãos do artista [/artesão]” (p. 55). No caso de Remo Nogueira, o apreço pelos detalhes, o rigor na abordagem técnica e utilização de instrumentos tradicionais são condições mínimas estabelecidas. Nesse sentido, os artistas e artesãos podem ter sido influenciados pelas mesmas obras japonesas, mas irão expressar de acordo com suas próprias necessidades, desejos e habilidades. Também é o caso de Horishion, que em seu discurso revela o rigor em manter como aprendeu com seu mestre. Já o temperamento de Francis, permite transitar entre o tradicional e incorporar novos elementos, conforme apresentado.

Conforme apresentado no início, inerente às transferências artísticas está o impacto das adaptações às realidades locais e as formas de recepções da cultura do outro. No caso de Horishion, o seu primeiro estúdio seguia o modelo de como encontrou no Japão: sem placas e dentro de sua residência. A tentativa de trazer esse formato, incomum para os brasileiros, acabou por gerar desconfiança em muitos de seus clientes em potencial que acabam por desistir de conhecer o local. Por conta disso, em 2014, ele inaugurou um estúdio comercial próximo ao metrô Patriarca. Há placas e uma fachada que simula uma arquitetura japonesa tradicional. Como as normas de vigilância sanitária para estúdios de tatuagem seguem os padrões de clínicas médicas, não autorizam o uso de *tatami* como havia em seu antigo local de trabalho. Por conta disso, Horishion teve que adaptar utilizando um piso emborrachado, pois na tatuagem tradicional japonesa os clientes são tatuados deitados no chão.

Remo Nogueira também costuma encontrar um conflito comum entre os clientes que o procuram. No seu caso, nem todos compreendem porque uma espada pode custar preços elevados e que pode demorar pelo menos seis meses para ser produzida. Pensando nesses embates e na série de questões que surgem em relação ao processo, Remo criou *oblogonde* publica alguns tutoriais sobre a produção dos objetos, orientações e curiosidades. Ele diz que essa ferramenta de acesso auxilia a preparar os clientes a entenderem melhor sobre a técnica e as especificidades de seu trabalho.

Francis J. Y. Marie encontra dificuldades para conseguir desenvolver seu trabalho com a técnica da laca japonesa no Brasil. Ele conta que é difícil conciliar a produção com o modo de vida contemporâneo. É preciso ter muita dedicação, foco e paciência para conseguir desenvolver os trabalhos nas técnicas tradicionais japonesas. As peças demoram um longo tempo para serem produzidas e, além disso, o mercado é bastante restrito. Somado a esse aspecto, ele conta que nem todos sabem o que é a laca japonesa, inclusive, os descendentes de japoneses.

Verificamos, no decorrer do texto, o percurso de três casos que lidam com distintas técnicas de tradição japonesa. Para compreender parte da rede de relações existente, foi necessário refletir sobre os antecedentes históricos e os pontos de encontro com o Japão. A análise permitiu perceber como cada caso teve um caminho singular. O acompanhamento dos percursos de criação, conforme as relações na obra de Cecília Salles, demonstrou como esse processo é algo em andamento e passível de incorporações ao longo do trajeto, num entrecruzamento entre indivíduos, materialidades e contextos locais. Sendo assim, a pesquisa buscou avaliar outros posicionamentos que possam abarcar esses conflitos e as diferentes culturas à margem da própria historiografia tradicional para reconstituir narrativas que cruzam o fluxo das circulações e transferências artísticas.

Referências

Bresler, L. (ed.). (2007). *International Handbook of Research in Arts and Education*. Part 1. New York, United States: Springer.

Gamborg, D. J. (2012). *Japanese traditional tattooing in modern Japan* (tese de mestrado). Faculty of Humanities, University of Oslo, Oslo, Norway.

Gombrich, E. H. (2007). Verdade e estereótipo. In: *Arte e Ilusão: um estudo da psicologia da representação pictórica*. São Paulo, Brasil: Martins Fontes.

Kapp, L.; Kapp, H.; Yoshihara, Y. (2012). *The Art of the Japanese Sword: The Craft of Swordmaking and its appreciation*. New York, United States: Saviolo Publisher. Katsurayama,

M. A. C. (2010). *A influência da arte japonesa na representação da espacialidade impressionista* (iniciação científica). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, Brasil.

Lambourne, L. (2005). *Japonisme: Cultural Crossings Between Japan and the West*. New York, United States: Phaidon Press.

Nagayama, K. (1995). *Connoisseur's Book of Japanese Swords*. Tokyo, Japan: Kodansha.

Okano, M. (2012). A ambígua fronteira da arte kōgei. Em: Anais do XXII Encontro Nacional de Professores Universitários de Língua, Literatura e Cultura Japonesa. *IX Congresso Internacional de Estudos Japoneses no Brasil: Brasil e Japão: Pós-Modernidade e Novas Perspectivas*. Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

Okano, M. (2010). Fronteira e diálogo na arte japonesa. Em: Encontro de História da Arte, VI EHA. Unicamp, São Paulo.

R. S. C. (1973). "NAMBAN ART". *Bulletin (st. Louis Art Museum)* 8 (6). St. Louis Art Museum: 90–92. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/40715901>

Salles, C. A. (1998). *Gesto Inacabado: processo de criação artística*. São Paulo, Brasil: FAPESP, Annablume.

Sites

British Museum. Recuperado de <http://www.britishmuseum.org>

Christies. Autor desconhecido. Atribuído à De MetalePotFactory. *A Dutch Delft Blue and White Tulip Vase*. Primeira metade do séc.XVIII. Recuperado de http://www.christies.com/lotfinderimages/d56282/a_dutch_delft_blue_and_white_tulip_vase_first_half_of_the_18th_century_d5628250h.jpg

Hallam, F. Following the iron brush. Recuperado de <https://www.facebook.com/pages/Ford-Hallam-Following-the-Iron-Brush>

Hallam, f. Metal Artist. Recuperado de <http://www.fordhallam.com>

Horishion. Recuperado de <https://www.instagram.com/kaigaihorishion>

Nakayama, T. Recuperado de <http://www.takakonakayama.com/#!/biography/cfvg> Nogueira, R. Recuperado de <http://remonogueiraespadasartesanais.blogspot.com> Rijksmuseum. Recuperado de <https://www.rijksmuseum.nl/en/explore-the-collection/timeline-dutch-history/1637-tulipmania>

Ukiyo-e org. Recuperado de <http://ukiyo-e.org>

Wikimedia. Biombos atribuídos a Kano-Naizen (detalhe). (1570-1616). Recuperado de <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Namban-15.jpg>

Jornais e revistas

Mofando há 50 anos em SP, acervo de arte japonesa corre risco. (22 de novembro de 2011).

Folha. Recuperado de <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrada/10307-mofando-ha-50-anos-em-sp-acervo-de-arte-japonesacorre-risco.shtml>

Espadas forjadas pelo belo-horizontino Remo Nogueira podem custar 15000 reais. (12 de abril de 2013). *Veja BH*. Recuperado de <http://vejabh.abril.com.br/edicoes/espadas-forjadas-pelo-belohorizontino-remo-nogueira-podem-custar-15-000-reais-738451.shtml>

Vídeos

Record. (2010) Remo Nogueira e as espadas. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=SeSELJQc20k>

NHK. (2010). Japanophiles – Suzanne Ross (Part 1). Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=omS3pjccnco>

NHK. (2010). Japanophiles – Suzanne Ross (Part2). Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=M4zAUQHOOGE>

Plano 1, Tomada 2: o Japão revisitado por dois brasileiros

Atilio Avancini e Joel Sene,
Universidade de São Paulo
joelsene@gmail.com

Apresentação de ensaio audiovisual produzido pelos professores Atilio Avancini e Joel Sene, ambos da Escola de Comunicações de Artes da Universidade de São Paulo. Em 2006 e 2009, numa estadia durante um ano letivo no Japão como professores visitantes, os autores viveram experiências diferentes em épocas distintas. Em 2015 voltaram ao Japão e criaram o discurso audiovisual aqui apresentado, editado ao ritmo das canções do músico bossanovista japonês ShiroIyanaga, professor da Universidade de Estudos Estrangeiros de Kyoto. Trata-se de uma crônica audiovisual ou uma visão do cotidiano nipônico filtrado pela experiência estética brasileira.

TEXTO



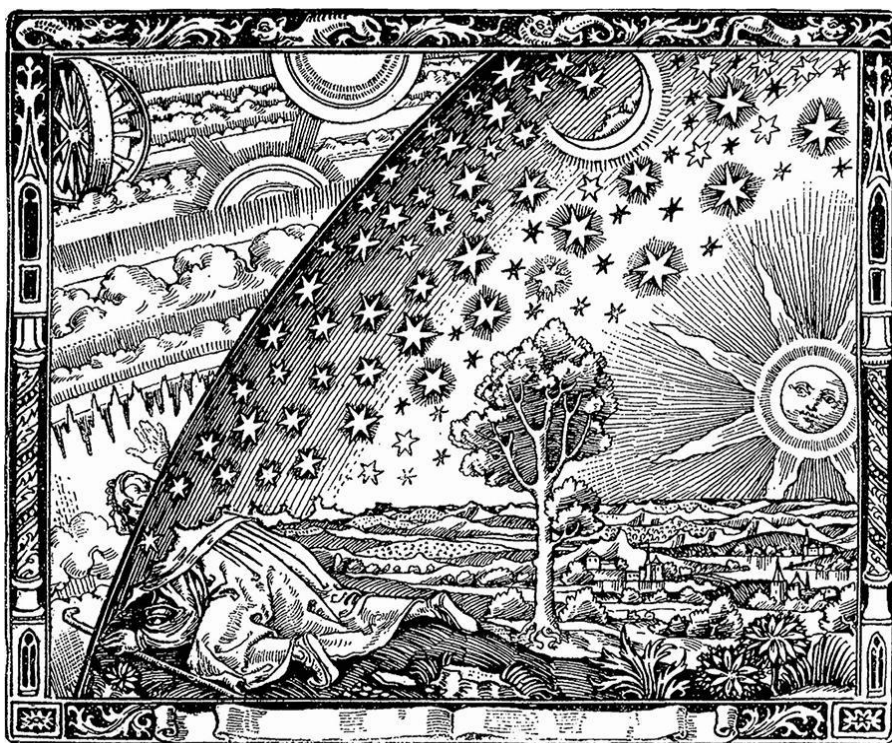
¹ Hanami (2009). Fotografias por Joel La Laina Sene

Roteiro preliminar

O ponto de partida dessa reflexão é a narrativa do cronista. Passa pelos devaneios gerados por navegantes do século XV da era moderna ocidental, que circulavam com suas naus por um mundo exótico, conhecido apenas por relatos fantasiosos e míticos. Em minha tenra infância costumava imaginar uma entidade que entrava pela janela nas noites quentes do verão e contava histórias de viagens a lugares tão diferentes, que por si só emanavam aquela magia do limite entre o sono a vigília. Percorríamos territórios de aventura através das fronteiras do pensamento a desvelar experiências alegóricas.

Algum tempo depois me apareceu uma revelação surpreendente. As histórias narradas, pelo personagem da janela dos devaneios, existiam e estavam gravadas em um livro maravilhoso muito antigo e que podiam ser confirmadas. Marco Polo, mais tarde, vai se tornar um personagem de “Cidades Invisíveis” Calvino (1990). A crônica é a narrativa adequada para o pensamento imaginário, este que pode ser formatado em luz e sombra assim como nos

acostumamos a admirar com espanto e prazer imagens advindas das modernas câmeras escuras.



ⁱⁱ Gravura anônima: L'Atmosphere publicada pela primeira vez em Camille Flammarion, *Météorologie Populaire* (1888, p. 163).

A fotografia é um modo contemporâneo de escrever uma experiência presenciada. Assim como o cronista faz questão de se inserir em seu relato, dando um tom de testemunho documental, o fotógrafo por sua vez não escapa a essa condição. O ponto de vista, estatuto opinativo do lugar de onde lança um olhar, interpreta de modo único, e ao mesmo tempo redundante, um acontecimento capturado no retângulo limitado da moldura, e expandido no espaço reconstruído pela visão e repertório cultural do espectador. Quando estabelecemos uma conexão com as imagens fotográficas estamos a substituir a posição em que o fotógrafo indicava a cena, mas imediatamente queremos reconhecer, ou re-significar a imagem, a partir de nossos arquivos de memória. As seqüências fotográficas seriam relatos mais afeitos ao viajante cronista, pois retratam micro narrativas percebidas pelo olhar transeunte.

Ao apresentar este tecido híbrido que vigora na trama de um ensaio audiovisual utilizo a palavra “devaneio” como desejou Bachelard (1998) um movimento de caráter e intenção poética sinuosa em que a seqüência de imagens torna o sonho inconsciente masculino “*le rever*” em travessia desperta “*la rêverie*” feminino no idioma francês. Parece pretensão, mas uma certa dificuldade para o discurso verbal me encaminhou para as narrativas audiovisuais. Assim nessas águas onde habitam sereias encantadas me sinto mais confortável.



ⁱⁱⁱ O pequeno samurai no portal Templo Todai-iji, em Nara.

A grande São Paulo, onde nasci e vivi quase toda minha vida, deve ser conhecida como uma metrópole caótica. Provavelmente por ser erguida sob uma égide multicultural, tenha se tornado uma terra acolhedora. Talvez seja a cidade que abriga o maior contingente nikkei fora do Japão. Para um paulistano o Japão é literalmente o outro lado do mundo. O olhar estrangeiro atraído pelo inalcançável é evidente. De todo modo minhas paisagens nipônicas serão inevitavelmente dramatizadas pelas personagens que as habitam. Um vício da cinematografia, atividade que permeia meu cotidiano profissional há mais de quarenta anos.

A oportunidade de viver por um ano em Kyoto, como professor convidado foi sem dúvida um prêmio para um ser viajante. Minha função seria ensinar minha língua materna para universitários japoneses estudantes de letras, língua portuguesa. Imaginei que as agruras do idioma já seriam encaminhados pelos professores locais, e cabia ao nativo trazer a cultura junto ao português falado no Brasil. O audiovisual brasileiro, em toda sua amplitude de gêneros ficcionais, documentais, musicais me acompanharam durante um longo “plano sequência” vivenciado no ano letivo 2009-2010. Em março-abril de 2015, em plena florada das cerejeiras, me foi permitido retornar ao Japão. Seria o momento captar uma segunda tomada. Na cinematografia há uma diferença básica entre o formato ficcional e o documental, pois neste último os planos e tomadas são sempre únicos e nos gêneros ficcionais como muitas vezes as cenas são representadas há a necessidade ou a oportunidade de se repetir as cenas. No roteiro os planos são numerados, e as tomadas podem ser inúmeras, no entanto, haverá uma escolha de uma dessas tomadas para figurar na montagem final. Quando um lugar nos impacta, devemos nos prometer retornar, no entanto, o espaço estará praticamente igual, e o clima exacerbado pelo tempo decorrido naturalmente novo e diferente. Assim o documento de algo novo jamais visto e do premeditado além do criado inventado é uma constante na crônica, relato dos estrangeiros. Essa é essência da fotografia, meu ofício, em que quase tudo já foi fotografado, mas nem tudo passou pela seleção do meu olhar.

Para estudiosos da cultura nipônica não apresento novidade, mas sim uma visão, e a partir de meus instrumentos de mira. A câmera registra uma imagem do passado, que se mostra presente na fruição. Já se disse a respeito do arqueiro zen, que ele aponta para um alvo externo, mas na verdade quer atingir a si mesmo.

“O importante na arte, é pensamento por imagens, o primeiro destinatário é o próprio autor, e não outros, e que estes modos de conhecer constituam um sistema, que se organizem em uma poética, singular, coerente e explícita” (Caprettini, 1994, p.192). Assim é minha câmera: uma arma carregada de futuro a apresentar um percurso, que espero ser minimamente instigante. O Brasil antes de ser um continente mestiço era habitado apenas por locais nativos, depois vieram os colonizadores portugueses, somados aos migrantes trazidos a força da África, e outros vindos por necessidade da Ásia e novamente da Europa, foi um lugar imaginário, uma ilha.

Brazil. Ilha na mesma latitude do sul da Irlanda. O nome talvez seja gaélico, uma vez que *Bresail* é o nome de um antigo semi-deus pagão e ambas as sílabas *Bres* e *ail* denotam admiração. Consiste em um brande anel de terra em torno de um mar interior e pontilhado de ilhotas. O mortal comum não pode vê-la e somente uns poucos escolhidos foram abençoados com a visão de Brazil. Angelinus Dalorto, l’Isola Brazil, Genova, 1325 in (Manguel, 2003, p.68).



^{iv} Janelas de aventura, Porto de Kobe 2015.

Alternativas

Conhecemos a história da árvore nativa que foi levada a Europa para tingir os tecidos na cor vermelha, de brasa, o pau-brasil teria dado o nome ao país. Como já disse o poeta, “minha tem palmeiras onde canta o sabiá, e as aves que aqui gorjeiam não cantam como lá...”. Hoje não existem mais tantas árvores nativas o pau-brasil é a rara madeira do arco que tange os

violinos, o Brasil é uma terra musical, com a influência das aves cantoras e dos ritmos africanos. A mistura de raças e culturas é uma das características mais evidentes no ser brasileiro atual.

Com a impossibilidade de contar com a presença física, e com a canção composta por dois colegas, os professores Atilio Avancini da Universidade de São Paulo e Shiro Iyanaga da Kyoto University of Foreign Studies, optei por utilizar na apresentação apenas minhas séries fotográficas, embaladas por canções da Bossa Nova escolhidas em “Casa”. O CD Casa (2002) de Jacques e Paula Morelenbaum, com Ryuichi Sakamoto foi gravado na casa de Tom Jobim, um dos principais compositores da Bossa Nova e autor de todas as músicas contidas no disco. As canções escolhidas para acompanhar minhas imagens apresentam títulos interessantes e componentes em acordo com os temas das crônicas fotográficas: “Sabiá” é um pássaro cantor, encontrado em quase todo Brasil, mas atualmente é um pássaro que também vive nas cidades. Até na árida metrópole paulistana podemos ouvir seu canto cobrindo o rumor da madrugada. O vocábulo “sabia” sem o acento se torna o verbo, saber, em um passado imperfeito. Já com o acento na primeira sílaba como em “sábua”, designa uma personagem do conhecimento, alguém que merece ser ouvida. “A derradeira primavera” alude ao clima da renovação, a principal estação do ano, onde tudo recomeça no símbolo e esplendor das cerejeiras. “Bonita” na voz de Paula Morelenbaum é um pleonismo de som e imagem. Por fim, em “Improvisation” os timbres instrumentais transformam a canção “Retrato em Branco e Preto” em uma interpretação apropriada para a presença nipônica de Ryuichi Sakamoto. Assim preservei o estilo das canções que constroem as pontes culturais para a narrativa fotográfica registrada em duas épocas: no ano letivo japonês de abril de 2009 a março de 2010 e na primavera de 2015. A Bossa Nova é uma espécie de música de fundo no Japão. Em vários ambientes, especialmente nos cafés, torna-se corriqueiro em qualquer cidade japonesa ouvir música brasileira, muitas vezes em português. Os cafés são locais de encontro, de trabalho ou estudo no Japão. Imagino que o espaço de uma mesa com alguma refeição e conforto para estar concentrado talvez não esteja disponível nas exíguas residências. Isso faz do café uma extensão pública das casas. Em raríssimos momentos visitei alguém ou fui visitado no Japão, de todas maneiras, nos espaços públicos se experimenta conhecer um pouco da intimidade da gente que habita esse outro lado mundo. Ouvir canções brasileiras na rua me transportava imediatamente ao Brasil, e simultaneamente de volta ao Japão. Outros modos exemplares de realizar esses transportes se efetivaram no carnaval brasileiro de Kobe, e posteriormente no porto dessa cidade de onde saiu o navio Kasato Maru em 1908 com os emigrantes japoneses “de Kobe para o mundo”.

O ensaio fotográfico, é um modo alegórico (Caprettini, 1994) de conceber as narrativas e que faz conexões com nossa percepção do mundo. É certo que a perspectiva renascentista ocidental vigora nos registros desde os tempos modernos, e essa visão é contemporânea das grandes navegações. Primeiro nos desenhos a partir dos perspectivadores como a *tavoletta de Brunelleschi* e a câmera clara, e logo a câmera obscura, precursora de todas as câmeras fotográficas e cinematográficas. No oriente, os modos de registrar as paisagens e suas hierarquias evidentemente não foram os mesmos assim como ordem hierárquica e o posicionamento dos elementos no plano não guardaram semelhanças com a perspectiva *naturalis*, do sistema visual humano. Talvez por conta da escrita e leitura tradicional dos kanji, nós ocidentais também inferimos erroneamente, que lá as imagens deveriam ser lidas preferencialmente de cima para baixo e da direita para a esquerda. No entanto, as imagens

em qualquer cultura podem indicar outra ordem diversa de leitura, que não guarda os princípios da escrita, tanto ocidental quanto oriental. Ou seja, podemos ler todo o conjunto e simultaneamente elementos dispersos, mas destacados por cor, textura ou luz, enfim composição. O modo de olhar por meio das câmeras, perspectivadores de origem, vai estar presente em qualquer imagem técnica, que é aquela formada por aparelhos. Isto é, o lugar de onde se olha é o ponto de vista, ou a opinião, o que se olha é determinado pelo enquadramento, que de certo modo também considera os espaços vazios, elementos que estão fora da janela. Como se olha, vai se ater a quantidade, qualidade, e direcionamento da luz.

Antes de 2009 eu nunca havia estado no Japão, por outro lado, todas as câmeras que tive até hoje são de fabricação japonesa. A fotografia no Japão é um dispositivo de anotação, ou registro imagético há muito tempo. As paisagens do fotógrafo Kusakabe Kimbei (1841-1934), assim como as gravuras ukiyo-e, em especial a partir da era Meiji (1867-1902) com a crescente ocidentalização, seguem a composição da perspectiva *artificialis*, produzida por aparelhos. Ainda hoje câmeras tradicionais de película convivem cotidianamente no Japão com câmeras sofisticadas. Sensores cada dia maiores e mais sensíveis são superiores em relação a película, na capacidade de captar imagens fixas e mesmo em movimento. Durante o século XX a linguagem audiovisual se tornou uma forma de comunicação universal, pois não guarda fronteiras nacionais, e portanto não está restrita a língua e os desentendimentos das traduções.



⁂ Cada indivíduo é uma paisagem. No trem de Osaka a Kyoto 2010.

O discurso audiovisual é polissêmico por excelência. Cada imagem pode ser lida por camadas que resignificam o conteúdo, percebido mais evidente na primeira impressão. Chamamos de primeiro, segundo, e plano de fundo, mas nem toda fotografia contém claramente essas três camadas básicas. Uma fotografia é, antes de mais nada, uma representação gráfica em duas dimensões de um evento que entendemos como tridimensional. Por isso, haverá um plano, superfície dentro da janela visível, e uma profundidade onde se compõe as referidas camadas. Quando elaboramos sequências fotográficas estamos de um lado dirigindo o olhar, a ordem e o tempo de leitura desse discurso. Por outro lado estamos relacionando as imagens no

decorrer do tempo de projeção. A música, que acompanha, dá ritmo à montagem, e por sua vez também dialoga com o conjunto de imagens. A emoção se permite aflorar e não estamos em um ambiente racional, detectável e exato, mas sim tratando de uma consciência poética em que um espectador não estará vivenciando o mesmo que o outro ao seu lado, embora possam estar partilhando o mesmo discurso e no mesmo momento.

Os relatos de viagem, ou as crônicas geraram documentos inestimáveis para a humanidade. Textos e imagens que nos contaram experiências vividas em locais distantes. Os recursos contemporâneos de captação e veiculação de imagens, tem produzido uma quantidade monstruosa de registros, a maioria perdidas em memórias virtuais. Minha intenção, nesta pequena apresentação, foi estabelecer um elo de ligação entre a cultura de metrópole paulistana, brasileira, sul-americana com o universo cultural de algumas cidades do arquipélago conhecido como a terra do sol nascente. Não tenho conclusões a respeito dessa outra maneira de contar, Berger (1998), mas entendi que essas reflexões partilhadas poderiam gerar sintonia e uma motivação em um congresso na América Latina para assuntos de África e Ásia.

Referências bibliográficas, e notas

BACCHELARD, Gaston (1988). *A poética do devaneio*, Martins Fontes, São Paulo, Brasil
BERGER, John (1998). *Outra maneira de contar*, Mestizo A. C., Murcia, España.
CALVINO, Italo (1990). *As cidades invisíveis*. Cia das Letras, São Paulo Brasil.

_____ (2006). “L’avventura di un fotografo” in *Gli amori difficilli* Mondadori, Verona Itália.

CAPRETTINI, G. P. (1994). “Alegoria” in *Enciclopedia Einaudi 31 Signo*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda. Portugal, pp.247-248.

_____ (1994). “Imagem” in *Enciclopedia Einaudi 31 Signo*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda. Portugal, pp. 175-199.

MANGUEL, Alberto (2003). *Dicionário de lugares imaginários*, Companhia das Letras, São Paulo, Brasil.

NOVAES, Adauto org. (1995). *O Olhar*, Companhia das Letras, São Paulo Brasil.

PIZARRO GÓMEZ, F. J. (1999), “Mitos y monstruos del imaginario americano como laberinto de la identidad” in Marcondes, N. Bellotto, M. *Labirintos e nós: imagem ibérica em terras da América*. Editora UNESP, Imprensa Oficial de São Paulo, Brasil.

A relação entre texto e imagem em Shinsekai e de Abe Hiroshi

Luciana Fonseca de Arruda,
Universidade de São Paulo
luciana_f_arruda@hotmail.com

A obra intitulada *Shinsekai e* (A um novo mundo) de Abe Hiroshi foi publicada em 2012 e recebeu menção honrosa do Conselho Internacional de livros para jovens, também conhecida pela sua sigla em inglês IBBY. A Lista de Honra é uma seleção bienal de livros recentemente publicados indicados por cada país. O livro selecionado é um dos mais recentes, tendo saído na lista de 2014. Este trabalho tem como objetivo principal fazer uma análise desse *e-hon* (livro-imagem) ressaltando a relação que se constrói entre o verbal e o visual.

A Relação entre texto e imagem em *Shinsekai e* de Abe Hiroshi

Resumo: A obra intitulada *Shinsekai e* (À um novo mundo) de Abe Hiroshi, foi publicada em 2012 e recebeu menção honrosa do Conselho Internacional de livros para jovens, também conhecida pela sua sigla em inglês IBBY. A Lista de Honra é uma seleção bienal de livros recentemente publicados indicados por cada país. O livro selecionado é um dos mais recentes, tendo saído na lista de 2014. Este trabalho tem como objetivo principal fazer uma análise desse *e-hon* (livro-imagem) ressaltando a relação entre o verbal e o visual que se constrói nesse tipo de obra.

Abstract: The work entitled *Shinsekai e* (To the new world) by Abe Hiroshi, was published in 2012 and received an honorable mention from the International Board of Books for Young People, also known by its acronym in English IBBY. The Honour List is a biennial selection of books published recently appointed by each country. The selected book is one of the latest, being part of the 2014 list. This work aims to analyze this *e-hon* (picture book) highlighting the relationship between the verbal and the visual that is constructed in such work.

1. Introdução

Neste artigo, propõe-se uma análise de um livro que recebeu menção honrosa do Conselho Internacional de livros para jovens, também conhecida pela sua sigla em inglês IBBY. Esse conselho é uma organização sem fins lucrativos que representa uma rede de pessoas de todo o mundo que estão comprometidas a trazer livros e crianças juntos. Suas missões são: promover a compreensão internacional através dos livros; dar às crianças em todos os lugares a oportunidade de ter acesso a livros com elevado padrão literário e artístico; incentivar a publicação e distribuição de livros infantis de qualidade, especialmente nos países em desenvolvimento; fornecer apoio e treinamento para os envolvidos com crianças e literatura infantil; estimular a pesquisa e trabalhos acadêmicos na área da literatura infantil; proteger

e defender os Direitos da Criança, de acordo com a Convenção das Nações Unidas sobre os Direitos da Criança. Essa organização, a cada dois anos, presenteia em seu congresso o prêmio Hans Christian Andersen a um autor vivo e um ilustrador cujas obras completas deram uma contribuição duradoura para a literatura infantil. Esse é o maior prêmio de reconhecimento internacional dado a um autor e um ilustrador de livros infantis.

A Lista de Honra, na qual baseia-se esse artigo, é uma seleção bienal de livros recentemente publicados. Os títulos são selecionados pelas Seções Nacionais do IBBY que são convidados a nomear livros característicos de seu país e adequados para recomendação de publicação em vários países. Para a categoria de ilustração (que seriam os *pictures books* ou *e-hon*) o IBBY aceita apenas uma indicação de cada Seção Nacional. A Lista de Honra tornou-se uma das atividades mais importantes do IBBY. Para muitas seções nacionais, o processo de seleção apresenta uma boa oportunidade para estudar e analisar a produção de livros infantis e juvenis em seu país continuamente.

O livro selecionado, *Shinsekai e* (À um novo mundo) de Hiroshi Abe, é um dos mais recentes, tendo saído na lista de 2014. Esse escritor tem muitas de suas obras centradas na vida dos animais no seu ambiente natural. E *Shinsekai e* conta a história de um grupo jovem de gansos que faz sua primeira viagem de migração e junto deles acompanhamos a deslumbrante paisagem do Ártico.

2. Imagens e texto verbal

As imagens fazem parte de nosso cotidiano, estejam nos livros que lemos, nos sites que visitamos, na TV, no cinema, no celular ou nos aplicativos que usamos. De forma que Lucia Santaella (2012) em seu livro *Leitura de Imagens* define que “imagens também podem e devem ser lidas”. E que a leitura: “passou a não se limitar apenas à decifração de letras, mas veio também incorporando cada vez mais, as relações entre palavra e imagem, entre o texto, a foto e a legenda, entre o tamanho dos tipos gráficos e o desenho da página, entre o texto e a diagramação.” (p.11)

O livro *Shinsekai e*, é um livro-ilustrado, todas as suas páginas são ilustradas. Na capa temos um fundo branco com o desenho de quatro gansos e montanhas ao fundo. Em cima temos o título em japonês e inglês. No canto superior à direita temos o nome do autor escrito somente em japonês. O livro tem por dimensões: 21,5 x 29 cm, ele é horizontalmente maior lembrando uma paisagem. Maria Nikolajeva e Carole Scott (2011), em suas considerações a respeito do formato dos livros infantis afirma que “uma composição horizontal, particularmente útil para retratar espaço e movimento. Ele é semelhante a um palco de teatro como a uma tela de cinema,” (p.308), característica realçada em *Shinsekai e* por suas páginas serem duplas com ilustrações.

Nikolajeva e Scott a respeito do título afirma “outro tipo de título pode ser chamado de narrativo, isto é, um título que de algum modo resume a essência da história.” (p.310) Tal afirmação condiz com o nosso livro, *Shinsekai e* que significa “À um novo mundo” e tendo na imagem da capa gansos voando nos leva a pensar na viagem que eles irão fazer e como

será o lugar ao qual eles chegarão. Isso é corroborado por outro excerto do texto “A escolha da ilustração da capa reflete a ideia dos autores (ou, em certos casos, talvez dos editores) sobre o episódio mais dramático ou atraente na história. Seria razoável esperar que o enredo e o conflito do livro não fossem revelados na capa.” (p. 313)

Ao abrir o livro, a primeira página é a do frontispício, que contém o nome do livro e do autor no mesmo enquadramento apresentado na capa. “É muito comum haver uma pequena ilustração no frontispício e no falso rosto, que na maioria das vezes é um detalhe de alguma imagem do miolo, provavelmente com o fundo retirado. A função dessa ilustração é puramente decorativa, antecipando o enredo.” (Nikolajeva e Scott, p. 317). O nosso frontispício apresenta uma pequena ilustração de gansos na água, no total são dez gansos. Os dois das pontas são adultos e os outros oito são filhotes, eles estão todos um ao lado do outro formando uma fila. Essa imagem não se enquadra na definição de Nikolajeva e Scott sobre ser meramente decorativa, ela não se encontra no miolo da história e acaba por nos introduzir aos personagens.

A página seguinte se abre com uma imagem de páginas duplas, temos novamente os dez gansos na água, mas agora todos já são adultos. O texto se encontra no canto inferior à direita, p.3: “Nós nos tornamos grandes. Já conseguimos voar bem. O papai disse ‘Vamos’. Mamãe disse ‘Vamos nos esforçar’” (tradução nossa). A primeira frase confirma serem os mesmos gansos que aparecem no frontispício e em seguida inicia-se a viagem deles



(Nós nos tornamos grandes. Já conseguimos voar bem. O papai disse “Vamos”. Mamãe disse “Vamos nos esforçar”. – tradução nossa)

Nas próximas páginas, 4/5, os gansos aparecem à esquerda voando e à direita temos as montanhas, coloridas com tons azuis e brancos que nos dão a ideia de neve. O texto se encontra do lado direito no canto superior: “Nesse dia nós levantamos vôo, mais e mais longe em direção ao mundo novo, a terra prometida é o objetivo” (tradução nossa). Esses dois pares de páginas (2 /3, 4 /5) são os que apresentam o maior texto por páginas. No primeiro par ele se organiza em quatro linhas e no segundo em três. Nas próximas páginas será sempre de uma linha. O texto então é sempre muito conciso o que nos leva a pensar que as imagens tenham muito mais voz nessa obra do que as palavras. Santaella pontua algumas características para que possamos comprovar ou não essa impressão.

Lucia Santaella (2012) conceitua que as relações entre imagem e texto podem se dar em: relações sintáticas, semânticas, e pragmáticas. As relações sintáticas referem-se à posição ocupada pelos dois componentes na página e se dividem em contiguidade e inclusão. O nosso livro se enquadra melhor na definição de contiguidade: “Textos verbais com ilustrações pictóricas ou fotos com legendas explicativas são exemplos de sintaxe espacial por contiguidade.” (p. 111) E dentro dessa característica temos a modalidade que identificamos

na obra, como Correferência: “palavra e imagem aparecem na mesma página, mas se referem a algo que independe entre si.”(p.112).

Os exemplos que demos demonstram essa definição que citamos, ou seja, os dois ocupam a mesma página, mas a imagem não está a repetir a informação do verbal e vice-versa. Aqui entramos na definição de relações semânticas que “investiga a contribuição dos elementos verbais e imagéticos para a combinação de uma mensagem complexa.” (p.112). Tópicos que apresentam as seguintes divisões: dominância, redundância, complementaridade e discrepância. Há uma dominância da imagem em relação ao verbal, este é mais simples e ocupa menos espaço nas páginas duplas. Ao mesmo tempo que também temos uma relação de complementaridade entre as informações que os dois transmitem. Como também podemos observar nas seguintes páginas (10/11):

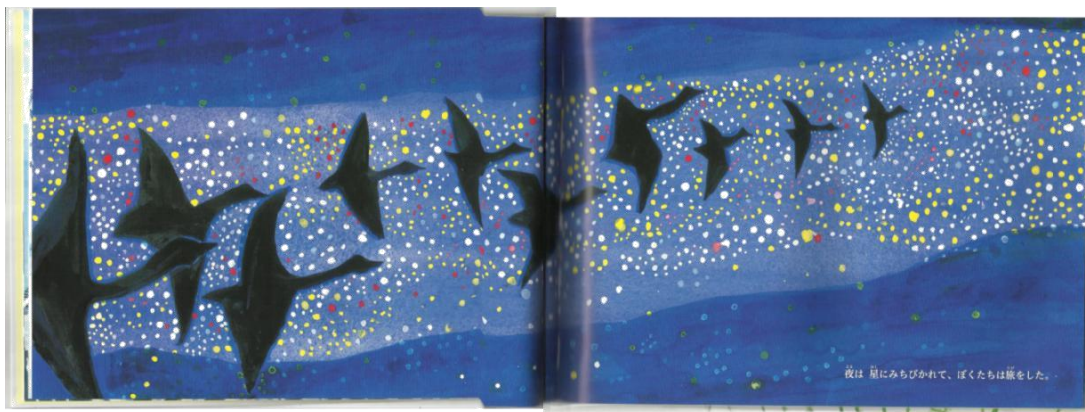


(À tarde vimos o sol – tradução nossa)

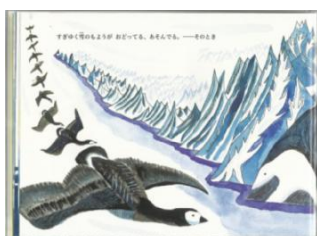
Nas ilustrações acima, temos os gansos voando na parte superior da página da direita, temos montanhas ao fundo, muita neve, ursos polares e alces. O texto nos traz uma pequena informação temporal e da qual não há o menor vestígio na ilustração. Desse modo temos: “uma equivalência informacional entre texto e imagem. Portanto, ambas as fontes de informação são importantes para compor a mensagem” (p. 124). Os dois juntos nos dão um panorama de como é a viagem desses pássaros. A imagem nos mostra a paisagem pela qual os pássaros voam, uma paisagem fria e coberta pela neve. Os pássaros passam por alguns animais durante o seu caminho, como: uma foca (p.8), ursos (p.10), alces (p.11), baleia (p.16), pinguim (p. 28/29). O texto nos diz para onde as aves estão voando, que elas vão para “um novo mundo” e para chegar lá elas voam por bastante tempo (p. 17- “Dia após dia” – tradução nossa).

As relações pragmáticas são definidas como: “Quando o texto é usado para dirigir a atenção do leitor para a imagem; especialmente para certas partes dela, ou quando as imagens são usadas para dirigir a atenção do leitor para uma mensagem verbal específica, a relação palavra e imagem é, predominantemente pragmática.” (p.117) Essa relação percebemos especialmente nas páginas 12/13 nas quais vemos as aves voando por um caminho de bolinhas coloridas e o texto fala que à noite elas seguem as estrelas durante a viagem. É só após a leitura que identificamos essa trilha colorida como estrelas e que por elas eles se guiam.

(À noite, seguindo o caminho das estrelas nós viajamos – tradução nossa)



Nas páginas 18/19 o texto menciona que a neve dança e ao observarmos com mais atenção a neve que se acumula nas montanhas elas parecem ter vida e adquirem formas de animais: (O design da neve dança e brinca. Nesse tempo... – tradução nossa)



Nas páginas 20/21 o texto diz que passaram por “vários”, mas é a imagem que nos diz quem são esses vários e vemos que eles encontraram outro bando fazendo migração. Nas páginas 24/25 vemos uma falésia repleta de aves e o texto nos avisa que o lugar que vemos não é a terra prometida que estão procurando, mas a terra desses outros pássaros com quem se encontraram no meio do caminho.



(Aqui é o mundo deles – tradução nossa)

Nas páginas 28/29 vemos os gansos atravessarem o mar e ao fundo, na página da esquerda uma pequena mancha verde. Nossa atenção é direcionada para a mancha verde ao fundo, sabemos ser o destino final porque o pai diz, “Estou vendo”. Páginas 30/31: sabemos que

finalmente chegaram ao Novo Mundo e nosso olhar se volta para a ilha sobre a qual os pássaros se aproximam.

Temos também o *modo de referência entre imagem e texto* que se divide em dois tipos: ancoragem e *relais*. A ancoragem se dá por uso de dêiticos (“que dirigem a atenção do leitor”, por exemplo com “Vemos aqui.”), *relais* “as palavras, assim como as imagens, não precisam se remeter umas às outras, pois são fragmentos de um sintagma mais geral e a unidade da mensagem se realiza em um nível mais avançado.” (p. 118). E apesar de termos alguns vocábulos que nos dirigem um pouco a atenção quando observamos as imagens, exemplificado anteriormente, não há dêiticos usados para esse direcionamento do olhar do leitor, como é o que ocorre muitas vezes na ancoragem. Por isso consideramos que o modo de referência é *Relais*, que há uma independência entre texto e imagem. O conjunto entre texto e imagem é que resulta na unidade da mensagem.

Como exemplo citamos, novamente, as páginas 10/11 nas quais vemos os gansos voando ao fundo numa paisagem de neve com montanhas e também ao fundo e ursos polares e alces. Tendo como texto a frase: “À tarde vimos o sol.” Na ilustração não há nenhuma referência a esse sol ou a alguma luminosidade que nos remeta a ele, de modo que o sol fica na nossa imaginação. O texto verbal nos ajuda a compor a passagem do tempo e dos dias nessa viagem dos gansos, o que pode ser confirmado pelas páginas seguintes 12/13 que são azuis, num tom escuro, vemos o contorno dos pássaros e um caminho de pontos coloridos. “À noite, seguindo o caminho das estrelas nós viajamos” (tradução nossa). Nesse momento terminamos o ciclo de um dia.

Outras páginas que fazem menção ao tempo são: 16/17 e 28/29. No primeiro par de páginas vemos o mar e à esquerda, ocupando a quase totalidade da página, temos a cauda de algum animal marinho, à direita vemos os gansos voando na linha do horizonte, acima nuvens escuras de chuva e algumas montanhas, “Dia após dia nós continuamos a voar” (tradução nossa). No segundo par vemos os pássaros sobrevoando o mar com uma montanha verde ao fundo à direita. “E, finalmente um dia papai disse ‘Estou vendo’”. Não sabemos ao certo quanto tempo durou a viagem de migração dos gansos, mas por essas marcações sabemos que foi uma viagem longa. “Desse modo a linearidade é uma característica do texto verbal, mas nem sempre das imagens.” (Hunt, 2010, p.242)

Por último temos os tipos de vínculos entre imagem e texto, que podem ser: por semelhança, indicial e convencional. O que identificamos nessa obra é o Vínculo Convencional: “Nesse tipo de vínculo texto e imagem relacionam-se por hábitos interpretativos já internalizados pelo receptor, pois o vínculo convencional depende de associações habituais e ideias.” (Santaella, 2012, p.120). Ou seja, é comum imaginar que o texto se refere a imagem na qual está inscrito. Nesse caso, o texto condiz com a imagem das páginas duplas na qual se encontra, mas a nenhuma outra.

Até agora, analisando as relações entre texto e imagem, a expressão “páginas duplas” tem uma grande recorrência. E mesmo elas nos revelam algumas características. Linden (2011) afirma que “a organização das diferentes mensagens não necessariamente respeita a compartimentação por página. Textos e imagens se dispõem livremente na página dupla. A possibilidade que os criadores têm de se expressarem nela faz da página dupla um campo

fundamental e privilegiado de registro.” (p.65) Diferentemente de livros com ilustrações ou mesmo de livros que não apresentam nenhum tipo de imagem como são costumeiramente os romances, os livros-ilustrados tem esse recurso a ser explorado de diversas formas.

Uma dessas características é o tipo de diagramação que se divide em: dissociação, associação, compartimentação e conjunção. A que nos interessa é a associação: “A imagem pode também ocupar, a totalidade da página, ou mesmo, da página dupla, e sangrar a margem do papel. O texto então se inscreve num espaço ‘dessemantizado’ da imagem” (p.68).

Essa definição da imagem “sangrar” a margem do papel, nos confere a ideia de uma ilustração que transborda o papel, que não tem limites, que se espalha. “Os livros ilustrados também trazem imagens que sangram a margem do livro, preenchendo integralmente o espaço da página dupla, o que gera muitas vezes uma espécie de ‘espetacularização’, em particular nos grandes formatos. A imagem tende então a anular o suporte; o próprio texto se torna mais discreto e se insere não raro num espaço ‘dessemantizado’ da página.” (p.73)

Tal afirmação vem ao encontro das nossas considerações. Essa ‘espetacularização’ citada se alia ao formato do livro que apresenta maiores dimensões horizontais e se assemelha a uma tela de cinema. E como também já dissemos sobre a posição do texto que não se encontra em posição de destaque na página e é um texto modesto. Linden também usa uma citação de André Bazin sobre moldura e tela:

“Os limites da tela não são, como o vocabulário técnico pode às vezes sugerir, a moldura da imagem, e sim, um esconderijo que pode revelar apenas parte da realidade. A moldura polariza o espaço para dentro; e, ao contrário, tudo o que é mostrado na tela supostamente deve se estender indefinidamente no universo. A moldura é centrípeta, a tela é centrífuga.” (p. 74) As imagens vão se expandindo e nesse mesmo movimento se expande o cenário que vemos na história ‘À um novo mundo’, assim como os pássaros que estendendo suas asas através da paisagem coberta de neve chegam à paisagem verdejante.

3. Considerações Finais

O livro *Shinsekai* e apresenta uma dimensões maiores na horizontal trazendo uma ideia de tela de cinema. O título é muito sugestivo para a narrativa incitando o leitor a algumas considerações sobre a história. A figura que aparece no frontispício é uma introdução a história que começará nas próximas páginas, apresentando uma função incomum para essa página que normalmente repete alguma imagem do meio da história. As imagens são em páginas duplas, sem moldura, também referida como “a imagem ‘sangra’ a margem do papel”, resultando em uma maior dominância da imagem em relação ao verbal. Os dois apresentam uma independência entre si, o que resulta que na maioria das vezes não se referem a mesma coisa e complementam as informações a respeito da história. Formam a unidade da mensagem nos fazendo acompanhar a viagem dos pássaros de uma terra cheia de neve, fria, para uma terra que aparenta ser quente e que traz muito verde.

Referência Bibliográfica

ABE, Hiroshi. Shinsekai e. Tóquio, Kaseisha Publishing CO, ltd. 2012

HUNT, Peter. Crítica, teoria e literatura infantil. [1945], trad. Cid Knipel, São Paulo, 2010
Internacional Board on Books for young people, IBBY. Disponível em: <http://www.ibby.org/>
Acesso em 03 de agosto.

Japanese Literature Publishing and Promotion Center. Disponível em:
<http://www.booksfromjapan.jp> Acesso em 04 de agosto. LINDEN, Sophie Van der. Para ler
o livro-ilustrado. São Paulo, Cosac Naify, 2011 NIKOLAJEVA, Maria, and Carole SCOTT.
Livro ilustrado: palavras e imagens. Rio de Janeiro: Cosac Naify (2011).

SANTAELLA, Lucia. Leitura de Imagens. São Paulo, Melhoramentos, 2012

***A inversão de valores da personagem Lúcifer em
Rushiheru, de Akutagawa Ryûnosuke e Angel Sanctuary,
de YukiKaori.***

Priscila Gerolde Gava,
Universidade de São Paulo
griever.griever@gmail.com

Este trabalho visa tratar da inversão de valores da personagem Lúcifer, em relação à Bíblia católica, em duas obras distintas: o conto *Rushiheru* (Lúcifer), escrito por Akutagawa Ryûnosuke em 1918, e o mangá *Angel Sanctuary* (Santuário do anjo), produzido por Yuki Kaori entre 1995 e 2001, tratando a relação paródica entre os textos japoneses e a Bíblia como crítica e afastamento do pensamento absolutista ocidental em oposição ao equilíbrio interior ensinado pelas religiões orientais, muito mais bem absorvidas pelos japoneses.

1. Introdução

A relação íntima do japonês com o budismo e seus ensinamentos, assim como com as forças da natureza (xintoísmo), torna difícil para ele conceber os preceitos das religiões cristãs. Como elencadas por Geraldo José de Paiva (2008), as três principais influências culturais japonesas indicadas pelo escritor Endo Shûsaku¹ (1923-1996) que não permitem a absorção do cristianismo no Japão são “a inexistência de um Deus único pessoal transcendente ao homem; a inexistência do senso do pecado e da culpa diante de Deus; o sentido da morte como um retorno à natureza” (p.189). Essas diferenças afastam o japonês das religiões cristãs, trazendo reflexões contrárias às muitas contradições que seu olhar enxerga em seus ensinamentos.

Dessa contrariedade surgiram obras que podemos considerar paródicas aos textos sagrados da Bíblia e sua doutrina, considerando o conceito particular de paródia como crítica ao texto parodiado desenvolvido por Linda Hutcheon (1985): “A paródia é, pois, na sua irônica <transcontextualização> e inversão, repetição com diferença. Está implícita uma distanciação crítica entre o texto em fundo a ser parodiado e a nova obra que incorpora, distância geralmente assinalada pela ironia” (p.48), assim como as considerações de Affonso Romano de Sant’anna (2003) quanto à paródia como efeito de deslocamento do texto original:

Também se pode estabelecer outro paralelo: paráfrase como efeito de condensação, enquanto a paródia é um efeito de deslocamento. Numa há o reforço, na outra a deformação. Com a condensação, temos dois elementos que se equivalem a um. Com o deslocamento temos um elemento com a memória de dois (p.28).

De acordo com o conceito de paródia como crítica ou afrontamento do texto original, bem como se deslocando e afastando de sua ideia, trataremos aqui da inversão de valores da personagem Lúcifer, em relação à Bíblia católica, em duas obras distintas: o conto るしへる (*rushiheru*), escrito por Akutagawa Ryûnosuke (1892-1927) em 1918, e o mangá *Angel Sanctuary*, escrito por Yuki Kaori

¹ Optamos por manter os nomes de autores japoneses na ordem Sobrenome Nome como usado no Japão. Na romanização, foram usados acentos para marcar os prolongamentos silábicos.

(1960-) entre 1995 e 2001. Em ambos, a personagem que originalmente é a fonte de todo o mal deste mundo é tratada de forma contrária nas duas obras acima referidas, aproximando-a do ser humano. Em ambas, a maldade intrínseca de Lúcifer é questionada. Em ambas, há a aproximação de Lúcifer da humanidade pelos sentimentos e a vilanização da figura de Deus.

Assim, utilizando-nos dos conceitos de intertextualidade e da paródia crítica apontada por Hutcheon e Sant'Anna, apontaremos aqui os elementos dessa inversão de valores da personagem Lúcifer nas obras るしへる (*rushiheru*) e *Angel Sanctuary* em relação à Bíblia católica.

2. Lúcifer na Bíblia

De acordo com a Bíblia católica, nosso texto original base das paródias, Lúcifer foi o querubim perfeito, anjo protetor do trono de Deus, mas pecou pelo orgulho e, rebelando-se contra seu Criador, caiu dos céus à terra, banido para sempre, tornando-se o adversário de Deus e rei das mentiras, tentando a humanidade através das eras:

Eras um querubim protetor colocado sobre a montanha santa de Deus; passeavas entre as pedras de fogo. Foste irrepreensível em teu proceder desde o dia em que foste criado, até que a iniquidade apareceu em ti. No desenvolvimento do teu comércio, encheram-se as tuas entranhas de violência e pecado; por isso eu te bani da montanha de Deus, e te fiz perecer, ó querubim protetor, em meio às pedras de fogo. Teu coração se inflou de orgulho devido à tua beleza, arruinaste a tua sabedoria, por causa do teu esplendor; precipitei-te em terra, e dei com isso um espetáculo aos reis. À força de iniquidade e de desonestidade no teu comércio, profanaste os teus santuários; assim, de ti fiz jorrar o fogo que te devorou e te reduzi à cinza sobre a terra aos olhos dos espectadores. Todos aqueles que te conheciam entre os povos ficaram estupefatos com o teu destino; acabaste sendo um objeto de espanto; foste banido para sempre! (EZEQUIEL, 28: 14-19).

Em sua soberba, Lúcifer se viu como igual ao seu Criador, digno de adoração tal qual a reservada a Ele, e seu carisma era tal que outros anjos ficaram ao seu lado. Referido depois da queda como Satanás, Dragão, Serpente, Adversário entre outros nomes, Lúcifer, e sua ambição, é conhecido dos ocidentais como o mal dos males. Em Isaías há a descrição dessa ambição:

Então! Caíste dos céus, astro brilhante, filho da aurora! Então! Foste abatido por terra, tu que prostrava as nações! Tu dizias: escalarei os céus e erigirei meu trono acima das estrelas. Assentar-me-ei no monte da assembleia, no extremo norte. Subirei sobre as nuvens mais altas e me tornarei igual ao Altíssimo. E, entretanto, eis que foste precipitado à morada dos mortos, ao mais profundo abismo (ISAÍAS, 14: 12-15).

A rebelião de Lúcifer e seus anjos é descrita no livro do Apocalipse, no qual se descreve a batalha em que o Arcanjo Miguel e seus anjos derrotaram o adversário e baniram-no dos céus juntamente com seus seguidores:

Houve uma batalha no céu. Miguel e seus anjos tiveram de combater o Dragão. O Dragão e seus anjos travaram combate, mas não prevaleceram. E já não houve lugar no céu para eles.

Foi então precipitado o grande Dragão, a primitiva Serpente, chamado Demônio e Satanás, o sedutor do mundo inteiro. Foi precipitado na terra, e com ele os seus anjos (APOCALIPSE, 12: 7-9).

Desde então Lúcifer tem aparecido na Bíblia como o rei das mentiras, o sedutor, o mal que leva a humanidade ao pecado e ao inferno, e do qual a humanidade precisa se proteger para que não caia em suas armadilhas e sejam condenados. Dessas muitas passagens, na Epístola aos Efésios, há um chamado, um apelo, para que os homens se defendam na fé contra a malícia do Adversário:

Revesti-vos da armadura de Deus, para que possais resistir às ciladas do demônio. Pois não é contra homens de carne e sangue que temos de lutar, mas contra os principados e potestades, contra os príncipes deste mundo tenebroso, contra as forças espirituais do mal (espalhadas) nos ares. (...) Sobretudo, abraçai o escudo da fé, com que possais apagar todos os dardos inflamados do Maligno (EFÉSIOS, 6: 11-12 e 16).

Porém, apesar de banido para sempre do reino dos céus, Satanás aparece na presença de Deus no Livro de Jó: “Um dia em que os filhos de Deus se apresentaram diante do Senhor, veio também Satanás entre eles” (JÓ, 1: 6). Nesta passagem, ele discute com o Senhor sobre a lealdade e a fé de Jó, cuja integridade é apontada pelo Criador:

(...)É a troca de nada que Jó teme a Deus? Não cercaste como de uma muralha a sua pessoa, a sua casa e todos os seus bens? (...) Mas estende a tua mão e toca em tudo o que ele possui; juro-te que te amaldiçoará na tua face (JÓ, 1: 9-11).

Assim o demônio incita o próprio Criador a dar-lhe permissão para atormentar Jó e tirar-lhe os bens, a fim de provar que, no sofrimento, o servo o rejeitaria e amaldiçoaria seu nome: “Pois bem! Respondeu o Senhor. Tudo o que ele tem está em teu poder; mas não estendas a tua mão contra a sua pessoa (...)” (JÓ, 1: 12). Não conseguindo fazê-lo, Satanás se põe novamente na presença do Criador e volta a duvidar da fé de Jó: “Pele por pele!, respondeu Satanás. O homem dá tudo o que tem para salvar a própria vida. Mas, estende a tua mão, toca-lhe nos ossos, na carne; juro que te renegará em tua face” (JÓ, 2: 4-5). E mais uma vez, o Criador dá sua permissão para que o demônio atormente seu servo: “(...) Pois bem, ele está em teu poder, poupa-lhe apenas a vida” (JÓ, 2: 6). Jó, é claro, se mostra íntegro e temente a Deus até o final, aceitando dele tanto a bonança quanto o sofrimento.

A história de provação de Jó mostra sua dedicação a Deus, mas mostra também a força de Lúcifer e o quanto ele é perigoso, pois mesmo sabendo que Jó se manteria fiel, Deus deu o poder de atormentar o servo a Satanás pelo simples motivo de que ele duvidou, ou fingiu duvidar, da fé daquele homem. Esse é o demônio que perpassa pela Bíblia como uma serpente maligna, soprando desgraças e pecados nos ouvidos dos homens, levando-os a cometer atos terríveis, arruinando suas vidas e conduzindo-os ao inferno. Também o filho de Deus, Jesus Cristo, o demônio tentou:

Em seguida, Jesus foi conduzido pelo Espírito ao deserto para ser tentado pelo demônio. Jejuou quarenta dias e quarenta noites. Depois, teve fome. O tentador aproximou-se dele e lhe disse: “Se és filho de Deus, ordena que estas pedras se tornem pães.” (...) O demônio transportou-o uma vez mais, a um monte muito alto, e lhe mostrou todos os reinos do mundo e sua glória, e disse-lhe: “Dar-te-ei tudo isto se, prostrando-te diante de mim, me adorares” (MATEUS, 4: 1-3 e 8-9).

A lábia, as mentiras e falsas promessas de Satanás convergem para um único ponto: ser adorado. Seja com a renúncia a Deus ou a própria admissão de adoração a ele, a pretensão única e máxima de Lúcifer e motivo de sua queda é a ânsia de ser adorado como divindade, já que seu orgulho soberbo coloca a si mesmo em posição elevada semelhante à do Criador.

Apresentada a personagem do texto original, passaremos a seguir às personagens de Akutagawa e Yuki, respectivamente.

3. O Lúcifer de Akutagawa

O conto るしへる (*rushiheru*) narra o encontro de Fukan Fabian, então jesuíta, com Lúcifer no Japão. Figura histórica, Fukan foi um japonês convertido ao cristianismo pelos jesuítas portugueses quando de sua estada no Japão, que de fervoroso cristão torna-se um apóstata, criticando severamente a religião cristã em defesa das religiões orientais, como budismo e confucionismo. Akutagawa se utiliza dessa personagem histórica para elaborar seu conto numa crítica severa ao absolutismo cristão sobre o bem e o mal, aproximando o demônio do ser humano numa ambiguidade de caráter e sentimentos, que rebate as acusações de Fukan com a simples, mais certa, observação:

“「るしへる」再び、嘲笑う如き声にて云うよう、「七つの罪は人間の心にも、蝎の如くに蟠れり。そは汝自ら知る所か」と。”² (AKUTAGAWA, 1918).

Assim como no conto 悪魔 (*akuma*), de 1917, em るしへる (*rushiheru*), Akutagawa apresenta essa personagem muito diferente do demônio da Bíblia, descrevendo-o com uma gama de emoções e contradições encontradas no próprio ser humano. De acordo com a tese de Pedro T. Bassoe (2012):

(...) these latter two stories exhibit an unorthodox view of the devil by portraying him as a morally ambiguous figure rather than the archfiend of traditional Christianity. He faces psychological battles similar to those faced by all human beings as he struggles between the desires to do both good and evil³ (p.47).

Através de Lúcifer, Akutagawa critica a visão de bem e mal como forças opostas e excludentes em favor das religiões orientais e da visão japonesa que elas carregam da não dualidade dessas forças, e mesmo a não existência delas. Bassoe (2012) explica a crítica de Akutagawa ao demônio ocidental como uma ideia concebida por não esclarecidos:

In the Buddhist framework, both good and evil are understood to be natural parts of the universe, or more accurately, two illusory categories within a non-discriminating reality. Neither good nor evil really exist, but are rather perceived as opposing forces by the

² Mais uma vez, Lúcifer me falou, com um sorriso de desdém, “Os sete pecados também estão no coração dos seres humanos enroscados como escorpiões. Isso é algo que deveria saber por si só” (Tradução nossa).

³ (...) essas duas histórias posteriores exibem uma visão não ortodoxa do demônio ao retratá-lo como uma figura moralmente ambígua em vez do grande monstro do cristianismo tradicional. Ele enfrenta batalhas psicológicas similares às enfrentadas por todos os seres humanos enquanto luta entre o desejo de fazer tanto o bem quanto o mal (Tradução nossa).

unenlightened human being. In the light of Buddhist ideology, the dualistic nature of Christianity, in which good is forever good and evil is always evil, is untenable⁴ (p.48).

Ao transformar Lúcifer numa personagem complexa, cheia de conflitos internos e sentimentos contraditórios, Akutagawa questiona a natureza do próprio Deus ocidental, que criou o anjo proposital e conscientemente para ser o demônio, o mal dos males, e o próprio Lúcifer, ao fim do conto, questiona se não há uma divindade maior que Deus, que o direciona para o bem:

彼、たちまちわが肩を抱いて、悲しげに囁きけるは、「わが常に「いんへるの」に墮さんと思う魂は、同じくまた、わが常に「いんへるの」に墮すまじと思う魂なり。

汝、われら悪魔がこの悲しき運命を知るや否や。わがかの夫人を邪淫の穽に捕えんとして、しかもついに捕え得ざりしを見よ。われ夫人の気高く清らかなるを愛ずれば、愈夫人を汚さまく思い、反ってまた、夫人を汚さまく思えば、愈気高く清らかなるを愛でんとす。これ、汝らが屡七つの恐しき罪を犯さんとするが如く、われらまた、常に七つの恐しき徳を行わんとすればなり。ああ、われら悪魔を誘うて、絶えず善に赴かしめんとするものは、そもそもまた汝らが DS か。あるいは DS 以上の霊か」と。⁵(AKUTAGAWA, 1918).

Assim, Akutagawa apresenta um Lúcifer com características humanas, tanto físicas quanto psicológicas, contrastando com sua imagem de absoluta maldade descrita na Bíblia, no intuito de criticar a religião ocidental, tão incompatível com a filosofia de vida japonesa, seja qual a religião oriental seguida, de tal forma que o conto culmina com a condenação de Deus por Fukun, que, tendo visto e ouvido o que o “demônio do Japão” tinha a dizer e testemunhando sua inclinação benéfica, o acusa de ignorante e desconhecedor do verdadeiro criador do Céu e da Terra.

⁴ Na estrutura budista, tanto o bem quanto o mal são entendidos como partes naturais do universo, ou mais precisamente, duas categorias ilusórias dentro de uma realidade de não-discernimento. Nem o bem nem o mal existem realmente, mas em vez disso são percebidas como forças opostas pelo não elucidado ser humano. À luz da ideologia budista, a natureza dualística do cristianismo, no qual o bem é para sempre o bem e o mal é sempre mal, é insustentável (Tradução nossa).

⁵ De repente, ele me segurou pelos ombros e sussurrou com tristeza, “Sabia que nós tentamos sempre degradar as pessoas até o inferno, e ao mesmo tempo tentamos não fazê-lo? Não sabia desse triste destino reservado a nós demônios? Eu tentei seduzir aquela moça, mas não consegui, mesmo sendo para meu proveito. Eu amei sua sublime pureza e mais e mais desejei não sujá-la. Quanto mais pensava em sujá-la, mais eu amava sua sublime pureza. Assim como você evita comer os sete terríveis pecados, nós estamos sempre tentando ir de encontro às sete grandes virtudes. Ah, quem está constantemente nos convidando a fazer o bem, em primeiro lugar, será seu Deus? Ou será um espírito maior que ele?” (Tradução nossa).

3. O Lúcifer de Yuki

No mangá *Angel Sanctuary*, Yuki Kaori apresenta Lúcifer de maneira muito similar à de Akutagawa: humana. Primeiramente, ele aparece como Kira Sakuya, amigo de longa data do protagonista da série, Mudô Setsuna (reencarnação atual da anjo Alexiel) e uma espécie de mentor. Depois, é revelado que ele é na verdade o espírito da espada usada pela anjo Alexiel, que a segue através de suas reencarnações mortais, dividindo o corpo com humanos prestes a morrer, pois ela esconde dele sua verdadeira identidade há muito esquecida. Somente depois da metade da história é revelado que Kira é na verdade Lúcifer, senhor do Inferno, anjo caído dos Céus por se rebelar contra Deus.

A história de Lúcifer no mangá é muito humana, mesmo quando ele ainda era um anjo do Senhor. Todos o admiravam, mas ele não sentia empatia por nenhum de seus semelhantes. Mesmo assim, continuava a se comportar exemplarmente. Foi apenas ao ser chamado por Deus a sós e o Criador lhe contar seus planos para ele – que ele estava destinado a se rebelar e se tornar rei no Inferno – que Lúcifer realmente se rebelou e, não aceitando a sina que seu próprio pai lhe impusera, partiu em busca de Alexiel para matá-la, a anjo mais querida por Deus. Porém, chegando lá, ele viu nos olhos de Alexiel o mesmo sentimento que o dele, identificando-se pela primeira vez com um de seus pares, como pode ser observado nas páginas abaixo⁶:



(YUKI, 2008, v. 38, p. 55-56).

E, por amor à mulher que tem os mesmos olhos que os dele, conforme mostra o último quadro da página 56 acima, Lúcifer decide continuar a jogar o jogo o Criador, fingir que continua a

⁶ A leitura do mangá em português segue a ordem japonesa: da direita para a esquerda.

seguir seu destino e fazer exatamente como foi designado por Deus, se rebelando e caindo ao Inferno para ser o rei dos demônios. Tudo para cumprir a promessa que fez a Alexiel: “Um dia, voltarei para tirá-la desta prisão de espinhos. Não se esqueça. Você é minha mulher. Até, lá, vamos continuar, eu e você, fingindo dançar conforme a música do Criador, está bem?” (YUKI, 2008, v. 38, p. 57).

Depois da queda, Lúcifer volta ao Céu para libertar Alexiel, já como rei do Inferno, como havia prometido. Mas, assim que Deus descobre que Lúcifer havia resgatado Alexiel, Ele aprisiona seu espírito na espada Nanatsusaya e retira sua memória. Entretanto, o amor por Alexiel sobreviveu às lembranças perdidas e ele lutou junto a ela até que ela fosse aprisionada novamente, tendo seu corpo separado da alma. Lúcifer acompanhou as reencarnações humanas de Alexiel, condenada a viver vidas humanas curtas e ter mortes violentas, como o espírito da espada Nanatsusaya, movido por um sentimento que não entendia, até ter sua memória restaurada pela aparição da Corte Infernal na história.

Sua encarnação como Kira Sakuya também fez com que ele se aproximasse mais ainda da humanidade, gostando de ser humano e estar junto ao amigo Mudô Setsuna, por quem passou a nutrir real sentimento, ao contrário das outras encarnações de Alexiel. Nas palavras do próprio Kira: “Setsuna! Perdi a conta de quantas vezes reencarnei atrás daquela mulher. Mas... você foi o único que conseguiu fazer com que eu superasse meu sentimento por Alexiel. O primeiro e único...” (YUKI, 2007, p. 16). Suas ações como Kira pendem sempre a proteger Setsuna, e mesmo quando ele desperta como Lúcifer, os sentimentos ainda são o que rege suas ações. Ele quer eliminar o Criador pelas injustiças cometidas, quer salvar Alexiel, e se sacrifica por Setsuna, de quem não se esqueceu e por quem não deixou de sentir carinho, apesar de negar esse fato até o final:



(YUKI, 2008, v. 40, p. 92-93).

Como mostrado acima na página 92, a fala de Lúcifer é dura, afirmando que o amigo humano “Kira não existe mais”, tentando assim fazer com que sua partida fosse menos dolorida para o protagonista, mas seus pensamentos na página seguinte mostram com clareza seus verdadeiros sentimentos quanto a ter sido humano, mesmo que por um curto período de tempo: “você não foi feliz naquela época como Sakuya Kira?!”. A personalidade fria e calma de Lúcifer se manteve inabalada, mas o amor por Alexiel o moveu por toda a história como um herói trágico, condenado a nunca ter retribuído o sentimento. Mas mais do que isso, sua experiência como Kira Sakuya aproximou ainda mais Lúcifer da humanidade, despertando nele sentimentos de amor e carinho por humanos, coisa que ele achava inconcebível até então. Setsuna o fez querer ser humano por mais tempo, e seu pai mortal mostrou-lhe finalmente o que era o amor paterno. No final, Lúcifer volta ao seu posto como rei do Inferno na companhia de seus seguidores, mas não deixa de velar por seu pai humano, o pai de Kira Sakuya, por quem ele nutria muito carinho enquanto dividiu o corpo com o menino que teria morrido num acidente de carro:



(YUKI, 2008, v. 40, p. 110).

Yuki escreve um Lúcifer cheio de sentimentos e com certeza um dos principais heróis da história, indo contra sua imagem de pura maldade descrita na Bíblia. Além disso, ela também vilaniza a imagem de Deus, fazendo dele nada mais do que um louco criando e experimentando com criaturas vivas como bem entende.

4. Conclusão – a paródia através da total inversão

Baseando-se no demônio cristão ocidental, Akutagawa e Yuki recriaram-no de forma totalmente oposta à que aparece no texto original, embutindo nele sentimentos e contradições próprias dos seres humanos, ao invés de seguir o estereótipo do ser de pura maldade e soberba que é o Lúcifer da Bíblia católica.

Considerando a intertextualidade entre o texto parodiado e o texto paródico, Hutcheon e Sant'anna concordam num ponto crucial: que na paródia “existe um significante e dois significados” (HUTCHEON, 1985, p. 74); e que “com o deslocamento temos um elemento com a memória de dois” (SANT'ANNA, 2003, p. 28). A partir disso, podemos constatar que o diálogo dos autores com o material original formou duas ideias diferentes sobre a mesma personagem; Lúcifer, cuja carga simbólica já é conhecida em pelo menos algum nível pela sociedade mundial, adquire uma segunda imagem na obra de Akutagawa, assim como na de Yuki. Os dois autores se valem justamente da imagem original de Lúcifer para criar outra diferente, oposta, ambígua, no intuito de criticar ou questionar a primeira ideia da personagem.

Quando escreveu るしへる (*rushiheru*), Akutagawa estava defendendo muito mais o modo de pensar japonês do que as religiões orientais em si. A própria descrição física de Lúcifer, apesar de humana, é totalmente estrangeira. Ele é descrito como um escravo de Kunlun, de pele escura, mantos de monge e uma corrente de ouro no pescoço. Ainda assim, ele é chamado de “demônio do Japão” logo no começo do conto e sua fala e ideias se assemelham muito ao modo de pensar japonês:

されどわ れら悪魔の族はその性悪なれど、善を忘れず。右の眼は「いんへるの」の無間の暗を見るとも云えど、左の眼は今もなお、「はらいそ」の光を麗しと、常に天上を眺むるなり。⁷(AKUTAGAWA, 1918).

É esse conceito de que bem e mal coexistem dentro de cada um e que nada é cem por cento angelical ou demoníaco que separa pelo extremo oposto o conto de Akutagawa da Bíblia católica, numa crítica ao que ele considerava um pensamento estrangeiro não iluminado, e mostrando “that not all Western ideas are superior to Eastern ones and that there is always the possibility that the Japanese have better understood nature and reality than the Europeans”⁸ (BASOE, 2012, p. 74).

Em *Angel Sanctuary*, Yuki também se distancia radicalmente da concepção que Lúcifer tem na Bíblia. Apresentado primeiramente como um humano, mais do que isso, um jovem japonês chamado Kira Sakuya, de cabelos pretos, óculos de leitura e quase sempre vestido de preto, Lúcifer se destaca por sua lealdade, sentimento de amizade e amor profundo que, em sua maneira peculiar de demonstrar, permeia todas as suas ações durante a trama, e é rapidamente considerado um dos mais queridos pelos leitores da série.

Yuki (2005) não teve “a menor pretensão de retratar anjos de verdade” (v.1, p.29) em seu mangá, e que os que ela criou para a série são diferentes dos que sempre imaginou que sejam anjos. Neste molde de criação apenas para o mangá, em suas pesquisas Yuki se encantou pelos anjos caídos e principalmente por Lúcifer:

Como era belo Lúcifer, aquele que é conhecido como a ‘estrela do amanhecer’ ou ‘aquele que leva a luz’, o mais belo e o mais amado por Deus. ‘Lúcifel’ seria um modo mais adequado de chamar esse anjo. Dizem que a terminação ‘el’, que aparece muito no nome dos anjos, tem o significado de ‘ser iluminado’ (YUKI, 2005, v.1, p.29).

Ela acabou transferindo esse amor maior de Deus para Alexiel, criada unicamente para a série, mas o esplendor de Lúcifer que causava a admiração de todos os seus companheiros anjos se manteve e, quando de sua queda, todos se espantaram. Yuki também usou o nome Lúcifel, inventado por ela, para diferenciar a personagem antes e depois da queda. Superficialmente, Lúcifer é descrito pelo anjo Michael (que na série é seu irmão gêmeo) quase como na Bíblia:

Ninguém foi capaz de perceber a verdadeira personalidade escondida atrás daquela beleza fria. Sim. Ninguém conseguia ver que ele tinha essa natureza demoníaca de nascença. Nem mesmo eu. O futuro de Lúcifel era muito mais que promissor. Não havia ninguém que o superasse.

⁷ Mesmo que nós demônios tenhamos caráter maligno, não nos esquecemos da bondade. Nosso olho direito está olhando para a escuridão eterna do Inferno, enquanto nosso olho esquerdo está sempre fixo na bela luz do Paraíso (Tradução nossa).

⁸ “que nem todas as ideias ocidentais são superiores às orientais, e que há sempre a possibilidade de que os japoneses tenham melhor entendido a natureza e a realidade do que os europeus” (Tradução nossa).

Todos contavam com ele. Era natural o seu talento na liderança. Seu brilho carismático sobrepujava o brilho de qualquer outro anjo... ele era a estrela do amanhecer, a glória resplandecente em pessoa... o brilho que eu vi nesse dia nunca mais saiu da minha mente (YUKI, 2007, p.74-76).

Michael, que não entendia as atitudes secas do irmão, considerava-o cruel e indiferente ao sofrimento dos outros: “Não importa se ele gosta ou te trata bem, ninguém tem espaço em seu coração. (...) Ele não via ninguém à sua frente. Atrás daquele sorriso frio de sempre” (YUKI, 2007, p.78 e 80).

Porém, podemos dizer que os sentimentos de Lúcifer, mesmo naquela época, eram intensos e muito humanos. Ele não se identificava com ninguém ao seu redor, mas sentia um amor pelo irmão que nunca soube como demonstrar. Depois de conhecer Alexiel e ver nela o mesmo conflito e a mesma dificuldade em demonstrar seu amor, Lúcifer passou a amá-la profundamente e jamais saiu do lado dela através das eras. Ao reencontrá-la, já restaurada sua memória, ele expõe seu verdadeiro sentimento para com todos os seus entes queridos, afirmando a ela:

Você não mudou nada. Matar é a única forma que conhece para salvar aqueles a quem ama.

Uma pobre mulher que continua a se debater, não conseguindo se livrar das teias da maldição rogada por Deus. Ou seja, continua igual a mim (YUKI, 2008, p.57-58).

Esse é o mesmo conceito de que o bem e o mal coexistem dentro de cada ser utilizado por Akutagawa em *るしへる (rushiheru)*, exposto de outra maneira. O Lúcifer de Akutagawa tem dentro de si tanto o desejo de fazer o mal quanto o desejo de fazer o bem, enquanto o Lúcifer de Yuki tenta fazer o bem através de atitudes más. Yuki faz de Lúcifer uma personagem contraditória em seus próprios sentimentos, não sabendo fazer o bem de outra maneira senão machucando a quem ama. Um anti-herói trágico e conflituoso que sobrevive ao final da história, mas não consegue realizar seu desejo.

De acordo com Hutcheon (1985), “existe, também, uma longa tradição na literatura paródica de colocar os leitores em posições delicadas e obrigá-los a abrir caminho por si mesmos” (p.117), e é isso que Akutagawa e Yuki instigam o leitor a fazer: refletir sobre um dado já conhecido e pensá-lo de outra maneira. Ao inverter os valores de Lúcifer, eles nos empurram para uma reflexão sobre os conceitos de religião, do modo de pensar a vida, e da própria natureza humana.

Nas duas obras, Lúcifer deixa de ser a personificação de todo o mal do mundo, para ser uma imagem do próprio ser humano, contraditório e confuso, atormentado por impulsos destrutivos e o desejo de fazer o bem, dotado de sentimentos profundos e indagações existenciais não menos presentes em qualquer um de nós.

Essa inversão de valores adotada pelos autores sela o caráter paródico de suas obras. Akutagawa ataca abertamente o conceito de bem e mal do cristianismo, colocando na boca de Lúcifer palavras que condizem com o modo japonês de pensar a vida; e Yuki faz de seu Lúcifer tão humano em sua ambivalência de sentimentos negativos e positivos dentro de si, que acaba por destruir a imagem de mal dos males que lhe é atribuída na Bíblia. Portanto, consideramos que a tendência do pensamento japonês é o equilíbrio das forças dentro do ser humano, sejam boas ou más, repudiando, ou mesmo não concebendo, a imagem absolutista do mal em uma só entidade, e vice-versa.

Bibliografia

AKUTAGAWA, R. るしへる (*rushiheru*). 青空文庫 (**aozora bunko**), n.133, fevereiro, 2004. <http://www.aozora.gr.jp/cards/000879/files/133_14546.html>. Data de acesso: 29/06/2015.

BASSOE, P. T. **Akutagawa and the kirishitanmono**: the exorcization of a barbarian religion and the acclamation of martyrdom. University of Oregon, junho, 2012. <https://scholarsbank.uoregon.edu/xmlui/bitstream/handle/1794/12402/Bassoe_oregon_0171N_10392.pdf>. Data de acesso: 04/07/2015.

CENTRO B. C. (tr). **Bíblia Sagrada**. 75ª ed. São Paulo: Ave Maria, 1993.

DYKSTRA, Y; DYKSTRA, A. Kirishitan Stories by Akutagawa Ryûnosuke: introduction and translation. **Japanese Religions**, Kyoto, v.31, n.1, p. 23-65, janeiro, 2006. <http://japanese-religions.jp/publications/assets/JR31_1_a_Dykstra.pdf>. Data de acesso: 29/06/2015.

HUTCHEON, L. **Uma Teoria da Paródia**: ensinamentos das formas de arte do século XX. 1ª ed. Lisboa: Edições 70, 1985.

PAIVA, G.J. de. A literatura católica contemporânea no Japão. **Revista Usp**, São Paulo, n.79, p. 183-194, setembro/novembro 2008.

SANTANA, A. R. de **Paródia, Paráfrase & Cia**. 7ª ed. São Paulo: Ática, 2003. Série Princípios.

SCHRIMPF, M. The pro- and anti-christian writings of Fukan Fabian (1565-1621).

Japanese Religions, Kyoto, v.33, n.1-2, p. 35-54, 2008. <http://japanese-religions.jp/publications/assets/JR33_a_Schrimpf.pdf>. Data de acesso: 04/07/2015.

YUKI, K. **Angel Sanctuary**, v. 01-40, 1ª ed. São Paulo: Panini comics, 2005-2008.

A revelação das padronagens de quimono nos planos de fundo de mangás

Simonia Fukue,
Universidade de São Paulo
simonia.fukue@gmail.com

Observando as metáforas visuais nos quadros dos mangás percebemos uma relação de semelhança com as padronagens dos quimonos. Seguindo a tradição, cada padrão e cor identifica a hierarquia social e as estações sazonais. Com base nisso, o estudo propõe verificar os tipos de padronagens de quimonos nos mangás e mostrar a relação que tal produção moderna e contemporânea tem com as artes milenares japonesas, identificando se os significados dessas padronagens se lhes correspondem aos dos planos de fundo dos mangás. Pretende-se dessa forma refletir sobre as padronagens de quimonos em alguns mangás, com foco maior nos femininos.

Palavras-chaves: mangá, padronagens, plano de fundo.

Introdução

Existem diversos estudos no ocidente sobre as histórias em quadrinhos japonesa, porém muitos de les abordam a história, gêneros e a narrativa. Este artigo busca relacionar o mangá com a padronagem tradicional dos quimonos japoneses.

Sabe-se que muito da estrutura visual e narrativa dos mangás vieram a partir de algumas artes tradicionais japonesas como as dos *emakimono* (rolos de pintura). Esses rolos de pintura não eram lidos totalmente abertos¹. A forma cômoda de lê-los exigia o trabalho de desenrolar o rolo com a mão esquerda e enrolá-lo com a direita. As imagens eram apreciadas por sua narratividade, o que nos remete ao mangá da década de 1950², ou seja, elas se organizavam em uma linguagem visual sequencial:

[...] os japoneses optaram por não limitar a imagem dentro de um quadro ou painel, mas por apresentar suas múltiplas facetas, permitindo que o olho do espectador vagueie e absorva uma sucessão de cenas – fora ou dentro de templos ou palácios – vista de baixo ou de cima, e a partir de todos os ângulos possíveis, como se visualizasse uma imagem através da lente de uma câmera cinematográfica³ (Koyama-Richard, 2007, p. 11).

A ligação entre texto e imagem é diferente da que ocorre no ocidente. Se no ocidente moderno tendem, imagem e texto, a aparecer de modo separado, no Japão, é difícil vê-los sem que estejam conectados (Natsume, 2003, p. 3). O historiador japonês SaburôIenaga, citado por Madalena Hashimoto (2002), também comenta que os rolos de pintura são uma forma de “livro

¹ Os rolos de pintura são vistos abertos em determinadas cenas quando exibidos em exposições.

² O mangá anterior à década de 1950 não possuía quadros para separar ou limitar as cenas, subentendia-se uma linha imaginária que as separava.

³ No original: “[...] the Japanese chose not to confine the image within a frame or panel, but to present its multiple facets, allowing the viewer's eye to roam and take in a succession of scenes --- outside or within temples or palaces --- viewed from below or from high above, and from every conceivable angle, as if viewing the image through the lens of a movie camera.” A tradução é nossa, a não ser que referida outra fonte.

ilustrado”, porém as ilustrações não são inferiores à narrativa, e sim, “essenciais para a vida do livro”.

Além dessa relação com os “quadros sequenciais” dos rolos de pinturas, temos outros elementos que compõem os quadrinhos, como: as linhas cinéticas, as retículas e as metáforas visuais.

Scott McCloud (1995), pesquisador de histórias em quadrinhos, no capítulo cinco de seu livro, *Desvendando os Quadrinhos*, inicia com uma pergunta quando trata das linhas e traços das histórias em quadrinhos: “as emoções podem ser visíveis?”. Para responder, ele mostra linhas e traços que provocam no leitor um estado emocional. Para o autor, esse elemento provocador do ponto sinestésico do leitor/ espectador é “vital nos quadrinhos” (p. 121). São linhas abstratas do plano de fundo que não apresentam formas de algo do mundo real, ou são metáforas visuais que expressam os sentimentos e o estado psicológico dos personagens e consequentemente da narrativa. Nesse sentido, os quadrinhos românticos japoneses – *shôjomangá* – são os que mais produzem efeito emocional.

Outra observação pertinente na composição do mangá é a relação de semelhança que se estabelece entre algumas metáforas visuais dos quadrinhos e a padronagem japonesa. Pode-se dizer que elas serviram de inspiração para os planos de fundo abstrato em alguns cenários do mangá.

Padronagem dos quimonos

Algumas metáforas visuais constituídas nos quadros do mangá, particularmente os *shôjomangás* (mangá direcionados para meninas adolescentes), estabelecem uma relação de semelhança com as cores e símbolos que fazem parte dos *furoshiki* (“lenço grande para embrulhar livros e presentes”⁴), de utensílios domésticos, das xilogravuras japonesas, mas principalmente das vestimentas tradicionais, os quimonos. Segundo Yoko Fujino (1997), cada padrão e cor têm relação com a hierarquia social e com as estações do ano. Algumas cores como rosa e verde-claro são mais indicadas para a primavera, por representarem as flores de cerejeira e as folhas que surgem com o fim do inverno (p. 114). É interessante destacar que o povo nipônico valoriza bastante a natureza e talvez por isso ela seja representada com frequência nos objetos, sendo parte integrante da cultura. As padronagens japonesas seguem desenhos de elementos naturais.

Porém, tanto os temas quanto os motivos das padronagens dos quimonos passaram por transições em diferentes períodos no Japão. No período Kamakura (1185 – 1333), duas categorias gerais de padronagens dominaram o design dos *kosode*⁵: a padronagem contínua (flora, fauna e paisagens) e a secção geométrica, cada uma contendo uma unidade de desenhos pequenos (Gluckman⁶, Takeda⁷, 1992). O estilo *keichô*⁸ introduziu a irregularidade nas

⁴ Dicionário Prático Japonês---Português (2012, p. 103).

⁵ *Kosode* são quimonos de mangas curtas. O traje se completa da seguinte forma: o *obi*, a faixa amarrada atrás formando um ornamento; a gola destacada para trás; a maquiagem para as orelhas e a nuca e o arranjo nos cabelos (Hashimoto, 2002).

⁶ Dale Carolyn Gluckman é curadora associada do Departamento de Vestimentas e Objetos Têxteis (Department of Costumes and Textiles) do Museu de Arte de Los Angeles, nos Estados Unidos da América.

⁷ Sharon Sadako Takeda é assistente associada de curador do Departamento de Vestimentas e Objetos Têxteis (Department of Costumes and Textiles) do Museu de Arte de Los Angeles, nos Estados Unidos da América.

⁸ O estilo *keichô* tem esse nome por ser originário da era Keichô (outubro de 1596 a julho de 1615), vertente do final do período Momoyama (1568 – 1603) e início do período Edo (1603–1868).

padronagens antes simétricas e rígidas. A superfície plana do fundo do tecido começou a desaparecer (*jinashi*) criando ambiguidade visual. No entanto, com raras exceções, é possível vê-lo com linhas divisórias rígidas que são cuidadosamente conservados, mas sem nenhuma folha ou flor atravessando o espaço adjacente, apesar de impressões astutas de movimento.

A proposta das padronagens reflete nas vestes dos cidadãos, por exemplo: as dos atores de kabuki e das cortesãs que traziam imagens de grandes dimensões de forma destacada e fácil leitura. Geralmente eram objetos e atividades presentes nas suas vivências. Já para a classe superior, os motivos consistiam em elementos da natureza: plantas sazonais, flores e rios, por estarem associados à literatura do período Heian (794 – 1185).

No teatro nô, a variedade e luxo de padronagens nos quimonos é muito grande, elas têm seus registros nos livros de coleções: o *Collection of Noh Costumes*, publicado em 1961 por Unsôdô; o *Nô Costumes of Japan* de Yusaku Tanaka; catálogos do Museu de Arte Tokugawa, nos quais mostram com detalhes as figuras dessas padronagens (Boettcher, 1987).

Cheryl Boettcher (1987), pesquisadora e especialista em biblioteconomia chinesa, diz que as inter-relações entre a impressão, o têxtil decorado, a arte e a moda eram complexas no Japão, não havendo distinção entre uma “bela arte” de uma “arte decorativa”. Tanto a pintura quanto o desenho fluíram a partir da mídia impressa no período Edo com desenhos de figuras femininas bonitas (*bijinga*) vestidas de quimonos, das xilogravuras japonesas, que influenciavam a moda da época. Essa coletânea de padronagem dos quimonos é conhecida como *hinagatabon*, que significa “livro de moldes”. Alguns *hinagatabon* possuíam capa azul escuro, continham o título no centro ou à esquerda e eram encadernadas em folhas dobradas.

Os livros pequenos continham aproximadamente vinte desenhos; os grandes podiam ter duzentas ilustrações tanto de *kosode* quanto de padronagens. O prefácio ou posfácio apontavam para os objetivos da publicação ou do nome da coleção; publicações anteriores forneciam informações importantes para os fabricantes e hoje fazem parte da história das artes têxteis (Gluckman; Takeda, 1992). São livros seculares que carregam a arte viva das decorações dos quimonos.

Vale pontuar que essas padronagens são muito significativas no sistema do design gráfico japonês na modernidade, assim como o são os brasões familiares e comerciais e a editoração de livros e cartazes. Por esse motivo, não se pode deixar depensar que os *hinagatabon* também inspiraram os artistas de mangá na construção dos planos de fundo abstrato. As autoras do *shôjomangá* sofreram influência do *hinagatabon* para criarem os cenários românticos de seus livros.

Padronagem dos quimonos e os mangás

Yoko Fujino (1997) cita três exemplos de padronagens, sendo os mais comuns do período da primavera, porque dialoga com essa estação: o *sakuragawa*, cujo significado é “rio com flores de cerejeira” e o *kikusui*, “crisântemos na água”; e para a estação outonal, as padronagens são compostas de figuras de aves migratórias em formação de voo – *okarigane*, ganso selvagem. Este último não é encontrado como planos de fundo nos mangás. Importante observar que os motivos das padronagens dos quimonos tendem a misturar-se: são flores e rios, montanhas e nuvens, animais e plantas, assim por diante. Já as padronagens dos quimonos dos cidadãos masculinos, em geral, se constituem por formas geométricas, são listradas (*shima*),



Figura 1a. Quimono de baixo longo (*naga-juban*), do período Meiji (1868–1912), 1880, feito em seda torcida (*tsumugi*), tingida de forma manual em que se amarra nós ou corda em torno do tecido antes de colocá-lo no corante (*shibori*). Dimensão: 1129 x 119 cm.



Figura 1b. Cena de uma página do mangá

quadriculados (*kôshi*) e padrão único (*komon*) (Hashimoto, 2002), podendo ser colorido ou preto e branco. Algumas dessas padronagens estabelecem uma relação de semelhança com os planos de fundo dos quadrinhos japoneses. Na imagem acima (figura 1a), a padronagem do quimono reflete o símbolo da primavera japonesa, a flor de cerejeira (*sakura*), que aparece envolvida por semicírculos, parece tentar guardar o tempo das flores. A *sakura* é uma das flores mais representadas nos mangás tanto para compor alguns planos de fundo como passagem de tempo ou para sugerir efemeridade à cena. Na imagem ao lado (figura 1b), as flores de cerejeira envolvem a personagem Sakura, do mangá *Sakura Card Captor* (1999), criando uma harmonia romântica, associando a primavera ao despertar do amor. Nessa cena, a personagem responde ao agradecimento de seu amigo Shyoran, que tomara emprestado o *yukata* (roupa tradicional japonesa simples, geralmente utilizada no verão) do pai de Sakura. Nota-se que há uma inversão na composição da página: os três quadros presentes se apresentam como plano de fundo enquanto a personagem e as flores estão no primeiro plano ocupando-lhe grande parte. A beleza da cena se complementa pela brisa que sopra os cabelos da personagem e pela ideia de pólen ao fundo. São elementos sensíveis que alcançam o leitor. A cena, ainda, é constituída por finos e delicados pontos classificados como retícula e transformam-se em círculos.

Essas retículas são compostas por papéis com reprodução de imagens em meios-tons ou outros efeitos gráficos representados por pontos, ou, ainda, pela técnica do pontilhismo ou por hachuras feitas manualmente, muito comuns nos mangás anteriores à década de 1980, que produzem a ideia de uma imagem desfocada ou esfumada. Yoko Fujino (1997) esclarece qual é a reação dos efeitos gráficos das esferas.

[...] As esferas devem ser dispostas irregularmente, em tamanhos variados, para passar a impressão de existir vários planos, e dando assim profundidade. No final da década de 70, as autoras passam a não traçar o contorno das esferas, pontilhando o seu contorno. Este signo é usado com bastante frequência até hoje (p. 121).

Interessante observar que as retículas também podem estabelecer uma relação de semelhança com aspadronagens dos quimonos, como mostra a imagem do quimono do período Meiji, em que a forma como foram trabalhados os pontos e os fios dos motivos no tecido lembra as retículas dos mangás.



Figura 2a. Jaqueta formal (*haori*), 1930, feito em seda torcida (*tsumugi*) das ilhas de AmamiŌshima, ponto de tafetá, técnica de tingimento com processo de vedação resistente e trama de fios longitudinais (*itajime-gasuri*), pigmentos com minerais. Dimensão: 98 x 127 cm.



Figura 2b. Cena do mangá *Kobato* (2007), criado por CLAMP, em que se apresentam brilhos semelhantes aos da padronagem diamante, como se vê na figura ao lado.

O quimono (figura 2a) apresenta no motivo a repetição geométrica do padrão diamante (*hishimon*). Na imagem ao lado, no mangá *Kobato* (2007) (figura 2b) mostra-se esse padrão como plano de fundo. A impressão que se tem é de que essa padronagem revela uma ideia de descontração e satisfação; por isso, no mangá ela se apresenta num plano de fundo, no qual a imagem da personagem sobreposta é de alegria e satisfação. Entretanto, esse modelo de plano de fundo abstrato, com estrelas brilhando, pode propora bonança após uma tempestade, uma boa lembrança de algum acontecimento ou de alguém, a infantilidade e fragilidade. Vale comentar que esse tipo de padronagem é mais comum em mangás da década de 1970 e 1980, principalmente nos *shōjomangá*.

Além desses motivos estrela-esse apresentarem nos planos de fundo dos mangás, é comum observá-los representados nos olhos das personagens como particularidade do mangá, mas apresentam diferenças na sua forma dependendo do gênero, protagonistas, antagonistas e expressões emocionais. Os olhos das personagens femininas, segundo Yoko Fujino (2002) podem ter nascido com as figuras do *jojō-ga*, final da Era Meiji (1868 – 1912) quando já apresentavam olhos semelhantes aos do *shōjomangá* contemporâneo.

Takehisa Yumeji (1884 – 1934) em suas ilustrações, apresenta personagens com olhos maiores, sinal de beleza da nova mulher, de temperamento forte e com voz numa sociedade que estava se modernizando, como Kishi Tamaki (? – ?), uma jovem viúva que trabalhava na papelaria do seu irmão, “dona de olhos grandes e expressivos”. “O relacionamento com Tamaki fez Yumeji desenvolver o protótipo do *Yumeji-shikibijin* (‘figura-bonita de estilo Yumeji’): a mulher de olhos grandes e expressivos, os lábios carnudos, que fixa o seu olhar em quem a vê” (Fujino, 2002, p. 147). Mas, ainda, os brilhos nos olhos em forma de estrelas, os cílios longos, a dobra

da pálpebra não existiam. Watanabe Yohei, contemporâneo de Yumeji, é quem desenha os cílios longos e as pálpebras nos olhos, encontrados pela primeira vez na capa da revista *Jogakusekai*⁹ do ano 8 número 13 (1908). No ano seguinte, em 1909, este artista coloca um ponto branco na íris representando o brilho dos olhos, influenciando seus sucessores.

Cabe ainda pontuar que Nakahara Jun'ichi (1913 – 1988), um jovem de 22 anos, é quem dá o brilho final e consagrado aos olhos das personagens de mangá: as estrelas. As capas das revistas chamam atenção com as meninas de “olhos grandes e sonhadores”. Esse modelo criado para realçar a beleza feminina não teve boa repercussão. No período da Segunda Guerra Mundial, o governo japonês considerou essa criação feminina “luxuosa demais”. KamiShôichi, pesquisador de literatura infantil japonesa, citado por Yoko Fujino, diz que as capas teriam sido proibidas pela Divisão de Livros do Ministério de Assuntos Internos com o argumento: “As meninas que você desenha sem sombra de dúvida são americanas, porque têm os cabelos vermelhos e olhos grandes, e no geral mostram fraqueza: são desenhos de uma doutrina derrotista” (2002, p. 82).

Observamos que no mangá direcionado ao público masculino não existe uma preocupação tão acentuada com os olhos, embora sejam grandes, ainda são menores que os do *shôjo*. São mais simples, os cílios têm pouco volume, mesmo em personagens femininas eles não são tão elaborados e possuem pouco brilho e sem a forma de uma estrela, uma vez que o que se pretende está distante da ideia romântica.



Figura 3a. Quimono sem forro (*hitoe*), início do período Shôwa (1926 – 1989), 1930-1940, feito em seda fina e torcido à máquina, em ponto de tafetá, estampa de trama de fios longitudinais (*heiyô-gasurimeisen*).
Dimensão: 147 x 124 cm.



Figura 3b. Os redemoinhos de água estão representados no plano de fundo e nos olhos da personagem, do mangá da artista Arina Tanemura.

⁹ A revista *Jogakusekai* foi um grande difusor de ilustradores e artistas plásticos, segundo Yoko Fujino (2002, p. 54), “os cartões postais encartados nas revistas da editora Hakubunkan permitiram que jovens artistas plásticos experimentassem novos estilos. Há ainda quem afirme que os postais desta editora exerceram papel fundamental no desenvolvimento do *bijin--ga* do final da era Meiji. No texto introdutório do catálogo *Bijin--ga no tanjô* (O nascimento do *bijin--ga*), Hamanaka Shinji explica que com a reformulação da lei postal, que permitiu a produção de postais pela iniciativa privada, muitos artistas plásticos entraram neste meio.”

O motivo desse quimono (figura 3a) é um redemoinho de água. O movimento e as diferentes espessuras desses traços aparecem nos mangás quando o personagem está conturbado (figura 3b). Normalmente compõem o quadro do personagem, mas pode aparecer por toda a página quando todos condizem com a emoção do personagem. Esses redemoinhos vão ao encontro das linhas cinéticas dos quadrinhos. Segundo os autores Luis Gasca e Roman Gubern (1994), as linhas cinéticas são o fenômeno que produz movimentos de ação sobre a figura/objeto a cair, fugir, golpear ou disparar, que incorporam no estado emocional dos personagens e atingem, pela sinestesia, o leitor. Fusanosuke Natsume (1997) diz que muitas dessas linhas ajudam a entender o momento psicológico dos personagens e, conseqüentemente, as narrativas propostas. No quadro acima, a realidade parece estar deixando de ser a referência da personagem, como se estivesse em transe. Esse estado conturbado da personagem não é só mostrado pelas formas espirais, agrega-se a elas a onomatopeia, em *katakana*¹⁰, que representa o som dessa espiral. Na imagem (figura 3b) da artista Arina Tanemura, a leitura da onomatopeia é *guruguru*, *guriguru*, que são os sons dessas espirais ou redemoinhos nos olhos e planos de fundo quando estão em movimento.

Nos mangás, o grafismo da onomatopeia dá mais dinamismo à leitura porque ela faz parte da narrativa. Isso talvez se explique pelo valor que é dado a esse fenômeno linguístico na fala do povo nipônico. A onomatopeia está presente no cotidiano japonês como uma forma interativa e isso ecoa nos mangás como expressões de sentimentos, emoções, fenômenos naturais etc. As onomatopeias possuem significado tanto enquanto palavras como em figuras (Natsume, 1997, p. 114).



Figura 4a. Quimono feminino de rami sem (*katabira*), do período Taishô (1926– plano de fundo. 1989), 1912---1926, feito em rami torcido (*jôfu*), em ponto de tafetá, estampa na superfície do tecido (*kata--yûzen*), estilo branco em relevo (*shiro--age*). Dimensão: 152,5x117cm.

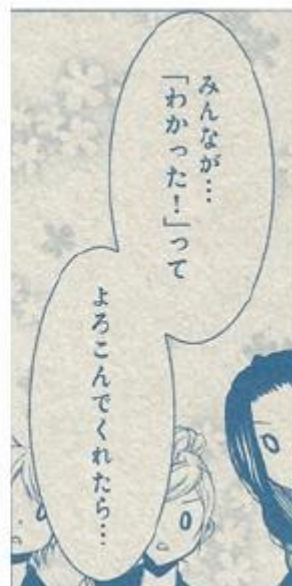


Figura 4b. Algumas flores espalhadas no forro

¹⁰ *Katakana* é uma das três fonogramáticas japonesas e, geralmente utilizada para escrever palavras estrangeiras.

O quimono (figura 4a) apresenta motivos de flores de outono e gramíneas (*aki no kusa*), íris aromático (*ayame*) e bambu (*take*). Este tipo de composição de flores menores é comum em *shôjomangá* como plano de fundo, pode estar relacionado a ação, emoção ou apenas decoração. Diferentemente da primeira imagem apresentada neste estudo (figura 1b), essas flores (figura 4b) harmonizam com as figuras femininas, elas identificam o ambiente feminino como plano de fundo apenas. Vale acrescentar que diversos tipos de flores, pétalas de *sakura* (flor de cerejeira), folhas, flocos de neve, flocos de algodão ou simplesmente pontos em branco ou preto que se apresentam como efeitos gráficos revelam a emoção dada pelo conteúdo da narrativa.

As linguagens visuais são bastante exploradas pelos artistas de mangá. Alguns pesquisadores desse gênero, afirmam que o mangá é mais visual que qualquer outro tipo de quadrinhos, e que, em muitos casos, não é necessário dominar a língua japonesa para sentir as emoções das histórias. Segundo Sonia Bibbe Luyten (2000), o valor dos elementos que constituem a linguagem visual do mangá equivale ao das palavras.

[...] as histórias [japonesas] estão repletas de elementos simbólicos e de grande variedade de convenções, todas expressas não verbalmente; estabelecem uma comunicação muito íntima entre o artista e o leitor japonês. São códigos de imagens já convencionados ao longo dos anos dentro da cultura japonesa, os quais têm o mesmo peso das palavras (p. 172)



Figura 5a. Quimono de mulher, do período Taishô (1912---1926), 1920, as figuras foram feitas em seda texturizada e crepe de seda (*chirimenrinzu*), movimentos do padrão suástica (*sayagata*) e tingida de forma manual em que se amarra nós ou corda em torno do tecido antes de colocá---lo no corante



Figura 5b. As formas circulares são muito frequentes nos *shôjomangá*.

Os motivos desse quimono (figura 5a) são bolinhas (*maru-mon*) e suástica (*sayagata-mon*) são, a nosso ver, dois símbolos gráficos que se organizam para produzir mais expressão aos movimentos. Nos mangás, as figuras circulares ou bolinhas são muito comuns nos planos de fundo do *shôjomangá*. Desde a década de 1970, as mangakás Moto Hagio (1949 –), Keiko Takemiya (1950 –), Yumiko Ôshima (1947 –), Riyoko Ikeda (1947 –) e Waki Yamato (1948 –), conhecidas como geração 24 (24 *nengumi*), por terem nascido no ano 24 da Era Shôwa (1949 –), já utilizavam, além do forte brilho em forma de estrelas nos olhos, as bolinhas na constituição de seus trabalhos. As figuras circulares sugerem características quase invariáveis. Nos mangás elas propõem graça, suavidade e delicadeza, as quais, nos parecem, estão num campo invariável do comportamento das personagens dos mangás femininos. Quando enfatizam as sensações, as formas são produzidas por pontos que dão um aspecto esfumado, proporcionando uma atmosfera romântica ou angelical.

Considerações finais

Embora se saiba que o mangá é um modelo de histórias em quadrinhos que sofreu influências da arte tradicional japonesa e que, ainda, recupera elementos da história dessa arte e se reorganiza numa linguagem mais popular tentando harmonizar presente e passado, foi para nós relevante considerar um elemento da linguagem visual que figura na constituição do mangá.

Apoiado nesse pensamento, esse artigo verificou que alguns planos de fundo de mangá estabeleciam relações de semelhança com as padronagens dos quimonos, trazendo significados mediadores de sensações e ações. Foi observado, ainda, que as padronagens estipulavam uma relação com as linhas cinéticas e metáfora visuais dos mangás.

Levando em consideração o que foi observado, esse estudo entendeu que a atividade de produzir mangá não se define apenas em mostrar imagens que agradem ao público. O mangá se revela como um produto que fala de uma história nas entrelinhas. A história da arte japonesa.

Referência bibliográfica

BOETTCHER, C. The kimonoimagined. *Occasional Papers* – University of Illinois, 1987, n° 187, p. 1 – 40.

FUJINO, Y. *Identidade e alteridade: a figura feminina nas revistas ilustradas japonesas nas Eras Meiji, Taishô e Shôwa*. Tese (Doutorado em Comunicação e Estética do Audiovisual) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2002.

_____. *Narração e ruptura no texto visual do shojo-maga: estudo das histórias em quadrinhos para público adolescente feminino japônês*. Dissertação (Mestrado em Imagem e som) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 1997.

GASCA, L.; GUBERN, R. *El discurso del comic*. 3ª ed. Madri: Cátedra, 1994. GLUCKMAN, D. C.; TAKEDA, S. S. *When art became fashion: kosode in Edo period Japan*. 1ª ed. Nova York: Weatherhill Inc., 1992.

HASHIMOTO, M. *Pintura e escritura do mundoflutuante: HishikawaMoronobu e ukiyo-e Ihara Saikaku e ukiyo-zôshi*. 1ª ed. São Paulo: Hedra, 2002.

HOUAISS. *Dicionário da língua portuguesa*. 1ª reimpressão. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009. KOYAMA-RICHARD, B. *One Thousand years of manga*. Paris: Flammarion, 2007.

LUYTEN, S. B. *Mangá, o poder dos quadrinhos japoneses*. São Paulo: Hedra, 2000.

McCLOUD, S. *Desvendando os quadrinhos*. Tradução de Helcio de Carvalho, Marisa do

Nascimento Paro. 1ª ed. São Paulo: Makron Books, 1995.

NATSUME, F. *Manga waNazeOmoshiroi no ka: sono hyôgentobunpô*. (Por que mangá é tão interessante: suas expressões e gramática.). Tokyo: NHK raiburari, 1997.

Notas

FUJINO, Y. *Identidade e alteridade: a figura feminina nas revistas ilustradas japonesas nas Eras Meiji, Taishô e Shôwa*. Tese (Doutorado em Comunicação e Estética do Audiovisual) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2002.

HASHIMOTO, M. *Pintura e escritura do mundo flutuante: HishikawaMoronobu e ukiyo-e IharaSaikaku e ukiyo-zôshi*. 1ª ed. São Paulo: Hedra, 2002.

KOYAMA-RICHARD, B. *One Thousand years of manga*. Paris: Flammarion, 2007.

MICHAELIS. *Dicionário prático japonês-português*. São Paulo: Melhoramentos, 2012.

Fontes ilustrativas

Figura 1a: ASSCHE, Annie Van; EMBER, Stefano. *Fashioning Kimono: Dress and modernity in early twentieth-century Japan*. Milão: 5Continents, 2005, p. 68.

Figura 1b: *Sakura Kadô Kyaputâ* (SakuraCard Captor), criado por CLAMP, publicado em Kodansha Comics, editado por Kodansha, vol. 10, 1999.

Figura 2a: ASSCHE, Annie Van; EMBER, Stefano. *Fashioning Kimono: Dress and modernity in early twentieth-century Japan*. Milão: 5Continents, 2005, p. 71.

Figura 2b: *Kobato*, criado por CLAMP, publicado em KadokawaComics, editado por KadokawaShoten, vol. 1, 2007.

Figura 3a: ASSCHE, Annie Van; EMBER, Stefano. *Fashioning Kimono: Dress and modernity in early twentieth-century Japan*. Milão: 5Continents, 2005, p. 223.

Figura 3b: *Nekotowatashinokin'yôbi* (Minha sexta-feira e o gato) criado por ArinaTanemura, publicado em Mâgaretto, editado por Shueisha, vol. 15, 2013.

Figura 4a: ASSCHE, Annie Van; EMBER, Stefano. *Fashioning Kimono: Dress and modernity in early twentieth-century Japan*. Milão: 5Continents, 2005, p. 119.

Figura 4b: *KoitoShindô* (Amor e vibração), de IkueMurase, publicado em BetsufureNekusutoSamâ (Betsufure Next Summer), editado por Kodansha, 2013.

Figura 5a: ASSCHE, Annie Van; EMBER, Stefano. *Fashioning Kimono: Dress and modernity in early twentieth-century Japan*. Milão: 5Continents, 2005, p. 255.

Figura 5b: *KoitoNatsutsubaki* (Amor e Camélia de verão), criado por HazukiMegumi, publicado em Mâgaretto, editado por Shueisha, vol. 15, 2013

Olhares, gestos, ideogramas: escritas em potência

Rafael Tadashi Miyashiro,
Universidade Presbiteriana Mackenzie
raftz29@yahoo.com

Esta pesquisa propõe investigar o *shodô* como expressão do ser, a partir do conceito do gesto como um intervalo, cujas fronteiras são a intenção e a intenção materializada, onde o corpo é protagonista. Tal intervalo não é restrito: ele se relaciona com os instantes *anteriores*, do corpo e da sua prática, bem como com aqueles *posteriores*, das possibilidades do vir a ser e expressar. Nesse sentido, são entrevistados praticantes do *shodô* em São Paulo, Brasil, a fim de registrar e refletir sobre seus gestos: sua produção artística, seus olhares sobre a caligrafia, suas histórias de vida e seus *passados caligráficos*.

Introdução

Dois domingos por mês, na cidade de São Paulo, Brasil, próximo à Liberdade, bairro étnico cujo *stori* nas ruas recordam a presença oriental na cidade, um grande salão se transforma durante algumas horas – ideogramas chineses, dos diversos períodos da história da caligrafia chinesa e japonesa, serão revividos pelas mãos de praticantes da Associação Shodô do Brasil, ou *Shodô Aikôkai*¹, organização fundada em 1978 afim de estimular a prática e o ensino da caligrafia japonesa. Tendo já ocupado outros espaços durante desde sua fundação, é interessante notar que essa associação não possui uma sede própria, o que provoca um fato que se repete em todos os seus encontros: nos dias de prática, o Shodô Aikôkai faz com que surja, de um salão vazio, um espaço de caligrafia construído pelos próprios membros – mesas e cadeiras são montadas, e, das 12h30 às 15h30, a caligrafia toma conta do salão, até que a aula termine e ele volte ao seu estado original. A cada domingo de aula, pode-se dizer, a potencialidade do Shodô Aikôkai, fomentada pela diversidade de seus praticantes – de idade, formação, motivação e visões de caligrafia distintas –, se atualiza por meio dos seus gestos.

¹ O *Shodô Aikoukai*, como será chamado neste texto a Associação Shodô do Brasil, é uma das mais antigas associações que ensinam caligrafia japonesa em São Paulo. Surgiu a partir da Exposição de Caligrafia Moderna do Japão, realizada no Museu de Arte de São Paulo em 1975, pelo desejo de várias pessoas praticarem juntas. Ela é responsável pela Exposição de Caligrafia Japonesa, evento anual que mostra trabalhos de vários grupos e associações de caligrafia japonesa em São Paulo, e que teve no ano de 2015 a sua 36a.edição. Seus três *sensei*, Takashi Wakamatsu, Etsuko Ishikawa e Monica Jury Terada costumam ser chamados para *performances* artísticas, workshops, exposições e trabalhos de caligrafia aplicados em design gráfico e publicidade.



Figura 01. O salão aonde acontecem as aulas do Shodô Aikôkai em São Paulo, Brasil. Autoria: Rafael T. Miyashiro.

Tais gestos também dão continuidade a uma história da escrita oriental que remonta 4000 anos, que conecta no tempo e no espaço escritas antigas, como as feitas em ossos e cascos de tartarugas para adivinhação, e o estabelecimento dos estilos mais conhecidos da caligrafia (em japonês *kaisho*, *gyosho*, *soosho*) na China, com suas pequenas variantes; e, no Japão, vê tomar um caminho próprio, com a criação do estilo *kana*, a incorporação de valores *zen* na prática caligráfica e o desenvolvimento do *sho* (caligrafia japonesa moderna), no século XX.

Pode-se dizer que os encontros do Shodô Aikôkai auxiliam na construção² da caligrafia japonesa no Brasil – uma caligrafia distinta daquela praticada no Japão, que se localiza entre a tradição e a busca por uma identidade artística própria em território brasileiro (Miyashiro, 2009, 2014). Por isso mesmo, devido às singularidades brasileiras, cabe refletir sobre que caligrafia é essa e quais são os seus gestos.

1. Caligrafias japonesas

No Ocidente, a caligrafia é vista como a prática de uma escrita bonita – diretamente ligada à origem da palavra grega, que une *καλός* *kalli* (beleza) e *γραφή* *graphê* (escrita). Mas a caligrafia japonesa, no entanto, vai além da escrita bela. Isso porque no Oriente, na China e Japão, por exemplo, a escrita é vista como uma arte refinada, capaz de revelar a presença, força e personalidade de quem a escreve, o que exige mais que a habilidade técnica de uma escrita harmoniosa. Fuyubi Nakamura (2006) cita cinco palavras³ que se relacionam com a

² ‘Contruir’ se mostra oportuno nesta reflexão, pois desfaz a rigidez que os conceitos podem ter, afastando a ideia de algo que ‘nasce’ pronto e é inflexível.

³ *shodô*, *sho*, *shuji*, *shosha* e *shohô*.

caligrafia japonesa, o que mostra também usos distintos a cada uma delas, podendo estar ligadas ao contexto educacional, religioso ou artístico. No Brasil, as que mais se usam são *shodô*, *sho* e *shuji*. Embora vários imigrantes japoneses relacionem a caligrafia japonesa *ashuji*, que se refere ao aprendizado correto do ideograma, o que lembra a caligrafia escolar ocidental, no Brasil, *shodô* é o termo mais conhecido. Formado pelos ideogramas *sho*, escrita, e *dô*, caminho, ou ‘caminho da escrita’ – é uma das ‘artes do caminho’⁴. Pela influência *zen*, o *shodô* apresenta características como a experiência do momento presente, o dinamismo e a relação com o espaço (Westgeest, 1997). O presente é valorizado no instante em que se faz a caligrafia, pois o *shodô* não permite o retoque, e pede concentração e atenção. O dinamismo afasta o dualismo presente no Ocidente, propondo unidade entre a escrita e o calígrafo, o calígrafo e o espaço, a linha e espaço a ser ativado por ela⁵. Da mesma forma, o espaço na cultura nipônica tem uma peculiaridade japonesa, o que pode ser visto no *ma*, que faz referência a intervalos de tempo, espaço e espaço-tempo, e está presente nas artes, na arquitetura e no cotidiano, podendo indicar potencialidade artística.⁶

Sho tem conotação artística e expressiva, e está ligado ao movimento da caligrafia moderna no Pós-Guerra no Japão, que buscava novas formas de expressão e queria se descolar do que considerava uma caligrafia estagnada. Por isso denominaram o que faziam como *sho*, um contraponto ao *shodô*, propondo que a expressividade e a autoria eram mais importantes que a legibilidade. Vale observar, no entanto, que o *sho* parece ser mais como um desdobramento moderno do *shodô*, já que partilha a sua essência – a história e a vivência da caligrafia, os textos clássicos e a sua filosofia. Nesse sentido, *sho* e *shodô* estão próximos, mas distantes da caligrafia no contexto educacional, que estaria mais próximo do *shuji*.

No Brasil, o *shodô* é ensinado na casa de indivíduos, em estúdios de artes orientais, em templos budistas e em associações ligadas à cultura nipônica de forma geral, como as associações de província e de anciões. O *sho* aparece em poucos espaços como no *Shodô Aikôkai* e na associação de província *Ibaraki Kenjinkai*, mas a palavra não é muito conhecida mesmo entre os seus praticantes. Para muitos deles, a caligrafia deve priorizar a legibilidade, o que para praticantes de *sho* não é tão importante. Essa mistura de abordagens da caligrafia mostra um cenário diverso, que fica evidente em exposições, como as organizadas pelo *Shodô Aikôkai* anualmente, com trabalhos de cunho tradicional ao lado de outros mais expressivos, e até abstratos.

As palavras *shodô*, *shuji* e *sho* demonstram que a caligrafia japonesa tem suas especificidades, e que falar de caligrafia japonesa requer, antes, perguntar de que caligrafia estamos falando. Neste artigo, é da caligrafia, ou melhor, das caligrafias, já que são diversas, que se situam entre o *shodô* e *sho*, que se estará falando quando forem usados os termos *caligrafia* e *caligrafia japonesa*. Tais caligrafias são feitas de gestos, que, igualmente, pedem uma contextualização.

⁴ Práticas que tem influências do *zen* budismo, como *ikebana*, *sumie* e *karate*.

⁵ Christine Flint Sato (1999, p.55) diz: “o calígrafo, encarando o branco da página, antes de escrever, não se pergunta como vai preencher---lo, mas qual a melhor forma de ativá---lo”.

⁶ Ver Okano (2007).

1. Uma proposta de gesto

Em trabalho anterior (Miyashiro, 2015) sobre os gestos na práticas de desenho da escrita utilizados no design gráfico (como o letreiramento, a caligrafia e o design de tipos), ao refletir sobre o corpo e outras visões epistemológicas⁷ diferentes da herança cartesiana, viu-se a necessidade de se repensar a noção de gesto. Isso porque o gesto, em geral, é considerado um movimento do corpo com uma intenção, o que é verdadeiro, mas pode, no entanto, deixar de lado as relações temporais e espaciais aí relacionadas, que envolvem um pensamento sistemático e complexo. O corpo é um organismo dinâmico, que está sempre realizando trocas com o ambiente que o circunda. Como diz Christine Greiner, em parceria com Helena Katz, o corpo não é “um meio por onde a informação simplesmente passa, pois toda informação que chega entra em negociação com as que já estão. O corpo é resultado desses cruzamentos, e não um lugar onde as informações são apenas abrigadas” (Greiner e Katz, 2000, p. 131). Nesse sentido, o corpo atualiza aquilo que já foi vivido, e, no presente, lida com as informações que lhe rodeiam.

Isso implica em reconhecer que um gesto feito hoje se relaciona com estados do corpo anteriores ao presente. E, porque o gesto tem como finalidade a materialização de uma intenção, há uma projeção do que se quer que aconteça. Portanto, o gesto foi proposto como um intervalo espaço-temporal, cujas fronteiras são a intenção e a intenção materializada, no qual o corpo atua (Miyashiro, 2015).

Numa caligrafia, o gesto intervalo propõe que se considere os tempos já vividos do corpo, aquilo que foi aprendido e apreendido em si, e que auxiliará na materialização da intenção, mas também o corpo no presente, o que inclui sua realidade afetiva, cognitiva, social e psicofísica. O gesto intervalo, mais do que um conceito fixo, pode ser considerado como um sistema de pensamento que propõe olhares e questões sobre o corpo (suas relações no espaço e no tempo, suas singularidades), bem como a intenção – e tudo que é necessário à sua materialização⁸. Nesse sentido, inspirados pela fenomenologia, que circunda os seus assuntos/sujeitos, descrevendo-os em busca das essências e particularidades, foram propostos dois vieses que cruzam a caligrafia japonesa: os gestos precisos e os gestos singulares.

2. Gestos precisos

Para que uma caligrafia aconteça, é necessário a escrita (ou a ideia da escrita), os materiais (os chamados Quatro Tesouros da Caligrafia: tinta *sumi*, papel *kami*, recipiente de tinta *suzuri*, e pincel *fude*) e o corpo. Este corpo que se lança a escrever, no entanto, uma vez no caminho da escrita, deve ser orientado pela filosofia do *shodô* e pela prática por um longo período. Nesse sentido, o treinamento do corpo pode ser pensado como um intervalo contínuo, que

⁷ Como a Fenomenologia e a Teoria dos Sistemas no século XX.

⁸ O termo materializado se refere a algo que adquire um status de completude, quer com propriedades físicas, como tamanho, peso, superfície etc, quer como existente num plano não físico, como pode ocorrer na comunicação e nas artes.

contém diversos outros pequenos intervalos, que correspondem a cada treino e exercício feitos e a cada vez que o corpo se põs a escrever. Podem haver outros intervalos, como aqueles presentes no dia-a-dia – uma influência *zen* budista, sem dúvida –, mas, acima de tudo, antes, são esses gestos da prática caligráfica que devem ser aprendidos. É sua precisão – no sentido de tornar preciso na carne – que tornará o corpo meio de expressão caligráfica e por isso aqui os gestos envolvidos no treinamento do corpo aqui serão chamados de *gestos de precisão*.

James Gibson (1986, p. 127-8) cunhou o termo *affordance*, que pode ser traduzido como as ‘possibilidades de ação’ de um sujeito frente ao seu ambiente e às coisas a sua volta. É diante dessas possibilidades de ação que a caligrafia acontece. Gibson, em seu trabalho, destacava a percepção do homem, relacionando a neurofisiologia com as suas ações, relativizando alguns comportamentos, já que um mesmo objeto poderia permitir diferentes *affordances*, dependendo do observador⁹, e contextualizando-os no espaço. Para ele, as *affordances* aconteciam de forma direta, e não eram propriedades da experiência subjetiva do sujeito – o que foi questionado por alguns autores posteriormente, como Carl Knappett (2005), que sugeriu que as significações dadas dentro da cultura também eram importantes frente as ações das pessoas¹⁰ – o que parece ser tão importante quanto o que é percepção direta no caso da caligrafia.

Para um praticante de caligrafia, as *affordances* oferecem conhecimentos especialmente quando ele lida com os ‘Quatro Tesouros’¹¹. Os pincéis são feitos de pelos de diferentes animais e cada qual possui uma propriedade distinta. Por exemplo, os de pelo de cavalo oferecem cerdas duras, que resultarão em traços mais rígidos e precisos; já os de pelo de coelho são mais moles e de difícil controle. O domínio sobre ele depende do uso constante, que criará a intimidade que revela as suas propriedades, ou o que o pincel ‘permite’ em termos de expressão e possibilidades de linha. Já as tintas, que tem diferentes tonalidades, indo do preto puro aos cinzas (sendo que em algumas tintas podem apresentar uma tonalidade mais quente ou fria) permitirão visuais específicos, que complementarão o trabalho feito com o pincel. O papel, que pode ser feito de diferentes fibras e tratamentos, permitirá ao calígrafo uma melhor absorção ou rejeição da tinta sobre a sua superfície, gerando precisão ou efeitos como o *kasure* (as ‘falhas’ da tinta sobre o papel) e o *nijimi* (efeito que gera bordas de outras tonalidades ao redor da linha, como um borrão). As relações com os materiais veem pela prática, na medida que o o calígrafo ou o praticante vai descobrindo as suas *affordances*. São relações que não são apenas técnicas, mas carregam significados para quem faz a caligrafia. A preferência por um ou outro material é um exemplo disso. Não há apenas o domínio técnico de um instrumento, mas a eleição e o sentido que ele tem para o calígrafo.

Os gestos de precisão, no entanto, também são construídos por meio da própria realidade psicofísica do calígrafo, no modocomo ele lida com as coisas a sua volta e como seu corpo absorve essa interação. Em geral, fala-se de percepção háptica quando há uma relação conjunta do sentido do tato (que permite a sensibilidade das propriedades de um objeto, como textura,

⁹ Uma cadeira, para um adulto, pode ser utilizada para sentar; já aos olhos de uma criança pequena, poderia virar parte do seu imaginário numa brincadeira, tornando-se a entrada de uma caverna.

¹⁰ O exemplo dado por Knappett é o da caixa de correios, que é retangular e tem uma fresta para por as cartas. O que faz um carteiro colocar as cartas nessa caixa, e não em outras similares, não é apenas *affordance*, mas também o seu contexto cultural.

¹¹ Para mais informações a respeito de materiais, ver as referências bibliográficas presentes em Nakamura (2006).

peso, dimensão) com a cinestesia (que faz relação com a localização espacial do corpo e seus movimentos). Ao tocar um objeto, acionam-se percepções que variam de acordo com a superfície de contato – o toque de um dedo, por exemplo, tem área sensível menor que a do toque de duas mãos em um mesmo objeto. Pode-se captar mais informações a respeito dos objetos, no entanto, unindo o movimento dos membros superiores por meio do sistema mão-braço, cobrindo uma superfície de contato mais complexa, com maior número de receptores sensoriais (Tosetto, 2005). É interessante notar que o toque, por meio da pegada e da textura da superfície, também ofereça vínculos afetivos¹². Na caligrafia, essa percepção e vínculo podem acontecer pelo tipo de pelo do pincel, as dimensões e materiais do seu cabo, seu peso, e as indicações do seu uso (que variam conforme o estilo de caligrafia a ser feito).

A atividade visual por si só também é importante: a visão central, que é o foco da atenção, e a visão periférica, que é a que está nos limites da primeira. Essas visões, periférica e central, são como *scans*, que dão informações aos mais diversos elementos do sistema visual, gerando mapas topográficos. Por meio dos mecanismos ligados à fóvea, a imagem terá foco (na formação do mapa topográfico, essa região é deformada, como se estivesse ampliada), alto nível de detalhamento, exatidão. Já fora dela, nas áreas periféricas, ligadas à retina, os mapas não são tão deformados e apresentam uma função visuomotora: é a partir delas que os movimentos reflexos dos olhos, da cabeça e do corpo são ativados para posicionar melhor a fóvea no objeto de interesse (Lent, 2010).

Percebe-se que os gestos acontecem no corpo de forma complexa, envolvendo especialmente a visão e o sistema motor mão-braço, em movimentos que devem ser aprendidos. O aprender é uma constante no desenvolvimento do calígrafo e requer horas de treinamento e de repetição – para se ter uma ideia, segundo Ericsson, Krampe e Tesch-Romer (1993), algumas profissões exigiriam cerca de 10.000 horas para a formação de um profissional excepcional¹³¹⁴. Embora esse número não seja absoluto, ele chama atenção, no caso da caligrafia, ao comprometimento que calígrafos devem ter; na verdade, a maturidade de um calígrafo, o seu estado de graça, irá acontecer décadas depois do seu início¹⁵, o que pressupõe muito mais que as 10.000 horas citadas. Enquanto treina, o corpo aprende, o que pode tanto levar à criação de novas sinapses¹⁶ quanto ao reforço de determinados circuitos motores cognitivos. Pianistas, segundo Consenza e Guerra (2011, p.36) se tornam mais exímios pelo seu treinamento constante, o que promove alterações em seus circuitos motores e cognitivos.

¹² No campo do design, há estudos do campo denominado ‘Design & Emoção’ que lidam com essa questão.

¹³ Para esses autores, esse número não é algo fixo, e que outros fatores podem influenciar, como o ambiente em que o profissional está envolvido.

¹⁴ Há discussões variadas a partir do estudo de Ericksson, Krampe e Tesh---Romer (1993). Malcolm Gladwell escreveu sobre o domínio dos experts, dando como exemplos os ensaios que os Beatles fizeram em Hamburgo, antes de fazerem sucesso, e Bill Gates, que passou a programar intensamente com seu primeiro computador, aos 13 anos, em 1968, estimando um tempo de ‘aprendizado’ de 10.000 horas. David Epstein, por outro lado, ressalta em sua pesquisa sobre esportes que é necessário considerar as capacidades inatas. Segundo ele, além do treinamento, as características físicas herdadas são um ponto importante na quebra de recordes constantes nas últimas décadas (veja Glaxwell, 2013, disponível em (<www.newyorker.com/news/sporting---scene/complexity---and---the---ten---thousand---hour---rule>. Acesso em: dez. 2014).

¹⁵ Ver Nakamura (2006).

¹⁶ Sinapses são ligações que ocorrem entre neurônios– elas transmitem um impulso nervoso, que pode ser químico ou elétrico. Essas conexões podem ser feitas, desfeitas e/ou bloqueadas. Elas são importantes no processo de aprendizado, pois podem produzir circuitos ligados a determinados comportamentos ou tarefas. É por meio delas, dos circuitos que se formam, o que Antônio Damásio chamaria de imagens, que o conhecimento é adquirido.

Calígrafos exercitam essa neuroplasticidade especialmente por meio do *rinsho* – o treinamento dos textos clássicos da caligrafia chinesa, na qual o praticante de caligrafia é convidado a aprender a técnica do estilo, mas também deve mergulhar no contexto da história do calígrafo/estilo e, no último estágio, buscar a sua interpretação pessoal do texto aprendido¹⁷. Utilizado tanto por calígrafos da linha mais tradicional quanto por aqueles de estilos mais modernos, é *através* do *rinsho* que “os calígrafos japoneses dizem que adquirem ‘a essência da caligrafia’” (Nakamura, 2006, p. 295).

O *rinsho* tem relação com *oskata* ou *katachi* – movimentos repetitivos presentes nas Artes Zen, que moldam e disciplinam o corpo (Yuasa, 1993) e que, segundo Rupert Cox (2003), visam não apenas fornecer o domínio técnico ao praticante, mas também buscam introduzi-lo às qualidades estéticas¹⁸, entrando em seu mundo interior, conectando-o, temporalmente, aos que praticaram, no passado e no presente. Os *kata* tem um movimento duplo, conformador e libertador ao mesmo tempo:

Explicada como atos miméticos, as Artes Zen, por um lado geram pressão para conformar, disciplinar, estruturar, reprimir o corpo, enquanto que, por outro, permitem a expressão individual. As Artes Zen criam formas padronizadas fixas de como agir e, ao mesmo tempo, fornecem interpretações e representações do que poder e se tornar em ação. Estas formas, kata, têm o poder de encantar, não através da imitação de suas qualidades literais, mas através do mundo interior que estas qualidades apontam à frente (Cox, 2003, p. 109-110).

O treinamento dos clássicos da caligrafia, nesse sentido, se corporifica no corpo do calígrafo e o prepara para trabalhos artísticos pessoais e expressivos. O peso destes gestos não poder ser ignorado: estilos de caligrafias distintos representam linhas específicas, que se fundem à própria linha do calígrafo¹⁹. Histórias se unem nesse momento: a linha e sua história se juntam à memória e à história do calígrafo para juntos traçarem uma linha particular, pessoal e marcada pelo presente.

No Shodô Aikôkai, em seus encontros, o treinamento para iniciantes e os demais acontece de forma distinta. Aos primeiros, duas abordagens acontecem: uma que ensina as pinceladas básicas da caligrafia, com *kanji* mais básicos, em geral no estilo bloqueado *kaisho*, que visam a percepção espacial no papel, a familiarização com os instrumentos e o desenvolvimento da concentração, que é ministrada pela *sensei* Monica Jury Terada; a outra é aquela proposta pelo *sensei* Takashi Wakamatsu, que apresenta ideogramas do estilo *tensho*, que tem formas mais primitivas e muitas vezes mais pictóricas, e que por isso mesmo, dependendo do aluno, podem ser mais fáceis de aprender. Embora distintas, elas visam apresentar a caligrafia no universo

¹⁷ Em geral, no Japão, atribuem-se três estágios ao *rinsho*: o primeiro é chamado *keirin* – onde o praticante deve se ater ao domínio da técnica do estilo e do pincel, procurando alcançar fidelidade no caractere traçado; o segundo, *irin*, onde deve-se reproduzir o trabalho buscando ver o “espírito do pincel”, ou seja, além do que é visível; o último estágio, *hairin*, é onde o praticante se expressa mais livremente, de ‘costas’, confiando somente na memória, sem olhar o trabalho (Nakamura, 2006).

¹⁸ Rupert Cox usa o termo “estética” com dois sentidos: como uma atividade social e corporificada e como um conjunto de doutrina

¹⁹ A linha, na caligrafia, é o próprio calígrafo, carregando sua força e qualidades.

do iniciante. Por meio das reprodução dos textos e da repetição, o sistema visual-motor começa a se desenvolver – não é incomum que pessoas desistam do shodô após o primeiro contato, já que percebem que olhar o ideograma e tentar reproduzi-lo requer uma precisão a ser desenvolvida, levada pela visão central e periférica, e pelo sistema mão-braço, que deve coordenar seus movimentos com a força e destreza necessárias para cada tipo diferente de pincelada. Mas outros permanecem – e desenvolvem as habilidades básicas necessárias à caligrafia, aprendendo a controlar os movimentos do corpo, da respiração e as suas pausas.

Já os veteranos tem uma seleção de textos, fotocopiados, escolhidos pela *sensei* Etsuko Ishikawa, com vários estilos de caligrafia, como *kaisho*, *gyosho*, *sôsho*, *kana*, *reisho*, *tensho*, *ichijisho*, entre textos clássicos e contemporâneos, que visam o aprendizado e o domínio dos estilos. Explicações são dadas, nesse caso, pelos *sensei*

Wakamatsu e Ishikawa, chamando atenção a detalhes específicos da técnica ou do texto a ser escrito. Embora em geral todos treinem o material dado, percebe-se que há estilos preferidos para várias pessoas, que se concentram mais neles e apresentam trabalhos de grande apuro estético e técnico. Mas há também aqueles que são instigados pelo desafio – ou do estilo ou do material a ser dominado. Um dos praticantes certa vez confidenciou que usava um pincel de cerdas macias para fazer textos no estilo *kaisho*. As cerdas duras são mais fáceis de proporcionarem a precisão exigida pelo *kaisho*, mas esse praticante usava o pincel de cerdas macias justamente porque queria se aprimorar tecnicamente. Percebe-se, também, na prática dos não-iniciantes, que alguns exibem habilidades bem avançadas, enquanto outros nem tanto – o que lembra que o comprometimento, e o número de horas dedicadas ao *shodô*, pode ser um grande diferencial no nível de caligrafia apresentado. Aqui, pode ficar evidente as pessoas que treinam mais frequentemente, em casa, e aquelas que só praticam nos encontros.

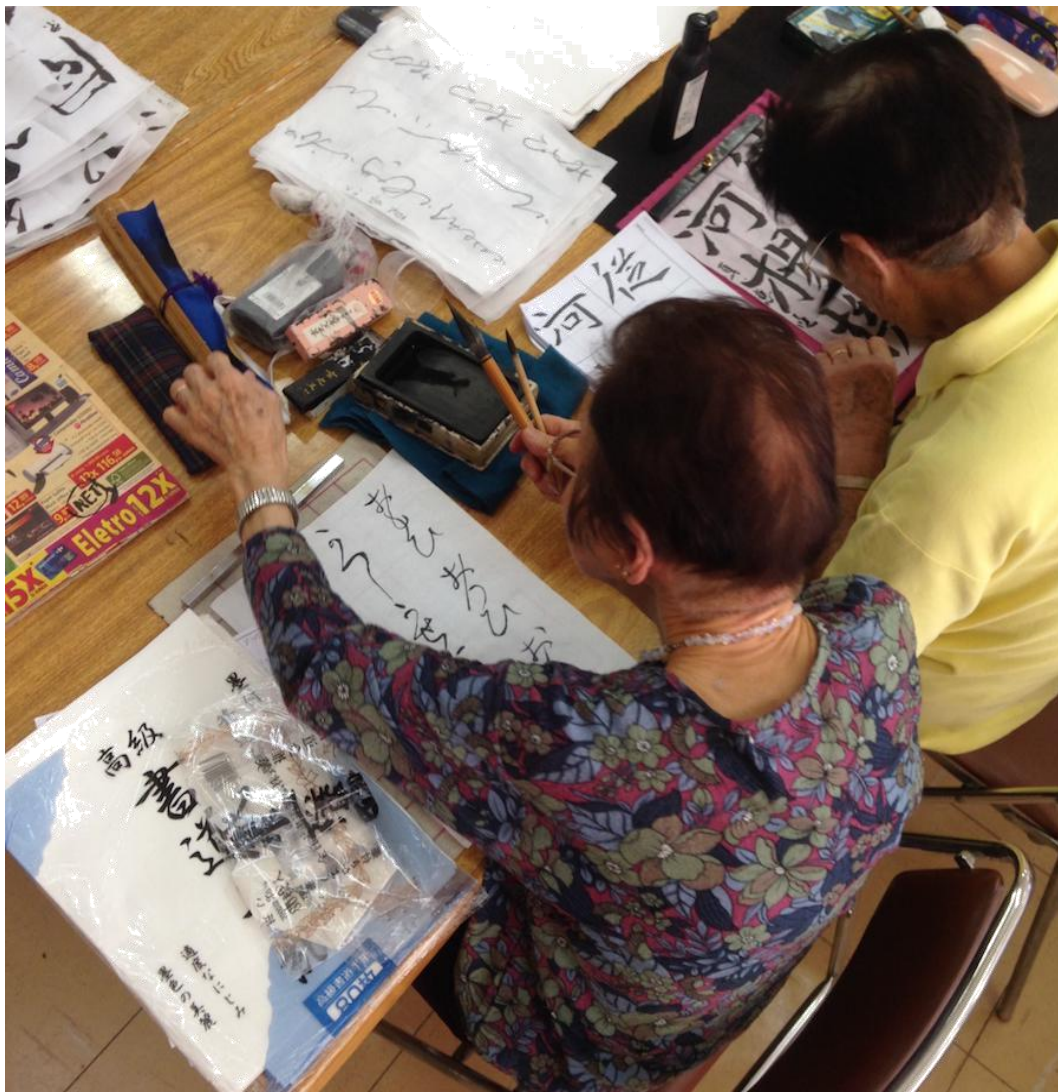


Figura 02. Praticante de caligrafia japonesa e seus materiais, no Shodô Aikôkai, em São Paulo, Brasil. Autoria: Rafael T. Miyashiro.

Ao final da aula, todos são convidados a exporem o que praticaram, colocando nos murais, para que os *sensei* façam comentários e críticas, afim de estimular o aprendizado de cada um e do grupo como um todo. Percebe-se, neste momento, que, embora trabalhos possam partir do mesmo texto, eles no entanto diferem – apresentando ideogramas que possuem linhas próprias, particulares. Se os gestos precisos são feitos por meio da prática contínua da caligrafia, por meio da repetição e *dorinsho*, que vai estruturando o corpo para a escrita, o modo como cada um expressa essa caligrafia tem a ver com algumas ‘forças’, que propulsionam gestos plenos de singularidades.



Figura 03. Trabalhos dispostos para comentários, em São Paulo, Brasil. Autoria: Rafael T. Miyashiro.

3. Gestos singulares

Os *gestos singulares* são considerados aqui como um sistema que envolve *kokoro*, *ki* e *ma*, que se cruza com os gestos de precisão para tornar a caligrafia mais pessoal e expressiva. Um texto antigo chinês diz:

Todos os homens diferem em energia (qi) e sangue (xue), e variam em seus tendões e músculos; o coração/mente (xin) pode ser disperso ou denso; a mão pode ser habilidosa ou desajeitada. A beleza ou feiúra da caligrafia está na mão e no coração/mente (Mullis, 2007, p.11).

Esse texto, da Dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.), menciona dois termos que, na cultura e caligrafia japonesa, são fundamentais: são *qi* (em japonês *ki*) e o *xin* (em japonês *kokoro*); eles podem ser representados, simbolicamente, pela mão e pelo coração/mente, que dão forma à palavra escrita, seja de forma bela ou não. Para Rupert Cox (2003), *ki* e *kokoro* são essenciais para um entendimento das Artes Zen, pois representam a natureza essencial do ser, com suas singularidades.

Embora *ki* seja traduzido por alguns autores como força interior, energia vital, energia-matéria e fluxo de energia, Nakamura (2006) comenta que sua tradução como energia é problemática, pelo fato do *ki* só ser percebido funcionalmente. Isso corrobora com o que André Bueno (citado por Curi, 2013) observa, lembrando que os chineses preocupavam-se em entender como o *ki* funcionava em suas manifestações. Bueno cita a composição do ideograma, que permite algumas interpretações: um vapor de água saindo de uma panela de arroz em cozimento – vapor que pode ser condensado e virar água de novo, ou no frio virar gelo, ou simplesmente escapar –, mostrando algo que se transforma, mas que é perceptível. Tanchu Terayama (2003), que pratica a caligrafia dentro da filosofia *zen*, chama o *ki* de energia básica e a força espiritual do ser humano, algo que está além do físico, mas é governado pela vontade e pela respiração, dirigindo a vida. O interessante disso é que o *ki*, nesse caso, passa tanto pela subjetividade (vontade) quanto pelo aspecto físico (respiração), reforçando a ideia de algo que é perceptível, e integrado nos diversos níveis da vida (psíquica, emocional, física).

Já *kokoro*, em geral, é traduzido como “coração/mente”, mas, assim como *ki*, é de difícil tradução, pois é uma palavra utilizada em vários contextos (Kasulis, 2005). Michiko Okano (2007) cita José Joaquim Tablada (citado por Paz, 1991: 197), para o qual *kokoro* *é o coração e a mente, a sensação e o pensamento em conjunto com as próprias entranhas, como se, para os japoneses, não bastasse sentir apenas com o coração [...] é um tipo de palavra que nasce num mundo onde não há uma visão dualista de mente e corpo ou razão e emoção, mas num conjunto de relações que conecta o todo. Kokoro significa também sinceridade e essência no âmbito social, sendo uma forma de comunicação intergrupal, em que há desenvolvimento de uma rede comum de interpretantes entre as pessoas, o que não funciona, no entanto, para aqueles que não pertencem a esse grupo.*

Kasulis faz uma referência ao filósofo japonês Motoori Norinaga (1730-1801), para o qual *kokoro* não se limitava apenas à pessoa que tem a experiência:

Há também kokoro nas coisas (mono no kokoro) e eventos (koto no kokoro) tanto quanto nas palavras (também koto no kokoro). Se uma pessoa tem uma sensibilidade (kokoro ga aru hito – uma pessoa com coração), ele ou ela estarão conscientes do kokoro das coisas e do kokoro das palavras. Um conhecimento afetivo ocorre quando o kokoro da pessoa de alguma forma se junta ao kokoro do evento e das palavras. Talvez o melhor caminho para pensarmos isso seja considerar o kokoro como um campo de resposta mútua entre pessoa, mundo e palavra. Logo, kokoro (意) é o local do significado (意) (KASULIS, 2005, p. 8).

Além disso, Kasulis (2005) menciona os estudos nativos japoneses, que reforçam o conceito de intimidade. Citando Norinaga, e sua visão do mito japonês da criação do mundo, lembra que o mundo nasceu não de um ato racional dos deuses, mas tomou forma, espontaneamente, através do toque dos deuses entre si. Para ele, há uma semelhança nessa visão com a criação poética, em que diversas instâncias se cruzam e se constroem, na intimidade, e criam sentidos: o *kokoro* das coisas, das palavras e da pessoa. Nesse sentido, na caligrafia, *kokoro* cria vínculos

(entre o calígrafo e os materiais, o calígrafo e o mundo, o calígrafo e a palavra) e parece administrar e potencializar os gestos de precisão dentro da subjetividade de cada um, por meio do *ki*. O *kokoro* também envolve o *aichaku*, que se refere ao amor e apreço que os japoneses tem pelas coisas, reforçando o laço afetivo entre pessoa e coisa.

Os *sensei* do Shodô Aikôkai Takashi Wakamatsu e Etsuko Ishikawa, em demonstrações de caligrafia, evidenciam a sua ligação com a vertente da caligrafia japonesa moderna, ligada à Associação de Caligrafia do Mainichi Shibunsho. No entanto, a observação dessas performances apresenta singularidades, que trazem as escolhas de seus *kokoro* pela sua vivência e singularidade. Osensei Wakamatsu tem uma linha mais tranquila, mas nem por isso menos forte, que valoriza os estilos antigos da caligrafia, que são os seus preferidos. Já a sensei Etsuko Ishikawa apresenta uma linha forte e expressiva – sua performance lembra aquelas do Expressionismo Abstrato. A escolha da tonalidade da tinta é uma opção estética e pessoal: *sensei*

Wakamatsu em geral prefere tons de cinza, mais suaves e sutis que dão leveza aos ideogramas; já a sensei Ishikawa prefere o preto puro, que reforça a expressão mais violenta do corpo (Miyashiro, 2009). *Kokoro* implicatambém lidar com o *ma* (o intuitivo e aprendido²⁰) que, no corpo que caligrafa, tem a ver com as relações entre a ação e a não-ação, e com os instantes silenciosos da caligrafia antes dela se mostrar por completo no trabalho.

No Shodô Aikôkai, ao longo das suas aulas, enquanto são feitas caligrafias, manifestam-se escolhas e eleições, expressões do *kokoro* de cada um, frente a várias possibilidades de ação caligráfica, como a escolha do pincel, a diluição e o preparo da tinta, a consciência das nuances que as pinceladas possuem no corpo, as decisões em torno da expressividade e a força que os traços terão. *Kokoro* também se manifesta na exposição anual promovida pelo Shodô Aikôkai, que reúne outras associações e grupos de caligrafia de São Paulo, nas decisões do que será feito e exposto. O praticante de caligrafia pode escrever a partir de uma ideia sua (em geral apenas os que estão há mais tempo fazem isso), mas também pode fazê-lo a partir de sugestões dos *sensei*, que oferecem modelos escritos por eles mesmos, ou fotocópias de trabalhos – com dificuldades variadas. O trabalho surge como resultado das relações criadas pelo *kokoro* do praticante, seus materiais e a palavra. É interessante que a linha e o espaço branco desses trabalhos representa seu autor – e um *sensei* de caligrafia com muita experiência poderá revelar coisas a respeito do momento em que o trabalho foi escrito, ou, até mesmo, da pessoa que o escreveu, apenas olhando-os.

Considerações finais: escritas em potência na caligrafia japonesa no Brasil

As reflexões a partir dos gestos aqui propostos surgiram da premissa de que a caligrafia é construída por seus gestos. Ao olhar esses gestos sob alguns vieses, neste caso os sugeridos gestos de precisão e gestos singulares, a caligrafia parece ganharnão apenas visões distintas, sob outras perspectivas, mas também parâmetros, que buscam explicar como a caligrafia acontece. Poderiam haver outros vieses, certamente, que ampliariam as reflexões sobre a

²⁰ Ver Okano (2008, 2008b).

caligrafia e a aprofundariam, a serem aplicados em pesquisas qualitativas. Um deles, ainda a ser desenvolvido, é o que reflete sobre os gestos do grupo – aqueles que trabalham a coletividade e o pertencimento.

Os gestos propostos também corroboram com a ideia, difundida no mundo caligráfico, de que a caligrafia é a pessoa. Os gestos precisos, como visto, representam um *modus operandi* do *shodô* e do *sho*, no qual o corpo aprende e corporifica conhecimento; aprende a técnica e desenvolve as habilidades da coordenação visuo-motora, mas que só fazem sentido quando expressas de forma pessoal, como se pode ver nos três estágios do *rinsho*. Já os gestos singulares permeiam e sobrepõem, por outro lado, os gestos precisos, complementando-os, liderados pelo *kokoro* pessoal e intransferível de cada um – reforçando afetos, determinando escolhas e eleições, que passam para o a toda caligrafia, por meio do *ki* e do *ma*. Pode-se dizer que os primeiros constroem uma estrutura interior no corpo de cada um, mas cabe à segunda modalidade dos gestos reforçar a singularidade de cada pessoa. Mas é no seu conjunto, na atuação equilibrada tanto de um quanto de outro, que poderão se desenvolver caligrafias japonesas únicas, que deem continuidade à história da caligrafia japonesa, com uma contribuição brasileira, formando uma caligrafia japonesa que não é cópia da do Japão, mas que segue seus próprios percursos. Afinal, é possível que o *kokoro* no Brasil se apresente de outras formas, e, trabalhando-o, ele impulse gestos distintos da caligrafia japonesa, ainda não explorados.

Referências bibliográficas

- Bueno, A. (2000). *Dez lições de cultura chinesa*. Rio de Janeiro, Brasil: Tartaruga. Consenza, R.M., e Guerra, L (2011). *Neurociência e educação*. Porto Alegre: Brasil: Bookmand.
- Cox, R. (2003). *The Zen Arts: an Anthropological Study of the Culture of Aesthetic Form in Japan*. Richmond, Inglaterra: Routledge Curzon em associação com Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.
- Curi, A. S. (2013). *Traços e devires de um corpo cênico*. Brasília, Brasil: Dulcina, 2013.
- Ericksson, K.A., Krampe, R. T., e Tesch-Roemer, C. (1993). The role of deliberate practice in the acquisition of expert performance. *Psychological Review*, 100, 363-406.
- Flint Sato, C. (1999). *Japanese Calligraphy: The Art of Line and Space*. Osaka, Japão: Mitsuru Sakui, Kaifusha Co.
- Gibson, J. (1986). *The ecological perception to visual perception*. Boston, EUA: Houghton Mifflin.
- Greiner, C., e Katz, H. (2002). Por uma teoria do corpomídia. Em: Greiner, C. *O corpo: pistas para estudos indisciplinados*. São Paulo, Brasil: Anna Blume.
- Kasulis, T. P. (2006). *Cultivating the Mindful Heart: What we may learn from the Japanese Philosophy of Kokoro*. Columbus, EUA: The Ohio State University and Nanzan Institute for Religion and Culture Roche Chair for Interreligious Research.
- Knappett, Carl (2005). The affordances of things: a post-Gibsonian perspective on the relationality of mind and matter. Em: Demarrais, E., Gosden, C., e Renfrew, C. *Materiality, Mind And History*. Cambridge, Reino Unido: McDonald Institute For Archaeological Research.
- Lent, R. (2010). *Cem bilhões de neurônios*. São Paulo, Brasil: Atheneu.
- Miyashiro, R.T. (2009). *Entre tempos: a criação artística da caligrafia japonesa* (Dissertação de mestrado), Instituto de Artes, UNICAMP, Campinas, Brasil. Miyashiro, R.T. (2014). Linha e expressão na caligrafia japonesa. Em: Aldrovandi, C.E., e Okano, M. *Anais do Encontro de Pesquisadores em Arte Oriental: Oriente-se*. Anais do Encontro de Pesquisadores em Arte Oriental, Programa de Pós-Graduação em História da Arte, Universidade Federal de São Paulo, Brasil.
- Miyashiro, R.T. (2015). *Gestos da Escrita* (Tese de doutorado), Instituto de Artes, UNICAMP, Campinas, Brasil.
- Mullis, E. (2007). The Ethics of Confucian Artistry. *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 65(1), 99-107. Blackwell Publishing. Disponível em <http://www.queens.edu/pdf/upload/academics/CalligRev1.pdf>.

Nakamura, F. (2006). *Creating new forms of "Visualized" Words: An study of Contemporary Japanese Calligraphy* (Tese de Doutorado em Antropologia Visual), University of Oxford, Oxford, Inglaterra.

Okano, M. (2007). *Ma, entre espaço da comunicação: Um estudo acerca dos diálogos entre Oriente e Ocidente* (Tese de Doutorado em Comunicação e Semiótica), Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, Brasil.

Terayama, T. (2003). *Zen Brushwork: focusing the mind with calligraphy and painting*. Tóquio, Japão: Kodansha International.

Tosetto, A.P. (2005) *Percepção visual e háptica de comprimentos de linha apresentados em diferentes formas* (Tese de Doutorado), USP, Ribeirão Preto, Brasil. Westgeest, H. (1997). *Zen in the fifties: interaction in art between East and West*.

Zwolle, Holanda: Waanders Uitgevers.

Yuasa, Y. (1987). *The body: toward an Eastern Mind-body Theory*. Nova York, EUA: Ste University of New York Press.

Como as comunicações da presente mesa se concentram em resultados que correlacionam imagem e letra, pretende-se refletir sobre sua presença simultânea em formatos perenes: rolos de pintura *emakimono* (em suas versões aristocráticas, guerreiras, religiosas e cidadinas), biombos, paredes corrediças, rolos verticais *kakejiku* e, principalmente, livros. A tal formatação física dos objetos produzidos corresponde também universos de representação que, através de suas sensibilidades estéticas, se lhes unificam conceitos e referentes comuns. A correlação no sistema artístico no Japão, poder-se-ia dizer, abrange também as efêmeras manifestações temporais da dança, do teatro, da enunciação oral: arte évida.

TEXTO

Ao perscrutarmos as produções pictóricas japonesas, percebemos formas e formatos que, por suas características intrínsecas, acabaram por se tornar alteridades às ocidentais, pelo menos até o fim do século XIX, conquanto se os compartilhem com vários vizinhos asiáticos, em especial a China e a Coreia, em suas várias configurações históricas.

Também comuns às culturas dos países vizinhos, os biombos são bastante representativos da pintura japonesa. Permanece em português, espanhol e galego a denominação muito próxima à originária (*byōbu* 屏風), embora tais objetos tenham sido inventados na China (*pingfeng* 屏風) da dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.), como um protetor de vento (*paravent*, em francês), uma tela dobrável (*folding screen*, em inglês). Também são apreciados os objetos cobertos com laca (*urushi* 漆) quando provenientes do Japão, a ponto de ser conhecido através do termo *japanning* na Europa do século XVII, quando seus fabricantes emulavam o apreciado procedimento de aplicação de camadas. Elemento arquitetônico importante na demarcação provisória de espaços, o formato do biombo se tornou longo e veículo de estilos pictóricos que se diferenciaram através dos tempos, sempre eivado de um caráter narrativo por excelência. Tal narratividade visual se alia a escritos da tradição literária, que se representam por metonímia em várias dessas folhas de biombos, aliando-se a temas puros da pintura, como *sansuiga* 山水画 (pintura de montanhas-e-rios), *shiki-e* 四季絵 (pintura de quatro-estações), *fūzokuga* 風俗画 (pintura de usos-e-costumes), *rakuchūrakugaizu* 洛中洛外図 (pintura de cenas dentro-e-fora-da-Capital) e tantos outros. O formato em seus primórdios no Japão serviu especialmente à poesia, como um varal permanente dos mais apreciados poemas colados aleatoriamente (*byōbu uta* 屏風歌). Desses, nenhum sobreviveu enquanto materialidade, mas os relatos nos escritos do período Heian (794-1185) tornam possível imaginar sua aparência e técnicas de manufatura – de fato, muitas versões imaginárias podem ser feitas ainda hoje. Se buscamos na vida da corte Fujiwara relações entre a palavra e a visualidade, encontramos ainda mais: as fronteiras entre os sentidos inexistem e a linguagem comunicativa abarca olfato, tato, audição, memória, como podemos apreender na leitura das obras de damas como Sei Shōnagon e Murasaki Shikibu. As cartas, lemos, se tornam veículo que congrega poesia, caligrafia, aroma,

dobradura, papel, numa montagem coordenada com outros elementos da natureza. Sobretudo, são endereçados a uma fruição coletiva e a um juízo estético que ultrapassa qualquer índice de comunicação puramente pragmática.

Da mesma forma também portas (*shōji* 障子) e paredes corrediças (*fusuma* 襖), embora comuns ao leste asiático, tornam-se a partir do século XIV a representação da quintessência formal da arquitetura e da pintura japonesas, especialmente em sua associação ao xogunato Ashikaga e à estética peculiar do período Momoyama (ca. 1570-1610), que justapõe, superpõe ou alude qualidades desimplicidade, despojamento, solitude e desprendimento zenbudista (*wabi* 詫び, *sabi* 寂び) à pujança de obras raras, exuberantes, estranhas e particulares dos orgulhosos guerreiros (os apreciadores de raridades *sukiya* 数奇屋, os diletantes do luxo excêntrico *basara* 婆娑羅), num resultado estético de excesso e extravagância. A economia de traços de pincel *fude* e aguadas de tinta *sumi* na representação visual, o simbolismo abstrato dos gestos mínimos do teatro nō, a modéstia de dimensões nas salas de chá cerimoniais, a leveza e parcimônia dos materiais de construção se tornaram, hoje, personificação da estética japonesa, mas esses elementos se ligam em sua história a um universo de samurais em um pungente contraste de vida efêmera e intensa força expressiva, um espaço em que o mínimo deslocamento pode significar a cessação por completo de latências. A efemeridade da vida de um guerreiro encontra-se em nítida metamorfose nesse apreço de formas econômicas de expressão, tão intensas, tão simbólicas, tão minimalistas. Não se pode deixar, como visto, de destacar seu outro lado, diametralmente oposto: composições pictóricas minuciosamente representadas em ricos pigmentos sobre folhas de ouro ou prata, um mimetismo nas minúcias cotidianas da atuação dos atores de kabuki, grandes dimensões de castelos pujantes símbolos do poder de xóguns e daimios, a complexidade e o rebuscamento ornamental de vestes, objetos cerimoniais, santuários e caligrafia. Se a parcimônia visual se representa pela controlada pintura Tosa 土佐派, primeiramente patrocinada pela aristocracia de Heian, e pelas expressões zen-budistas de arte de samurais e monges guerreiros, a exuberância das formas se faz sentir na família Kanō 狩野派, também protegida pelas maiores casas de bushi, em várias subfamílias: em Kamigata, a Kyō-Kanō 京狩野派 se torna mais minudente e delicada; em Kantō, mais máscula e vigorosa. Não se deve olvidar que a presença de seus grandes protetores, os grandes daimios em ascensão meteórica na hierarquia do poder, recém-chegados ao cultivo da elegância, também acabam por promover amálgamas com a visualidade elegante da corte tradicional e embaralham modos pictóricos, origens sociais, escritos e moldados.

Mas até que o esplendor se manifestasse em ouro e ricos pigmentos minerais, três séculos de transformações belicosas se interpuseram. Podemos antever sua presença nos preciosos objetos de laca e incrustações que ornamentavam os palácios da nobreza de Heian.

Historicamente analisadas, as formas visuais se desenvolveram no Japão de um ponto de vista de alteridades: após eras de isolamento nos chamados períodos Jōmon (7.000~300 a.C.) e Yayoi (300 a.C~300 d.C.), o confronto se dá em relação aos vizinhos reinos de Silla e Paecke (atual região coreana) no século VI. Logo depois, rende-se às ainda próximas dinastias imperiais chinesas que tanto contribuíram para sua formação nas letras (a adoção dos ideogramas, as fontes poéticas e religiosas), nas artes (a complexidade construtiva na arquitetura e na estatutária), nos sistemas administrativos (a centralização do poder, o estabelecimento de hierarquias e burocracias). A pujança dos períodos Asuka 飛鳥時代 (600-749) e sua cultura Hakuhō 白鳳文化, e Nara (710-794) e sua cultura Tenpyō 天平文化, de introdução da muito

superior civilização do continente, resulta em intensa construção de templos, estátuas, pinturas e objetos, principalmente budistas, obras primas ainda hoje reconstruídas sob desenho original. São figurações importadas, com simbolismo tão forte que não podia prescindir de interpretação e narratividade exterior. Existindo ou não um texto adjacente, as imagens deviam ser lidas e interpretadas à luz de ideias estrangeiras. Muitos eram os encontros abertos aos interessados para leitura e interpretação de sutras e de exibição de suas representativas mandalas (*mandara* 曼陀羅) e imagens com explicações cifradas. A pintura também não é compreendida como uma produção independente, sendo indissociável das hoje chamadas artes aplicadas (*kōgei* 工芸), como se nota na obra *Tamamushi-no zushi* 玉虫厨子 (ca. séc. VII), em que pintura, religião e marcenaria se entremeiam em narratividade simbólica, com simultaneidade de ações sobre um mesmo espaço representado.

Muito é afirmado que o período de individuação do Japão enquanto cultura particular teria se dado no período Heian (794-1185), quando uma corte centrada sob a égide da família Fujiwara alcançou alto grau expressivo na centralização do poder e, no campo da literatura, resultou em escritos de poemas, diários, narrativas e miscelâneas. Em especial, o resultado de um registro de fonogramas derivado da simplificação de ideogramas desprovidos de sua componente semântica proporcionou a expressão sem amarras da língua nativa, por mais fortes que tivessem sido as influências das formas visuais e dos gêneros narrativos continentais. A alteridade, no período, é notada pela absorção das importações do passado sempre respeitadas conquanto menos frequentes. Cultivados são pelos nobres os poemas colados em biombos, os encontros poéticos regados a música, as exibições competitivas de poemas, aromas, pedras, conchas e pinturas, o vestuário, o comportamento. Os biombos ornados com páginas de sofisticados papéis em delicadas caligrafias de trocas de mensagens amorosas, nunca enquanto fruto de individualidade mas antes objeto de apreço sensual de nobres (*irogonomi* 色好み), permanecem registrados em escritos literários enquanto prática corrente.

Os *Rolos de pinturas das Narrativas de Genji* (*Genjimonogatari emaki* 源氏物語絵巻) são atestemunha mais notória da coexistência num mesmo formato da escritura com a pintura, não se excetuando caligrafia, a montagem do rolo, preparação do papel com laminações de ouro, prata e estanho. O texto em letra-mulher sinuosa e interconectada, extremamente ornada, encontra-se, entretanto, separado das cenas representadas visualmente, que se encontram concentradas em espaços fechados, metonímicos, de episódios da narrativa. A perspectiva de cima-para-baixo-e-depois-para-cima, espécie de “olho de pássaro”, que retira tetos e paredes (*fukinuki yatai* 吹きぬき屋台) e imiscui divisórias de cortinados, portas corrediças, névoas e nuvens, é utilizada como recurso narrativo maior, associada ao mais-perto-menor-mais-longe-maior (*jōenkakin* 上遠下近) da composição espacial. Some-se o mais-importante-maior e tem-se uma representação mista de múltiplos pontos de vista. Assim também, na narrativa escrita, a figura de um ponto de vista único, de um narrador onisciente e centralizado não é encontrado: os focos concentram nas figuras mais importantes (Genji, Murasaki, Aoi, Rokujō), consoante ações, sofrimentos, reflexões. Mais importante que qualquer descrição minuciosa de feições, o modelo olho-risco-nariz-gancho (*hikimekagibana* 弓|目鍵鼻) aproxima personagens e cria formas fixas de conceitos elegantes que se expressam não através de fisionomias, mas de camadas de índices de posição social, no vestuário colorido e padronizado, nas sinuosas cascatas de cabelos negros femininos ou nos penteados masculinos coroados pelo casquete cerimonial. Assim também a narrativa elide caracteres físicos e se concentra em tais índices e atividades. Importante é notar a conexão que tal forma de apresentar as imagens tem com a narração pela palavra, com pontos de vista também múltiplos e entrecortados por poemas e

digressões sobre cores, tecidos, estampas, superposições, plantas, flores, sons, aromas. A prática amorosa do espiar (*kaimami* 垣間見) bem ao gosto refinado dos cortesãos de antigamente encontra-se privilegiada pela dinâmica dos espaços que escondem e revelam as personagens, sejam eles biombos, cortinados, cercas, plantas ou nuvens. Tal possibilidade de enxergar entre espaços será perene na composição pictórica, em pintura e meios fotográficos, e na descrição verbal, em poema e escritos prosaicos.

A chamada cultura Fujiwara, portanto, prima pela representação da nobreza na pintura, pelo apreço da caligrafia, pela grande produção de estátuas e templos budistas, pela aparição de lutas de *bushi* 武士, os primeiros guerreiros que iniciam seu poderio. Quando declina sua influência política e o sistema centralizado nos imperadores filhos de Consortes Fujiwaraé que surgem os rolos das *Narrativas de Genji* anteriormente referidas, os de animais satíricos (*Chōjū giga jinbutsuemaki* 鳥獸戯画人物絵巻), os das origens maravilhosas do templo no monte Shigi (*Shigisanengiemaki* 信貴山縁起絵巻), somando então uma representação dinâmica de figuras do povo em busca religiosa, em guerras de fogos gráficos e tortuosos, em animais personificando atitudes humanas. Mesmo não registrando texto, a narratividade se compreende às vezes exteriormente, a mais das vezes por seu caráter temporal mesmo. Novas figurações aparecem nos rolos de pintura: a gente comum buscando consolo nos ensinamentos de um budismo que promete a Terra Pura, cuja presença se vê nos três rolos intitulados *Ban Dainagonekotoba* 伴大納言絵詞 (Pintura e texto do Alto-Conselheiro Ban [Tomo-noYoshio], fins do século XII, atribuído a Tokiwa [Tosa] Mitsunaga) uma narrativa de eventos ocorridos no terceiro mês de 866 quando o Alto-Conselheiro Ban incendeia o portal Ōtenmon de Quioto. Pintura e escritura caracterizam-se por um amálgama de formas refinadas evulgares, não raro em coordenação muitas vezes desconexas, mas ainda assim representativas da dualidade de suas transformações históricas. Nessas composições, já o caráter coordenativo que dominou a retórica dos nobres se modifica, tornando difícil, e por vezes impossível, a separação de cenas. Estas se subordinam em longos percursos narrativos, tal qual a sintaxe da língua japonesa, de modo descentralizado e encadeado, mas nem por isso menos expressivo.

Cunhada neste período, a denominação Yamato-e 大和絵, “pintura japonesa”, se contrapõe à pintura do continente, Kara-e 唐絵, “pintura da dinastia T’ang”, caracterizando-se não só por sua temática local como também pela utilização de densos pigmentos minerais. A efemeridade se transveste em *mononoaware* ものの哀れ, a percepção da brevidade da vida, porquanto bela e triste. Ressignificada em outros períodos, a pintura Yamato-e vai absorvendo novos ares de técnicas e temas, mas mantém, ou assim o tenta, o sentido primeiro de ser autóctone. Assim também ocorre com os novos ventos trazidos do continente que revestem o modo Kara-e.

Com o fortalecimento e a cobiça dos senhores da guerra, no período Kamakura (1185-1333), são obliterados os departamentos oficiais de pintura, poesia e cerimoniais, a representação dos jogos amorosos de cortesãos, a cultura Fujiwara. Os feitos de guerras com determinantes atos de bravura, covardia, ou acasos e intempéries são difundidos em forma musical por músicas itinerantes (*biwahōshi* 琵琶法師), em geral cegos e pobres, e estes são compilados no que se convencionou denominar narrativas bélicas (*gunkimonogatari* 軍記物語). A obra maior se intitula *Heikemonogatari* 平家物語, e compila recitações anônimas sobre as glórias e os infortúnios do clã Taira em sua ascensão meteórica e sua queda abrupta, após peripécias de lealdades e traições, covardias e valentias. Visualmente, o imaginário popular se revela em figuras vulgares (quase desnudas, obesas, descalças, desdentadas, apavoradas, desarvoradas), representações grotescas de monstros e emotividades de bocas escancaradas e braços

expressivos em aberturas e dinâmicas, sob uma técnica Yamato-e (*tsukuri-e* 作り絵, “pintura-construída”, *onna-e* 女絵, “pintura-mulher”) que então se mescla ao modo Kara-e (*hakubyō* 白描, “desenho-branco”, *otoko-e* 男絵, “pintura-homem”), pois a nova época ignora o exclusivismo cortesão de autoafirmação. Sobretudo, a movimentação revela grande mobilidade social e transformações de estações sociais. A efemeridade se reveste de *mujōkan* 無常観 (“visão de quenãoexistemdiasrepetidos”), um sentimento da transitoriedade da vida, do fim dos tempos dourados do budismo, segundo a lógica da morte que espreita cada esquina da vila. Sobretudo impressionante é a representação de incêndios: chamas púrpuras em vermelho e alaranjados em sinuosas curvas em meio ao negror da fumaça que tudo destrói dominam mais de um rolo de pintura. Tais narrativas bélicas serão mote de simbolizações e metonímias em formatos posteriores, sendo o exemplo mais denso, o teatro nō.

Embora sejam significativamente mais numerosas, no período Kamakura, a estatuária e a construção de templos, não menos importantes foram as pinturas, como se atesta nos rolos de pintura acerca do pregador religioso Hōnen (*Hōnenshōnineden* 法然上人絵伝, “Transmissão pictórica do monge Hōnen”, 1237, Tosa Yoshimitsu e outros) e o grande pregador Ippen (*Ippenhijiri e* 一遍聖絵, 12 rolos em seda, discípulo En’I, ca. 1299), o santuário Kitano (*Kitanotenjinengi* 北野天神縁起, 1278, Fujiwara Nobuzane), o templo Ishiyama (*Ishiyamadera engiemaki* 石山寺縁起絵巻, rolos 1, 2, 3, 5: século XIV, Takashina Takakane, atr.; 4: XV, Tosa Mitsunobu; 6 e 7: XIX, Tani Bunchō), ligados aos ensinamentos budistas. Aqui, o texto religioso encontra sua expressão visual em pregações por longínquos rincões, um pretexto perfeito para o registro de vistas de províncias, descrições geográficas e fisionômicas de expressividades particulares e um ritmo vertiginoso de montanhas, prados, mares e florestas. Natureza, então venerada como divindades, se imiscui, no caso de “Origens maravilhosas do santuário Kitano”, pintada no modo Yamato-e em 1219, à história de Sugawara-no Michizane (845-903) que foi exilado e se tornou um terrível espírito vingador após sua morte. Para apaziguar seu espírito, Michizane é deificado como Tenjin e o santuário Kitano é erigido em seu benefício. Se a inclusão de digressões visuais se faz notar na narrativa sobre o santuário Kitano, também nos rolos concernentes ao templo Ishiyama se encontram eivados de referências literárias, como se pode ver pelas cenas que representam Murasaki Shikibu (lendariamente, foi lá que ela terminou de escrever a obra *Narrativas de Genji*), ou rebeliões com cenas de chamas voláteis, dinâmicas e expressivas.

Também digno de nota num período em que se sobressaem os guerreiros por seu caráter de bravura será o surgimento do cultivo de suas particularidades, registradas na forma de “pintura-semelhança” (*nise-e* 似絵) que seguem composições bastante triangulares de figuras em poses estáticas de heróis militares, cortesãos, poetas e monges famosos. A série “Trinta e seis poetas imortais”, seleção tornada canônica desde o período Heian por Fujiwara-no Kinkō (966-1041), ganha representação visual em “retratos” imaginários que somam à composição fixa da figura sentada em modo hierático os poemas de sua lavra. A “semelhança” da representação é, pois, imaginária e arbitrária, embora queira ser mais naturalista do que ditava o esquema “olho-risco, nariz-gancho”, mas seu sentido de verdade se mantém tanto aqui quanto ali. Passados tantos séculos, tanto lá quanto cá, o que importaria a semelhança da representação com seu modelo? O que analisamos, hoje, é a pintura, seus modos construtivos, sua relação com outros sistemas de significação.

Os novos ventos religiosos trouxeram, também, pinturas monocromáticas como praticadas na China contemporânea: as vistas de montanhas-e-rios se imiscuem no período Muromachi (1333-1573) à pregação do budismo zen, que se torna poderosa instituição do xogunato Ashikaga e resulta num sistema de práticas visuais (pintura, jardim, flor, cabana) e dinâmicas (chá, nô). Os monges pintores Shūbun 周文 (período Muromachi, ligado ao templo Shokoku de Quioto) e Sesshū 雪舟 (1420-1506, um dos únicos que teve acesso direto à pintura da China) são tidos como os fundadores do modo japonês de utilizar as aguadas de sumi, tendotransformado as vistas de montanhas-e-rios em expressão espiritual, em substituição à anterior visão de eventos-dos-anos (*tsukinami-e* 月次絵) e de locais-poéticos (*utamakura-e* 歌枕絵, “pinturas de travesseiro-de-poemas”). O formato de pintura em rolo se mantém na mais célebre pintura de vistas japonesas, do pincel de Sesshū, proveniente da casa Mori, no qual terras, mares, montanhas, prados e vilas se sucedem em uma caminhada em direção à iluminação religiosa. “Paisagem” é certamente termo pouco afeito a nominar tal densidade de divindades espirituais.

Esta tradição se desenvolve e se difunde no Japão e, mais tarde, é apropriada pela família Kanō de fortes tintas coloridas e composições dinâmicas, mais uma vez, desta vez a serviço de um estabelecido sistema xogunal centralizado: Oda Nobunaga 織田信長 (1534-1582), Toyotomi Hideyoshi 豊臣秀吉 (1536-1598), Tokugawa Ieyasu 徳川家康 (1543-1616). Menos referida como participante da produção desse período, no entanto, não se pode deixar de referir que a organização social, o desenvolvimento da agricultura e das indústrias manufatureiras e consequentes negócios comerciais vão fazer surgir temas caros à pintura e literatura: a representação das cidades e de seus arredores, das profissões, de associações poéticas complexas. O que se denomina cultura Momoyama engloba, então, nova arquitetura de palácios e castelos (em especial, os de Matsumoto e Himeiji) e pintura em grandes dimensões (o biombo Takao, de Kanō Eitoku 狩野永徳 [1543-1590]; os biombos sazonais de Kanō Naganobu 狩野長信 [1577-1654]; os biombos portugueses *nanban* de vários pintores Kanō; os biombos e paredes corrediças de amálgamas como os de Hasegawa Tōhaku 長谷川等伯 [1539-1610]). A minuciosidade faz sua presença forte nos modos de Kanō Sanraku 狩野山楽 (1559-1635) em Quioto; vigor e audácia nos modos dos Kanō mais tarde também se espraiando na região leste.

O contato com portugueses e espanhóis nos anos 1500, e com holandeses nos séculos XVII a XIX vai se fazer notar através dos biombos conhecidos como *nanban-e* (南蛮絵, “pintura dos bárbaros-do-sul”) e de introdução de procedimentos ópticos e científicos na representação pictórica, tais como a perspectiva com um ou dois pontos de fuga. O hibridismo, podemos notar à distância, se torna o principal norteador na formulação linguística e cultural como um todo.

Tem-se dado destaque, desde os primeiros contatos do ocidente com a abertura aos portos do Japão, à máxima “arte é vida”, ou seja, os elementos do cotidiano se conformariam de notado nível estético que não separa artesanias de padrões mais elevados de apreciação formal. Com efeito, desde o período Heian (794-1185) é apreciado na corte um refinado sistema que se compõe de poesia, declamação, caligrafia, pintura, costura, vestuário, mobiliário, pedras e conchas, papeis e incensos, música e jogos. Embora já se notem exposições em importantes museus (Metropolitan de Nova York, Victoria & Albert de Londres), as categorias do vestuário e dos objetos utilitários ainda não conseguem alcançar o mesmo patamar das artes tradicionais (pintura, escultura, arquitetura). Quando o fazem, estão cercadas do glamour de uma corte real magnífica, como os dos palácios de rainhas e reis europeus, ou uma produção hollywoodiana,

como as coleções de filmes luxuosos, ou uma grife exclusivista de grande poder financeiro. Tal compreensão nos leva à conclusão de que aentronizada “arte” só existiria para os ricos e poderosos, que ela só existiria enquanto objeto material que tem a pretensão de se eternizar. Enquanto o ocidente trabalha sobre a égide do monumento, o oriente privilegiaria as formas efêmeras, voláteis, seria a máxima desse modo de compreender a produção material artística.

Para contrapor a esse conceito, tomemos um exemplo: Moriya Takeshi (1987), em estudo sobre as artes do entretenimento, *yūgei* 遊芸, afirma que, no período Edo (1603-1868), a maior forma artística foi a atuação no dia a dia das grandes servidoras nas áreas de prazeres, meninas, moças e mulheres que, em sua atitude, formação, composição poética, inventividade e excentricidade no vestuário e no penteado, na formulação linguística, teriam sido verdadeiras executoras de uma arte que se processou no tempo e desapareceu. Deixou o vestígio de sua intensa atuação em registros de pintores que capturaram seus charmes e atitudes e em escritores que narraram suas peripécias e dramas. Testemunham sua atuação incontáveis pinturas e estampas xilográficas ukiyo-e, em gênero de figuras-bonitas principalmente de mulheres, mas também de jovens efebos ou atores de kabuki em papéis dilacerantes de cepa complexa, e sua figura continua viva em práticas de gueixas e suas aprendizes *kamuro* pelas ruelas de Quioto. O efêmero se foi, mas é revivido ainda na atuação formatada de um corpo que se nega a desaparecer completamente.

O texto em relação à imagem torna-se, no período Edo, novamente amalgamado por outras linguagens, envoltos que são por música, dança, vestuário, objetos de penteados e ornamentos cifrados de comportamento. Os amantes do amor Hikaru Genji Ariwara-no Narihira voltam personificados em cidadãos especializados nas áreas de prazeres e de teatro (*tsūjin* 通人, “pessoa que tem trânsito em vários caminhos”) em nova chave, desta vez comercial. Ihara Saikaku 井原西鶴 (1642-1693), escritor de origem comerciante, torna-se a contraparte mais efetiva do pintor Hishikawa Moronobu 菱川師宣 (1618-1694) na representação dessa nova configuração social, elevando personagens comuns a ícones de gosto e comportamento. Acompanham-nos, o poeta Matsuo Bashō 松尾芭蕉 (1644-1694) e o dramaturgo Chikamatsu Monzaemon 近松門左衛門 (1653-1725), ambos a seu modo também amalgamando palavra e imagem.

Os pintores se organizam em escolas familiares (Kanō, Tosa, Kōrin, Tawaraya, Hishikawa, Torii, Katsukawa, Utagawa), mais ou menos representativos e de diferentes extrações econômicas, e expressam novos personagens do período (dançarinas, servidoras de várias hierarquias das áreas de prazeres, os atores mocinhos e maduros que fazem papéis femininos, masculinos, ferozes ou sedutores, fantásticos ou comezinhos), além de tradicionais pássaros-e-flores, quatro-estações, figuras-semelhantes, poetas e poemas, montanhas-e-rios. Rolos, biombos, paredes corrediças e álbuns anteriormente restritos a uma classe privilegiada podem ser adquiridos em sua forma impressa, tornando mais acessível a produção literária e pictórica que se torna, também, entretenimento. Se desejarmos, podemos analisar a produção do período Edo ainda sob a égide do interno-externo (*uchi-soto* 内外) notável desde o contato com a cultura continental: Yamato-e segue interpretada em seu tempo como ukiyo-e; Kara-e se revela em representações de “transferência-da-vida” (*shasei-ga* 写生画) de novas vistas famosas e de desprezíveis continuidades de pintura-e-poesia em tinta sumi praticada por poetas-pintores (*bunjinga* 文人画). A estes dois elementos, agora vistos como internos, pois já sobejamente praticados por eras, contrapõe-se um novo externo, trazido pelos residentes holandeses (*ranga* 蘭画, “pintura-da-holanda”). O formato por excelência em que texto e imagem se coadunam é

o livro, em encadernação Yamato-toji, no qual capa, caligrafia, desenho e narrativa se entrelaçam em uníssono, inseparáveis. Como mercadoria que se tornam, os gêneros se diversificam consonante seu público: narrativas das áreas de prazeres (*ukiyo-zōshi* 浮世草子, “escritos dos mundo flutuante”, e *kibyōshi* 黄表紙, “capa-amarela”), de teatro (*ukiyo-zōshi* 浮世草子), de fantasmas e monstros (*yomihon* 読本, “livros de ler”), de riso e escárnio (*sharebon* 洒落本, “livros de cair no saquê”), de sentimentos amorosos (*ninjōbon* 人情本, “livros de sentimentoshumanos”).

Aponta o pesquisador de literatura e pensador MaedaAi (2004) a interdependência de descrição e diálogo registrados na narrativa com a imagem que a constitui. A adoção do tipo móvel, no período Meiji (1868-1912), vai gradualmente alienando escrita e desenho a tal ponto que as marcas de oralidade e recitação inferidas pelos fonogramas vão perdendo terreno, e juntamente, o caráter coletivo da leitura. A modernidade se instaura, com novos formatos e narratividades, não sem antes contaminar a Europa com sua compreensão de manufatura cuidadosa que desconhece fronteiras entre os sentidos e os gêneros. Devemos acrescentar que, passado o primeiro momento de estranhamento, entretanto, a caligrafia se transforma em arte gráfica de tipos móveis e composições de design de páginas; a imagem se imiscui novamente no texto; novos procedimentos se criam para relacionar texto, imagem, ação, vida e política. Por mais que o conceito ocidental do individualismo teimasse em se fazer infiltrar na mente nipônica, atesta seu fracasso a inexistência, ainda, do uso dos pronomes pessoais de modo claro e direto na língua moderna.

A referida alienação entre a imagem e a letra pretensamente introduzida no período Meiji, portanto, será tão efêmera quanto as mudanças que ocorreram em outros momentos anteriores na história da arte japonesa, ao impor modelos exteriores, seja por emulação voluntária ou força irresistível. Mais uma vez amalgamados com força total na forma de mangá, a versão japonesa dos quadrinhos, tal linguagem se expande para tomar conta de atividades de colecionismo, de performance, de arte erudita e toma conta da literatura que, mais uma vez, se torna graficamente visual.

Cento e quarenta e sete anos passados o primeiro ano da era Meiji, conflitos e transformações notórias na sociedade japonesa produziram obras tanto essencialistas quanto prolixas no caminho da difícil equação da modernidade. Escritores como Natsume Sōseki (1867-1916) e Mori Ōgai (1862 -1922) que enfrentaram tal período em transição nos legaram uma reflexão filosófica e linguística que, de certa forma, ainda opuseram os conceitos de interioridade-exterioridade tão característicos da tradição. A Sōseki se aliam AkutagawaRyūnosuke (1892-1927) e Kawabata Yasunari (1899-1972); a Ōgai, TanizakiJun’ichirō (1886-1965) e MurakamiHaruki (1945-). Assim também na imagem, a pintura nihon-ga se contrapõe a yō-ga; as maneiras-negras de HamaguchiYozo (1909-2000) às xilogravuras de MunakataShikō (1903-1975).

A relação entre imagem e letra, então, se bem analisamos, está tão intrinsicamente ligada no Japão quanto em outras culturas, para o olho observador e a mente conhecedora de suas civilizações. Transformadas em imagens cinematográficas, em letra de música a serviço de películas voláteis, narrativas contemporâneas se globalizam, inexoravelmente em novas mídias, sempre a serviço de comunicar o estado momentâneo de seu tempo e espaço.

Referencias Bibliográficas

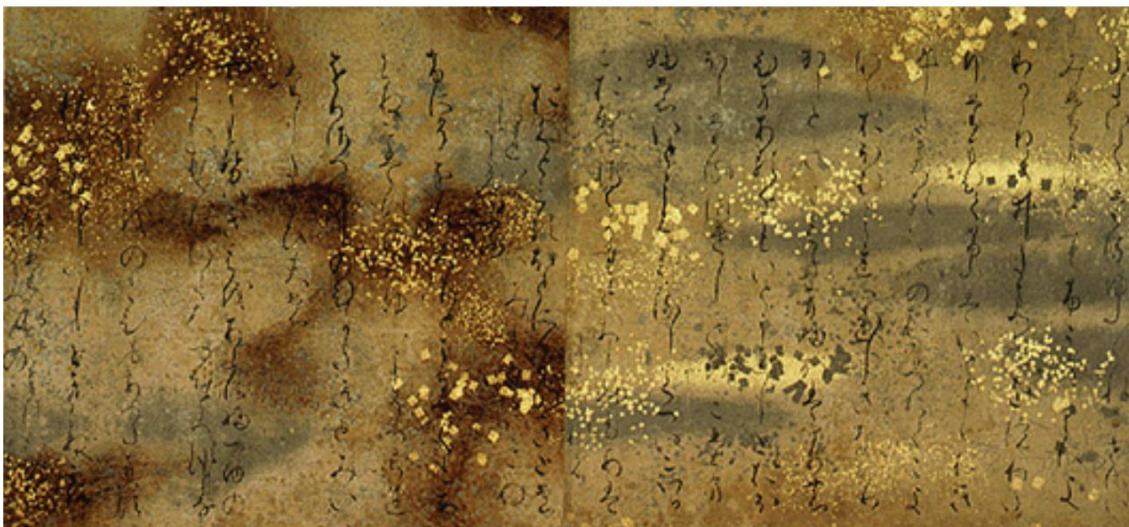
Akiyama, Terukazu (1977). *Japanese Painting*. Nova York, Estados Unidos: Rizzoli.
Machotka, Ewa (2009). *Visual Genesis of Japanese National Identity* –

Hokusai's Hyakunin Isshu. Bruxelas, Bélgica: P.I.E.

Maeda, Ai (2004). “Modern Literature and the World of Printing”. Trad. Richard Okada. In James A. Fujii, Ed. *Text and the City* – Essays on Japanese Modernity. Durham, Estados Unidos; Londres, Inglaterra: Duke University Press.

Moriya, Takeshi (1987). *Genrokubunka* – yūgei, akusho, shibai (A cultura do período Genroku – artes do entretenimento, locais do mal, teatro). Tóquio, Japão: Kōbundō. Sakamoto, Shōzō; Fukuda, Toyohiko (1990). *Shinsen Nihonshizuhyō* (História ilustrada do Japão – Nova seleção). Tóquio, Japão: Daiichigakushusha.

Figuras:



Figuras 1 e 2:

Genjimonogatariemaki 源氏物語絵巻 (Rolo de pinturas das Narrativas de Genji), livros 38 e 40, ca. 1120-1140, 21,8 cm., Museu de Arte Gotō.



Figura 3. YosaBuson 与謝蕪村 (1716-1784): *Oku-no hosomichi* 奥の細道 (Caminho estreito ao confim, obra de Matsuo Bashō), 1779, biombo, 139,3 x 350 cm., detalhe, Coleção Hasegawa, Museu de Arte Yamagata.

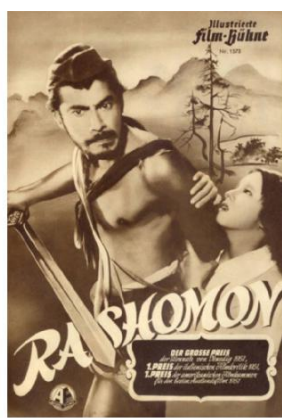


Figura 4
Cartazes para o filme de Akira Kurosawa, baseado nos contos *Rashōmon* 羅生門 (O portal Rashomon) e *Yabu-no naka* 藪の名 Dentro do bosque), de Ryūnosuke Akutagawa, 1950.

Esta pesquisa dedica-se aos estudos do tempo e espaço em algumas obras de Hokusai, sob a perspectiva do ukiyo-e (pinturas do mundo flutuante), analisando escritos e exemplos contidos em estudo lançado em 2015 intitulado “Hokusai, leVieuxFou D’architecture” bem como avaliando conceitos de ShūichiKatō enunciados em sua publicação intitulada “Tempo e espaço na cultura japonesa”. Propõe-se a uma investigação que, dialogando com as obras gráficas de Hokusai, produzam leituras e fruições sobre diversos aspectos por ele abordados, sob a perspectiva de uma pesquisadora sansei, neta de migrantes japoneses e artista nipo-latino-americana.

A partir da exposição do recurso *gô* (nome artístico)¹, como *yatsushi* (disfarce), apresentar-se-á a tradição das escolas de famílias, das oficinas de artistas e da transmissão de saberes entre mestre e discípulo, para então se falar das pinturas de Hokusai.

Apresentar-se-ão três de suas vistas, classificadas como *sansui-ga* (literalmente, pinturas de montanhas-e-rios), com representações da arquitetura – aqui, a se destacar, *torii* (portal xintoísta) e *hashi* (ponte) – entremeadas aos lugares-famosos e às figuras (homens-comuns, peregrinos, trabalhadores, aristocratas, samurais, divindades, entes sobrenaturais e animais). Esta representação da arquitetura, por Hokusai, estudada e transmitida em seus *ehon* (livro-ilustrado) e *edehon* (pinturas-modelos), é um exemplo não apenas de suas habilidades e dedicações como pintor e pedagogo, pintor-mestre, como também de sua personalidade, de suas crenças e de um esforço em decodificar parte das simbologias fundantes das construções arquitetônicas tradicionais japonesas, presente de modo significativo em suas obras.

Hokusai, um *gô* enquanto *yatsushi*: o disfarce revela a tradição

Nas artes tradicionais são notáveis o uso de recursos retóricos e os procedimentos semânticos ou os mecanismos estilísticos que constituem o corpo secreto de sua experiência. Assim também ocorre na arte tradicional japonesa. Digo corpo secreto, pois exigem daqueles que as fruem um escopo de referências culturais, históricas e filosóficas; uma capacidade de ler códigos que se alteram com a experiência e o tempo, multiplicando sentidos e camadas; um generoso vocabulário de suas expressões e reverberações semânticas, entrelaçado a uma bagagem complexa e dinâmica de um antigo arcabouço espiritual.

Para falar de alguns aspectos das inúmeras obras de Katsushika Hokusai (1760 – 1849) – no contexto da arte japonesa da era Edo² (1603-1868) –, escolho um recurso que explicita a relação entre mestre-discípulo, do sistema *iemoto*, e revela a transmissão de saberes secretos por famílias artísticas (Frédéric, 1996): *yatsushi*, o disfarce. Dentre as diversas significâncias e

¹ *Gô* é o nome artístico utilizado em algumas das artes tradicionais japonesas, como no teatro, na poesia e na pintura. A princípio é um nome hereditário que associa o discípulo ao mestre. Falarei mais adiante.

² Período Edo, também conhecido como período Tokugawa, é um período da história do Japão que foi governado pelos xóguns da família Tokugawa.

aplicações do termo, do recurso e do verbo do qual deriva, *yatsusu*, falo aqui “do sistema de nomes artísticos do período Edo, conforme graus outorgados pelos chefes de determinada família artística, ou auto-elegidos” (Hashimoto, 2002, p.34).

Sobre o sistema *iemoto*, o que diz respeito ao universo da pintura, é sabido que as duas principais e modelares famílias, Tosa e Kanô³, seguem regras formais, temáticas e pictóricas de seus mestres ancestrais, numa estrutura genealógica e de adoção deveras rígida. Quando o discípulo atingia uma certa maestria lhe era atribuído um *gô*, um nome de artista, que revelava a quem se imitou ou de quem se aprendeu o caminho (*dô*) da imitação – da técnica, da poética, da temática e da espiritualidade inscrita na prática artística. Um *gô* poderia ir se transmutando, conforme o trajeto de cada artista, e “os nomes em superposição [...] no tempo deixam perceber uma polifonia de tópicos e técnicas” (Hashimoto, 2002, p.35).

O *gô*, enquanto um *yatsushi*, revela a ancestralidade, tal como faz referência a uma tradição de saberes, ao mesmo tempo que é a manifestação de uma continuação. Da expressão *kotoba wa furuki, kokoro wa atarashii* (a palavra é antiga, o coração é novo), subentende-se que os significantes – a tradição, a referência, a origem – são os mesmos; o coração – o sentido, a expressão, a manifestação – é que muda, se transforma, se inova. Neste sentido, aponta Hashimoto (2002), “cada nome revela uma personalidade definida no pincel, que toma forma também técnica” (p.35).

Hokusai, conhecido por dezenas de nomes – listam-se seis principais (Calza, 2012), treze mais famosos (Lane, 1989), entre, pelo menos, trinta *gô* –, desenha desde garoto e aprende a trabalhar com madeira produzindo molduras de espelhos, junto ao pai. Inicia a carreira profissional como pintor aos 18 anos (ou 19), quando é aceito na oficina de Katsukawa Shunshô (1726 –1793), que viria ser seu único mestre (de carne e osso). Essa fase marca seus primeiros quinze anos de formação e define o *gô* Shunrô (1779-1794), como discorre Hashimoto (2002) “quando pinta, em delicados modos sobre a seda, belas *yûjo*⁴, protagonistas de *ukiyo-e*, e suas pinturas-primaveras, *shunga* (pintura erótica)” (p.35); marcam esse período, também, ilustrações de *kibyôshi* (livros de capa amarela, escritos satíricos baixos ligados ao mundo das áreas-dos-prazeres). Depois da morte de seu mestre Shunshô, Hokusai associa-se à tradição da escola Kanô e à da família Tawaraya (Forrer, 2012).

O pintor só começa a assinar como Katsushika Hokusai 葛飾北斎⁵ na primavera de 1796, aos 36 anos, “quando sobrepõe ao modo *Ukiyo-e* pinceladas chinesas características da dinastia Ming, de composições sinuosas e contorcidas”⁶. A primeira parte de seu nome refere-se à região de Edo onde nascera; já ‘Hokusai’ 北斎, abreviação de Hokushin-sai 北辰際, traduz-se como Estúdio do Norte, ou, segundo suas crenças religiosas budistas, faz referência ao buda Myôken Bosatsu 妙見菩薩, associado à Estrela do Norte (Keyes, 2012, p.16).

Ao se auto-atribuir um *gô* que ultrapassa a referência hierárquica e genealógica das tradicionais escolas de famílias, o pintor revela não apenas sua devoção religiosa e suas crenças pessoais, que definirão também o repertório de suas obras, como inaugura a sua própria oficina. Hokusai, torna-se, aqui, um mestre, e permanece discípulo de outros mestres a quem imita. Além disso, como mostram os estudos, o *gô*, como *yatsushi* (disfarce), indica uma provável classificação de suas obras.

³ Ver Hashimoto (1991, p.73-92).

⁴ *Yûjo*, jovens cortesãs.

⁵ Outros nomes que Hokusai usa entre 1796 e 1819 também se referem à devoção de estrelas, como Tatsu (ou Shin), Tatsumasa e Taito, cf. nota 30 in Calza (2013, p. 21)

⁶ Idem nota 3.

O pintor que se devota como verdadeiro mestre, através de uma produção incansável de modelos, técnicas, informações e exercícios em seus livros-manuais⁷, em 1811, muda mais uma vez seu nome para Taito (Estrela Polar), e delega ‘Hokusai’ para um de seus discípulos. Aos 60 anos, em 1819, adota novo nome, Iitsu (Tornado-Um), aludindo à crença japonesa de um novo ciclo de existência. Ao olhar para o mundo comum dos habitantes da cidade de Edo e para a sua dedicação às vistas de locais-famosos, trabalhadores, pássaros-e-flores, montanhas-e-rios – trabalhando com técnicas de profundidade e de diferentes perspectivas (Keyes, 2012), tomadas da tradição chinesa e holandesa, misturando, numa orquestração única, traços e estilos – adota o nome Zen-Hokusai (Primeiro Hokusai, o de Antes), diferenciando-se, assim, de seus *deshi* (discípulos). Em 1834, Hokusai, com 75 anos, usa o nome Gakyô Rôjin Manji (Velho louco por pintura), marcando um período de produções copiosas e mais maduras, entre elas, a famosa série *Fugaku sanjûrokkei* (Trinta e seis vistas do Monte Fuji). Brincando entre seus *gô*, a cada influência, referência, período, estilo e tema, segue até 1849, ano de sua morte.⁸

Aos disfarces que se criam de uma tradição de saberes secretos, fundada nos exercícios incansáveis de cópias de clássicos, um fenômeno da artesanaria agrega-se: a arte da xilogravura japonesa, que define-se, até hoje, como um produto de uma equipe (o editor, o pintor, o entalhador e o impressor). Hashimoto (1992) e Rosenfield (2012) pontuam o aspecto de autoria múltipla desta arte, que a cada etapa de sua produção linhas e traços são definidos pelo o artista e pelos artesãos envolvidos.

Abordar a xilogravura é também referir-se ao surgimento dos livros no Japão e seus influxos entre a ‘palavra’ e a ‘imagem’. As minuciosas e complexas relações que a escrita e a imagem haviam construído, desde o período Heian até o Edo, produzem uma narratividade particular nas artes visuais japonesas, entrecruzada à tradição poética e à visualidade de sua escrita. Por este caminho teço uma leitura que se segue.

Primeiramente, ‘a imagem fala’ (da história, da tradição, das divindades e das múltiplas crenças – xintoísta, budistas e confucionistas –, dos mitos, das referências de traços, de estilos e de artistas). Em segundo lugar, ‘a imagem escreve’ (os segredos das escolas, as falas das personagens da literatura clássica, a história de atores e de regiões do Japão, sobre as cidades, sobre os caminhos, sobre os rios, montanhas-divindades e horizontes). E, por fim, ‘a letra desenha’, à tradição do pincel, pelo *shodô* (o caminho da escrita – a arte da caligrafia japonesa) e pelas imagéticas *waka* (poesia japonesa).

A larga escala de reprodução propiciada pela técnica da xilogravura, agregada às transformações culturais e sociais da era Edo, dão à pintura um espaço de relevância cultural, que confluem, nada casualmente, com sua temática, o estilo *ukiyo-e* (mundo flutuante), a narrar os gostos, usos-e-costumes da época e, em sua última fase, um apreço notável por estradas e caminhos, artesanias, montanhas-e-rios, produzindo coletâneas e livros-modelos para amadores, diletantes e profissionais.

⁷ Falo aqui dos *edehon* (pintura-modelo) que serão tratados na segunda parte deste artigo.

⁸ Ver Hashimoto (2002) e <http://www.britishmuseum.org> Acesso: 11-11-2015.

Hokusai, seus *edehon* (pinturas-modelo) e a carpintaria em suas vistas

Para Hokusai, desenhar a arquitetura é representá-la, interpretá-la, inscrevê-la num universo místico, tal como explicá-la e cultivá-la. (Cluzel, 2014, p.5).

De acordo com os estudos presentes no livro *Hokusai, o velho louco pela arquitetura*⁹ – paráfrase de sua auto-nomeação, Gakyô Rôjin Manji (Velho louco por desenhos) –, o pintor toma como referência os *ehon* 絵本 (livros-imagens ou livros-ilustrados) e *edehon* 絵手本

(pinturas-modelo), produzidos pelas famílias (de artesanias e de pintura), dentro do sistema *iemoto*, e os reinventa. Por que dizer “os reinventa”? Porque, apesar de seguir a tradição de modelo e cópia, direcionados, declaradamente, à instrução de seus discípulos, divulgando informações, conhecimentos, técnicas e modelos a se seguir, Hokusai transforma o modelo original e a destinação exclusiva.

Através de seus *edehon*, também chamados como manuais de desenho e pintura, particularmente aqueles dedicados à carpintaria, Hokusai questiona o modo como se organizavam e se transmitiam – se ocultavam, pode-se dizer – os saberes sobre a pintura e a artesanias. Assim, avalia Cruzel (2014), ele tece uma crítica aos carpinteiros, por sua longa tradição de *hidensho* (tratados secretos); e aos pintores, pelo ensinamento elitista das principais escolas, tal como a Kanô, que, acrescenta Marquet (2014), “consistia em reproduzir fielmente os modelos de pinturas do passado, mais do que estudar a arte do desenho” (p. 18).

Dentre os temas que aparecem em seus *edehon*, transformando-os em modelos de como representar – seja uma figura, expressão, gestual, padrões, objeto, lugar ou algum edifício –, o mundo do construtor (a construção, aqueles que constroem e suas significações) ganha uma expressão particular em duas de suas obras: *Denshin kaishu. Hokusai Manga. Go hen* (Iniciação à transmissão da essência das coisas. Desenhos livres de Hokusai. Livro V), de 1816 e *Hokusai, Shoshoku ehon. Shin-hinagata* (Livro de desenho para artesãos. Novos modelos), de 1836. Apesar da carpintaria já aparecer representada, anteriormente, em seus trabalhos, é neste dois, aponta Marquet (2014), que ela ganha uma nova dimensão e importância:

A representação da arquitetura aparece já no primeiro volume [do *Manga*], quatro páginas dedicadas a casas e pontes, mas que não se separa da influência dos manuais chineses e ainda se encontra em estado relativamente sumário. No terceiro volume aparecem gravuras célebres sobre a perspectiva linear e a regra de terços para composição de paisagem, datada de 1815. No quarto volume, de 1816, uma dezena de páginas sobre pontes, templos, vilarejos e muralhas está representada isoladamente ou em meio a paisagens. No quinto volume, metade das gravuras é dedicada à arquitetura. Arcos de santuários xintoístas, pagodes, torres e templos budistas, nobres das cortes e personagens da aristocracia, pavilhões, cômodos e casas são reproduzidas em detalhes. (...) Vemos, a partir daí, uma escolha clara e rigorosa do tratamento do tema e da qualidade do desenho e de sua representação, afastando-se do modelo chinês e focando em tipos de arquitetura particulares e próprias do Japão (p.16-17).

Tanto os *edehon* – como formato, meio e modelo –, como a carpintaria – como tema, assunto e destaque –, se sabe, não eram novidades. Os estudos de Marquet (2014) lembram “uma das

⁹ Título original, *Hokusai, le vieux fou d'architecture* (2014). No livro é usado o vocábulo ‘arquitetura’, mas mantenho, durante o artigo, o vocábulo ‘carpintaria’, por ser um termo utilizado no tempo em que Hokusai produz e por acentuar o aspecto artesanal das construções japonesas.

grandes fontes essenciais dos manuais de desenhos japoneses, na era Edo (...), o célebre album chinês *Fieziyuan Huazhuan* (Os ensinamentos da pintura do jardim de grão de mostarda), 1ª série, de 1679; 2ª e 3ª séries, de 1701, publicado, em versão japonesa, em Kyôto, depois de 1817”, em que construções já aparecem, acompanhada de textos explicativos, mas, conforme descreve, “o objetivo principal era o de definir o lugar da construção no conjunto mais vasto da paisagem; esta, por sua vez, vista como uma simples decoração que se vê animada pela presença humana.” (Marquet, 2014, p.15).

Tal como descreve sobre uma enciclopédia chinesa¹⁰ do século XVIII, traduzida para o japonês, e outras publicações japonesas¹¹ que, embora já representassem palácios, templos e arquitetura privada, estavam voltadas a “um fim educativo”, tratando-se de um “vocabulário de imagens”, sem a preocupação ou a devoção ao estudos da pintura e do desenho e de práticas artísticas.

Marquet analisa, assim, uma contribuição diferencial o fato de, nestas obras, Hokusai transformar o modo como a arquitetura era apresentada, colocando-a em primeiro plano, apresentando-a por ela mesma e transformando-a, inclusive, para além de seu “poder evocatório”, em um tema de base para a aprendizagem do desenho – algo, então, inaugural.

A maneira como o pintor vai representar a arquitetura em seus *edehon*, em particular nas duas obras citadas, revela símbolos e códigos que se conectam à escolha que ele faz de seu nome artístico ‘Hokusai’ (Estrela do Norte), menção à Estrela Polar da constelação da Ursa Menor, tal como outros nomes artísticos com que se atribui e também remetem a estrelas. Por referência aos astros, o pintor revela um olhar que pontua e aprecia a cosmologia chinesa e as simbologias que lhe correspondem (Keyes, 2012).

Depois de transitar por estas duas citadas obras, que destacam a carpintaria japonesa e suas crenças sobre a organização do universo e das formas, seria possível voltar-se às suas vistas sem implicar nelas, e a toda presença de construções (templos, santuários, palácios, comércio, casas particulares, pontes e portais), a transversalidade desse olhar?

Torii 鳥居 e hashi 橋

Falaremos de duas estruturas da carpintaria japonesa, que aparecem em ambos manuais, *Shoshoku ehon. Shin-hinagata* e *Denshin kaishu*, como exemplos do olhar de Hokusai, tanto ao que tece os ensinamentos sobre pintura e desenho, como da representação dessas estruturas em suas vistas: o *torii* 鳥居 (portal xintoísta) e a *hashi* 橋 (ponte japonesa). Naturalmente, essas estruturas não resumem nem dão conta de sua obra, tão pouco de toda relação entre carpintaria e natureza que se apresenta em suas pinturas, entretanto, são modelos que servem, agora, a vislumbrar este aspecto da obra de Hokusai.

A função, o uso e os desdobramentos da simbologia das duas estruturas, *torii* e *hashi*, vêm de encontro com o estudo do tempo e do espaço em suas obras, quando, através delas, pode-se narrar alguns efeitos que fazem, imediatamente, conectar tempo e espaço em sua dimensões

¹⁰ *Morokoshi Kinmô zui* (enciclopédia ilustrada da China), livro III, in Marquet (2008, p. 12).

¹¹ Cita *Kinmô zui* (Enciclopédia ilustrada), livro III (...) *Kyosho* (Lugares onde se mora) (...) *Meisho zue* (gênero editorial que aparece no final do século XVIII), *Miyako meisho zue* (Álbuns de lugares famosos da Capital), de 1780, tratando-se normalmente de vistas de lugares, sob a perspectiva tradicional, chamada de “voo de pássaro”, e não um desenho dos edifícios, por ele mesmo. In Marquet (2014, p. 12).

semânticas: transitar (*uchi/soto*; dentro e fora; íntimo e alheio; próximo e distante); a travessia (*michi*, o caminho; *dô*, o aprendizado); e a transformação (permanência na repetição da natureza – o instante e a continuidade das formas e dos fenômenos – e impermanência no mundo dos homens – o mundo flutuante).

Nas duas obras citadas, o pintor transcreve a dimensão simbólica da “cosmologia chinesa dentro das regras de proporção das construções japonesas” (Cruzel, 2014, p.6). Propõe aos discípulos, através deste estudo, irem buscar nela os fundamentos de seus desenhos e pinturas, indicando que toda forma no mundo deriva do mesmo princípio do universo. Como exemplo primeiro escolhido, falemos de sua representação de *torii* que, nesses volumes, derivam em mais de dez gravuras. Na obra *Denshin kaishu*, na folha quatro¹², Hokusai (1836) grafa ideogramas na composição de um *torii*, sobre os quais discorre num breve texto, apontando elementos da cosmologia chinesa acerca dos conceitos taoístas do *yin yang*. Nishida e Cluzel (2014) traduzem os escritos: “(...) 2) dois pólos¹³, 3) sol lua estrelas¹⁴, 4) quatro estações¹⁵, 5) cinco agentes¹⁶, 7) sete estrelas¹⁷, 8) oito trigramas¹⁸, 9) nove astros luminosos¹⁹”. Nessa relação proposta pelo pintor, entre a referência da cosmologia chinesa e representação de um *torii*, vê-se a intenção de decodificar todo um arcabouço de relações filosóficas e crenças e associá-las às funções simbólicas e semânticas das construções tracionais japonesas.

Na obra *Shoshoku ehon. Shin-hinagata* (1836), folha seis²⁰, ele desenha um *torii* e escreve “(...) à frente: o pássaro vermelhão; ao lado direito: o tigre branco; atrás: a tartaruga preta; ao lado esquerdo: o dragão azul” (Hokusai, 1836). Em nota descrita por Cristophe Marquet, que traduz os escritos desse volume na edição francesa, explicita-se as quatro divindades dos “quatro orientes”, representativas das “quatro direções”: norte sul, leste e oeste.

Como se sabe, da cosmologia chinesa, o mito dos Quatro Deuses Celestiais (Si Xiang) conta que a terra e o céu foram divididos em quadrantes, cada um representando um ponto cardeal, um elemento, uma cor, uma estação (primavera, verão, outono e inverno), um ser celestial e uma virtude: dragão azul (*seiryô*, o leste, a primavera, a madeira, o *yang*); pássaro vermelho (*suzaku*, o sul, o verão, o fogo, a capacidade de percepção); tigre branco (*byakko*, oeste, o outono, o metal, a força e a coragem de um guerreiro); e a tartaruga negra (*genbu*, o norte, o inverno, a água, o *yin*).

Nesta gravura (**Imagem I**) de frente, vemos um homem comum, que remete ao mundo terreno, com suas pernas expostas, varrendo uma das faces do *torii* – ao modelo de seus

Manga e vistas, quanto mais comum, o homem, mais corpo característico tem; em contrapartida, quanto mais forte a representação social de uma figura, mais seu corpo é coberto pelos tecidos de *kimono*, chapéus, artefatos e construções, suas simbologias. Em direção oposta, de costa, vemos um sacerdote xintoísta, que remete ao mundo espiritual, reconhecível por suas

¹² Assim numerada nesta edição francesa, org. Cruzel (2014).

¹³ *Yin yang*; ou os dois polos da terra; ou positivo negativo; ou, por analogia budista, *wa* (harmonia).

¹⁴ Astros luminosos.

¹⁵ Naturalmente, trata-se das quatro estações: outono, primavera, inverno e verão. Mas, de acordo com os códigos e simbologias da cosmologia *yin yang*, coincidem com os pontos cardiais de leste, oeste, norte e sul, respectivamente.

¹⁶ Da mitologia chinesa, os cinco elementos são: terra, água, fogo, metal e madeira.

¹⁷ Referência às estrelas da constelação da Ursa Maior.

¹⁸ Ver gráfico *yin yang* e seus oito trigramas, cuja associações se faz: céu, trovão, terra, vento, fogo, água, montanha e bruma (ou pântano/lago, em algumas versões) in *Livro das mutações*.

¹⁹ Os nove planetas que compõem o sistema solar: Terra, Júpiter, Vênus, Marte, Mercúrio, Saturno, Urano, Netuno e Plutão.

²⁰ Idem nota 12. Hokusai parece numerada como folha quatro, visto o kanji impresso no canto da folha.

vestimentas típicas, aparentemente em trânsito de um rito. Este *torii* possui uma peculiaridade instigante, a de representando com profundidade, como uma estrutura prolongada, cujas bordas delimitam um espaço interno (vazio e descoberto). Terá sido uma invenção de Hokusai para dimensionar, ao redor do *torii*, as quatro direções e, ao estender espacialmente a passagem, construir a simbologia de um tempo interno – de fora para dentro –, a princípio, invisível.

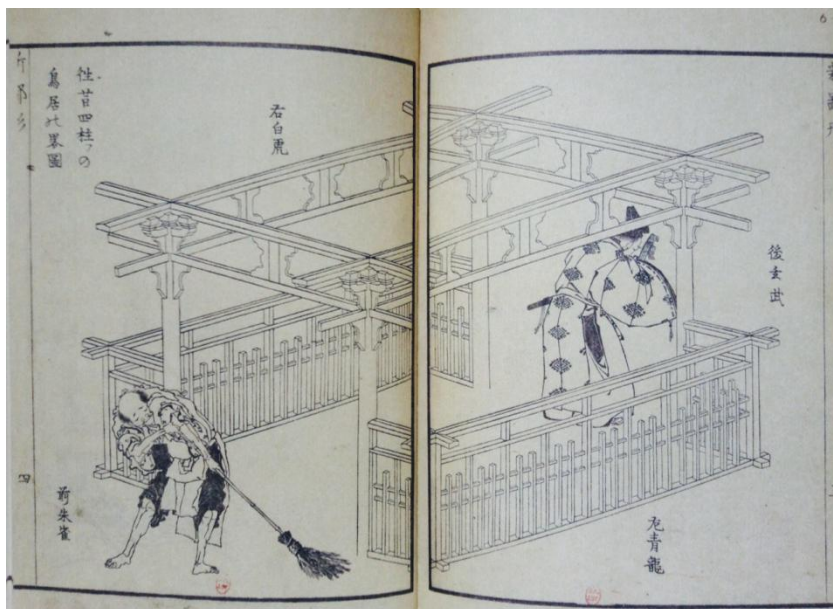


Imagem I. Desenho simplificado de um *torii* (portal de um santuário xintoísta) de tipo antigo à quatro pilares. In Hokusai (1836). *Shoshokun ehon. Shin-hinagata* (Livro de desenhos para artesãos. Novos modelos).

No livro *Vocabulaire de la spacialité japonaise* (Vocabulário da espacialidade japonesa), de 2014, vocábulos (ou termos) da arquitetura japonesa são estudados por diversos autores, num esforço de conectar origens históricas, semânticas, etimológicas, mitológicas e artísticas, tanto para cada vocábulo, como para os traçados das relações entre si, construindo uma apreciação holística e sistêmica entre o mundo da construção tradicional japonesa e suas referências – revelando-se, inclusive, como composição textual, um exemplo formal do próprio esforço. Do vocábulo *torii*, escreve Benedetti (2014):

(...) é identificado como signo distintivo único do santuário xintoísta (...) constituído dos ideogramas 鳥 (*tori/chô*) (...) pode-se traduzir por ‘lugar em que moram os pássaros’²¹ (...) um dispositivo que estrutura o espaço (...) conectando o mundo dos humanos daquele dos *Kami* [divindades]²² (...) portal sem porta, que não pode, portanto, ser fechado (...) simbolicamente, cria um limite imaterial que se estende para além de sua visibilidade material (...) uma cartografia sagrada da paisagem. Deste modo, por simples presença pontual dentro no espaço, ele marca muito mais que um lugar de passagem: desenrola um limite intangível que estrutura todo o espaço ao redor (...) um limiar de passagem de fora para dentro (*soto/uchi*). (...) Assim, o sagrado não é separado, ao intervalo do mundo, está profundamente imbricado nele (p. 504-507).

²¹ “Certos autores enxergam nele uma conexão com o episódio da mitologia narrada no *Kojiki* (712) e no *Nihon Shoki* (720), que conta que é graças ao ‘canto dos pássaros’ que a deusa *Amaterasu* foi tirada de dentro da caverna onde tinha se escondido”, in Benedetti (2014, p.504).

²² Acrescento a tradução dos colchetes.

Vejamus uma, entre tantas de suas vistas, que traz a presença do *torii*, neste caso uma representação duplicada: *Noboto-Ura* (A costa de Noboto), do álbum *Fugaku sanjûrokkei* (Trinta e Seis Vistas do Monte Fuji)²³, de 1832. (**Imagem II**) Nela vemos homens e mulheres comuns de um vilarejo, supostamente lavando roupas, carregando suas cestas à beira do rio. A configuração de dois *torii*, que se projetam em dimensões distintas, parecem construir uma narrativa da trajetória do mundo comum ao sagrado, do mundo concreto ao mundo diluído. As crianças, que aparecem à esquerda, sob um dos *torii*, transitam com liberdade. O enquadramento do Monte Fuji (divindade de grande expressão), no canto direito do primeiro *torii*, não passa despercebido. Por fim, a representação do telhado (convenção de onde se vê), o contorno de tortuosas montanhas, que se diluem nas águas serenas, à continuação de nuvens que deslizam em direção ao respeitoso Fuji.

O tempo, pelas figuras humanas e a indicação de um vilarejo, é cotidiano, mas factualmente contrastado pela esfera mística, simbólica e representativa dos *torii*, das águas, da divindade Fuji e das nuvens que, indiciais, se desmancham no horizonte.



Imagem II. *Noboto-Ura* (Baía de Noboto). In Hokusai (1832). *Fugaku Sanjûrokkei* (Trinta e Seis Vistas do Monte Fuji).

Passando para representação do *hashi* (ponte), na obra *Shoshoku ehon. Shin-hinagata* (1836) encontramos quatro xilogravuras²⁴ em que a ponte se destaca, discorreremos sobre uma delas. Na folha 18 vemos (**Imagem III**) uma ponte, no momento em que está sendo construída, em suporte de cordas e madeiras, entre dois penhascos. Em nota, Hokusai indica que “serve de passagem, entre o fim da primavera e o começo do inverno. No resto do tempo, é uma passagem interdita”.

Abaixo da ponte, discreto, vemos um pássaro em pleno voo. O observador não parece planar como um segundo pássaro num outro plano? Acima da imagem da ponte vemos uma decoração

²³ Ver <http://www.britishmuseum.org/> Acesso: 12-12-2015.

²⁴ Das folhas 17, 18 e 20 da edição francesa, org. Cluzel (2014).

de moradia à estilo chinês, um casal de fênix (em chinês, *fenghuang*; em japonês, *hōo*), macho e fêmea, que simbolizam um dos quatro animais auspiciosos dentro da tradição chinesa.²⁵

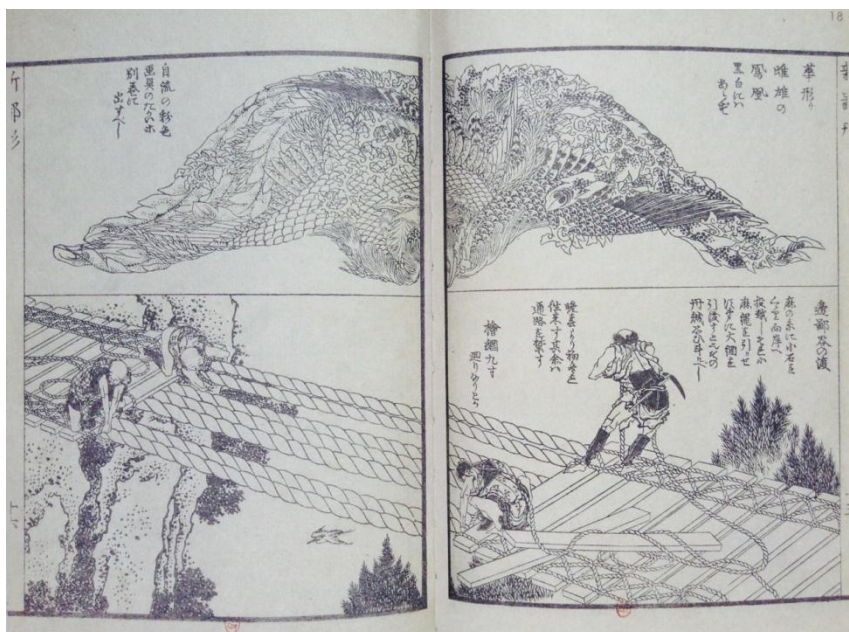


Imagem III. Ponte sobre um penhasco no campo. In Hokusai (1836). *Shoshokun ehon. Shin-hinagata* (Livro de desenhos para artesãos. Novos modelos).

Refletindo sobre as simbologias de *hashi*, Sendai (2014) assim discorre sobre o vocábulo:

Designa aquilo que está entre duas extremidades (...) a ligação entre dois universos que habitualmente não se comunicam; aqui, todo encontro se torna possível. (...) Como se vê já no *Kojiki* (712), a gênese do Japão, se desenvolve da cena do *Amano Ukihashi* (A ponte flutuante do céu). (...) Na época Heian, a ponte é tida como um dispositivo pelo qual se passa de um *Mundo* a *Outro* (...) o lugar por onde a vida e os espíritos dos homens iam e vinham (...) lugar de estadia dos fantasmas e dos demônios²⁶ (...) é próprio da ponte a mudança: lugar em que dois mundo se juntam, onde pessoas se cruzam, ou se renovam encontros e separações. A ponte, no período Edo (...) se apresenta como ponto nodal das viagens e lugar essencial da cultural urbana (p.165-167).²⁷

Do álbum *Fugaku hyakkei* (Cem vistas do Monte Fuji), de 1834, selecionamos uma pintura que traz, de maneira curiosa, a representação de *hashi*. Em *Shichikyō ichiran no Fuji* (Sete pontes na frente do Fuji) (**Imagem IV**). Hokusai “nos convida a um jogo”²⁸ de conseguir ver– no emaranhado entre arrozal, morros, caminhos e figuras em trânsito (samurais e homens-comuns), à amplitude de um horizonte e em uma perspectiva que nos conduz até o Monte Fuji– sete pontes, sete travessias e sete passagens.

²⁵ Abreu (2000).

²⁶ O autor fala da mito da princesa da ponte, conto *Oni ga hito wo kuu hanashi* (História do diabo que come gente), no *Kokin monogatari shū*, sobre a ponte *Uji-bashi*. (p. 167) Cita Yanagita Kunio (1918) quando fala de “um demônio assustador e respeitoso, *Hashi Hime* (A princesa da ponte)”, presente no *Genji monogatari*, completa, “as donzelas da ponte, sobre a forma de uma mulher que espera a vinda de seu amado” (p. 167).

²⁷ “Ainda hoje perdura o costume do (...) ritual de saudação para os recém-nascidos: *hashi mairi* (ir rezar na ponte) e *hashi watashi* (boa passagem da ponte).” In op. cit. Sendai (2014, p.166).

²⁸ Como descrito no caderno de nota anexo, da edição francesa *Les cents vues du Mont Fuji* (Cem Vistas do Monte Fuji), de 2008.

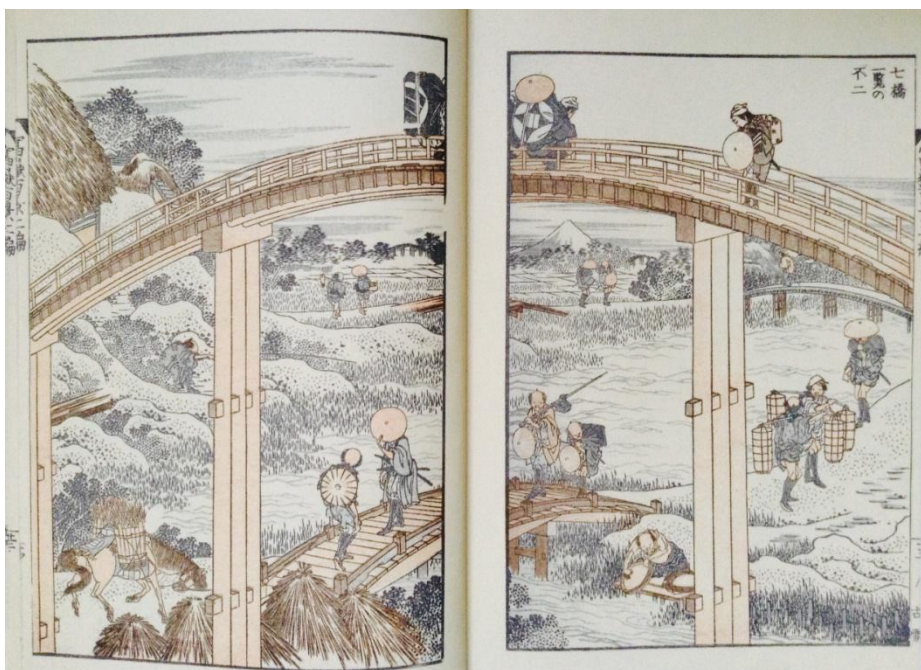


Imagem IV. *Shichikyô ichiran no Fuji* (Sete pontes na frente do Fuji). In Hokusai (1834) *Fugaku Hyakkei* (Cem vistas do Monte Fuji).

São essas as pontes onde algumas das lendárias histórias japonesas teriam se passado? Observamos, de alguma ponte intermediária, que nos privilegia o ângulo perfeito para a divindade Fuji, a passagem das águas aos arrozais, formando-se morros pincelados ao estilo chinês de pintura que, por sua vez, enunciam a presença de um vilarejo. Haverá por fim as sete pontes? Seriam elas a menção das sete estrelas que formam a Ursa Maior, que o pintor tanto aprecia, transcritas nas imagens do *torii* que visitamos? Seria um espaço que redimensiona a noção de tempos paralelos, contínuos e que se repetem em suas estruturas de passagem?

Cruzando *torii* e atravessando *hashi*, das referências de livros antigos da tradição japonesa, de suas mitologias, dos vocábulos e disfarces de suas construções, entre carpintarias e construtores, artesanias e artes, em uma tentativa de compreender o tempo entre e dentro dos espaços presentes em algumas de suas obras, aqui estamos.

O tempo entre o mundo terreno e celeste; entre os homens e o mundo espiritual; entre o antes e depois; o dentro e fora; por entre as figuras que transitam e as presenças de seres sobrenaturais e divindades. O tempo que discorre, não à maneira cronológica, segmentado em acontecimentos sucessivos, mas por ciclos e repetições, pela percepção da mudança eminente, por rituais e sacralidade, por aparições, transformações, construções simbólicas, montanhas-e-rios, pássaros-e-flores, estrelas, pontos cardeais e estações de passagens.

Um tempo que se repete na estrutura de suas mitologias, tal como de sua cultura agrícola, cuja relação com espaço *uchi/soto* (dentro/fora), à concepção de *mura* (vilas), é tanto pragmática como simbólica (Katô, 2008). O tempo existe no espaço, o espaço é também a expressão de um tempo. Se falamos de estação, não falamos de ciclos de manifestações? Se falamos da continuidade, não falamos de um caminho?

Se falamos das mudanças inevitáveis que se apresentam no correr dos fatos, falamos das transformações do espaço e das relações que nele se travam. Falamos, assim, da manifestação de divindades, da crença animista xintoísta, em cada uma das coisas, construídas ou não, que existem. Um tempo, portanto, real e metafórico, visível e subliminar, no espaço e entre os espaços. Nas construções e entre as construções. Nos acontecimentos e entre eles. Hickey (2014), ao estudar o vocábulo *sansui-ga* (pinturas de montanhas-e-rios), discorre sobre a concepção:

Literalmente, imagens de montanha-e-água, associadas ao *kakemono* [rolo suspenso], tal como os *renzoku-shiki*, rolos de pinturas contínuas (...) com ponto de vista móvel, determinado pela proximidade do espectador do objeto visto (...) este efeito espacial nomeado *jôen kain* (embaixo: longe/em cima: perto) dá (...) um ponto de vista ‘ao voo de um pássaro’. Frequentemente associado a um plano recessivo ziguezagueante, ao desenrolar de uma estrada sinuosa para além do plano pictural. (...) A paisagem de viagem, tema frequente das estampas, e o estilo narrativo (...) aparecem tratando o espaço e o tempo como um contínuo (p.398-400).²⁹

Na apresentação da última vista, para conclusão do artigo, apresentamos *Mikawa no Yatsunashi no Kozu* (Pontes-de-oito-partes da província de Mikawa), da obra *Shokoku meikyô kiran* (Raras vistas de pontes japonesas famosas), de 1834, período Iitsu. A pintura (**Imagem V**) faz referências a *Ise Monogatari* (Narrativas de Ise), supostamente escrito por Ariwara no Narihira, um herói do período Heian.



Imagem V. *Mikawa no Yatsunashi no Kozu* (Pontes-de-oito-partes da província de Mikawa). In Hokusai (1834). *Shokoku meikyô kiran* (Raras vistas de pontes japonesas famosas).

Os espaços vazios, das águas que transbordam da linha do horizonte ao céu, onde flutua uma montanha, estabelecem, ao contraste delineado das oito pontes ziguezagueantes, aquilo que

²⁹ Aqui o autor usa o termo paisagem, trata-se de um vocábulo moderno que substitui o *sansui-ga*. Vista é o termo que escolho para falar, sem implicar assim os sentidos modernos e contemporâneos do termo ‘paisagem’, do qual as pinturas de Hokusai estão a salvo. In op. cit., Hickey (2014).

Rosenfield (2008) identifica na imaginação visual de Hokusai, uma objetividade empírica e um simbolismo convencional (pag. 37). Esta estrutura das pontes, de cortes em diversas direções e declives inusitados, não nos remete ao estilo *tatemashi* (construção ampliada) das moradias tradicionais japonesas (Katô, 2008, p.192-6)? Não nos lembra a ponte *hashi-gakari*, que marca a passagem do ‘aqui’ para o tempo imaginário, quando lhe atravessa as figuras do teatro *Nô*?

Hokusai não nos revela de onde vêm ou para onde vão pontes e transeuntes, sequer seu início ou fim. O que vemos é o que existe de um lado e de outro, sobre e sob ela, mas não antes e nem depois. O tempo é construído pela estrutura que se deriva a cada virada, subida ou descida; pela mudança constante, entretanto, já familiar. A árvore, à esquerda da imagem, agarrada à inscrição em pedra, remete a um lugar sagrado, conexão com um *outro mundo* – outro tempo e outro espaço, imateriais.

Aqui, entre os figuras, que vêm e vão, encontram-se suas construções, que lhes permitem estar, ir e vir; suas estações, que circulam ao tempo das passagens; e a inseparável conexão com o *outro mundo* (a que se remete, claramente, o *torii*, seus templos, seus santuários, e ainda mesmo suas montanhas e rios). As oito pontes seriam o disfarce dos oito trigramas que o pintor cita em *Shoshoku ehon. Shin-hinagata*? Disfarce da maior simbologia de um tempo contínuo e cíclico do infinito, representado por um *hashi no michi* (caminho de pontes)? Seja como for, o que vemos são pontes, caminhos, transeuntes, montanhas, rios, árvores e vazios, à força de um devir.

Ao nos depararmos com os *edehon* (pinturas-modelo) de Hokusai, aqui estudados, três principais aspectos parecem se destacar, no que tange à visualidade e aos inscritos nas imagens: o rigor geométrico, o esforço em transmitir tecnicamente os caminhos para representação das construções e a maneira como conecta o mundo da carpintaria japonesa a um arcabouço de mitologias, crenças, filosofias e conhecimentos antigos. Essas obras revelam um sábio na arte da pintura e um mestre na arte da transmissão, e permitem ver, nas composições de suas vistas, a narratividade de um mundo concreto e misterioso, ao mesmo tempo real e imaginoso.

A proposta de conectar os estudos sobre a espacialidade japonesa às obras do pintor, em especial às que trazem a representação da carpintaria, pretende ser um caminho para reconhecer, no universo de seu trabalho, algumas de suas referências e entrecruzamentos, de suas nomeações e estilização de recursos, realizando, portanto, um estudo em direção às suas matrizes e concepções estéticas.

Referencias Bibliográficas

Abreu, Antonio D. (2000). *Mitologia chinesa – quatro mil anos de história através das lendas e dos mitos chineses*. Trad. Instituto de línguas estrangeiras de Pequim. São Paulo, Brasil: Landy.

Beneditti, Ursula W. (2014). *Torii, le portique (Torii, o portal)*. In Bonnin, P.; Nishida, M.; Inaga, S. (org.). *Vocabulaire de la spatialité japonaise (Vocabulário da espacialidade japonesa)* (p. 504-507). Paris, França: CNRS.

Calza, Gian C. (2003) *Hokusai: a universe. (Hokusai: um universo)*. In Calza, G. C. (org.). *Hokusai*. (p.7-12). Londres, Inglaterra: Phaidon.

Cluzel, Jean-Sébastien.; Nishida, Masatsugu (2014) *Les modèles d'architecture de Hokusai (Os modelos de arquitetura de Hokusai)*. Cruzel, J. (org.) *Hokusai, le vieux fou d'architecture (Hokusai, o velho louco pela arquitetura)*. (p.28-61). Paris, França: Seuil.

Frédéric, Louis (1996) *O Japão: dicionário e civilização*. Trad. Hwang, A. D. (coord.). São Paulo, Brasil. 2008.

Hashimoto, Madalena C. (1992) *Desenvolvimento histórico da xilogravura no Japão em confronto com desenvolvimento da gravura na Europa*. In *Estudos japoneses*, n.12, (p.75-89). São Paulo, Brasil: Edusp.

_____. (1991) *Kanô-ha: uma escola que atravessou eras*. In *Estudos japoneses*, n.11, (p. 73-92). São Paulo, Brasil: Edusp.

_____. (2002). *Pintura e escritura do mundo flutuante: Hishikawa Moronobu e ukiyo-e – Saikaku Ihara e ukiyô-zôshi*. São Paulo, Brasil: Hedra.

Hickey, Garry. (2014). *Sansui-ga, le peinture de paysage (Sansui-ga, a pintura de paisagem)*.

In Bonnin, P.; Nishida, M.; Inaga, S. (org.). *Vocabulaire de la spatialité japonaise (Vocabulário da espacialidade japonesa)*. (p. 398-400). Paris, França: CNRS.

Hokusai, Katsushika. (Fac-símile da edição de 1836). *Livre de dessins pour artisans. Nouveaux modèles (Livro de desenho para artesãos. Novos modelos)*. In Cluzel, J. (org.) (2014) *Hokusai, le vieux fou d'architecture (Hokusai, o velho louco pela arquitetura)*. Trad. e anotações de Marquet, C. Paris, França: Seuil.

_____. (Fac-símile da edição de 1816). *Initiation à la transmission de l'essence des choses. Dessins libres de Hokusai. Livre V. Règles de construction (Iniciação à transmissão da essência das coisas. Desenhos livres de Hokusai. Livro V. Regras de construção)*. In Cluzel, J. (org.) (2014). *Hokusai, le vieux fou d'architecture (Hokusai, o velho louco pela arquitetura)*. Trad. e anotações de Nishida, M.; Cluzel, J. Paris, França: Seuil.

_____. (1832). *Les cents vues du Mont Fuji (As cem vistas do Monte Fuji)* (Ed. francesa, 2014). Paris, França: Hazan.

Kato, Suichi (2008). *O tempo e o espaço na cultura japonesa*. Trad. Nagae, N. e Chamas, F. São Paulo, Brasil: Estação Liberdade.

Keyes, Roger S. (2003) *The young Hokusai (O jovem Hokusai)*. In CALZA, G. C. (org.). *Hokusai*. (p. 13-22). Londres, Inglaterra: Phaidon.

Lane, Richard (1989). *Hokusai, life and work (Hokusai, vida e obra)*. Nova York, EUA: Dutton.

Marquet, Cristophe (2014). *Représenter l'architecture: histoire d'un manuel de dessin de Hokusai (Representar a arquitetura: história de um manual de desenho de Hokusai)*. In Cluzel, J. (org.) *Hokusai, le vieux fou d'architecture (Hokusai, o velho louco pela arquitetura)*. (p.10-27). Paris, França: Seuil.

Rosenfield, Jonh M. (2003). '*All creation in the teacher*': *Hokusai the individualist in two of his painting manuals ('Toda criação do professor': Hokusai o individualista em dois de seus manuais de pintura)*. In Calza, G. C. (org.). *Hokusai*. (pp. 32-50). Londres, Inglaterra: Phaidon.

Sendai, Shôichirô. (2014). *Hashi, le pont (Hashi, a ponte)*. Trad. Fauraux, M.; Nishida, M. In Bonnin, P.; Nishida, M.; Inaga, S. (org.). *Vocabulaire de la spatialité japonaise (Vocabulário da espacialidade japonesa)* (p. 165-168). Paris, França: CNRS.

O maior desafio para o historiador da arte que busca no Japão o seu objeto de estudos é certamente a amplitude do conceito japonês de “arte”. Escolhemos como tema privilegiado para a discussão o *kōgei*, cuja tradução aproximada seria “artes e ofícios”. Em seu deslocamento para o ocidente no século XIX, *kōgei* sofre uma redução ao ser rapidamente identificado como “arte decorativa” e situado hierarquicamente abaixo das “belas artes”. Ao lançar o olhar para nosso objeto a partir de uma realidade pós-colonial (brasileira, latino-americana), em que as artes e ofícios pouco puderam ser desenvolvidas, o desafio parece ainda mais complexo.

A reflexão aqui proposta sobre a escolha da arte japonesa como objeto de estudos pelo pesquisador latinoamericano é fundamental para a escrita de uma História da Arte crítica. A motivação talvez pareça mais naturalmente justificável no caso dos nipo-latinos, herdeiros de uma identidade étnica inscrita em seu cotidiano, no passado familiar ou até mesmo em seus corpos, no entanto, somos também frequentemente tomados por questionamentos sobre a pertinência de nossa investigação em solo latinoamericano. Acreditamos, assim, que a escolha do tema de pesquisa tenha raízes mais profundas, em nossa própria realidade periférica e pós-colonial que oferece uma posição específica no sentido de produzir uma História da Arte multicultural e descolonizada.

O crítico Gerardo Mosquera observa que a disciplina História da Arte é uma criação recente da cultura ocidental, datada do século XVIII, e que seu objeto de estudos é algo construído: ela projeta como Arte, com A maiúsculo, manifestações culturais que originalmente tinham funções sociais distintas (religiosas, políticas, cotidianas) e subtrai de seu escopo aquelas que não correspondem àquele conceito. Assim, a História da Arte, de maneira anacrônica, seleciona e molda a cultura material a partir de critérios formados nos últimos três séculos, que privilegiam artefatos com forte característica pictórica ou escultórica e a [aparente] independência em relação ao funcional. A Arte seria, dessa forma, uma linguagem específica, desinteressada e autossuficiente, centrada em funções próprias (Mosquera, 1997).

Tais operações da História da Arte tem ainda um efeito muito negativo quando projetadas a culturas não europeias. Ela isola o fato artístico de seu contexto e tenta aplicar seus critérios, pretensamente universais, de forma a reafirmar a si mesma enquanto disciplina que se debruça sobre objetos “especiais”. Dessa forma, a arte africana passou a ser valorizada por suas características escultóricas, a arte egípcia, por suas características pictóricas, e tiveram diminuídas as suas funções religiosas ou governamentais – exceto quando a ênfase na funcionalidade pudesse facilitar economicamente a sua aquisição, em conformidade com uma lógica colonialista ou mais precisamente mercantilista. Evidentemente tais processos estão também ligados à crença na superioridade europeia, à política dos salões de belas artes e à valorização monetária dos objetos identificados como Arte. Assim, Mosquera (1997) recomenda uma abordagem sempre crítica em relação a essas práticas historicamente construídas e que persistem nos discursos recentes sobre arte.

Geijutsu: a ideia japonesa de arte

Se a recomendação é evitar retirar os objetos de estudos de seus contextos, o maior desafio para o historiador da arte que direciona seu olhar para o Japão é certamente compreender a amplitude do conceito japonês de arte. Protegida pelo isolamento do arquipélago entre os séculos XVII e XIX, a arte japonesa manteve um desenvolvimento autônomo, relativamente independente da história da arte europeia. O reencontro só se daria a partir da abertura das relações internacionais na Era Meiji (1868-1912), caracterizada pela escolha por modelos ocidentais de organização política e desenvolvimento econômico, assim como pelos esforços governamentais de ocidentalização da cultura e dos costumes japoneses. A ideia ocidental de “belas artes” é então incorporada com a criação do termo *bijutsu* 美術, que se consolida, em seu sentido mais restrito de artes visuais, pintura e escultura, no final da Era Meiji (Suzuki, 2008). No entanto, anterior à inserção do novo conceito, havia o termo *geijutsu* 芸術, referente a uma grande variedade de manifestações artísticas.

De origem chinesa, *geijutsu* ou *yishù* 芸術, refere-se às Seis Artes Chinesas (ritual, música, arco e flecha, carruagem, caligrafia e matemática), consideradas práticas nobres, e ainda às artes da medicina e da adivinhação. Na língua chinesa, a junção de dois ideogramas sugere a tentativa de tradução de uma ideia estrangeira, que nesse caso aglutina “práticas nobres” com a habilidade técnica. Sadami Suzuki (2008), a partir de estudos de dicionários de inglês-chinês do século XIX, demonstra a associação do termo *yishù* à ideia de Sete Artes Liberais, expressão que em sua origem greco-romana referia-se a conhecimentos a serem cultivados por homens livres, da elite (o *trivium*: gramática, retórica e lógica; e o *quadrivium*: aritmética, geometria, astronomia e música). Embora o significado social dos termos em suas respectivas culturas pareça ser próximo, é curiosa a presença de “carruagem” e “arco e flecha” em *yishù*, e pode causar certa estranheza para o pensamento ocidental.

Em seu deslocamento para o Japão, *geijutsu* manteve sentido amplo de “artes” encontrado em sua origem chinesa. Para tentar compreender o termo na língua japonesa, visualizemos o sistema das artes no período Edo (1603-1868), descrito por Madalena Hashimoto Cordaro (2008):

Familiarizados estamos com o ainda remanescente termo para referir os/as “artistas dos entretenimentos, das artes do corpo e da música” *geisha* [gueixa] 芸者 (em sua acepção mais específica de figura feminina dedicada à música, dança e jogo amoroso), termo derivado de *geijutsu* 芸術: a arte de, aplicando o labor da mão, plantar e resultar uma boa produção; ou, também da mesma cadeia semântica de *jutsu* 術, o método de se executar bem um produto manufaturado ou uma ação [*waza* わざ], ou seja, aplicar o labor da mão em matéria-prima natural e, assim, construir uma forma, o que esclarece também o sentido de “artes” marciais (*jûjutsu* 柔術, *ninjutsu* 忍術). (p.319)

Tal ideia de arte contém a palavra *geijutsu* supermanecendo muito viva na cultura japonesa, e o nosso objeto de estudos *kôgei* 工芸 é uma de suas manifestações mais tradicionais. O ideograma *kô* 工 refere-se à fabricação, produção material, manufatura, e a junção com *gei* 芸 indica seu caráter artístico, de excelência técnica no labor, e beleza formal. A produção denominada *kôgei* incluía tecelagem, o vestuário, a joalheria, a cerâmica, pequenos artefatos de madeira, bambu, papel, laca (fig. 1), vidro, metais, peças de mobiliário e outros objetos de formas funcionais e

cotidianas, que nos tempos da sofisticada sociedade da Era Edo ostentavam o *status* de arte, ou *geijutsu*.



Figura 1. Shibata Zeshin. *Stacked Food Box (Jūbako) with Taro Plants and Chrysanthemums*, mid-19th century, lacquer, 41.9 x 22.9 x 24.4 cm. The Metropolitan Museum of Art. Mary Griggs Burke Collection, Gift of the Mary and Jackson Burke Foundation, 2015.

Recuperado de

<http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/53416?rpp=30&pg=1&ft=shibata&pos=1>

Encontros e desencontros com o ocidente

Com essas características, em seu encontro com o ocidente no século XIX, a arte japonesa foi rapidamente identificada como “arte decorativa”, considerada hierarquicamente inferior às belas artes. Shigemi Inaga (2007), em conferência proferida no simpósio *Traditional Japanese Arts and Crafts in the 21st Century: Reconsidering the Future from an International Perspective*, nos conta sobre as reflexões de um diplomata inglês no Japão:

Rutherford Alcock (1809-1897), o primeiro consul inglês no Japão, declarou em seu *The Capital of the Taicoon* (1863) que nada existe no arquipélago que possa ser classificado na categoria de Belas Artes, e tal fato sugere “inferioridade” da arte japonesa. Quinze anos mais tarde, em seu *Art and Art Industries in Japan* (1878), Alcock drasticamente mudou sua opinião. Emprestando a ideia do medievalismo de William Morris, Alcock reconheceu na ausência de distinção entre artesãos e artistas uma característica distinta e mérito da vida artística japonesa. (p.47, tradução nossa)

Apesar da mudança no pensamento de Alcock, suas primeiras impressões representam as ideias hegemônicas sobre a arte japonesa, especialmente entre os agentes das políticas imperialistas europeias do período, que viam na aparente ausência de belas artes um sinal de atraso e justificativa para suas pretensões. Mas tais ideias também se propagaram nos meios artísticos especializados e perpetuaram-se na História da Arte mais eurocêntrica.

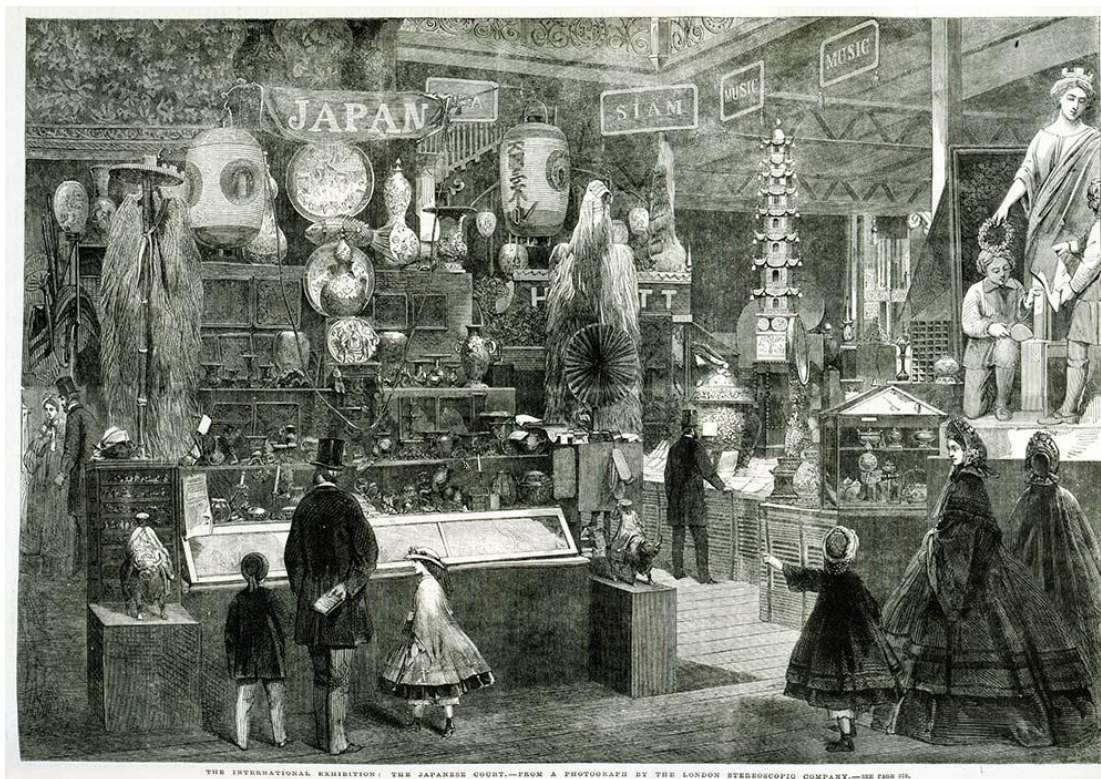


Figura 2. *The International Exhibition of 1862 - Japanese Court*, from *The Illustrated London News*, 20 September, 1862. © Victoria and Albert Museum, London.

Recuperado de

<http://www.vam.ac.uk/content/articles/j/japanese-cloisonne-in-19th-century-literary-sources/>

A arte japonesa é apresentada na Exposição Internacional de Londres em 1862 (fig. 2), e contou com a coleção e organização de Sir. Rutherford Alcock e do Capitão F. Howard Vyse, ambos no exercício de funções diplomáticas no Japão. A primeira participação oficial do Japão só se daria em 1867, na Exposição Universal de Paris, mas sua representação mais significativa começaria somente na exposição de Viena em 1873. Assim, a arte japonesa exibida na exposição de 1862 havia sido selecionada pelo olhar dos diplomatas estrangeiros.



Figura 3. *Blue and white jardiniere standing on tripod feet*, Japan, Edo period, 1860-1862. © Victoria and Albert Museum, London.

Recuperado de

<http://collections.vam.ac.uk/item/O130487/jardiniere-unknown/>

O vaso de porcelana azul e branco (fig. 3) faz parte do conjunto apresentado na Exposição Internacional de 1862, de acordo com a catalogação do Victoria & Albert Museum, depositário da obra. A minúcia na representação em relevo de animais e das ondas do mar revoltoso impressiona, bem como a delicada pintura de dragão e outros ornamentos. As faixas brancas que marcam intervalos e acompanham ritmadamente os três pés da peça demonstram uma interessante economia de formas. Tanto os animais (reais ou fantásticos) quanto o mar são dotados de expressividade. Apesar da excelência técnica é possível que para os diplomatas e o público inglês a obra tivesse mais um valor de “curiosidade” exótica do que de belas artes.

Vale ainda lembrar que as exposições universais, a começar pela sua primeira edição, a Grande Exposição de Londres organizada pelo príncipe Albert em 1851, tinham inicialmente uma importante motivação política e econômica: fomentar o aperfeiçoamento da indústria que dava mostras da baixa qualidade estética de seus produtos. A coleção e exibição de artefatos estrangeiros seriam assim uma fonte para a pesquisa industrial (Benevolo, 2009).

Nessa mesma época, na Inglaterra, surgia o *Arts and Crafts Movement*. Inspirado por um socialismo romântico e pelo espírito revolucionário de 1848, o movimento iniciado por William Morris também era político à sua maneira. À resistência à vulgaridade da produção industrial e ao trabalho alienante nas fábricas, juntava-se uma crítica ao comportamento dos artistas a partir do Renascimento, altivos, cada vez mais afastados do público, em sua crença na própria superioridade intelectual. Morris sonhou com uma arte aplicada à vida, economicamente acessível, que pudesse transformar a realidade social e visual, aproximando o artista do consumidor através do prazer de produzir e de desfrutar de uma obra (Pevsner, 2002). Em muitos aspectos o *kôgei* se assemelha ao *Arts and Crafts Movement*, e é recorrente a sua tradução para a língua inglesa como “*japanese arts and crafts*”, inclusive na esfera acadêmica.

As afinidades da arte japonesa com os movimentos de vanguarda na Europa crescem na virada do século XIX para o XX. A *Art Nouveau* consolida-se com a abertura da galeria

Maison L'Art Nouveau (1895) de Sigfried Bing, colecionador de arte e editor da revista *Le Japon Artistique* (1888-1890), que reúne ensaios sobre as diversas manifestações artísticas japonesas, como o teatro, a arquitetura e *okôgei*. O estilo *art nouveau* se desenvolveu internacionalmente, com diferentes denominações e especificidades, como a arte aplicada da École de Nancy (fig. 4), claramente inspirada no Japonismo, ou a arquitetura de Victor Horta ou Gaudí, de características bem diversas, mas em comum entre essas manifestações havia a busca pela harmonia entre o artístico e o funcional.



Figura 4. Emile Gallé, *Grand vase émaillé à décor d'ombellifères*, 1900, esmalte sobre vidro, 45,5x21,5 cm. Musée de l'Ecole de Nancy.

Recuperado de
<http://www.ecole-de-nancy.com/web/index.php?page=emile-galle>

O diálogo entre as vanguardas e a arte japonesa também acontece dentro do Japão, a despeito dos esforços do governo Meiji no sentido de desenvolver as belas artes de acordo com os padrões das academias europeias. As políticas culturais ocidentalizantes encontram resistência em personalidades como Kakuzo Okakura, ou o estrangeiro Ernest Fenollosa, defensores da pintura japonesa (*nihon-ga*) e da arte em seu significado tradicional (*geijutsu*), em oposição à pintura à moda europeia (*yô-ga*).

São interessantes também as trajetórias de artistas como Bernard Leach, que passara parte da infância no Japão e retornou com o objetivo de ensinar a técnica da gravura em água-forte, mas acabou cativado pelo processo de produção e queima da cerâmica japonesa *raku*, ao qual se referia como um “milagre” (The Leach Pottery, 2005). Leach tinha uma relação indireta com o *Arts and Crafts Movement* em seus anos de formação na Inglaterra e, na cerâmica *raku*, considerada uma arte popular, parece ter conseguido sintetizar e difundir mundialmente uma identidade de artista ceramista.

O movimento *Mingei* (*minshu-teki kôgei*) é outra importante referência da vanguarda japonesa, ligado ao grupo literário *Shirakaba*, que questionava a crescente institucionalização da arte e da literatura no Japão. O termo *mingei* é frequentemente traduzido para a língua inglesa como *folk craft*, desde os escritos de seu principal defensor, Soetsu Yanagi, para referir-se à “arte do povo”, produzida por artesãos anônimos. Alguns críticos destacam que *mingei* era uma invenção teórica, uma palavra que agrupava objetos diversos em uma mesma categoria projetando-lhes determinados valores como o caráter popular desprestigiado e a beleza intrínseca ao objeto produzido com prazer. De fato, Yanagi e outros artistas ligados ao movimento eram leitores de William Morris e John Ruskin, e muitas ideias do *Arts and Crafts Movement* foram incorporadas à teoria *mingei*. Apesar da crítica, é reconhecido o mérito do movimento no sentido da pesquisa e preservação de arte regional, e pela valiosa coleção que forma hoje o acervo do *Mingeikan* (fig. 5), ou The Japan Folk Crafts Museum (Ajioka, 2007).

Japanese Other Crafts



○ click an image to enlarge



Page Top

Okinawa



○ click an image to enlarge



Page Top

Ainu



○ click an image to enlarge



Page Top

Figura 5. Captura de tela (*print screen*) do site do *Mingeikan*. Recuperado de <http://www.mingeikan.or.jp/english/collection/>

Assim, a tradução de *kôgei* para *arts and crafts* não nos parece totalmente inadequada e nos agradaa começar pelo significado do termo na Inglaterra no século XIX. O pensamento de William Morris certamente foi essencial para uma apreciação gradativamente favorável da arte japonesa, inicialmente considerada inferior pelos europeus. As ideias do *Arts and Crafts Movement* ecoaram também no Japão e foram importantes na valorização interna do *kôgei* em uma época de formação de projetos e políticas culturais nacionais, muitas vezes conflitantes. Em contrapartida, a excelência técnica resultante da ausência de hierarquia entre as diferentes manifestações artísticas japonesas e a beleza na simplicidade formal certamente contribuíram positivamente para o desenvolvimento da arte aplicada e posteriormente do *design* industrial na Europa. Acreditamos que essa tradução continua válida por esse histórico de intercâmbio de ideias e práticas artísticas.

Há ainda uma discussão mais contemporânea que propõe a popularização da palavra *kôgei*, sem tradução, a exemplo de *haiku* e *manga*, o que seria uma estratégia interessante no sentido de transmitir as suas especificidades não contempladas pelos termos estrangeiros (The Art of Travel, 2012). No entanto, consideramos importante justamente a problematização dos esforços de tradução e tentativas de entendimento entre as culturas japonesa e ocidental na Era Meiji, pois a própria historicidade dessas correspondências é bastante enriquecedora para qualquer pesquisa sobre o tema.

Os desafios para o pesquisador latinoamericano

Quando investigamos o nosso objeto de estudos a partir de uma realidade latinoamericana, observamos uma nova camada de complexidade. Evidentemente há o problema da escassez de fontes primárias de pesquisa na América Latina, como coleções públicas de arte japonesa e especificamente do *kôgei*, pois a formação de acervos é sempre um processo histórico. A coleção do Victoria and Albert Museum, por exemplo, teve início com as peças apresentadas nas exposições universais de Londres às quais nos referimos brevemente, e o museu mantém até hoje uma consistente política de aquisição de obras de arte aplicada de todo o mundo. Igualmente importante, o Museum of Fine Arts de Boston contou com a curadoria de Okakura e Fenollosa na formação de seu numeroso acervo de arte japonesa nos primeiros anos do século XX, e mantém também uma política de aprimoramento da coleção. É claro que a evasão de artefatos asiáticos e africanos nesse período deve ser vista de maneira crítica, bem como dos tesouros ameríndios em épocas anteriores, mas tais transferências possibilitam em contrapartida o desenvolvimento de conhecimentos sobre a arte não europeia em torno dessas e de outras coleções.

Mas o desafio para o pesquisador latinoamericano vai muito além das dificuldades práticas de contato direto com o seu objeto. Neste artigo procuramos investigar e problematizar as correspondências conceituais entre a arte japonesa e a europeia em um momento em que a tradução teve um papel muito importante, embora nem sempre preciso. No entanto, na América Latina, e mais especificamente no Brasil, observamos o desprestígio dos ofícios manuais, que acreditamos ser fundado na própria condição colonial. Há algumas diferenças entre a administração espanhola e portuguesa, mas em linhas gerais o pacto colonial estabelecia as Américas como um mercado produtor de matérias-primas e consumidor exclusivamente de manufaturas importadas e tributadas pelas metrópoles, numa relação de protecionismo da economia metropolitana. A produção local de manufaturas era desencorajada e até proibida, sendo um delito considerado tão grave quanto o contrabando de mercadorias estrangeiras (Novais, 2000). Dessa forma, a produção artesanal nas Américas era marginal e não pôde se desenvolver plenamente durante o período colonial. Somente em fins do século XVIII temos notícias de uma Academia de los Nobles Artes, fundada no México em 1783, cuja proposta era incentivar os ofícios para o progresso da região. No início do século XIX, esse modelo foi pensado também para o Brasil, então sede do governo português, mas deu-se preferência às belas artes com a fundação da Academia Imperial (Dias, 2006), e as políticas culturais mais progressistas viriam somente a partir do Segundo Reinado e da República.

Assim, ao pesquisar *okôgei* e suas traduções para línguas europeias é preciso pensar também nos limites de nosso entendimento como latinoamericanos sobre as artes e ofícios, ou, palavras ainda menos prestigiadas no Brasil, o artesanato, o artesanato. Certamente o pesquisador português ou espanhol, com quem compartilhamos o vocabulário, não encontra a mesma dificuldade. Essa reflexão, ainda nos primeiros meses de nossa pesquisa de mestrado, tem sido desafiadora, pois

coloca em questão o uso que faremos da linguagem, um dos principais instrumentos de produção em nosso ofício, mas é essencial na busca de uma compreensão multicultural proveitosa.

Referências bibliográficas

Baxandall, M. (2006). *Padrões de intenção: a explicação histórica dos quadros*. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.

Benevolo, L. (2009). *História da arquitetura moderna*. São Paulo, Brasil: Perspectiva. Cordaro, M. N. H. (2008). O sistema das artes no período Edo. *O florescer das cores - A arte do período Edo*. São Paulo, Brasil: Pinacoteca do Estado de São Paulo.

Dias, E. (julho-dezembro de 2006). O nascimento da Missão Artística de 1816. *Anais do Museu Paulista*, 4 (2), pp. 301-313.

Gombrich, E. H. (2008). *A História da Arte*. Rio de Janeiro, Brasil: LTC.

Inaga, S. (2007). Modern Japanese Arts and Crafts around Kyoto: From Asai Chū to Yagi Kazuo, with Special Reference to Their Contact With the West (1900-1954). In: S. Inaga e P. Fister. (Presidencia). *Traditional Japanese Arts and Crafts in the 21st Century: Reconsidering the Future from an International Perspective*. Simposio 27th International Symposium of the International Center for Japanese Studies, realizado em 2005, Kyoto, Japão. Recuperado de <http://publications.nichibun.ac.jp/en/item/kosh/2007-09-03/pub>

Mosquera, G. (novembro de 1997). La historia del arte y las culturas. *Continente sul Sur. Revista do Instituto Estadual do Livro*, (6), pp. 15-22.

Novais, F. A. (2000). A proibição das manufaturas no Brasil e a política econômica portuguesa do fim do século XVIII. *Revista de História*, (142-143), pp. 213-237.

Okakura, K. (2008). *O livro do chá*. São Paulo, Brasil: Estação Liberdade.

Pevsner, N. (2002). *Pioneiros do desenho moderno: de William Morris a Walter Gropius*. São Paulo, Brasil: Martins Fontes.

Sadami, S. (2008). Para uma releitura da história cultural do Japão moderno e contemporâneo – os conceitos de literatura (*bungaku* 文学) e artes (*geijustu* 芸術). *Estudos Japoneses*, (28), pp. 39-62.

Said, E. W. (1990). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.

The Art of Travel. (15 de junho de 2012). *Deconstructing Kôgei: A Roundtable Discussion*. Recuperado de <http://theartoftravel.net/magazine/culture/read-culture/deconstructing-koge-i>. The Leach Pottery. (2005). *History*. Recuperado de <http://www.leachpottery.com/history/>.

***La presencia del japonismo en las vanguardias pictóricas
chilenas: desde lo figurativo a lo abstracto***

Mauricio Baros Townsend
Universidad de Chile
mbartown@gmail.com

Si bien el japonismo es una corriente que pareciera estar ausente en las vanguardias pictóricas chilenas de comienzos del siglo XX, su presencia se hace patente desde hechos tan importantes como la presencia de James McNeill Whistler en Chile, uno de los iniciadores del japonismo en el mundo, hasta la influencia de Claude Monet en gran parte de los pintores impresionistas chilenos, quienes copiaron la estructura compositiva del pintor francés sin tal vez saber que ella se basaba completamente en la estructura pictórica del arte japonés de lo sukiyo-e. Lo que esta ponencia busca es establecerlos vínculos que permitieron que el japonismo apareciese de forma figurativa y también abstracta en las representaciones artísticas chilenas del periodo.

Reflexões sobre a presença e a ausência na pintura suibokuga

Pedro Hamaya,
Universidade de São Paulo
pedro.hamaya@gmail.com

Pretende-se expor brevemente o sentido do mono-cromatismo na pintura *suibokuga* com base na leitura do ensaio “The elimination of colour in far Eastern art and philosophy” de autoria de Izutsu Toshihiko. A partir dessa exposição, propõe-se comentar a construção da representação no *suibokuga*, pensada como uma relação de articulação entre presença e ausência dos elementos figurados, e sua especificidade em relação aos paradigmas pictóricos de “janela” e de “espelho” da tradição artística do ocidente. A intenção não é colocar as duas tradições pictóricas em oposição, mas encontrar chaves de possíveis diálogos entre elas.

Em seu ensaio “*The Elimination of Colour in far Eastern Art and Philosophy*”, Izutsu Toshihiko (1972) versa sobre peculiaridades da sensibilidade estética japonesa por trás de um gênero de pintura monocromática de origem chinesa conhecido como *Suibokuga*. No texto, a partir de uma certa propensão da estética japonesa a uma atitude negativa em relação às cores, é identificado e comentado um determinado mecanismo expressivo que seria característico da arte do Extremo Oriente: a ideia de que a negação seria o modo mais potente de afirmação. Baseada em tal princípio, a composição visual no *Suibokuga* se consolidaria como uma relação de articulação entre presença e ausência dos elementos figurados, determinando, a partir disso, um modo particular de construção espacial exclusivo do gênero pictórico em questão.

No presente texto, primeiramente, procura-se expor uma introdução sobre os aspectos técnicos e materiais, assim como a história da formação da pintura monocromática chinesa. Entender para que tipo de expressão essa arte se voltou desde os seus primórdios é fundamental para compreender os sentidos específicos contidos na linguagem visual que ela desenvolveria posteriormente.

Em seguida, busca-se situar os recursos expressivos dessa linguagem no contexto dos conceitos filosóficos aos quais eles se amparam. No caso do *Suibokuga* japonês, a relação com a doutrina Zen Budista é a mais substancial. Aqui, os apontamentos de Izutsu a respeito da atitude negativa no gênero pictórico em questão serão examinados a partir de sua proximidade com um ou outro dos dois únicos polos cromáticos nele presentes, o preto e o branco. Como a cor preta da figuração e a branca do fundo do papel dotam-se de um sentido especial a partir de sua remissão às ideias cosmológicas em torno do Zen é o ponto principal que interessa esclarecer nesta parte. A articulação entre um polo cromático e outro, como será observado, é o que determinaria a espacialidade atmosférica específica da pintura monocromática japonesa.

Por fim, pretende-se comparar as propriedades espaciais do *Suibokuga* com aquelas da tradição pictórica do Ocidente¹, estas pautadas pela invenção da perspectiva linear. Sendo ambas as técnicas de representação espacial bem sucedidas na construção de um efeito de profundidade, mas radicalmente diferentes em suas bases conceituais, o intuito aqui seria o de buscar

¹ Com a expressão “tradição pictórica do ocidente”, este texto se refere às convenções pictóricas que se desenvolveram e predominaram na Europa desde a época do Renascimento até a segunda metade do século XIX, quando passaram a ser deliberadamente questionadas e desconstruídas por uma série de experimentações estéticas que configurariam a arte moderna.

compreender um pouco mais sobre a especificidade do modo de percepção por trás de uma tradição cultural distante do Ocidente, esperando que tal empreitada de esclarecimento possa ainda, de alguma maneira, proporcionar novas instâncias de diálogo com a arte contemporânea.

I

A palavra *Suibokuga* é formada por três ideogramas – 水墨画 – que querem dizer, respectivamente, SUI – água, BOKU – *Sumi*² e GA – pintura ou desenho. Trata-se de uma técnica pictórica monocromática executada somente com o *Sumi* dissolvido em água sobre o papel ou a seda³. O *Sumi* é uma tinta preta à base de fuligem e cola de origem animal. Normalmente, a fuligem é obtida a partir da queima de pinheiros ou de óleos vegetais como o de colza, de soja ou de gergelim, e a cola é feita de substâncias gelatinosas extraídas da cartilagem ou pele de animais. Tendo em vista uma maior durabilidade, ele é tradicionalmente comercializado no formato de uma barra sólida. Para a obtenção do *Bokujû*, a tinta líquida, a barra deve ser esfregada com água num utensílio de pedra levemente áspero chamado *Suzuri*. Trata-se de uma tinta altamente versátil que, dependendo do grau de concentração/dissolução, pode variar de um preto denso e brilhante a um cinza leve e evanescente.

Os papéis orientais, tanto os chineses quanto os japoneses, utilizados no *Suibokuga* costumam ser muito delicados no manuseio: absorvem a água e a tinta rapidamente, encharcando-se com facilidade, ou seja, respondem veementemente ao menor toque do pincel. É um tipo de material que, embora muito propício para revelar com sutileza as gradações de *Sumi*, requer do artista extrema determinação em seu uso, pois a correção e o retoque da pintura são praticamente impossíveis.

Os pincéis utilizados são semelhantes aos da arte da caligrafia sino-japonesa, mas diferem quanto à finalidade específica almejada: as linhas e efeitos que cada tipo de pincel propicia são mais voltados para a fatura pictórica. Um pincel pequeno de pelo de lobo, por exemplo, é eficaz em traçar linhas finas com precisão, sendo útil para o contorno de figuras, e um grande de pelo de ovelha, em carregar e espalhar uma quantidade maior de tinta e água, formando amplas áreas de cinza. Apesar da variedade de uso, eles têm como características gerais, assim como os pincéis caligráficos, o formato redondo e a maleabilidade delicada, que os faz mais adequados às tintas líquidas do que pastosas.

Desde os tempos da Dinastia do Norte e do Sul (420-589), o pincel, o papel oriental, o *Sumi* e o *Suzuri* são venerados pelos chineses como os Quatro Tesouros do Escritório⁴, os materiais fundamentais para a arte da caligrafia. Eles exigem a extrema concentração do artista, pois, utilizados em conjunto, são tão sensíveis que qualquer vibração estranha no movimento do pincel, qualquer dúvida ou desvio de atenção no momento da fatura, torna-se imediatamente aparente na obra. A pintura em *Sumi*, desenvolvendo-se em torno dos mesmos materiais que a caligrafia, ancora-se naturalmente também em sua tradição técnico-expressiva, sendo sobretudo influenciada por duas de suas qualidades: a inclinação espiritual e a sensibilidade psicossomática.

² BOKU é uma leitura alternativa para o ideograma de *Sumi* – 墨, sendo a primeira chinesa e a última, japonesa.

³ O uso do papel oriental como suporte é o mais comum, de modo que suas qualidades serão priorizadas no texto sempre que este for se referir ao comportamento do suporte.

⁴ Em japonês, *Bunbôshihô*.

Segundo Yashiro Yukio (1969), o *Suibokuga* provém de uma vertente dissidente da pintura chinesa clássica. A pintura na China era de índole “explicativa”: colorida e essencialmente descritiva, destinava-se ao registro de cenas ou episódios, à transmissão de valores morais, à figuração de pessoas ou dos entornos da vivência e das relações humanas, assim como de objetos e paisagens da natureza⁵. No quesito técnico, era comum iniciar a fatura com o delineamento das figuras em cor preta – em *Sumi* – e, por cima desse desenho, seguir preenchendo as áreas de cor. O desenho linear, estágio anterior à coloração, em algum momento teria se emancipado da pintura clássica, configurando um gênero à parte denominado *Hakuga* ou *Hakubyôga*⁶.

Um artista proeminente do *Hakuga*, o chinês Wu Daozi⁷ (c.680-760) do período Tang (618-907) é apontado por Yashiro como o pioneiro em praticar intencionalmente os efeitos gestuais na fatura da linha. Daozi, que havia estudado caligrafia com Zhang Xu⁸, um dos maiores mestres de seu tempo, teria ainda se inspirado numa apresentação de performance com espadas do general Pen Yin⁹ para aprimorar tecnicamente a variação em velocidade, impulso e força no manuseio do pincel, conferindo tons expressivo ao delineamento das figuras¹⁰.

A caligrafia pode ser entendida como a arte que materializa por meio de um desenho expressivo a noção abstrata contida na esfera de sentido dos ideogramas. É como se a ideia, que paira num campo mental/espiritual tomasse uma forma física singular, dotada de personalidade própria. A obra caligráfica, pois, é resultado de um processo de sintonia entre mente e corpo, é uma expressão psicossomática: o artista, por meio de uma disciplinada concentração mental, procura pensar a si mesmo como a própria encarnação da ideia e exprime no papel, através do gesto de seu corpo, a forma do ideograma impregnada da emoção e das sensações envolvidas no processo. A figura resultante é, assim, uma espécie de índice da gestualidade, carrega nos traços os rastros emotivos de seu acontecimento.

A pintura em *Sumi*, a princípio proveniente de uma tradição pictórica essencialmente descritiva, herda da caligrafia essa sua expressividade psicossomática. A diferença é que a concentração mental que em uma se voltava ao texto e à ideia a ser escrita, em outra se dedica ao objeto a ser figurado: ao artista cabe impregnar seu corpo e mente com as qualidades vitais daquilo que pretende retratar, ele deve concentrar sua atenção a tornar-se o objeto¹¹ e expressar esta sensação num fluxo único de gestos inspirados. A pintura não deixa de se pautar pela observação da natureza, mas passa a direcionar-se para uma linguagem de cunho mais expressivo do que descritivo. Elabora-se, assim, uma maneira peculiar de apreensão visual da natureza que tende a priorizar a intuição de um certo caráter espiritual contido nos objetos à análise objetiva de suas propriedades físicas.

A inclinação espiritual, portanto, torna-se uma espécie de vocação do novo gênero pictórico. Não é à toa que ele encontraria o seu caminho por entre indivíduos letrados, familiarizados com os textos e as poesias clássicas, engajados com os princípios éticos e as ideias metafísicas de doutrinas

⁵ Yashiro, 1969, p.8.

⁶ *Hakuga* quer dizer “pintura em branco” e *Hakubyôga*, “pintura descritiva em branco”, sendo uma técnica que mantém em branco todas as áreas compreendidas entre uma linha e outra da pintura. Segundo Yashiro, a característica determinante do *Suibokuga* enquanto gênero pictórico seria o uso preponderante do *Sumi* dissolvido em água. Assim, o *Hakuga*, embora possa ser visto como uma espécie de progenitor do *Suibokuga*, enquanto a dissolução da tinta não é parte de seu repertório técnico, é considerado como um gênero pictórico à parte. O presente texto procurou respeitar a terminologia de Yashiro quanto à distinção entre *Hakuga* e *Suibokuga*. Nos casos em que quer se referir aos dois gêneros de maneira indistinta, foi usada a expressão “pintura em *Sumi*”.

⁷ Em japonês, Godôshi.

⁸ Em japonês, Chôkyoku.

⁹ Em japonês, Haibin.

¹⁰ Yashiro, 1969, p.9.

¹¹ “The painter who wants to paint a bamboo must first become the bamboo and let the bamboo draw its own inner form on the paper.” (Izutsu, 1972, p.189).

filosóficas, preocupados em expressar uma visão de mundo decorrente de sua trajetória de estudo e aprimoramento espiritual¹². Naturalmente, a sensibilidade e o pensamento chineses refletiriam, com o tempo, no desenvolvimento de um modo particular de cognição visual da natureza, formulando uma técnica única de composição espacial. Nela, o efeito de profundidade se daria pela sobreposição de planos figurativos – plano frontal, planos intermediários, plano de fundo – permeados por uma atmosfera geral que os unifica numa totalidade coerente: um determinado sentimento ou estado de espírito é expresso como que pairando por entre as figuras, imputando na imagem um sentido único.

Yashiro especula que a aparição de uma obra em certa medida madura do gênero teria ocorrido somente com Jing Hao¹³ (c.855-915) no período das Cinco Dinastias (907-960). O seu *Bifa Ji* (Notas sobre a Pincelada), um texto teórico sobre pintura, é conhecido como o primeiro discurso sistemático sobre o *Suibokuga*. Neste documento, teria ocorrido pela primeira vez a palavra 水墨章 (*Sui-un-boku-shô*), que significa “traços de *Sumi* dissolvido em água”. A abreviação da palavra teria originado o termo *Sui-boku*, que doravante seria usado para diferenciar este gênero pictórico de outros. Assim, para Yashiro, Jing Hao marca um salto técnico da linearidade do *Hakuga* para a ênfase nas manchas tonais da dissolução do

Sumi em água¹⁴. Desde então, ao longo de todo o período Song (960-1279)¹⁵, o *Suibokuga* se aprimoraria como uma linguagem pictórica de cunho espiritual e atmosférico, passando pela invenção de uma série de recursos figurativos, expressivos e, principalmente, de composição espacial. No momento em que chega ao Japão entre os períodos Kamakura (1185-1333) e Muromachi (1336-1573), já teria consolidado uma vasta tradição em sua terra natal. Os japoneses se apropriariam de todo este patrimônio e dariam continuidade a essa história à sua maneira, a seu contexto e seu gosto.

II

No Japão, o *Suibokuga* é introduzido juntamente à doutrina Zen e sua expressividade espiritual é compreendida neste país como ancorada à prática ética e filosófica dessa corrente do Budismo. Segundo Yashiro (1969), o Zen teria atravessado da China para o Japão empurrado pela expansão mongol ao fim do período Song¹⁶. Da mesma maneira como ele teria fortalecido o espírito de monges do Song diante da atrocidade da guerra em seu país, trazido por estes ao Japão, funcionaria como um pilar de sustentação para o preparo psicológico dos guerreiros japoneses encarregados na proteção de sua nação – as invasões mongóis, pois, tentaram avançar também para esta terra¹⁷. Embora no Ocidente exista o senso comum sobre o Zen como uma espécie de sentimento leve e sereno, na verdade, por trás de seu espírito de tranquilidade, há uma cultura disciplinar severa que é congruente com a índole militar. Essa doutrina, afinal, ao contrário do Budismo comum que se propõe a acolher os necessitados com a promessa de uma felicidade futura, prega a busca pela iluminação através do esforço individual e torna-se, por isso, uma espécie de fonte da moral para os

¹² Sobre o desenvolvimento da pintura em *Sumi* mais entre pintores amadores letrados do que entre artesãos profissionais especializados, ver: Malenfer, 1990.

¹³ Em japonês, Keikô.

¹⁴ Yashiro, 1969, p.18.

¹⁵ O período da Dinastia Song se divide em dois momentos: Song do Norte (960---1127) e Song do Sul (1127---1279). Yashiro afirma que a mudança da capital e, com ela, do centro cultural do império do norte para o sul da China transformaria profundamente a sensibilidade estética predominante na pintura. As paisagens rochosas retratadas em pinceladas rígidas dariam lugar a vistas de montanhas de contorno mais suave, situadas por entre vastos rios e lagos, e permeadas por uma nebulosidade espessa. (Yashiro, 1969, p.20).

¹⁶ O domínio mongol sobre o território chinês encerraria a Dinastia Song (960---1279), iniciando a nova Dinastia Yuan (1271---1368).

¹⁷ Yashiro, 1969, p.120.

guerreiros japoneses. Nesse contexto, a prática da pintura em *Sumi*, assim como a prática da cerimônia do chá e outras formas de aprimoramento do gosto, teria exercido um papel crucial na fortificação do espírito, pois é parte do rol de exercícios mentais conseguir expressar o próprio estado de espírito da maneira mais profunda possível e sem o menor desvio de atenção.

Inicialmente, portanto, no Japão, o *Suibokuga* teria se desenvolvido majoritariamente entre monges e guerreiros. Com o tempo, porém, popularizar-se-ia também entre os civis, a obra dos pioneiros religiosos e militares sendo de grande influência para as gerações subsequentes. A severidade espiritual inicial, no entanto, acabaria por ceder lugar a uma estética mais ornamental, que, ao mesmo tempo em que seria mais condizente com o gosto local¹⁸, seria também mais adequada às solicitações da era Momoyama (1573-1603). Neste período, houve uma grande empreitada na construção de edifícios de vastas dimensões como castelos e templos, gerando alta demanda pela pintura de suas paredes, biombos e portas de correr, parte da qual se fez no estilo monocromático.

O que, do ponto de vista da inclinação espiritual, poderia parecer uma decadência do gênero pictórico em questão, é, pelo contrário, o momento em que a estética japonesa se apropria definitivamente de sua linguagem, direcionando-a para um novo horizonte. Apesar do grande apreço que os japoneses tinham pelos mestres chineses, desenvolvem nesse momento uma série de recursos técnicos e expressivos que os últimos jamais teriam feito por contrastar com a própria visão de mundo. Por exemplo, a celebrada pintura “*Shôrinzu*” (fig.1), Imagem dos Pinhais, de Hasegawa Tôhaku (1539-1610) figura as árvores de pinheiro grandes e em primeiro plano. Isso jamais tinha sido feito na tradição chinesa, pois, segundo sua concepção espacial, os pinheiros seriam categorizados como detalhes e figurados sempre numa escala coerente com a paisagem do entorno (montanhas e águas) – a tradição chinesa tendia a compor uma síntese microcósmica do universo, o espaço entendido como se ampliando infinitamente nas quatro direções (frente, trás, direita e esquerda) e, portanto, o recorte de um ponto de vista específico como no “*Shôrinzu*” seria algo alheio a ela¹⁹. Pode-se tomar como um perfeito exemplo da concepção espacial chinesa a pintura em rolo “*Dream Journey along the Xiao and Xiang Rivers*” (fig.2) de autoria de um pintor chinês conhecido apenas como Li do período Song do Sul (1127-1279).²⁰

Por outro lado, mesmo afastado da severidade espiritual dos pioneiros no Japão, o *Suibokuga* não perderia sua conexão íntima com o Zen. A expressividade almejada pela pintura continuaria a ser orientada pelo estado de espírito cultivado no exercício de concentração mental e na prática meditativa, não deixando de refletir, portanto, uma visão de mundo ancorada nas ideias cosmológicas em torno dessa doutrina espiritual. A composição espacial atmosférica perderia um pouco de sua ilusão de profundidade, mas não seu sentido metafísico, a sua transformação para um estilo mais ornamental significando apenas a adaptação a uma perceptividade especificamente japonesa.²¹

A partir dos apontamentos de Izutsu (1972) mencionados no início deste texto a respeito do mecanismo expressivo que compreende a negação como o modo mais potente de afirmação, é possível examinar a influência da metafísica do Zen na linguagem pictórica do *Suibokuga*.

¹⁸ Sobre a ornamentalidade como uma das características fundamentais da arte japonesa em geral, ver: Izutsu, 1979.

¹⁹ Paine e Soper, 1981, pp.85---200.

²⁰ Em japonês, “*Shôshôgayûzukan*”. Para uma análise detalhada desta pintura, ver: Malenfer, 1990.

²¹ Entre as adaptações dos japoneses sobre a espacialidade atmosférica da pintura chinesa, destacam---se a fragmentação do espaço (como foi comentado no caso de Tôhaku) e o achatamento dos planos de profundidade. A ilusão de profundidade chinesa construída pela sobreposição de diversos planos seria simplificada pelos japoneses de modo a se sintetizar, geralmente, em apenas dois planos de profundidade. (Paine e Soper, 1981).

Nesta, o mecanismo é expresso principalmente na relação entre seus dois únicos polos cromáticos: o preto e o branco. O preto, que estaria no plano da figuração dos objetos, abarcaria em seu monocromatismo um modo especial de afastamento da cromaticidade da natureza que culminaria paradoxalmente na afirmação e enaltecimento da mesma. Já o branco, que aparece na pintura como o fundo do suporte intocado pela tinta, implicaria em sua ausência de figuração, isto é, em seus espaços vazios, a presença potencial do universo como um todo. A articulação entre esses dois polos é o que determinaria uma concepção específica de espacialidade atmosférica no *Suibokuga* japonês.

Para Izutsu, o uso exclusivo do *Sumi* na pintura se justifica como fruto de uma atitude negativa em relação à cor, que, no cenário japonês, se daria de um modo peculiar: ela poderia ser vista como uma espécie de “ascetismo artístico”²², pois teria como base não um suposto sentimento de desgosto e rejeição pela cor, pelo contrário, ela se fundaria num contexto histórico-cultural de admiração apaixonada pela beleza das cores e, decorrente disso, de uma sensibilidade cromática altamente refinada.

A paixão e o refinamento dos japoneses com relação às cores é um fato já muito conhecido no Ocidente, basta lembrar a vibração cromática contida nas estampas xilográficas do Ukiyo-e que circularam pela Europa a partir do século XIX e que tanto influenciaram os pintores impressionistas. Há um consenso de que tal paixão viria da admiração que tradicionalmente o povo japonês nutre pela paisagem natural de seu país e pela exuberância cromática nela contida: devido a condições climáticas, as cores dessa paisagem mudam radicalmente ao longo do ano, sendo marcadas por paletas bastante distintas a cada estação. As passagens cromáticas são celebradas por costumes Xintoístas e, com frequência, são tematizadas na arte e na poesia.

Izutsu aponta em seu texto a cultura aristocrática da era Heian (794-1185) como um exemplo marcante em relação ao refinamento da consciência cromática japonesa. Documentos literários como a prosa romântica e os diários deixados pelas damas de corte do período mencionam mais de 170 nomes diferentes de cores. Os trajes das damas, tão característicos dessa época, eram eles próprios composições cromáticas feitas por meio da sobreposição de camadas de seda translúcidas: as camadas superiores deixariam entrever por sua transparência as camadas inferiores, gerando, assim, novas tonalidades pela combinação. Cada tonalidade resultante, por sua vez, era identificada com um nome próprio, o que ampliava ainda mais o vocabulário cromático vigente nesse contexto.²³

Outros exemplos ainda poderiam ser enumerados, mas os anteriores já bastam para mostrar que na história e na cultura japonesa está inegavelmente presente e ativa uma grande paixão pela cromaticidade e, assim, uma atitude de negação das cores não poderia ser outra coisa senão um tipo de “ascetismo artístico”. Izutsu comenta que há uma expressão japonesa – no texto em inglês, “*killing of colours*” – para o ato de tornar as cores rebaixadas e discretas, isto é, diminuir a saturação e os contrastes cromáticos. Na ótica do autor, o monocromatismo do

Suibokuga seria o resultado de um processo de supressão das cores – “*killing of colours*” – levado ao extremo, mas de um modo que acaba mantendo em si a reminiscência das cores

²² O termo “ascetismo artístico” foi originalmente cunhado por Reginald Blyth, um britânico estudioso da cultura japonesa, para designar a poesia Haiku. (Izutsu, 1972, pp.168---169).

²³ Embora, em sua época, a cultura do Heian se restringisse a um limitado círculo aristocrático, ela habita o imaginário popular como símbolo de elegância através dos períodos subsequentes até os dias de hoje. Nenhum dos trajes originais dessa época sobrou para a posteridade, mas eles são conhecidos por suas descrições na literatura ou por imagens como, por exemplo, no “*Genji--emaki*”, a famosa série de pinturas em rolo que ilustra passagens das “Narrativas de Genji”, obra clássica da literatura do Heian, de autoria da dama de corte Murasaki Shikibu.

eliminadas. Ele compara o processo em questão com as sensações transmitidas pelo seguinte poema de Fujiwara no Teika (1162-1241):

All around, no flowers in bloom are seen,
Nor blazing maple leaves I see,
Only a solitary Fisherman's hut I see,
On the sea beach, in the twilight of this autumn eve.

見渡せば花も紅葉もなかりけり
浦の苫屋の秋の夕暮

No poema, elementos coloridos como flores e folhas de Momiji (“maple leaves”, as folhas rubras da árvore de bordo) são apresentados pelas palavras aos nossos sentidos para logo serem negados – no original japonês, a negação aparece posteriormente à enumeração dos elementos coloridos²⁴. A imagem final, a cabana à beira-mar no fim de tarde de outono, sugere uma figura solitária num clima melancólico mas também de retenção espiritual e quietude meditativa. Essa vista descolorida mantém em si a reminiscência do colorido não como ele afloraria aos sentidos mas como uma sugestão reticente. Para Izutsu, a mesma retenção espiritual das cores estaria manifesta no monocromatismo do *Suibokuga*. Em ambos os casos, a ausência da cor configuraria, por outro lado, uma presença negativa da mesma, o que quer dizer que, no fundo, a eliminação das cores seria uma atitude de afirmação da cromaticidade, isto é, não mais em sua representação exterior, mas como uma força interiorizada retida dentro da cor preta. O preto do *Sumi*, portanto, funcionaria como a cor que contém em si a totalidade das possibilidades cromáticas da natureza e suas infinitas combinações, ficando a cargo do espectador o preenchimento das cores com sua imaginação.

Com relação ao branco do papel, desde o período Song do Sul na China, impulsionado pela influência do Zen, houve um cultivo de seu potencial expressivo por técnicas que almejavam o mínimo de intervenção possível da tinta sobre o suporte. Izutsu nomeia essa tendência como o “princípio de não-expressão” e caracteriza-o pela consciência de que do mínimo de fatura pictórica poderia surtir o máximo de efeito expressivo.

A técnica do “*thrifty brush*”, pincel parco, procuraria exprimir o máximo de energia gestual com o mínimo de pinceladas e disporia pouquíssimas figuras na composição, tendendo a deixar grandes áreas em branco. A do “*frugality of the ink*”, moderação no *Sumi*, procuraria dissolver a tinta deixando-a tão rala quanto possível, de modo que o cinza claro das figuras quase se confundisse com a superfície branca do suporte. Ambas as técnicas se empenhariam em realçar o fundo vazio por meio de uma atitude negativa em relação à fatura da figuração, reduziriam o polo do preto ao mínimo essencial de maneira a tensionar o polo do branco.

Na pintura “*Enjibanshōzu*” (fig.3), Imagem do Sino ao Entardecer do Templo sob a Névoa, atribuída ao pintor monge Mu Ch'i²⁵ (c.1210-1269), com a técnica da “moderação no *Sumi*”, o privilégio dado ao espaço vazio é tamanho que, do templo referido no título, não se vê muito mais que o contorno de seu telhado erguendo-se em cinza translúcido por trás de algumas árvores. Por um lado, é como se a névoa, o branco do papel intocado pela tinta, se adensasse de modo a quase engolir também os poucos objetos ali figurados, por outro, é como se estes objetos surgissem a partir da densa névoa numa aparição apenas momentânea. Relação semelhante entre

²⁴ (見渡せば) (花も紅葉も) (なかりけり) – (olhando ao redor) (flores e momijis) (já não há).

²⁵ Em japoês, Mokkei.

figura e fundo encontra-se na Imagem dos Pinhais de Hasegawa anteriormente mencionada. Nela, os pinheiros despontam apenas aqui e ali, uns mais nítidos, outros como que ofuscados pela névoa que se espalha por quase toda a composição.

Em ambas as pinturas, a dissolução gradual das figuras deixa a sugestão de continuidade das mesmas por trás da massa branca da névoa. É como se a paisagem representada pudesse se estender ao infinito através da invisibilidade²⁶. A atitude negativa em relação à fatura pictórica, seguindo o princípio de não-expressão, figura apenas o essencial para que um vislumbre de paisagem se distinga do vazio. Com isto, porém, ativa neste a sugestão de infinito de modo que ele abarque em si a totalidade da natureza.²⁷

O preto do Sumi sugere, na negação das cores, a presença da totalidade cromática da natureza e o branco do papel, na negação da representação, a extensão da figura ao infinito. A negação funciona, assim, como a maneira mais potente de afirmação. Vale a pena, para a compreensão do sentido metafísico implícito nesse recurso expressivo, discorrer brevemente sobre as ideias cosmológicas em torno do Zen. Para isso, será tomada como base a formulação teórica feita pelo próprio Izutsu (1982) em seu livro “*Toward a Philosophy of Zen Buddhism*”.²⁸

Segundo o autor, a doutrina Zen centra no exercício da meditação, o *Zazen*, como meio para atingir a iluminação, o *Satori*, na própria vivência cotidiana do indivíduo iniciado, o que refletiria em seu modo de perceber e de se orientar pelo mundo. Na prática do *Zazen*, o iniciado cultivaria um estado mental de pura atenção sem objetos, o *Mushin*. Ao atingir tal estado, a consciência estaria desperta e atenta ao extremo, mas sem se fixar a objeto algum, ou seja, ela passearia pelos objetos sem jamais defini-los ou até mesmo discerni-los. Isentos de definições ou discernimentos, cada objeto seria percebido como que automaticamente remetendo a todos os outros, de modo que, dentro de cada coisa singular, a totalidade da realidade estaria sempre implícita²⁹. Esta totalidade indivisível é o que seria para o Zen a verdadeira feição da Realidade³⁰. Ela é compreendida como o Vazio, o *Kû*.

Formulando conceitualmente, o Vazio poderia ser entendido como uma espécie de dimensão originária anterior a qualquer diferenciação ontológica das coisas no mundo, uma dimensão incolor e sem aparência de pura potencialidade contida em si mesma – isto é, ao mesmo tempo em que ele seria a ausência total de todas as coisas enquanto fenômenos ou aparências (definições e discernimentos), seria também a presença potencial e contida de todas elas, pois qualquer fenômeno poderia se articular (se discernir e se definir) a partir do plano potencial do Vazio para o plano atual do mundo na forma de um estímulo sensorial para a percepção de um indivíduo.

Assim, no mecanismo de percepção inerente à cosmologia do Zen, os fenômenos da natureza, a aparência das coisas que surgem à percepção sensorial, são vistos como uma manifestação súbita que emerge do Vazio originário e que imediatamente se dissolve de volta nele. Para a consciência em estado de *Mushin*, todo fenômeno é visto como uma repentina, singular e frágil efemeridade. Diante disso, a eliminação das cores e das figuras se configuraria como um caminho para se aproximar da dimensão originária do Vazio, dimensão em que todas as cores e

²⁶ Na tradição chinesa a dissolução gradual era usada como recurso para sugerir a continuidade infinita da paisagem no eixo horizontal da composição (direita – esquerda). Ver: Malenfer, 1990.

²⁷ Segundo Izutsu, as pinturas que se utilizam das técnicas de não---expressão e figuram apenas uma paisagem vaga são conhecidas como “pinturas misteriosamente nebulosas” (*wei mang hua*). Nelas a sugestão de infinito operada pelo espaço vazio é mais evidente, mas, para o autor, a mesma relação entre figura e fundo se faz presente em qualquer obra de *Suibokuga*, mesmo nas que tem a figuração mais carregada. (Izutsu, 1972).

²⁸ Trata-se de uma coletânea de ensaios que se propõe a abordar o Zen a partir de uma perspectiva teórica.

²⁹ A própria consciência, por sua vez, enquanto não discernindo a si mesma, estaria absorta nessa totalidade única.

³⁰ Grafada com inicial maiúscula para especificar a noção de Realidade do Zen.

formas estariam presentes num estado de pura potencialidade que é o incolor e informe. Cada pintura deste gênero, portanto, em sua referência à cosmologia do Zen, sintetiza na composição espacial a totalidade da Realidade.

Voltando agora às pinturas de Tôhaku e Mu Ch'i, é possível compreender melhor o sentido metafísico implícito na tensão silenciosa entre a aparição e o apagamento das figuras. O Vazio do Zen determina a concepção de espaço no *Suibokuga* e é representado pela superfície branca do papel. O branco não remete à dimensão de pura potencialidade por si só, é em sua relação com a parte positiva da representação, a figuração reduzida a apenas o essencial, que ele deixa de ser mera ausência e adquire um caráter de presença em potencial do todo da Realidade. Por sua vez, é em referência aos espaços vazios que a parte figurada adquire um certo tom de vaga reminiscência ou de manifestação transitória. O equilíbrio entre figura e fundo é harmonizado de tal maneira que acaba por ficar ambíguo se a imagem está despontando do Vazio ou se está se dissolvendo nele. Mostra-se, assim, o instante preciso de articulação entre aparição e apagamento, presença e ausência, reflexo do modo de percepção da consciência em estado de *Mushin*.³¹

Do encontro entre o pensamento do Zen, a tradição pictórica chinesa e a sensibilidade japonesa resulta uma construção específica de espacialidade pictórica que se define na articulação entre figura e fundo. A profundidade, como na tradição chinesa, funciona pela sobreposição de planos figurativos, mas de um modo mais simplificado, dada a inclinação ornamental do gosto japonês. Pode-se dizer, porém, que esta simplificação seria, por outro lado, uma espécie de síntese essencialista, já que a profundidade espacial em sentido forte se dá pela sugestão de extensão ao infinito a partir da remissão à metafísica do Zen. Aos olhos dos japoneses parece não haver a necessidade de uma notação tão clara e demarcada das transições da paisagem às quatro direções do espaço (frente, trás, esquerda, direita) como há na tradição chinesa. Para eles parece bastar que o recorte do particular possa remeter ao todo. Assim como o preto do *Sumi* remeteria a todas as cores da natureza, os poucos pinheiros de Hasegawa remeteriam ao Pinhal como um todo e, para além dele, à totalidade da natureza.

III

Uma comparação entre a forma de construção espacial do *Suibokuga* e a do bem conhecido esquema perspectivo do Ocidente será interessante para demarcar as especificidades de uma em relação à outra. Embora ambas tenham sido bem sucedidas no desenvolvimento do efeito de profundidade na imagem bidimensional, diferem radicalmente em diversos quesitos como o modo de determinação do espaço, as propriedades do espaço determinado e o princípio ordenador que rege a coerência da composição. Abaixo, essas diferenças serão apontadas brevemente, tendo em vista, com isso, melhor determinar o modo particular de perceber e representar a natureza por trás da pintura monocromática japonesa.

Em “*Da Pintura*” de Leon Battista Alberti, com base na óptica euclidiana, a pintura é caracterizada como uma espécie de intersecção da pirâmide visual, como se um vidro translúcido fosse colocado entre o observador e a cena representada, a superfície da tela funcionando como uma espécie de janela³². Tal esquema construtivo, a perspectiva linear, tem como finalidade projetar geometricamente no plano bidimensional uma virtualidade tridimensional: os objetos figurados

³¹ Nas palavras de Izutsu (1972), o “*instante metafísico preciso em que as figuras das coisas fenomênicas despontam na mente (do pintor) em estado de contemplação, emergindo das profundezas do fundamento sem cor e sem forma do Ser.*” (p.181).

³² “*Não será, pois, a pintura outra coisa que a intersecção da pirâmide visual representada com arte por linhas e cores numa dada superfície, de acordo com uma certa distância e posição do centro e o estabelecimento de luzes.*” (Alberti, 1992, p.83).

são organizados segundo a coerência de suas medidas em relação ao ponto de fuga. Assim, a totalidade do espaço converge para este único ponto, de maneira que a projeção de profundidade seja essencialmente unidirecional.

Por outro lado, na construção espacial do *Suibokuga* japonês, o efeito de profundidade se pauta pela concepção de Vazio do Zen, formulando-se em torno de seu sentido metafísico. Aqui, no lugar do ponto de fuga, há o fundo branco do suporte como um todo. Nele, cada ponto se estende ao infinito por meio da remissão à dimensão de pura potencialidade do Vazio, de modo que a projeção de profundidade se configure multidirecionalmente.

O efeito é construído pela sobreposição de planos de figuração. A sensação de distância é expressa pela diluição gradual da tinta como se nos planos mais afastados a figuração rala estivesse mais adentrada no fundo branco do que destacada dele. O sentido de distância aqui determinado não é somente espacial, mas também perceptivo: a dissolução representa o quanto o objeto figurado está próximo da consciência ou distante dela – lembrando que, para o modo de percepção da consciência desperta em estado de *Mushin*, todo fenômeno é visto como uma manifestação súbita que emerge do Vazio originário e que imediatamente se dissolve de volta nele, de modo que a representação tem sempre uma qualidade móvel e efêmera.

A qualidade do espaço é determinada por uma relação especial entre figura e fundo, que funciona como uma articulação entre presença e ausência da imagem representada. Como dito anteriormente, a figura dissolvida como que se apagando no fundo branco, seguindo a noção de que a negação seria o modo mais potente de afirmação, evoca no espaço vazio um potencial extensivo oculto, porém inextinguível. Nesse modo de construção, por mais que a pintura represente uma cena recortada, a concepção de espaço é sempre aberta, a delimitação particular evocando o todo da natureza.³³

A unicidade do espaço se dá por um caráter atmosférico: é o “ar”, a nebulosidade, que rege a composição, unificando os planos figurados numa totalidade coerente. Nessa síntese espacial, o nexos é determinado pela expressão de um sentimento ou estado de espírito dominante, que pairando por entre os planos figurados, qualifica-os com um sentido único. Usualmente, o sentimento expresso é de atenção espiritual ou retenção meditativa, é ligado à moral do Zen. Resumem-se assim as características principais dos dois modos de construção espacial, o da espacialidade atmosférica do *Suibokuga* e o do esquema perspectivo linear da tradição pictórica do Ocidente. Por fim, a título de ilustrar uma comparação entre ambos, parece conveniente referir a duas obras da arte contemporânea, aqui interpretadas como representativas de um e outro mecanismo de projeção de profundidade. Trata-se da série de desenhos “*Drawing after circuit*” (fig.4) de Richard Serra (1972), exposta na Casa da Gávea no Rio de Janeiro em 2014, e uma determinada seleção de monotipias (fig.5) de Mira Schendel (1964), exposta na Pinacoteca do Estado de São Paulo no mesmo ano. Ambas as obras se assemelham pela proposição: construir uma síntese do espaço a partir do mínimo de traços sobre um fundo branco e explorá-lo pela variação sequencial, mudando o posicionamento e dimensão dos traços a cada desenho.

Os desenhos de Serra, embora de modo algum regidos por um rigor geométrico, suscitam um tipo de profundidade que parece determinado pelo esquema da intersecção na pirâmide visual. O método de construção do espaço é empírico e não segue um princípio teórico como na maneira Albertiniana – Serra realizara estes desenhos a partir da observação de uma escultura de sua

³³O particular remete ao todo como no caso do “*Shōrinzu*” de Hasegawa em que os poucos pinheiros evocam o pinhal como um todo e, para além dele, a totalidade da natureza. O mesmo mecanismo é válido para recortes ainda menores como a imagem de somente uma flor ou mu pássaro.

própria autoria³⁴, locomovendo-se ao redor dela. As mudanças do ponto de vista, porém, parecem nunca deixar de se pautar pela convergência da espacialidade na região central da composição, isto é, as variações determinam sensações de distância e escala diferentes, mas a concepção geral de espaço é fixa. Embora não haja linha diagonal alguma direcionando-se para o centro, a impressão de profundidade parece sempre se projetar unidirecionalmente da frontalidade para o infinito de um ponto cêntrico.

Nas monotipias de Mira, por outro lado, a exploração do espaço se dá de um modo predominantemente planar, o uso do papel oriental remetendo à espacialidade atmosférica. A sensação de distanciamento parece diretamente proporcional à dimensão das figuras representadas. Embora na maioria dos desenhos as figuras pareçam se organizar num plano único, em alguns casos específicos, a diferença de tamanho entre elas parece demonstrar uma construção da profundidade pela sobreposição de planos. Assim como o plano de fundo na pintura Zen, nas monotipias de Mira, a superfície branca como um todo parece se estender ao infinito, a projeção de profundidade ocorrendo multidirecionalmente.

Tanto no caso de Serra como no de Mira, a construção do espaço se dá de uma maneira um tanto solta, intuitiva, não seguindo com rigor um esquema predeterminado. Porém, os paradigmas aos quais correspondem – em Serra, o da janela; em Mira, o da atmosfera – transparecem de um jeito tão determinante em seus desenhos que é como se estivessem consolidados no próprio modo de perceber de cada um desses artistas³⁵.

Ambos são muito bem sucedidos em explorar e tensionar o espaço cada um à sua maneira. Seus desenhos, em certo sentido minimalistas, funcionam como uma síntese essencial dos paradigmas aos quais correspondem e as variações, por sua vez, proporcionam o prazer simultaneamente eidético e empírico de passear por entre suas paisagens esquemáticas. O caso de Serra, mesmo filiado ao já muito explorado e questionado esquema perspectivo, não deixa de mostrar uma visão única e renovada de seu efeito projetivo. O caso específico de Mira, por outro lado, deixa a indicação de que a busca de um diálogo com a arte e a filosofia do Extremo Oriente pode proporcionar oportunidades para que a representação espacial no Ocidente possa ser renovada por outros modos de percepção alheios à sua tradição e desenvolvimento histórico. Foi parte do programa da arte moderna desconstruir o domínio do paradigma da janela sobre a construção espacial na imagem Ocidental e, frente a essa empreitada, Mira não foi um caso único nem raro que buscou inspiração na alteridade cultural. Por isso, de um maior esclarecimento em torno da concepção e funcionalidade da espacialidade atmosférica do *Suibokuga*, espera-se que o levantamento de conhecimento a respeito de sua especificidade possa impulsionar futuras proposições experimentais em torno dos modos de condensar, expandir, elaborar, desconstruir, enfim, de adentrar e explorar o espaço da representação, tendo sempre em vista a ampliação de seus limites. O diálogo entre Ocidente e Oriente já há tempos tem sido frutífero para o curso das artes nos dois polos culturais, e, do encontro entre o modo de percepção de um e de outro, já se formaram diversas novas propostas de olhar para o mundo – o movimento impressionista sendo um dos exemplos mais clássicos. Por mais que historicamente já muito se tenha extraído desse diálogo, essa fonte ainda está longe de se esgotar. Do estudo e da pesquisa da especificidade em torno de tradições artísticas, recursos expressivos e modos perceptivos, é possível acreditar que possam ainda surgir várias oportunidades para gerar novas maneiras de dirigir o olhar para o mundo contemporâneo.

³⁴ Trata-se da escultura intitulada “Circuit”, exposta na Documenta 5 em Kassel, 1972.

³⁵ Sabe-se que Mira buscou deliberadamente referências na arte e na filosofia do Extremo Oriente, principalmente, na caligrafia e na pintura monocromática para a construção de sua linguagem artística.

Figuras



Figura 1. Hasegawa Tôhaku (1539-1610): *Shôrinzu* (Imagem dos Pinhais). *Sumi* sobre papel, montagem em dois biombos. 156,8 x 356 cm, cada painel. Museu Nacional de Tokyo.

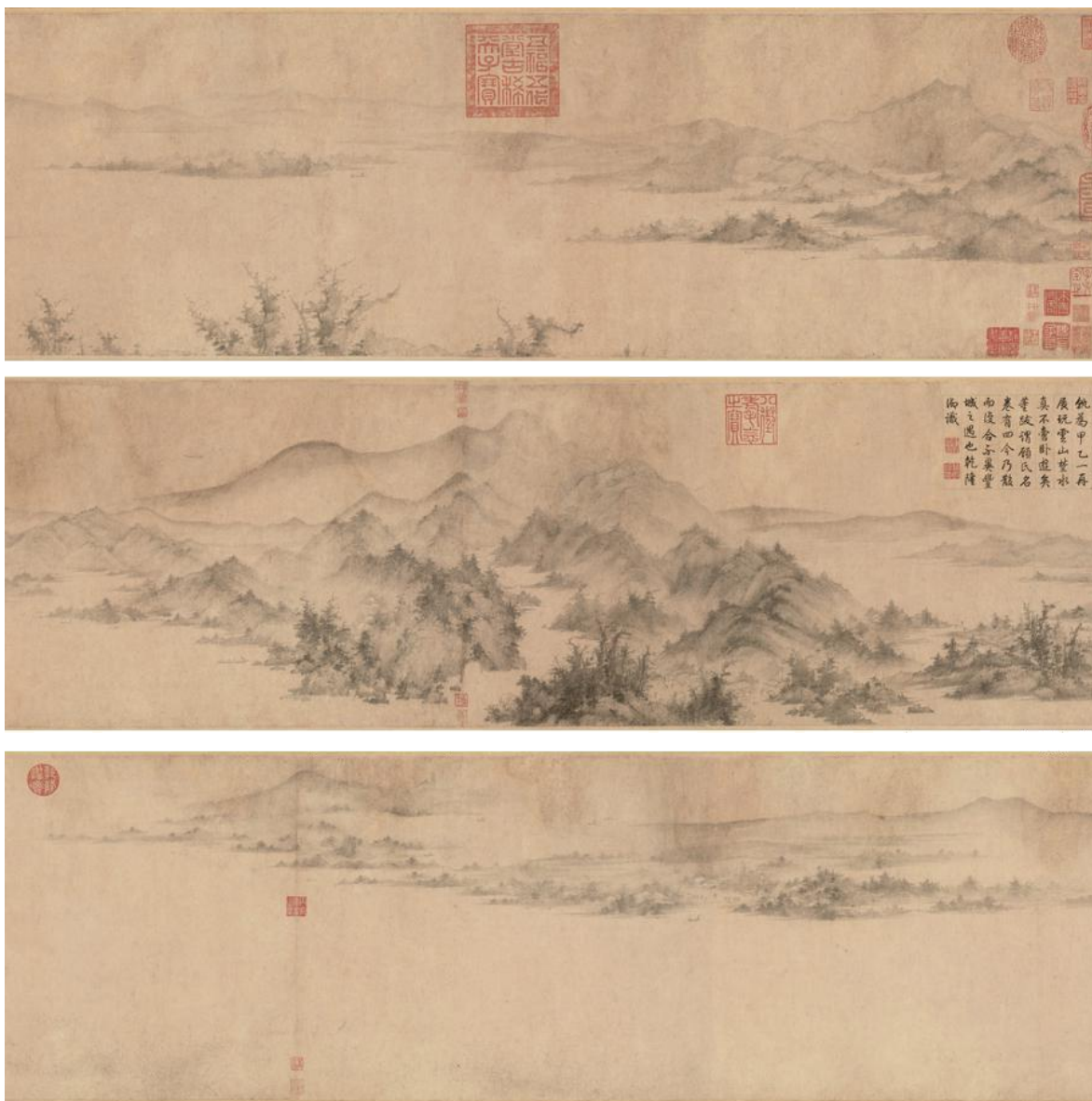


Figura 2. Li (sec. XII): *Dream Journey along the Xiao and Xiang River* – *Shôshôgayûzukan* (Passeio em Sono pelo Xiao e Xiang), fragmento inicial, central e final. *Sumi* sobre papel, montagem em rolo. 30,3 x 400,4 cm. Museu Nacional de Tokyo.



Figura 3. Atribuído a Mu Ch'i (c.1210-1269): *Enjibanshōzu* (Imagem do Sino ao Entardecer do Templo sob a Névoa). *Sumi* sobre papel. 32,8 x 104,2 cm. Museu Memorial de Hatakeyama.



Figura 4. Richard Serra (1939-): *Drawings after Circuit* (1972).

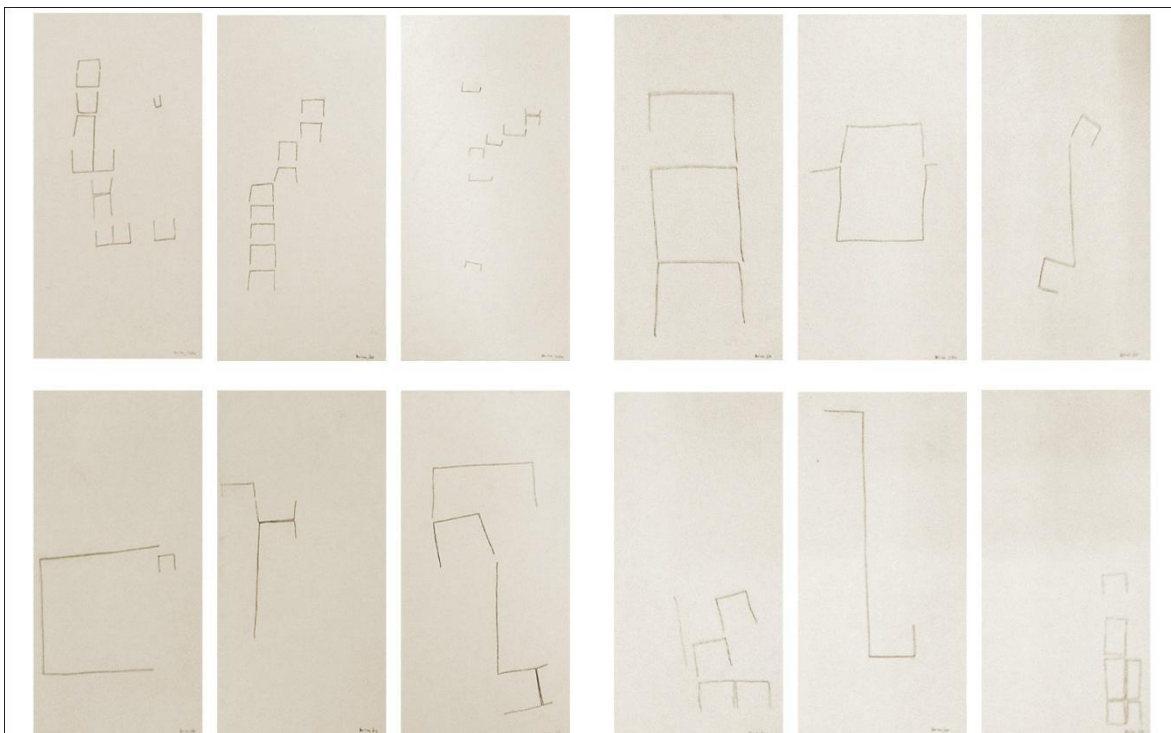


Figura 5. Mira Schendel (1919-1988): Parte da Série Monotipias (1964). Óleo sobre papel de arroz. 47 x 23 cm, cada. Pinacoteca do Estado de São Paulo.

Referências Bibliográficas

Alberti, L. B., Mendonça, A. S. (trad.). (1992). *Da Pintura*. Campinas, Brasil: Editora da Unicamp.

Izutsu, T. (1972). The Elimination of Colour in Far Eastern Art and Philosophy. Em K. Ottmann (Ed.), *Color Symbolism: Six Excerpts from the Eranos Yearbook 1972* (pp. 167-195). Dallas, EUA: Spring Publications.

_____. (1982). *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*. Boulder, EUA: Prajñā Press. Malenfer, V. M. (1990). *Dream journey over the Xiao and Xiang: Scholar-amateur landscape painting in Southern Song China* (tese de doutorado). Harvard University, EUA.

Paine, R. T. & Soper, A. (1981). *The Art and Architecture of Japan*, ed. 3. New Heaven, EUA: Yale University Press.

Yashiro, Y. (1969). *Suibokuga*. Tokyo, Japão: Iwanami Shoten.

_____. (1979). *Nihon Bijutsu no Tokushitsu* (Características Específicas da Arte Japonesa), ed. 2. Tokyo, Japão: Iwanami Shoten.

Bijutsu (Belas Artes): o símbolo da história da ocidentalização do Japão

MichikoOkan,
Universidade Federal de São Paulo
michikokano@uol.com.br

Bijutsu 美術 foi uma palavra criada no Japão na Era Meiji (1868-1912) para traduzir o conceito dualista do sistema artístico ocidental, Belas Artes em contraposição às Artes Aplicadas, quando o olhar nipônico estava seduzido pelo ocidente. Isso ocorreu na ocasião da participação do país na Exposição Universal de Viena (1873), e foi divulgado pelos estabelecimentos de ensino e exposições organizados pelo governo no intuito de desenvolver a indústria nacional. Essa troca da clássica referência chinesa pelo modelo ocidental criou complexas zonas de ambivalências que persistem até hoje no Japão.

A palavra *Bijutsu*

Este artigo pretende pensar a palavra *Bijutsu* e seu reflexo no contexto japonês com fundamento em estudos de três autores nipônicos: *Me no Shinden* (O templo do olhar, 2010, original de 1989), de Kitazawa Noriaki; *Nihon Bijutsu no Tanjô* (O nascimento do *Bijutsu* Japonês, 1996) e *Modern Japanese Art and the Meiji State*, 2011, de Satô Dôshin e as leituras de Suzuki Sadami denominadas *Wabi, Sabi*,

Yûgen: Nihon no bijutsu no genten wo saguru (Wabi, Sabi, Yûgen: buscar a origem do bijutsu do Japão, 2000), assim como o seu artigo “Para uma Releitura da História Cultural do Japão Moderno e Contemporâneo – os Conceitos de Literatura (*bungaku* 文学) e Artes (*geijutsu* 芸術)”, de 2008.

Os textos consultados abordam a arte e a história da arte no Japão moderno, com base nas semânticas dos vocabulários adotados e examinam esses temas em correlação com a história e a política da Era Meiji (1868-1912).

Satô, cujo estudo teve Kitazawa como precursor, ao pesquisar a coleção americana de arte moderna japonesa, a pedido do Ministério da Educação japonês, chocou-se ao constatar a defasagem entre as duas culturas no que tangia à percepção dessas obras e ao valor dado a elas. Os mestres da arte moderna japonesa não eram nem sequer conhecidos no ocidente. Tal descompasso foi a mola propulsora da pesquisa do autor e fez que ele entendesse que o valor da obra estava relacionado com o que o espectador quer ver (Satô, 2011, p.31).

A palavra japonesa *Bijutsu*, curiosamente, originou-se da tradução do alemão *Kunstgewerbe*, que significa Artes Aplicadas, criada na ocasião da participação das peças artísticas japonesas na Exposição Universal de Viena em 1873, quando houve a necessidade de classificá-las no evento. Não obstante, o processo empregado para traduzir tal vocábulo alemão ocorreu por intermédio da composição ideográfica chinesa:

Bijutsu 美術 é a palavra formada pela adição dos ideogramas *Bi* 美, cujo caractere é composto por “carneiro” e “grande”, pois, na China, o tamanho avantajado era sinônimo de beleza, e o caractere *jutsu* 術, concebido pela combinação de “ir” e “buscar”, que significa “caminho que deve seguir ou buscar” e, por extensão, diz respeito à estratégia ou plano para alcançar um objetivo, método, ou técnica. Foi assim inventada a designação da *Kunstgewerbe* em língua japonesa.

Essa tradução de um vocábulo estrangeiro por um procedimento também externo, para aliar o conceito europeu e o uso histórico dos conhecimentos da China no Japão, trouxe a importação de um conceito europeu de arte que difere sobremaneira daquela compreensão de arte preexistente nas terras nipônicas, e tal transformação acarretou consequências que perduram até os nossos dias.

A palavra *Bijutsu* 美術, conforme Satô, tem como base o vocábulo *Geijutsu* 藝術. Parte do ideograma 藝 inclui o significado de semear e, por extensão, o crescimento da planta, o que indica a habilidade de executar um bom trabalho. A semântica da palavra *gei* 藝 remonta à China, e compreendia as Seis Artes Chinesas: o ritual, a música, o arco e a flecha, a carruagem, a caligrafia e a matemática (礼楽射御書数) (1996, p.38). O ideograma *jutsu* 術 tinha a semântica de arte médica e das mais variadas formas de adivinhação.

O termo *Geijutsu*, 藝術, formado pela junção desses dois ideogramas, “sintetiza as práticas do homem e suas técnicas em geral, equivalendo plenamente ao significado contido no vocábulo inglês *art*.”, conforme Suzuki (2008, p.47).

Na realidade, a semântica das palavras *Bijutsu* e *Geijutsu* foi fluida e confusa ao longo da história japonesa. Sabemos que, quando o vocábulo *Bijutsu* foi introduzido pela primeira vez, tinha um significado próximo de *Geijutsu*, incluindo música, pintura, escultura, poesia, caligrafia etc. Tal sentido foi utilizado na

Exposição Nacional, Hakurankai, de 1877 e na palestra de Ernest Fenollosa, proferida em 1882, *Bijutsu Shinsetsu* 美術新説 (*Verdadeira Teoria sobre Arte*). Todavia, a *Escola de Arte Tecnológica (Kôbu Bijutsu Gakkô)*, fundada em 1876, compreendia *Bijutsu* de modo limitado, incluindo nessa categoria apenas a pintura e a escultura. Foi, no entanto, a Exposição de Artes de 1907, organizada pelo Ministério da Educação e Cultura, o marco, conforme Kitazawa, (2010, p.299) de restrição da semântica de *Bijutsu* a esses dois gêneros artísticos.

Em relação ao emaranhado desses diferentes significados gerados em períodos distintos, Suzuki esclarece que as palavras *Geijutsu* e *Bijutsu*, bem como os vocábulos *Art* e *Fine Art* em inglês, ou arte e belas-artes em português são polissêmicos e, por isso faz-se necessário compreendê-los, no sentido mais amplo e no mais restrito (2008, p. 46).

O vocábulo *Bijutsu* 美術 pode ser, atualmente, traduzido como equivalente à concepção ocidental de Belas-Artes, todavia, termos que o incluem, como *Bijutsukan* 美術館, *Bijutsushi* 美術史 ou *Kobijutsu* 古 美術, trazem ambiguidades inerentes ao vocabulário.

Bijutsukan, que significa Museu de Arte, organiza exposições de arte no sentido mais amplo, incluindo a caligrafia, a xilogravura, o *Kôgei*¹ (*urushi* [laca japonesa], kimono, *shippô* [esmalte] etc.), mas exclui itens como a música e a poesia.

Kitazawa comenta a incompatibilidade do uso da palavra *Bijutsushi* 美術史, História da Arte, uma vez que não havia *Bijutsu* até a Era Meiji, o que equivale a dizer que uma História da Arte teria sido inventada, como se *Bijutsu* tivesse existido desde a antiguidade japonesa. O mesmo se pode dizer em relação à arte tradicional japonesa anterior à Era Meiji, denominada *Kobijutsu* 古美術, que significa literalmente Belas-Artes antiga, o que é uma contradição pelo mesmo motivo apontado anteriormente.

Tais transformações e flutuações semânticas encontradas desde a criação da palavra até os nossos dias refletem as dificuldades da incorporação, em um país, de modelos estrangeiros, portanto provenientes de culturas distintas. Procura-se, neste artigo, investigar como o Japão integrou os valores europeus e que tipos de modificações aconteceram, como consequência dessa integração, no seu contexto histórico-artístico e político, assim como entender as zonas de ambiguidades e ambivalências criadas nesse processo.

A Era Meiji – contexto histórico-artístico

A criação da palavra *Bijutsu* ocorreu na era Meiji (1868-1912), que se caracterizou pela ocidentalização japonesa, momento em que o país abriu as portas para o ocidente após os mais de duzentos anos de isolamento da era Edo (1603-1868), período denominado *sakoku* (1639-1854). Um dos motivos para tal reclusão foi a chegada dos portugueses no século XVI e a catequização dos japoneses: o catolicismo colocava em risco o poder absoluto dos *shoguns*. Além disso, havia o desejo de evitar uma invasão, como aconteceu em outros países da Ásia.

Provavelmente, o primeiro estrangeiro que orientou os japoneses na técnica de pintura a óleo foi um inglês que vivia no Japão, desde 1861, ainda na época do isolamento japonês: Charles Wirgman (1832-91), que foi para Yokohama como correspondente do *London News*. Wirgman era artista e cartunista, e fundou a revista *Japan Punch*, no Japão. Foi com ele que Takahashi Yuichi, um dos primeiros artistas a se aventurar pela pintura ocidental, aprendeu essa técnica.

A abertura da Era Meiji caracterizou o momento em que o Japão havia se encantado com o desenvolvimento e progresso ocidentais e traçou planos para aprender com eles. Um desses projetos foi convidar estrangeiros para dar aula nas universidades japonesas, os chamados *oyatoi gaikokujin* (estrangeiros contratados).

Os primeiros professores convidados foram para *Kôbu Bijutsu Gakkô* 工部美術学校² (*Escola de Arte Tecnológica*), fundada em 1876, sob a jurisdição do Ministério da Tecnologia. Essa

¹ *Kôgei* (lê-se *kôguei*) pode ser traduzido como artesanato, mas preferimos diferenciá-los, porque os contextos culturais tornam as suas semânticas diferenciadas. *Kôgei*, no Japão, adquire o nível de arte pelo seu refinamento técnico e artístico e recebe grande valorização, comprovada pela existência de artesãos considerados Tesouros Nacionais Vivos do Japão. Aliás, um dos fatos importantes detectados pelos ocidentais na época do japonismo foi, justamente, a falta de fronteira entre a arte e o artesanato.

² *Kôbu Bijutsu Gakkô* 工部美術学校 era uma instituição associada ao *Kôgakulhō*, Departamento de Tecnologia, de 1871, do Ministério da Tecnologia, o qual mudou de nome para *Kôbu Daigakkō*, Escola Técnica, em 1877, que se tornou *Kôka Daigaku*, Universidade de Tecnologia (Satô, 2011, p. 117).

associação do ensino da arte com a tecnologia evidencia o foco do sistema educacional adotado. O fato de trazer os instrutores e conselheiros estrangeiros tinha como objetivos:

(...) transformar o tradicional artesanato japonês, por meio da introdução de tecnologias modernas ocidentais; permitir aos estudantes aprender as teorias e práticas do realismo europeu; e suprir as faltas da arte japonesa e alcançar o padrão superior da escola de arte europeia. (Kumamoto, 1964, Tradução nossa)

Assim, o ensino da arte ocidental foi oficialmente introduzido por três professores italianos: Antonio Fontanesi (1818-82), para pintura; Vincenzo Ragusa para a escultura e Giovanni Vincenzo Cappelletti para lecionar pintura, geometria e arquitetura. Desse modo, os japoneses exercitaram o método ocidental de pintura: a perspectiva, a projeção, a coloração, o claro-escuro etc. No entanto, Fontanesi, permaneceu apenas por dois anos no Japão, tendo como um dos seus alunos, o artista Asai Chû (1856-1907). Tal *Escola de Arte Tecnológica* teve uma vida curta e fechou as suas portas em 1883.

Logo após o retorno de Fontanesi à Europa, em 1878, chegou ao Japão Ernest Francisco Fenollosa (1853-1908) para dar aulas de filosofia, especificamente teoria de evolução social de Spencer e filosofia hegeliana na Universidade Imperial de Tóquio. O interesse de Fenollosa pelo campo artístico surgiu por meio de sua inserção na aprendizagem da pintura tradicional japonesa, passando da Escola Tosa, da linhagem da aristocracia, com Sumiyoshi Hirotaka, até Escola Kano, da linhagem dos samurais, com Kano Eitoku Tatinobu. (Fenollosa, 1912, p.158). Nesta última, chegou até a receber um nome pela escola, Kano Eitan Masanobu, e foi, provavelmente, o primeiro estrangeiro a receber essa distinção. Além de se encantar com a arte japonesa, tornou-se budista, recebendo o nome Teishin.

O seu encontro com Okakura Kakuzo (1862-1913)³, um dos seus alunos, historiador e crítico da arte, teria sido fundamental: ambos trabalharam para a valorização da arte japonesa tradicional no instante em que os japoneses estavam com os olhos voltados para o ocidente; fizeram, juntos, a lista do Tesouro Nacional do Japão, o que permitiu a eles visitarem templos e conhecerem as melhores obras de arte japonesas, normalmente inacessíveis. No entanto, diferentemente de Fenollosa, Okakura percebeu que “a arte é baseada, primeiro, em todo um espaço discursivo e preenchido com significados políticos – diferença que, eventualmente, desenvolveu um desacordo entre Okakura e Fenollosa”, conforme o filósofo e crítico literário japonês Karatani Kôjin (2001, p. 46, Tradução nossa). A diferença entre os dois pode ser notada na publicação do livro *Outline History of East Asiatic Art* por Fenollosa e *Ideals of the East* por Okakura, este último considerava o “oriente” como um mundo singular e único, propagando, assim, o pan-asianismo.

Okakura foi também um dos fundadores da Academia de Belas-artes de Tóquio, em 1887, atual *Universidade de Belas-Artes de Tóquio* (*Tokyo Bijutsu Gakkô* 東京美術学校), relacionada com a política e ensino da arte do Ministério da Educação.

³ Okakura Kakuzo, também conhecido como Okakura Tenshin, é o autor da publicação *O livro do chá* publicado em 1906, originalmente em inglês, o que era muito raro na época. Foi posteriormente curador do Departamento Asiático do Museu de Boston.

A escola pregava a necessidade do resgate da tradição japonesa, refletindo os pensamentos de Fenollosa. As disciplinas da Academia eram: a pintura tradicional japonesa *nihonga*, escultura em madeira e *Kôgei*. A palavra *nihonga* (日本画 — 日本 = Japão 画 = pintura) nasceu da tradução de *Japanese Paintings*, pronunciado por Fenollosa na palestra *Bijutsu Shinsetsu* (*Verdadeira Teoria sobre Arte*), em 1882 na

Universidade de Belas-Artes de Tóquio. *Nihonga* é a pintura que utiliza a técnica clássica, com tintas minerais e vegetais à base de água e aglutinantes, pintada com pincéis, sobre seda ou papel artesanal *washi*⁴. Foi um termo que surgiu nesse contexto histórico, justamente para contrapor-se à *yôga*, a pintura ocidental, com técnica de tinta a óleo e inserção de perspectiva e luz e sombra, que tanto encantaram os artistas japoneses da época. Existiam dois estilos de *nihonga*: o tradicional *kyûka* e o mais progressivo *shinpa*, do qual Okakura e Fenollosa faziam parte, em que os artistas deixariam de observar a tradição por si mesma ou realizar a simples cópia, mas produziram o que era apropriado para a nova atmosfera do país “de acordo com o próprio conceito mental do pintor e traduzi-lo em forma, e, ao mesmo tempo, baseado na arte tradicional” (Satô, 2011, p. 55, Tradução nossa), o que reforçava o desejo de uma constante inovação, mas alicerçada na tradição. Kanô Hôgai foi um artista que representou esse amálgama do tradicional japonês com o ocidental, produzindo obras que inseriam a perspectiva ou luz e sombra com a utilização da técnica japonesa.

A primeira palestra proferida por um japonês sobre a História da Arte do Japão (*Nihon Bijutsushi* 日本美術史) foi realizada por Okakura em 1891 e 1892, após o retorno de Fenollosa a Boston. Em 1889, juntamente com o jornalista e político Takahashi Kenzô (1855-1898), lançou a revista de arte mensal

Kokka 国華 (*Orgulho Nacional*) que, apesar do nome nacionalista, trata da arte da Ásia e, de acordo com Tsuji (2009, p. 373), tem o intuito de ser uma publicação para mostrar ao ocidente a amplitude da arte asiática. Essa revista continua a ser editada até os nossos dias.

Além de conhecer a pintura ocidental com os professores estrangeiros no Japão, alguns artistas nipônicos viajaram a Paris não só para buscar a aprendizagem da técnica de pintura ocidental, mas também para vivenciar a atmosfera europeia da arte. Kuroda Seiki (1866-1924) foi um deles e o seu retorno ao Japão trouxe um novo rumo para o desenvolvimento da *yôga* (pintura ocidental) no país.

Kuroda foi para Paris a fim de estudar Direito com 18 anos, em 1884, mas resolveu estudar arte com o artista e professor de pintura acadêmica Raphaël Collin (1850-1916). Retornou ao Japão nove anos depois, em 1893 e, já em 1896, aos poucos, a Academia de Belas-Artes de Tóquio começou a incluir a arte ocidental como uma das disciplinas.

Justamente nessa fase, ocorre, em 1898, a saída de Okakura da Academia, o qual defendia a preservação do ensino da arte tradicional japonesa. Desse modo, a tendência de ocidentalização do ensino da arte liderada por Kuroda potencializou-se. Foram introduzidos o *yôga* e o desenho como disciplina da *Academia de Belas-Artes de Tóquio*, formando, consequentemente, a base para o desenvolvimento da arte ocidental no Japão.

⁴ *Washi* é papel artesanal japonês produzido com fibras de plantas, sobretudo de *mizumata*, *gampi* ou *kôzo*. É um dos objetos considerados patrimônio cultural imaterial da humanidade pela Unesco.

***Bijutsu* – uma estratégia governamental**

Do ponto de vista do governo japonês, os objetos artísticos interessavam como estratégia econômica de promoção da indústria, visto que o objetivo do Japão era alcançar o patamar industrial e tecnológico alcançado pelo ocidente. A situação japonesa nas Exposições Universais era complexa, uma vez que, se, de um lado, conseguia conquistar boas críticas em relação aos seus produtos, por outro, intencionava, na visita, investigar e aprender a técnica para a industrialização. Kitazawa comenta que o Japão, nesse momento, equivalia a uma criança que almeja crescer e virar um adulto (2010, p. 202). Outro fato que reforça a posição infantil do Japão é citado no comentário sobre a pintura a óleo nipônica apresentada na Exposição Universal, no relatório *Kairan Jikki* 回覧実記 da *Missão Iwakura*⁵, publicado em 1878, de que “o seu nível (da pintura ocidental feita pelos japoneses) não atinge nem a pintura daquelas das crianças ocidentais” (Ibidem, Tradução nossa). É interessante observar o paradoxo: o que era uma reprodução malfeita para os ocidentais, era, para os japoneses, algo vanguardista (Karatani, 2001, p.45).

O Japão aspirava tornar-se adulto, isto é, ser moderno e a palavra *Bijutsu* foi criada como um conceito para atender a tais expectativas, tal qual a denominação do próprio país: *Dai Nihon Teikoku* 大日本帝国⁶ (O Grande Império Japonês) (Satô, 1996, pg. 14). O governo participou ativamente desse processo por meio de ministérios, envolvendo nele, por exemplo, o Ministério da Indústria e da Agricultura e Comércio, que promoveu a política *shokusan kôgyô* (promoção de indústria e manufatura); os Ministérios do Interior e da Casa Imperial, que cuidaram da preservação da arte antiga, e o Ministério da Educação, com a sua política de ensino artístico.

O *Bijutsu* foi utilizado pelo governo para nomear escolas e exposições por ele realizadas. Assim, no ano de 1876, foi fundada, como vimos, *Kôbu Bijutsu Gakkô* 工部美術学校 (*Escola de Arte Tecnológica*). A inclusão da palavra *Bijutsu* no nome dessa instituição, sob jurisdição do Ministério da Indústria, revela intenção maior de desenvolver a indústria e não a arte em si.

Foi decisivo para a popularização do uso da palavra *Bijutsu* a denominação de outra instituição, em 1887, a Universidade de Belas-Artes de Tóquio (*Tokyo Bijutsu Daigaku*, 東京美術大学), desta vez sob jurisdição do Ministério de Educação e Cultura, bem como a inserção das disciplinas *Bijutsu* 美術 (Belas-Artes) e *Bijutsushi* 美術史 (História da Arte).

Verifica-se, desse modo, a íntima relação estabelecida entre o governo, a educação e a indústria na Era Meiji. Tanto Satô quanto Kitazawa concordam que a palavra *Bijutsu* está intimamente conectada com o estabelecimento do estado moderno nacionalista japonês, dentro da compreensão da história da arte japonesa como algo que tivesse nascido ou sido inventado na mesma Era. Para os autores, o conceito que permeia a história da arte japonesa é o pensamento nacional que celebra o sistema imperial. Como exemplo desse fato, temos o

⁵ Missão Iwakura foi uma missão diplomática japonesa que viajou à Europa e aos EUA, entre 1871 e 1873, formada pela oligarquia da Era Meiji (composta por 48 pessoas acrescidas de sessenta estudantes), liderada por Iwakura Tomomi como embaixador.

⁶ O resquício desse nome aparece, de maneira abreviada, na capa do passaporte atual dos japoneses: 日本国 (*Nihon koku*).

repassa de obras artísticas do passado dos templos e das mãos dos nobres para o “patrimônio histórico nacional imperial”.

A cultura da nação moderna japonesa foi formada para reforçar a ilusão coletiva da teoria nação-estado e era esperado que a arte moderna japonesa também colaborasse para tal fim: apresentar o “internacionalismo”, mas também a “japonesidade” que encantava os ocidentais e, portanto, deveria avizinhar-se da modernização bem como da tradição. Dependendo do propósito, a balança pesava para um lado ou para o outro.

A conservação do patrimônio também faz parte desse sistema montado pelo governo: foram recolhidas as antiguidades para formar o Museu Histórico (*Hakubutsukan* 博物館), baseado no decreto de 1871 de preservação de objetos antigos. Era uma atitude de conservação, mas que ocultava o desejo de formar o museu, que significava “nacionalizar” as obras de arte. A base do decreto encontra-se no *Daigakukengon*

(大学献言), o qual classifica os objetos em Coisas de Tesouro e Coisas do Cotidiano, imprimindo neles, a clássica definição separatista entre *Bijutsu* e Artes Aplicadas (Kitazawa, 2010, p.132).

Tanto o Museu (*Hakubutsukan* 博物館) quanto o Museu de Arte (*Bijutsukan* 美術館) foram também criados com base na estratégia de promoção da indústria orquestrada pelo governo, tendo como modelo o

South Kensington Museum de 1852 (atual *Victoria and Albert Museum* de Londres), sob jurisdição do Ministério da Educação. O primeiro Museu (*Hakubutsukan* 博物館) surge no Japão em 1872, na *Academia Yushima Seidô* e Museu de Arte (*Bijutsukan* 美術館), no ano de 1877, na ocasião da Primeira Exposição Nacional Industrial.

Outra relação pode ser vista entre o governo e a arte, nos eventos e exposições por eles patrocinados. Os eventos realizados na Era Edo denominados *Bussankai* 物産会 (Feira de Produtos Comerciais) e *Yakuhinkai* 薬品会 (Feira de Produtos Medicinais) prepararam a base cultural para a existência dos futuros museus históricos. O sistema de exposições progrediu, simultaneamente, em duas vertentes: as nacionais, por meio de exposições domésticas e as internacionais. Foram, assim, realizadas várias *Hakurankai*, 博覧会⁷ (*Exposições*) no território japonês, a fim de reafirmar a existência do estado-nação, bem como para a preparação da participação japonesa nas *Exposições Universais*, onde projetaria a imagem japonesa no âmbito internacional (Kitazawa, 2010, pg. 122-124). O primeiro *Hakurankai* foi realizado em 1864, com o propósito de o Japão se preparar para a Exposição Universal de Paris, que se sucederia três anos depois, marcando a sua estreia nas exposições internacionais.

Na participação da *Exposição Universal de Viena* de 1873, houve uma preparação cuidadosa, cujo objetivo era informar, ao ocidente, a abundância da terra japonesa e a habilidade do seu povo; pesquisar o mercado comercial; procurar o aumento da exportação por meio da

⁷ As exposições nacionais para promoção da indústria denominadas *Naikoku Kangyô Hakurankai* foram realizadas cinco vezes, desde 1878 até 1903, orientadas na exibição de artigos práticos que tivessem uma visibilidade futura e que fossem vendáveis tanto em nível nacional quanto internacional. Além disso, as exposições simbolizavam as obras artísticas de uma nação (Kitazawa, 2010, p.164-5).

exposição de objetos da alta qualidade; visitar e conhecer a produção industrial e artística e aprender a técnica mecânica (Kitazawa, 2010, p.140).

Sano Tsunetami (1822-1902), estadista japonês, responsável pela parte japonesa da Exposição Universal de Viena, contratou o alemão Gottfried Wagener⁸ (1831-92), que vivia no Japão desde 1868, para fazer a pesquisa da preferência europeia. As peças selecionadas sob a orientação de Wagener, que teriam alcançado sucesso no quesito exportação, foram as peças tradicionais de cerâmica, *shippô* (esmalte) e *urushi* (laca japonesa). Sagazmente, ele aliou a onda do Japonismo e o interesse pelo exótico dos ocidentais, mostrando objetos artesanais de alto nível técnico. Verifica-se que os produtos que o Japão apresentava para o mundo não faziam parte do conceito de *Bijutsu* que o país tentara, tão fervorosamente, adotar.

O estabelecimento dos museus tinha como objetivo a proteção, coleção e exposição de arte antiga, ao passo que as exposições tinham o propósito de impulsionar a indústria contemporânea. Em outras palavras, enquanto os museus faziam referência ao passado – aprendizagem por meio de obras artísticas antigas –, as exposições eram locais em que era possível beneficiar-se do conhecimento para o tempo presente, ambos complementares (Satô, 2011, p. 107).

Portanto, a emergência da história da arte no Japão concebida a partir do governo Meiji, resultou em um novo sistema, associado a uma infraestrutura artística, educacional e comercial, que traz como consequência a preservação nacional das obras e a criação de museus na formulação de um Estado-nação concomitante com o pensamento capitalista de promoção industrial japonesa.

As ambiguidades criadas

O renomado historiador de arte japonês, Takashina Shuji, no ato de entrega do prêmio Suntory Prize a Satô Dôshin, em 1999, pronunciou:

A palavra *Bijutsu* não existiu antes do Período Meiji. Mesmo assim, isso não significa que não tenham existido objetos de arte (*Bijutsuhin*). Todavia, quando as coisas que outrora eram chamadas de biombo (*byôbu*), pintura-rolô (*emakimono*) ou decorações de sala (*zashiki kazari*) se tornaram unificadas com o nome singular “pintura”, a sua existência social sofreu uma sutil mudança, mesmo que os objetos não tenham tido nenhuma alteração. Isso, por sua vez, naturalmente afetou os artistas que produziam estas “pinturas”. (Takashina, como se citou em Satô, 2011, p.4. Tradução nossa)

Assim, todo o sistema criado em torno do *Bijutsu* — a introdução de um conceito ocidental que representava a modernização e a compreensão da arte como objeto que os ocidentais

⁸ Gottfried Wagener, em muito, contribuiu para o desenvolvimento técnico da cerâmica no Japão e trabalhou não só na participação japonesa da *Exposição Universal de Viena*, mas também na *Exposição Universal de Filadélfia* de 1876. Chegou ao Japão logo após a abertura, em 1868, para trabalhar na instalação da fábrica de sabonetes da empresa comercial americana Russel&Co. e viveu praticamente o resto da sua vida no Japão, dedicado ao ensino e pesquisa do *shippô* (esmalte) e cerâmica.

reconhecessem como tal — trouxe inadequações à estrutura existente e gerou zonas de ambiguidades e ambivalências. A inexistência de uma palavra que englobasse a caligrafia *sho*, o *kôgei*, a pintura e a escultura, por exemplo, sinalizava uma “ruptura” na história da arte japonesa, em nome do progresso tão almejado. Isso significou mudar completamente a visão do que seria a arte: no Japão tradicional, não havia a cisão entre o universo do cotidiano e o do belo artificialmente criado pelo homem, ao passo que, com a ocidentalização, o pensamento dualista foi adotado como eixo de uma nova organização.

Predominava o sistema “*ie*”⁹ no Japão tradicional, cujos artistas pertenciam a uma estrutura familiar e sua técnica era repassada de geração a geração. Era essencial preservar a tradição, muito mais que a originalidade ocidental, que começou a obter reconhecimento no Japão, em 1878, após o estudo dos conceitos de Evolucionismo de Darwin e as mudanças de pensamento provenientes desse conhecimento.

De outra perspectiva, a palavra *Kôgei* 工芸, formada pela junção de dois ideogramas, o primeiro - *kô* 工 - formado por duas linhas horizontais, que representam o Céu e a Terra, conectadas por uma vertical, a qual remete ao Homem, reflete a ideia de habilidade técnica de precisão de alto nível; e *gei* 芸 equivale a 藝 de *Geijutsu*, e tinha, como vimos anteriormente, uma semântica ampla (Satô, 1996, p. 54 e 55). A palavra

Kôgei é de origem chinesa, cujo registro está no *Livro de Tang*, mas não há nenhuma evidência de que tivesse tido um uso generalizado no Japão antigo. Sabe-se que a sua difusão teve início somente em 1871, quando foi utilizada na declaração da missão do Ministério da Indústria. No entanto, no início, *Kôgei* teve um significado similar a *kôgyô* (indústria), tendo, mais tarde (1887-96), adquirido um sentido avizinhado a artefatos artísticos (Satô, 2011, p. 68).

Assim, *Bijutsu*, como sistema, unificou a pintura e a escultura considerando-as superiores, sobretudo a arte religiosa e acadêmica, além da escultura, do ponto de vista do conceito ocidental, e, numa posição inferior, todo o resto, incluindo o *Kôgei*. Esse modo de pensar a arte foi organizado, normatizado e popularizado pelo governo, por meio de exposições, museus e escolas, como vimos, e estabeleceu uma fronteira delimitadora e opositiva entre o que era *Bijutsu* e o que não era.

Não obstante, há outra visão, conforme Satô (1996, 161-3), que corrobora o estabelecimento da divisão entre Belas-Artes e Artes Aplicadas, além da adoção do conceito ocidental: a ramificação artística segundo a hierarquia social vigente no Japão. Dessa maneira, a superioridade da pintura em relação ao *Kôgei* é evidenciada pelo fato de os artistas de *yôga* e *nihonga* terem sido, na sua maioria, da classe guerreira, portanto, da elite, ao passo que os do *Kôgei* e escultura tradicional pertenciam à classe popular.

Ocorreu, assim, a centralização e a valorização da pintura motivadas pela conjunção entre o conceito europeu de arte e o poder dominante local no campo artístico e o *Kôgei*, bem como o *Sho* e as artes tradicionais japonesas perderam o seu espaço. Todavia, paradoxalmente, o *Kôgei* ocupou um importante papel na modernização japonesa, comprovado pela estratégia do governo de promoção e exportação desses artefatos artísticos.

⁹ *Ie*, literalmente, significa casa, construção em que mora a família e, por um encadeamento semântico, a própria família que mora na habitação. É geralmente traduzida como *school* em inglês.

Se, de um lado, o Japão promoveu a produção do *Kôgei*, refletindo a preferência do movimento Japonismo que ocorria na Europa, por um interesse do comércio de exportação, por outro, no campo educacional, após a saída de Okakura da *Academia de Belas-Artes de Tóquio*, o sistema ocidental de pintura e escultura tornou-se central na aprendizagem artística.

Ministérios diferenciados coordenavam, por conseguinte, *Bijutsu* e *Kôgei*: o primeiro ficava sob a responsabilidade do Ministério da Educação e Cultura, e o segundo, a cargo de três ministérios conforme a sua subdivisão: como produto industrial (*sangyô*), ficava sob a jurisdição do Ministério da Agricultura e Comércio; quando se tratava de artes tradicionais (*dentô kôgei*), do Ministério da Casa Imperial e, ao ser compreendido como arte (*Geijutsu*), do Ministério da Educação (Satô, 2011, p. 58). Evidenciam-se, assim, a diferenciação e a fragmentação: *Kôgei* era destinado, sobretudo, ao comércio e preservação, ao passo que

Bijutsu servia à aprendizagem do povo japonês, ambos almejando o desenvolvimento da nação. Essa complexidade é consequência do sistema artístico, que sofreu modificações e adequações no novo contexto da modernização japonesa.

Oficialmente, o conceito de *Bijutsu* começou a aparecer no momento da mudança do nome de *Museu (Hakubutsukan 博物館)* para *Museu Imperial (Teikoku Hakubutsukan 帝国博物館)* de Tóquio, em 1889, na estrutura classificatória dessa instituição. Como consequência da adoção dessa classificação, nota-se que havia apenas *nihonga*, *yôga* e escultura, na Exposição de Artes do Ministério da Educação e Cultura (*Monbushô Bijutsu Tenrankai 文部省美術展覧会*), também chamado de *Bunten 文展*, realizado no ano de 1907, tendo sido eliminando o *Kôgei*. É curioso verificar que, oito anos depois, em 1913, foi incluído o *Kôgei*, mas com a denominação *Bijutsu Kôgei*, na 8ª *Exposição da Academia Imperial de Arte*

(Satô, 1996, p.178). Em outras palavras, foi admitido nas exposições apenas o *Kôgei* que se encaixava na moldura dos conceitos ocidentais: não uma cerâmica que tivesse um uso ou função como a tigela para a cerimônia do chá, ou um vaso de *ikebana*, mas uma cerâmica escultural, como definem os preceitos artísticos europeus. Surgiu, assim, uma classificação dentro do próprio *Kôgei*: aquele que se enquadra no *Bijutsu* e os outros, que se excluem desse campo artístico. Apenas os primeiros (considerados *Geijutsu*), como vimos, eram coordenados pelo Ministério da Educação.

Todavia, apesar dessa diferenciação adotada, os museus japoneses expunham e expõem ainda os artefatos dentro da compreensão da arte de modo amplo – obras de caligrafia, *shippô* (esmalte), *urushi* (laca japonesa), *biombo*, *kimono*, *netsuke* etc. Aliás, os produtos *Kôgei* japoneses ocupam lugares em importantes museus internacionais, como British Museum, Metropolitan Museum, Musée du Louvre, apenas para citar alguns, como testemunho da importância e da representatividade do *Kôgei* na “arte japonesa” para o olhar ocidental.

Todas essas ambivalências criadas expressam a radical mudança ocorrida no Japão na Era Meiji. O semiótico russo Yuri Lotman (1999) esclarece que todas as culturas são compostas por descontinuidades e continuidades que se manifestam no tempo de modo sincrônico em esferas e estratos culturais:

La cultura, en tanto conjunto complejo, está formada por estratos que se desarrollan a diversa velocidad, de modo que cualquier corte sincrónico muestra la simultánea presencia de varios

estados. Las explosiones en algunos estratos pueden unirse a un desarrollo gradual en otros. (p. 26)

Embora seja comum essa copresença de explosões e gradualismos, ou inovações e tradições em qualquer cultura, há fases, em dada cultura, em que a característica explosiva é intensa, de modo que se desmantela o sistema existente, produzindo-se contradições nas estruturas. O momento da explosão é também “el lugar de brusco aumento de informatividad de todo el sistema. La curva de desarrollo salta aquí a una vía completamente nueva, imprevisible y más compleja” (Lotman, 1999, p.28).

O Japão da Era Meiji representa esse momento explosivo, tecido entre o diálogo e o confronto entre a cultura tradicional e a ocidental. A dominância desta última se efetiva em muitas esferas culturais e, como consequência, produz complexidades semânticas e ambiguidade de valores que flutuam e modificam continuamente, até alcançar uma certa estabilidade.

Não obstante exista uma visão estereotipada do Japão como um país em que há uma coexistência harmônica da contemporaneidade e da tradição em muitos estratos culturais, no caso da arte, como vimos, a dominância de uma moldura ocidental foi intensa nesse período estudado e é possível detectar mudanças bruscas advindas desse fenômeno.

Mudar o ver e o pensar: ser ocidente

O Japão foi correlacionado à arte pelos europeus, como aponta Oscar Wilde: “O todo do Japão é uma pura invenção. Não há um país assim. Não há pessoas assim. Se você quer ver um efeito do Japão, fique na sua própria casa, imerso no trabalho de certos artistas japoneses” (Wilde, 1923, p. 53-54. Tradução nossa).

Conforme Karatani Kôjin (2001):

Para os europeus, o Japão significou, portanto, “arte”, mais que qualquer outra coisa – em contraste com a visão da filosofia indiana e confucionismo chinês que os românticos alemães e os membros do iluminismo francês, respectivamente, adotaram como novo princípio lógico e ético”. (2001, p. 44. Tradução nossa)

Houve, assim, do lado europeu, um encantamento pela arte japonesa, proporcionado por um feliz encontro entre a busca de uma nova arte pelos impressionistas e pós-impressionistas com o intuito de confirmar a validade do seu estilo artístico que se contrapunha ao classicismo acadêmico. Houve, assim, um reconhecimento da arte japonesa, pelos artistas europeus, como algo pertencente à vanguarda.

Do lado japonês, ao nos debruçarmos sobre a História da Arte Japonesa da época em que ocorria o fascínio europeu pelos objetos artísticos nipônicos, observa-se o caminho inverso, o que implica uma mudança estrutural na forma de ver e representar o mundo e, por conseguinte, no modo de pensar.

Mudar a representação da imagem significa modificar a visão da relação sujeito-objeto. Os japoneses aprenderam a fazer o desenho de modelo vivo e a estudar a anatomia, para que a pintura correspondesse à realidade tal qual ela se apresenta ao nosso olhar, o que significa compreender o homem como centro da visão e do mundo. A visão antropocêntrica foi, assim,

transmitida na transformação da representação bidimensional para a tridimensional, em concomitância com a adoção da perspectiva de ponto de fuga único, isto é, a transferência da compreensão do ser como parte integrante do universo para a do homem apartado da natureza.

Do mesmo modo que Kitazawa, Satô e Suzuki concebem *Bijutsu* como algo inventado na Era Meiji e Karatani tece a mesma consideração com a palavra “paisagem”, *fûkei* 風景. Comenta, o autor, que, Um “objeto”, contudo, pode somente ser constituído dentro da paisagem. O mesmo pode ser dito para o “sujeito” ou *self*. O ponto de vista filosófico que estabelece a distinção entre sujeito e objeto veio a existir dentro do que eu chamo de “paisagem”. A existência do sujeito e do objeto, não ocorre *a priori* da paisagem, em vez disso, emerge dela. (1993, p.34, Tradução nossa)

Para o autor, não existia *fûkei* antes da Era Meiji, porque a descrição da natureza não era baseada em sua observação, mas ocorria por meio de uma forma poética. A paisagem só adentra o mundo nipônico quando há a descoberta do sujeito separado da natureza, trazendo a dicotomia “dentro” e “fora”. Assim, tanto no caso de *Bijutsu* quanto no de *fûkei*, foi necessário construir uma representação da relação opositiva homem/natureza, a qual não fazia parte da cultura japonesa.

É oportuno evidenciar que, na concepção oriental, o ser humano pertence à natureza, e os três elementos, o céu, a terra e o homem, perfazem uma unidade. O surgimento da pintura de paisagem no oriente aconteceu no século II, ao passo que, no ocidente, a sua aparição ocorreu apenas no século XV (Tsuzumi, 1932, p. 78). Esses fatos refletem o modo pelo qual o homem de ambas as localidades se relacionava com a natureza e a importância a ela destinada.

Tal relação do sujeito com a natureza na concepção ocidental é evidenciada pelo historiador da arte alemão Hans Belting, que sinaliza a janela como forma simbólica da pintura: o sujeito, que se encontra diante da janela, lança um olhar ao mundo externo, e este “é um lugar outro, e não aquele em que o sujeito está junto a si mesmo”. O autor acrescenta que “a oposição entre interior e exterior constitui propriamente uma lei fundamental da história da imagem ocidental” (2015, p. 116 e 117). O espectador, fechado num espaço interno, olha e contempla a natureza, emoldurada pela janela, utilizando a regra da perspectiva, símbolo não só do eurocentrismo, conforme o historiador de arte alemão Erwin Panofsky (1999), mas também do antropocentrismo, da geometrização matemática do olhar e da prioridade do logos.

Assim, mudar a representação do mundo significa alterar a relação do homem com o meio, o que faz Kitazawa (2010, p. 136) sinalizar que a palavra *Bijutsu* poderia ter proporcionado a introdução da oposição natureza/coisas artificiais, ao ser representativa destas últimas. Ademais, o surgimento e o desenvolvimento de museus promoveram a ideia da cisão dos objetos artísticos da vida cotidiana: ficam as peças dentro das caixas de vidro ou penduradas nas paredes, com uma linha demarcatória entre a obra e o espectador, muitas vezes separada com uma corda ou fita adesiva no piso, reforçando o rompimento entre ambos.

Isso difere da concepção tradicional japonesa de coexistência entre o homem, a natureza e a arte, que admite, por exemplo, que se coloque um galho natural na sala de cerimônia do chá para ser usado como coluna e uma tigela de cerâmica para se degustar o chá. Okakura Kakuzo evidencia, na sua publicação *O Livro do Chá*, que tal escolha do galho “é resultado de profunda reflexão artística, e que os detalhes talvez tenham sido elaborados com um cuidado ainda maior que aquele dispensado na construção dos mais ricos palácios e templos” (2008, pg.69), indicando a estética *wabi-sabi* como característica da cultura japonesa. Tal estética

que cultua a refinada pobreza, o rústico, a beleza do vestígio do tempo nos objetos, a do mínimo essencial, aliada à vida cotidiana, está muito distante da evidência do bom gosto cultural ditado por uma nação ou uma comunidade, que se revela nos museus. Assim, esses objetos artísticos refletem e estabelecem um *status* cultural superior, segregando-se da vida do dia a dia, separado da cultura nativa e espontânea.

O estudo mostrou, assim, que a arte está intimamente vinculada às pessoas no seu contexto histórico, social, cultural e político, no qual as crenças, os hábitos, os desejos se encontram presentes. Dessa forma, muitas vezes, a arte é conectada com a aspiração do governo e funciona como um engenhoso “dispositivo”, entendendo-se como tal, conforme Agamben, “tudo o que tem, de uma maneira ou de outra, a capacidade de capturar, de orientar, de determinar, de interceptar, de modelar, de controlar e de assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos” (2009, p. 40), como foi o caso da palavra *Bijutsu* e muitas outras criadas na mesma época.

A dualização opositiva, baseada ainda no enciclopedismo e no iluminismo, no sentido de classificar para melhor compreender o mundo, que traz a separação entre Belas-artes e Artes Aplicadas é uma questão repensada pelos pesquisadores ocidentais contemporâneos, os quais compreendem a história da arte não apenas como eurocêntrica, mas também de modo amplo, considerando outros espaços geográficos até então desconsiderados.

Para citar alguns exemplos, o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos critica o pensamento ocidental moderno, entendendo-o como abissal, e especifica tal sistema como aquele que estabelece as distinções visíveis e invisíveis, dividindo a realidade social em dois universos distintos: o universo “deste lado da linha” e o “do outro lado da linha” (2007, p.3). A divisão é tal que o último desaparece enquanto realidade, tornando-se inexistente, invisível, evidenciando a “capacidade de produzir e radicalizar distinções” (2007, p.4), e a impossibilidade de copresença dos dois lados da linha.

O historiador de arte Hans Belting (2006) decretou o fim da história da arte, isto é, o esgotamento da tradição do conhecimento linear, evolutivo, eurocêntrico e limitado, que trata do desenvolvimento da história da produção visual de uma determinada cultura como única e universal.

Adotar um modo dualista de pensar do mundo “deste lado da linha” de uma cultura que se considera pretensamente universal, num país em que não se tem essa tradição, pode trazer incongruências e zonas de ambiguidades que geram mudanças radicais como observamos.

Verifica-se a divergência das direções no mundo contemporâneo: à medida que o ocidente busca uma alternativa em maior consonância com o pensamento oriental, o Japão parece ainda continuar a se encantar com o ocidente, a adotar e ampliar os pensamentos a ele inerentes e, possivelmente, persiste, ainda, em querer “crescer”.

Talvez o momento da exaustão da explosão ocidental tenha, um dia, o seu lugar nas terras nipônicas ou, ainda, esteja gradualmente em processo, o qual é esclarecido por Lotman:

(...) un punto de inflexión del proceso. En la esfera de la historia éste no es solamente el momento de partida del desarrollo futuro, sino también el lugar del autoconocimiento en el que se empalman los mecanismos de la historia que deben clarificar a ala historia misma aquello que ha sucedido. (Lotman, 1999, p.29)

Referências bibliográficas

- Agamben, Giorgio. (2009). *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, Brasil: Editora Argos.
- Belting, Hans. (2006). *O Fim da História da Arte: uma revisão dez anos depois*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo, Brasil: Cosac Naify
- _____. (2015). A janela e o muxarabi: uma história do olhar entre Ocidente e Oriente. En Alloa Emmanuel. (Org.). *Pensar a Imagem* (p.115-137). Belo Horizonte, Brasil: Autêntica Editora.
- Fenollosa, Ernest Francisco. (1912) *Epochs of Chinese and Japanese Art - an outline history of East Asiatic design*. New York, EUA: Frederick a. Stokes Company.
- Karatani, Kôjin. (2001). Japan as Art Museum: Okakura Tenshin and Fenollosa. En Marra, F. Michael (Ed. Tradutor). *A History of Modern Japanese Aesthetics* (p. 43-52). Mãnoa: University of Hawai'i Press.
- _____. (1993). *Origins of Modern Japanese Literatura*. Trad. e Ed. De Brett de Bary. London e Durham: Duke University Press.
- Kitazawa, Noriaki. (2010). *Me no Shinden (O templo do olhar)*. Tokyo, Japão: Buryukke. Original de 1989. Kumamoto, Kenjiro. (1964). *Kindai Nihon Bijutsu no Kenkyu*. (Estudo sobre a arte japonesa moderna). Tokyo, Japão: Okurasho Insatsukyoku.
- Lotman, Yuri M. (1999). *Cultura y explosión: lo previsible e lo imprevisible en los procesos de cambio social*. Barcelona, Espanha: Gedisa.
- Okakura, Kakuzo. (2008). *O livro do chá*. Trad. Leiko Gotoda. São Paulo, Brasil: Estação Liberdade. Panofsky, Erwin. (1999). *A Perspectiva como Forma Simbólica*. Lisboa, Portugal: Edições 70.
- Santos, Boaventura de Sousa. (Outubro de 2007) Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, p.3-46.
- Satô, Dôshin. (1996). *Nihon Bijutsu no Tanjô (O nascimento do Bijutsu Japonês)*. Tokyo, Japão: Kodansha.
- _____. (2011). *Modern Japanese Art and the Meiji State: The politics of beauty*. Trad. Hiroshi Nara. Los Angeles, EUA: Getty Publications.
- Suzuki, Sadami. (2000). *Wabi, Sabi, Yûgen: Nihon no bijutsu no genten wo saguru (Wabi, Sabi, Yûgen: buscar a origem do bijutsu do Japão)*. Tokyo, Japão: Suiseisha.

_____. (2008). Para uma Releitura da História Cultural do Japão Moderno e Contemporâneo – os Conceitos de Literatura (*bungaku* 文学) e Artes (*geijutsu* 芸術). Trad. Eliza A. T. Perez e Shirlei L. I. Hashimoto. *Estudos Japoneses* (28), p. 39-62.

Tsuji, Nobuo. (2009). *Nihon Bijutsu no Rekishi (A história da arte do Japão)*. Tokyo, Japão: Tokyo University Press.

Tsudzumi, Tsuneyoshi. (1932). *El arte japonés*. Barcelona, Espanha: Gustavo Gili Editor.

Wilde, Oscar. (1923). *The Decay of Lying*. En *The complete Works of Oscar Wilde*. New York, Doubleday.

Simposio

MODELO DE LA ENSEÑANZA-APRENDIZAJE DE LENGUAS ASIÁTICAS Y AFRICANAS PARA HISPANOHABLANTES DESDE LA MIRADA DE LENGUA ESPAÑOLA Y MODELO DE LA TRADUCCIÓN DE LENGUAS ASIÁTICAS Y AFRICANAS AL ESPAÑOL

Coordinadoras:

Liljana Arsovska, El Colegio de México
liljana@colmex.mx
Evi Yuliana Siregar, El Colegio de México
esivegar@colmex.mx
ALADAA MÉXICO

Modelo de la traducción de indonesio al español

Evi Yuliana Siregar,
El Colegio de México
esivegar@colmex.mx

En esta mesa de trabajo se plantea discusión sobre modelo de la traducción de indonesio al español. El objetivo es discutir uno de los posibles modelos para a traducción de indonesio al español. El resultado de este trabajo es muy importante para el desarrollo de teoría y praxis del tema mencionado y la cooperación entre académicos en América Latina.

El traductor – ángel o demonio

Liljana Arsovska,
El Colegio de México
liljana@colmex.mx

Cuando las diferencias culturales entre la lengua de origen y la lengua meta es importante, el traductor puede ser casi un semi autor puesto que decide en la mayoría de los casos entre prescindir de las referencias culturales con la intención de acercarse al lector o complementar la traducción con un gran número de notas de pie y referencias bibliográficas ajustándose en mayor medida al original. Lejos de emitir una postura definitiva e incluso lejos de criticar los métodos de “domesticación” o “extranjerización” en la traducción, este trabajo por medio de ejemplos de traducción del chino al español, pretende abrir una polémica con miras a consolidar un círculo de traducción crítica.

Problemas de la traducción del japonés al español

Virginia Meza,
El Colegio de México
vmeza@colmex.mx

Las dificultades al traducir algunos relatos escritos por Higuchi Ichiyo (1872-1896) autora japonesa que es considerada la primera escritora moderna de su país. Hablaré de las principales dificultades a las que me enfrenté a lo largo del proceso. El otro caso al que me referiré serán las dificultades que surgieron al traducir la obra *Diario de una vagabunda*, escrita por otra autora japonesa, Hayashi Fumiko (1903-1951). En esta obra la autora intercala en su diario algunos poemas suyos o de otros autores. Naturalmente traducir un poema no es lo mismo traducir un escrito en prosa.

Ninguna traducción es sencilla pero la tarea se complica aún más cuando se trata de traducir de un idioma tan diferente a otro, cuando hay una gran lejanía no sólo geográfica sino también cultural y aun conceptual.

Me referiré concretamente a la traducción del japonés al español. Algunas de las principales diferencias: en japonés los sustantivos no tienen género ni número. Los verbos no se conjugan y se puede decir que sólo existe el tiempo presente y el pasado. Tantos verbos como adjetivos tienen una forma formal y otra informal, dependiendo de quién esté hablando y con quién. Hay algunas palabras y expresiones que sólo son usadas por los hombres o sólo por las mujeres. Hay un lenguaje infantil y hay formas para hablar entre iguales o entre superior o inferior según cierta jerarquía basada en la edad o la posición social, por citar sólo algunas diferencias.

Mencionaré dos casos concretos. El primero, la traducción al español de cuatro relatos de la autora japonesa Higuchi Ichiyo y el segundo, la traducción de *Diario de una vagabunda*, obra de Hayashi Fumiko (aquí antepongo el apellido al nombre, conforme a la costumbre japonesa).

Antes que nada, haré una breve semblanza de Higuchi Ichiyo (1872-1896), quien es considerada la primera escritora moderna de Japón. Nace en Tokio en 1872, en los primeros años de la Renovación Meiji, cuando el país comienza a realizar grandes cambios para emprender el camino de la modernización siguiendo el modelo de las naciones occidentales. A pesar de su corta vida, muere a los 24 años víctima de la tuberculosis, Ichiyo escribió 21 relatos, algunos ensayos, más de 3,000 poemas y un diario.

Desde pequeña fue notable su afición a la lectura y le gustaba escribir relatos. A los 19 años se convierte en alumna del escritor Nakarai Tosui (1861-1926) quien la introduce a la narrativa literaria de la época Edo. Gracias a sus enseñanzas, Ichiyo aprendió a escribir diálogos impecables. Se enamora de su maestro, pero el romance no fructifica y el dolor la lleva a escribir un diario, en él entrelaza la prosa con la poesía y allí expresa su enorme deseo de convertirse en escritora y al mismo tiempo manifiesta un gran temor de caer en la mediocridad.

En 1892 por mediación de Nakarai, Ichiyo publicó los relatos *Encrucijada* y *Cerezos entinieblas* en la revista Musashino que era editada por el propio Nakarai.

Estas breves obras le valieron el reconocimiento del reconocido escritor Mori Ogai quien no dudó en brindarle su apoyo.

En general, la obra de Higuchi se enfoca en el papel de la mujer dentro de la sociedad japonesa de su época, en particular en las mujeres del pueblo ordinario. Trata los temas de la pobreza, de la clase social, de la vida cotidiana de las mujeres y las tragedias que las rodean, así como sus expectativas, ilusiones y decepciones.

Aunque su familia era de ascendencia samurái, el padre trabajaba como funcionario público. Para la madre, Ichiyo no debía aspirar a estudios altos, era suficiente con que aprendiera a coser y a administrar una casa. Durante un tiempo la niña asistió a una escuela privada en la que aprendió gramática, caligrafía, aritmética, geografía e higiene, pero a los 11 años tuvo que abandonar sus estudios. Tres años más tarde, los padres le permitieron asistir a las clases de la poeta Nakajima Utako. Como no contaba con recursos para la colegiatura, debía ayudar a servir el té y en la limpieza del lugar.

El hermano mayor de Ichiyo muere prematuramente de tuberculosis, dos años después su padre es víctima de la misma enfermedad. A los 17 años, ella junto con una hermana menor y su madre sobreviven haciendo trabajos de costura. La situación económica de la familia iba de mal en peor, por lo que tuvieron que mudarse en numerosas ocasiones dentro de Tokio, cada vez a un barrio más miserable.

En 1893 se mudan al Rusenji, lugar vecino a Yoshiwara, el barrio licencioso de Tokio. Ahí, las tres mujeres hacen trabajos de costura para las geishas y prostitutas. Yoshiwara era un lugar perfectamente estratificado y sofisticado que marcaba las diferencias entre los diferentes rangos de las mujeres que allí trabajaban y naturalmente, también los clientes se diferenciaban. Se dice que en Yoshiwara había unas doscientas casas de té y burdeles.

Por haber vivido en muchos barrios pertenecientes a un nivel social diferente, Higuchi en sus relatos describe una amplia gama de personajes urbanos pertenecientes a diversas clases sociales. Ella observa con especial atención a las mujeres que la rodean, descubre que entre ellas hay quienes suspiran por el amor romántico, como la prostituta enamorada de un hombre casado. O por ejemplo, la niña, hermana de una de las prostitutas más célebres, quien ante los primeros cambios fisiológicos que le anuncian la adultez, con resignación, debe aceptar que su destino es seguir los pasos de la hermana mayor. La costurera pobre que decide convertirse en concubina de un hombre de posición acomodada porque es la única opción para salir de la miseria. La escritora, con gran maestría escribe sobre la vida de las mujeres y hombres de la clase baja.

Muchas de las historias que escribió son tristes, dramas de mujeres que aman y sufren por su condición femenina y su clase social y cuyas vidas están predeterminadas por esos factores y que a veces dan giros inesperados contrarios a sus deseos.

Algunas de las peculiaridades de su escritura es que ella se puede ver una sensibilidad feminista, y la unificación del lenguaje hablado y escrito (*genbun itchi*). Muestra una gran profundidad y un

enorme conocimiento psicológico de las personas y de la sociedad. Los críticos modernos la consideran un pilar importante de la literatura de su país. A pesar de que produjo todas sus obras siendo aún muy joven, son reconocidas por su gran calidad literaria.

En 2006, la editorial argentina Kaicron publicó cinco de los cuentos más conocidos de Higuchi, bajo el título *Cerezos en tinieblas* (Abe, Hamada y Meza, 2006).

La idea de traducir al español algunos de los relatos de esta autora fue de Amalia Sato, una querida amiga argentina, gran promotora de la cultura japonesa y traductora de diversas obras literarias al español. En 2004 ella estuvo unos días en México, durante una reunión informal nos propuso a Hiroko Hamada y a mí que tradujéramos algo de Higuchi Ichiyo. Al volver a su país nos hizo llegar algunas copias de cuatro de los relatos más conocidos de esa autora. *Takekurabe* (Dejando atrás la infancia), *Nigorie* (Aguas cenagosas), *Wakaremichi* (Encrucijada) y *Jûsanya* (Noche de plenilunio). El relato *Yamizakura* (Cerezos en tinieblas), el cual dio el título a esta pequeña antología, estuvo a cargo de Rieko Abe, una japonesa que radica en Buenos Aires. Era la primera vez, que algunas de las historias allí incluidas se tradujeron al español.

Las copias que llegaron a nuestras manos, estaban escritas en *kanbun*, japonés clásico escrito, carecían de puntuación y todo era a renglón seguido. Ni aun Hiroko Hamada, quien es una japonesa culta, logró entender mucho del contenido. Así que, desde ese momento se dio a la tarea de buscar alguna versión que tuviera la puntuación moderna y notas explicativas.

Diversas editoriales han publicado las obras de Higuchi con anotaciones y comentarios a cargo de reconocidos académicos que han estudiado la obra de la autora. Nosotras consultamos tres: la de la editorial Iwanami bunko, la de Shueisha bunko y la de Kawade shobô. La primera de ellas tiene pocas notas, pero fue de gran utilidad para aclarar dudas, por el contrario, la segunda contiene una gran cantidad de notas y usa la ortografía moderna (*kana zukai*) de la lengua japonesa. La tercera versión está escrita en japonés moderno, pero no es muy fiel al escrito original ya que su interpretación es demasiado libre. Consultamos muy poco esta versión, salvo al estar haciendo la traducción de los relatos *Takekurabe* y *Nigorie*. La versión publicada por Shueisha bunko fue una obra de consulta imprescindible, ya que cuenta con numerosas notas explicativas muy detalladas.

Hablaré de las principales dificultades a las que nos enfrentamos a lo largo del proceso de traducción, que fue mucho más tardado de lo que pensábamos.

1) El trabajo de investigación fue bastante laborioso y tomó mucho tiempo, estuvo a cargo de Hiroko Hamada. A pesar de su juventud, Higuchi era una mujer erudita, en sus relatos cita obras clásicas no sólo de su país sino también de China. En cada palabra o cada frase evoca un poema, un refrán o bien se refiere a una situación de un relato anterior o a la obra de algún autor famoso. Este es otro aspecto que representó una dificultad al hacer la traducción, ya que se requirió de bastante tiempo para investigar la fuente de dónde había sido tomada alguna frase o alguna palabra y en qué contexto se había utilizado originalmente. La autora emplea una gran cantidad de recursos literarios, para traducirla hay que ir más allá de las meras palabras, ya que un término aparentemente sencillo, una expresión, un pasaje, o una cita se pueden interpretar de diversas maneras.

2) La traducción que hicimos tiene una enorme cantidad de notas al pie porque consideramos que eran estrictamente indispensables para el lector poco familiarizado con Japón, su cultura o su literatura. Para las notas utilizamos principalmente el diccionario enciclopédico Kôjien y algunas veces, la internet.

3) Debido a que algunas de las historias traducidas se desarrollan en el barrio licencioso, la autora echa mano de numerosas palabras utilizadas por las prostitutas del lugar. Son llamadas *kuruwa kotoba* y básicamente son términos establecidos para que las mujeres que allí trabajaban y que provenían de diversos lugares de Japón pudieran entenderse entre sí, y para que no usaran los dialectos de sus lugares de origen. Esto también representó un problema para la traducción ya que se trata de un uso no convencional de diversos términos.

4) El pequeño libro de apenas 128 páginas contiene muchas notas a pie de página. Consideramos que era necesario tratar de explicar de manera breve, las diferentes formas de los peinados, de los kimonos y sus accesorios, de los alimentos, de las diversas modas y costumbres, de los nombres de personajes célebres que aparecen en el texto o de las deidades que allí se mencionan.

Higuchi Ichiyo sin duda fue una escritura precoz y de gran genialidad, su vida corta pero intensa vida supo describir con gran maestría el mundo que la rodeaba. El éxito de su literatura es su estilo elegante y la forma poderosa en que sus personajes expresan sus sentimientos. Durante su vida se hablaba de ella como la última escritora del viejo Japón, pero al morir, pasó a ser la primera escritora moderna de su país.

Amalia Sato, quien escribió el prólogo de *Cerezos en tinieblas* dice:

Y si resulta casi una advertencia inútil expresar la dificultad de la traducción, en el caso de Higuchi, cuyo estilo incorpora magistralmente toda la retórica poética de las antologías imperiales, y del siglo X –la época de Sei Shonagon y Murasaki– así como la gracia de la narrativa *gesaku* del siglo XVII, la insistencia es casi un ruego de comprensión. Sepa el lector que en cada párrafo, de frases hiperbólicas y barrocas, van labradas: asociaciones de palabras (*engo*), palabras pivote que pueden partirse hacia adelante o atrás en dos lecturas posibles (*kakekotoba*), epítetos (*makurakotoba*), metáforas consagradas por siglos, elipsis y sobreentendidos: y todo en combinatoria con códigos y guiños de la época (Sato, 2006, p. 7).

El segundo caso al que me referiré, serán las dificultades que surgieron al traducir la obra *Diario de unavagabunda*, escrita por otra autora japonesa, Hayashi Fumiko (1903-1951) nacida en la prefectura de Yamaguchi, al sur de Japón.

De alguna manera la traducción de *Cerezos en tinieblas* me llevó a la traducción de *Diario de una vagabunda*. En 2011, Carlos Rubio, un amigo español, director de la Colección Maestros de la literatura japonesa, en la editorial Satori, traductor él mismo, de varias obras literarias japonesas, me escribió un mensaje electrónico en el que me preguntaba si *Takekurabe* (Dejando atrás la infancia) formaba parte de *Cerezos en tinieblas*, le contesté que sí y le mandé un ejemplar.

Poco después, el director de la editorial española Satori me escribió proponiéndome que tradujera *Diario de una vagabunda* (Hôrôki). La traducción se completó en quince meses aproximadamente. El libro *Diario de una vagabunda* salió en español en noviembre de 2013.

Antes de entrar en detalles sobre el proceso de traducción y las dificultades a las que me enfrenté, haré una breve presentación de la escritora Hayashi Fumiko.

Su niñez y juventud estuvieron llenas de carencias y vivió en circunstancias particularmente extremas, nadie le hubiera augurado un buen futuro y menos que siendo aún joven alcanzaría gran éxito como escritora.

Durante su infancia experimentó la pobreza y no tuvo residencia fija, junto a sus padres quienes eran vendedores ambulantes, recorrió varios pueblos mineros del sur de Japón. En su juventud desempeñó diversos trabajos: de sirvienta, de obrera, de camarera y de acompañante de los clientes masculinos en algún cabaret. En esta obra, en la que sin duda, hay un poco o un mucho de ficción, se puede entrever la esperanza y la ilusión que ella tenía por alcanzar un futuro mejor. Estaba convencida que quería ser escritora, y a pesar de lo azaroso de su vida, a los 19 años se graduó de una escuela femenina, equivalente al bachillerato, dos años más tarde que la mayoría de las estudiantes.

Antes de cumplir los 20 años llegó a Tokio siguiendo a un novio que le había prometido casarse con ella, pero que finalmente la abandonó. Durante algunos años vivió con diversos hombres, algunos la engañaron y tuvo que mantener a otros. Prefería amar a ser amada y decía: “La alegría de amar a una persona es superior al fastidio de ser amada”. En 1926 se casaría con quien viviría hasta el final de sus días, el pintor Tetsuya Rokubin, quien siempre la apoyó en su carrera literaria.

Fumiko fue una mujer apasionada que soñaba con ser escritora y que gracias a su gran inteligencia, a su talento, a su tesón, a su inquietud intelectual, logró su objetivo. Desde niña amaba la lectura y con el poco dinero que podía reunir compraba libros o los alquilaba y al terminar de leerlos los vendía o los intercambiaba por otros.

Fue una mujer valiente y con una enorme vitalidad, pudo superar innumerables obstáculos gracias a una inagotable energía vital, además de una insaciable sed de conocimientos. Por ejemplo, cuando trabajaba como sirvienta en casa de un reconocido intelectual japonés, leía algún libro de Chejov mientras se encarga de cuidar a la pequeña hija de la familia. O bien, después de soportar a los clientes o al dueño del cabaret donde trabajaba, volvía a casa y leía al poeta japonés Ishikawa Takuboku o al poeta belga Emile Verhaeren. La lectura nutría su espíritu y le proporcionaba consuelo.

No sólo leía obras de escritores y poetas japoneses sino que también leía autores europeos como Verhaeren, al filósofo Marx Stirner, al dramaturgo ruso Lunacharski, entre muchos otros.

Durante su corta vida, murió a los 48 años, publicó 278 libros. En su juventud escribía cuentos para niños como una forma de ganarse la vida.

Volviendo al momento en que estaba por enfrentar el reto de la traducción de Hôrôki, busqué en la biblioteca de El Colegio de México qué obras había de Hayashi Fumiko. Allí encontré la versión

de *Diario de una vagabunda* publicada en 1939 por la editorial Shichôsha. Sin embargo, la versión que utilicé en la traducción es la que fue publicada por entregas de octubre de 1928 a octubre de 1930 en la revista literaria *Nyoningejutsu* (El arte por las mujeres). La obra apareció en forma de libro en julio de 1930, del cual se vende la impresionante cantidad de 600 mil ejemplares. Así, de golpe se convierte en una escritora exitosa. En noviembre de ese mismo año se publica la segunda parte de *Diario de una vagabunda*.

En 1939 aparece la versión definitiva de *Diario de una vagabunda*, para la cual, la autora reescribió algunas partes e hizo algunas modificaciones, suprimiendo o añadiendo palabras o frases y usando un lenguaje más rebuscado. En 1949, cuatro años después de terminada la Guerra del Pacífico, se publica la tercera parte bajo el título *Nuevo diario de una vagabunda*.

Decidí traducir la primera versión porque me pareció más fresca, más espontánea, porque se acerca más al estilo de un diario y porque refleja de manera más clara la personalidad de la autora y su humor natural al enfrentarse a las adversidades. Se siente mayor sinceridad en sus expresiones.

Esta versión está dividida en 14 capítulos titulados, con excepción del primero. Cada uno de ellos abarca varios días, que van desde 1922 a 1927. En cada capítulo la autora se refiere a algún momento de su vida, cuenta algunas anécdotas o reflexiona sobre determinadas circunstancias.

En la versión publicada en 1939, suprimió el título de los capítulos y las fechas, une frases cortas y forma párrafos y además reescribe algunas partes. Respecto a estos cambios la autora dice: “intenté reescribir en todo lo posible, las frases incompletas”.

Existe una traducción al inglés: *Be a woman, Hayashi Fumiko and Modern Japanese Women's Literature* (Ericson, 1997), la cual se basa en la versión de 1939. Utilicé esporádicamente esta versión como obra de consulta.

Brevemente mencionaré algunas de las dificultades con las que me encontré durante el proceso de traducción el cual me tomó de mayo de 2011 a agosto de 2012.

1) Las onomatopeyas

Diario de una vagabunda está lleno de expresiones coloquiales en las cuales se usan abundantes palabras onomatopéyicas. Hayashi Fumiko, mujer del pueblo, nació y vivió en los estratos inferiores de la sociedad japonesa, en los que esas palabras se usan profusamente en el lenguaje cotidiano. En la lengua japonesa no únicamente existen las onomatopeyas que imitan algún sonido, como las voces de los animales (mugir, gruñir, cacarear; el tic tac del reloj, etc); también hay onomatopeyas para describir sensaciones físicas y hasta sentimientos.

Respecto a éstas últimas ¿cómo poner en español que el arroz se está cociendo *gutsu gutsu*? Quizás sólo habrá que decir que se está cociendo a fuego lento. O que alguien está mordiendo algo *hari hari*, mordiendo con energía. O que los ratones correteaban *chiro chiro*, correteaban con rapidez y nerviosismo. O traducir a otra lengua la expresión *toge toge to shita tsumetasa*, que se refiere a la sensación de frío que cala hasta los huesos. Y así, se pueden citar innumerables ejemplos.

2) Las poesías

En esta obra la autora intercala en su diario algunos poemas suyos o de otros autores. Naturalmente traducir un poema no es lo mismo traducir un escrito en prosa. Traducir poesía conlleva otras dificultades, ya que la traducción poética requiere de una sensibilidad especial, por lo tanto los poemas que aparecen a lo largo de la obra fueron traducidos quizás demasiado “literalmente”. Este punto fue una de las mayores dificultades

3) Las notas al pie de página

La finalidad de las notas al pie es que sirvan para aclarar el contenido de algunas palabras o expresiones, sin embargo abusar de ellas puede impedir que la lectura sea fluida. En *Diario de una vagabunda* se nota una especie de obsesión de la autora por la comida, cosa natural para alguien que padeció hambre durante su infancia y juventud. Se puede decir que Hayashi Fumiko, especialmente en los años que escribió esta obra, nunca pudo comer hasta quedar satisfecha. Con frecuencia se refiere a diversas comidas, por lo que muchas de las notas son para explicar en qué consiste el alimento al que se refiere la protagonista.

Cuando en el texto aparece la palabra sushi, simplemente se pone sushi, ya que éste se ha convertido en un término universal. Si habla de *tonkatsu*, se puede usar: cerdo rebozado y tendremos una idea del platillo, pero si encontramos las palabras: *oden*, *dorayaki*, *mitsumame*, *mochi*, *anpan*, no queda otro remedio que explicar brevemente en qué consisten esos alimentos.

La traducción de esta obra fue un trabajo realmente placentero, fue una especie de aventura caminar de la mano de la protagonista por aquellos sitios sórdidos, aquellas calles llenas de polvo de los pueblos en los que vivió, fue como compartir con ella un poco de sus desventuras y sufrimientos. También fue una oportunidad para reír con el sentido del humor y la fina ironía a los que Hayashi Fumiko recurría con frecuencia para no caer en la depresión o en la auto conmiseración.

Referencias Bibliográficas

Abe R., Hamada H. y Meza V, (trad.) (2006) *Cerezos en tinieblas*, Buenos Aires, Argentina, Ediciones Kaicron.

Ericson J. E. (1997) *Be a Woman, Hayashi Fumiko and Modern Japanese Women's Literature*, Hawai, EUA, University of Hawai Press.

Meza V. (trad) (2013) *Diario de una vagabunda*, Gijón, España, Satori Ediciones. Sato A. (2006) *Cerezos en tinieblas*, Buenos Aires, Argentina, Ediciones Kaicron, p. 7

Modelo de la enseñanza-aprendizaje de indonesio para hispanohablantes desde la mirada de lengua española

Evi Yuliana Siregar,
El Colegio de México
esivegar@colmex.mx

En esta mesa de trabajo se plantea la discusión sobre modelo de la enseñanza-aprendizaje de indonesio para hispanohablantes desde una perspectiva de lengua española. El objetivo es discutir uno de los posibles modelos para la enseñanza-aprendizaje de indonesio para hispanohablantes. El resultado de este trabajo es muy importante para el desarrollo de teoría y praxis del tema mencionado y la cooperación entre académicos en América Latina.

La teoría de yin-yang como modelo y método de enseñanza del chino

Liljana Arsovska,
El Colegio de México
liljana@colmex.mx

La doctrina yin yang, parte inseparable del pensamiento filosófico chino, ha sido y es la herramienta de clasificación, descripción y análisis de lo chino. Aplicada al análisis de la palabra y la gramática china, la doctrina yin yang puede ser una útil herramienta para comprender la lengua china. El uso de la doctrina yin yang, china en sus orígenes y en su evolución, permite incrustar la lengua china en su entorno natural de donde por diversas razones históricas fue extraída a la fuerza e incrustada adentro del sistema aristotélico de substancia y accidente.

La traducción literaria del chino y su implicación dentro de los procesos de enseñanza

Radiana Plamenova. Dimitrova,
El Colegio de México
rplamenova@colmex.mx

La presente ponencia abordará el tema de la traducción literaria del chino y las maneras en las que ésta puede incursionar en los diversos tipos y niveles de enseñanza. En primer lugar, se explorarán las modalidades de involucrar la traducción literaria en la enseñanza del idioma, con el objetivo de mejorar las habilidades lingüísticas del estudiante y de incrementar su conocimiento sobre la literatura y la cultura china. En segundo lugar, se darán ejemplos de cómo la traducción de literatura china puede ser utilizada dentro de los programas de creación literaria y promoción de la lectura en lengua castellana, para impulsar al estudiante a explorar las herramientas de su propio idioma y cultura, y para estimular su creatividad literaria.

Cómo leen kanji los lectores no nativos del japonés

Edison Muñoz,
Universidad de Santiago de Chile
edinson.munoz@usach.cl

Esta ponencia tiene por objetivo discutir el papel que juega la ortografía como activador semántico en la comprensión lectora por parte de lectores hispanohablantes de textos escritos en japonés. En este estudio se busca establecer si lectores hispanohablantes efectivamente pasan siempre por el sistema fonológico para acceder al significado, o más bien es posible activar el sistema semántico automáticamente sólo accediendo a la ortografía. A partir de estos hallazgos se proponen metodologías para la enseñanza-aprendizaje de kanji.

Análise do tratamento dado ensino de vocabulário no material didático Marugoto – Nihon no Kotoba to Bunka

Mónica Fernández Yamamoto,
Universidad de São Paulo
monicaajf@yahoo.com.br

Neste trabalho, apresentamos uma análise crítica do material didático Marugoto – Nihon no Kotoba to Bunka, no que se refere ao ensino de vocabulário. Três pontos são analisados: a forma como o léxico é introduzido, as atividades de vocabulário e a proposta pedagógica do livro para a aprendizagem lexical. A partir dessa análise, pretende-se também averiguar a potencialidade e o grau de envolvimento desse material didático com o desenvolvimento da competência lexical dos aprendizes, tendo como parâmetros de avaliação a extensão e a profundidade do conhecimento lexical.

Introdução

O léxico¹ é peça fundamental no processo de ensino-aprendizagem de uma língua estrangeira, doravante LE, pois é portador de significados e elemento indispensável para o desempenho das quatro habilidades linguísticas. Para Leffa (2000) concentrar-se no vocabulário é o melhor caminho para se aprender uma língua, “porque todos os outros aspectos, da fonologia à pragmática, decorrem naturalmente de componentes que estão dentro das palavras” (p.40). No entanto, desenvolver uma competência lexical sólida não é fácil, dada a complexidade envolvida na tarefa de se conhecer uma palavra de forma plena.

Aprender palavras em LE não significa apenas encontrar seus correspondentes na língua materna. Uma competência lexical sólida não depende apenas da quantidade de palavras conhecidas, mas também do quanto se sabe sobre essas palavras. Segundo Nation (2001), saber uma palavra integralmente implica conhecer seus atributos a partir de três perspectivas: a da **forma** (fonologia, ortografia e morfologia), a do **significado** (conceito, associações, relação entre forma e significado) e a do **uso** (funções gramaticais, colocações, uso adequado e limitações de uso). Deve-se considerar também quantas palavras do vocabulário adquirido se encontram no nível do conhecimento receptivo (são reconhecidas, mas ainda não são empregadas) e quantas já alcançaram o nível de conhecimento produtivo (são reconhecidas e usadas na comunicação).

Dessa forma, o desenvolvimento de uma boa competência lexical depende da consideração de três pontos ao pensarmos em ensino-aprendizagem de vocabulário: dimensão (quantidade e qualidade), aspectos da palavra (forma, significado e uso) e nível de conhecimento (receptivo ou produtivo).

¹ Vilela (1994, p.10) diferencia os termos léxico e vocabulário afirmando que o primeiro diz respeito ao total de palavras de uma língua e o segundo à uma porção de palavras que representam uma determinada área de conhecimento. Contudo, nesse trabalho não adotamos essa distinção e usamos as palavras vocabulário e léxico para designar as palavras de uma língua.

Se o léxico é de suma importância e sua aprendizagem é complexa, parece-nos imprudente relegar esse trabalho unicamente à ação do tempo, investindo apenas na exposição abundante.

É evidente a necessidade de um ensino de vocabulário sistematizado. Dentre as ações a serem tomadas estão a análise, seleção e escolha de materiais didáticos que abordem os diferentes aspectos do léxico e se preocupem em desenvolvê-lo em suas três frentes: quantidade (número de palavras), profundidade (o quanto se sabe sobre a palavra) e produtividade (conhecimento receptivo e produtivo).

Com isso, chegamos ao escopo de nosso trabalho: realizar uma análise interpretativa do material didático de língua japonesa *Marugoto – Nihon no Kotobato Bunka*² – A1 (doravante *Marugoto – A1*), com o objetivo de verificar se o mesmo adota uma abordagem de ensino de vocabulário sistematizada. Focaremos no tratamento dado ao léxico e nas atividades de vocabulário.

Após a introdução, apresentamos os princípios da Abordagem S.O.S (Binon e Verlinde, 2000), os quais adotamos como critérios para a análise do tratamento, bem como a metodologia usada para análise das atividades de vocabulário.

Em seguida, iniciamos a descrição do material em foco, que ocorrerá em duas sessões. Falamos sobre a ferramenta de ensino *JF Standard for Japanese Language Education* (Japan Foundation, 2010) e depois descrevemos os aspectos gerais do material.

Posteriormente, temos a análise do tratamento dado ao vocabulário e das atividades de vocabulário. Por fim, concluímos com as considerações finais.

O ensino de vocabulário sistematizado

Binon e Verlinde (2000) defendem a sistematização do ensino-aprendizagem de vocabulário propondo uma abordagem específica denominada Abordagem S.O.S. De acordo com os autores, o ensino de vocabulário deve ser seletivo, organizado e sistemático.

Ser seletivo refere-se a escolha dos itens lexicais a serem trabalhados. Uma vez que não é possível ensinar todas as palavras da língua-alvo, faz-se necessário uma seleção dos itens que serão contemplados. Essa escolha deve ser ponderada e motivada por critérios objetivos e subjetivos.

Os critérios objetivos são o índice de frequência (palavras mais usadas ou palavras-chaves) e a distribuição das palavras (comuns em todos os gêneros textuais ou específica de um).

Quanto aos critérios subjetivos, temos: a) os didáticos, tais como objetivos instrucionais, nível do público-alvo, restrições e recursos; b) o de índice de cobertura, ou seja, priorizar vocábulos

² Optamos por grafar as palavras da língua japonesa com letras romanas e o sistema de transcrição adotado foi o Hepburn.

que podem ser usados para definir ou substituir uma série de outras palavras; c) o da disponibilidade, que se refere as palavras menos frequentes, mas indispensáveis em contextos específicos de comunicação; d) o do estatuto do lexema; e, por fim, e) o critério de *learnability*, que diz respeito ao potencial de inferência que a palavra possui.

Devido aos propósitos de nosso trabalho, acreditamos ser adequado considerar apenas os critérios objetivos em nossa análise. O livro didático em foco foi desenvolvido para o ensino-aprendizagem da língua japonesa para a comunicação geral, por isso os critérios subjetivos não são aplicáveis, já que levam em conta fins e contextos de ensino específicos.

Ainda sobre a seleção, Binon e Verlinde (2000, p.123) chamam a atenção para o fato de que o léxico não é composto unicamente por palavras isoladas, mas também por unidades lexicais, tais como colocações, expressões idiomáticas, provérbios, símiles entre outros. Sendo assim, ao selecionarmos o vocabulário devemos nos ater também as unidades lexicais.

Após o processo de seleção, deve ocorrer a organização do vocabulário. Segundo Binon e Verlinde “diferentes pesquisas mostram que o vocabulário é assimilado melhor e retido mais facilmente se o mesmo for apresentado de maneira organizada e se houver uma organização semântica” (*ibid*, p.121).

Essa organização pode ser realizada de diversas maneiras: por campos nocionais, por campos semânticos, por palavras que coocorrem (colocações), por palavras que se rejeitam ou por famílias (derivadas). Deve-se também considerar as associações de palavras específicas de cada disciplina ou campo de atividade. O importante é evitar a disposição do vocabulário em formato de listas de palavras e isoladas de contexto comunicativo. Os materiais empregados precisam ter uma organização estrutural, integrada e imposta (*ibid*, p.121).

O último princípio da abordagem S.O.S é a sistematização. Refere-se uma série de orientações didático-metodológicas sugeridas para o ensino de vocabulário sistematizado. Dentre elas, selecionamos as mais relevantes para o nosso propósito:

a) Contextualizar o léxico.

Os autores afirmam que “o ensino de vocabulário não é um fim em si mesmo [...] É necessário sempre situar o vocabulário dentro de uma perspectiva comunicativa”.

b) Abordar todos os aspectos do léxico.

Formação; palavras de ligação; conceitos nocionais; sentimentos e ações e variação linguística.

c) Assumir um ensino estratégico.

Desenvolver a capacidade inferencial, associativa e de previsão dos aprendizes. Ensinar-los a aprender o vocabulário por meio de estratégias, a fim de estimular a autonomia dos mesmos.

d) Evitar sobrecarregar o aprendiz.

O número de palavras novas por lição deve ser limitado. Recomenda-se o limite de no máximo 12 itens, no caso do conhecimento produtivo, e 36 para conhecimento receptivo. Esses itens devem ser abordados em três fases: apresentação, memorização e reativação.

Proporcionar exercícios e atividades variadas.

- Apresentar colocações desde o início da aprendizagem.
- Associar vocabulário e sintaxe.
- Associar vocabulário e leitura.
- Agregar a lexicultura.

O entendimento e o uso adequado das palavras muitas vezes dependem do conhecimento da cultura da língua-alvo, de forma que essa dimensão cultural não pode ser ignorada.

Optamos por adotar os princípios da Abordagem S.O.S como critérios para a nossa análise porque a mesma apresenta uma proposta clara de ensino de vocabulário sistematizado. Buscaremos identificar se o tratamento dado ao vocabulário é consoante com os princípios da Abordagem S.O.S., sinalizando um comprometimento explícito com o ensino-aprendizagem do mesmo.

As atividades de vocabulário cumprem com uma função muito importante, pois são elas que direcionam o foco da atenção do aprendiz para a palavra. Por isso, analisaremos também o conjunto de atividades oferecidas no livro didático *Marugoto – A1*, buscando saber elas favorecem ou não o desenvolvimento da competência lexical do aprendiz de maneira sólida.

Inicialmente identificaremos as atividades de vocabulário. Em seguida, as separaremos em duas categorias: atividade de introdução de vocabulário e atividades de fixação e uso.

Após a identificação e a categorização, prosseguiremos com a análise buscando responder as seguintes questões:

- a) Qual é o aspecto da palavra trabalhado na atividade (forma, significado ou uso)?;
- b) Qual é o nível de conhecimento envolvido na atividade (produtivo ou receptivo)?;
- c) Qual o processo cognitivo acionado para a realização da atividade (atenção seletiva, recuperação ou uso em contextos múltiplos)?

Definidos os focos, objetivos e critérios de nossa análise, seguiremos com a descrição do material didático alvo de nosso trabalho.

JF Standart for Japanese Language Education³

Antes de procedermos com a apresentação do material didático, consideramos necessária uma exposição a respeito da Fundação Japão, doravante JF, e da ferramenta de ensino denominada *JFStandart for JapaneseLanguageEducation*, doravante *JFStandart*.

³ Padrão JF para o ensino de língua japonesa (tradução nossa).

Organização ligada ao Ministério das Relações Exteriores do Japão, a JF atua na promoção de intercâmbio cultural e compreensão mútua entre o Japão e outros países. Desde sua criação, em 1972, opera em três categorias de atividades, dentre as quais destacamos o apoio ao ensino de língua japonesa no exterior. Nessa linha, sua contribuição é notória no que se refere ao treinamento de professores e constante trabalho de desenvolvimento de materiais didáticos, tais como livros, vídeos, painéis de fotos, sites na internet, etc. (Kijima, Tomoyo e Hatta, 2012, p.103).

A JF também realiza pesquisas trienais para traçar o panorama do ensino de língua japonesa no mundo e, de acordo com os resultados mais recentes, ano de 2012, existem cerca de 3,98 milhões de estudantes, 63,805 professores e 16,046 instituições cadastradas, números que se mostram em constante aumento desde o início da realização dessas pesquisas, em 1979 (Japan Foundation, 2012, p.3).

Esse quadro evidenciou a necessidade de se estabelecer uma infraestrutura básica para o ensino de língua japonesa, a fim de garantir sua difusão, qualidade, globalização e homogeneização. Como resposta, em 2010, foi lançado o documento intitulado “*JF Standard for Japanese Language Education*”, o qual objetiva ser uma ferramenta para o ensino, aprendizagem e avaliação da língua japonesa.

Elaborado com base nos conceitos do Quadro Comum Europeu de Referência para Línguas (CEFR), trata-se de um documento que discute questões relacionadas ao processo de ensino-aprendizagem. Visa proporcionar uma base comum de conhecimento para elaboração de programas de ensino, currículos, processos avaliativos e materiais didáticos de língua japonesa.

O princípio condutor do *JF Standard* é a compreensão mútua, ou seja, a aprendizagem da língua japonesa deve focar o entendimento entre os pares. Para isso, considera-se fundamental o desenvolvimento de duas competências: a da compreensão intercultural e a de desempenhar tarefas.

A competência da compreensão intercultural implica perceber, entender e respeitar o modo de existir do outro, ação primordial para a compreensão mútua. Ao promover o ciclo do conhecer, se interessar e agir mediante à cultura do interlocutor, o aprendiz poderá ter uma rica experiência cultural e uma oportunidade de ampliar seus próprios horizontes (Japan Foundation, 2010, p.6).

A competência em desempenhar tarefas envolve os conhecimentos de língua e o que o aprendiz consegue fazer com esses. Segundo o *JF Standard*, a linguagem comunicativa é fruto da relação existente entre a competência linguística comunicativa e as atividades linguísticas comunicativas. A primeira é construída a partir das competências linguística, sociolinguística e pragmática e a segunda na prática de atividade linguística de cunho receptivo, produtivo e interativo (*ibid*, p.7).

A partir dessa concepção de linguagem, focada no que o aprendiz é capaz de fazer, o *JF Standard* estabeleceu seis níveis de proficiência, sendo eles: A1 e A2 (usuário básico); B1 e B2 (usuário independente); C1 e C2 (usuário proficiente). Os níveis foram definidos por um conjunto de frases descritivas do que o aprendiz deve conseguir realizar usando a língua japonesa em cada um dos níveis. Essas frases foram chamadas de *can-do*. Com isso, professores, alunos e profissionais

ligados à área podem ter uma visão clara do que cada nível representa em termos de conhecimento e competência comunicativa, independentemente do lugar onde estão no mundo.

São ao total 532 *can-do*, os quais foram organizados em uma lista e classificados de acordo com seu documento de origem (JF ou CEFR), tipo de competência (linguística comunicativa ou atividade comunicativa), nível, tipo de atividade linguística (receptiva, produtiva ou interativa), categoria e tópico (dentre os 15 pré-estabelecidos), conforme podemos ver no exemplo:

Tabela 1: *Can-do* nº1 do JF *Standart*

No.	種別	種類	レベル	言語活動	カテゴリ	第1トピック	JF Can-do(日本語)	JF Can-do (English)
					—			
1	JF	活動	B2	産出	経験や物語を語る	自由時間と娯楽	連続テレビドラマの友人が見逃した回などについて、友人に、新たなストーリーの展開などを、それまでのストーリーと関連付けながら要領よくまとめて話すことができる。	Can give a good summary to a friend about new developments in an episode of a television series he/she had missed, for example, while making connections to what had happened so far.

Fonte: Japan Foundation, 2014, p.1

Segundo JF (2012, p.11), "o *can-do* é útil para apreender objetivamente o nível de proficiência em língua japonesa dos alunos e esclarecer os objetivos de aprendizagem a partir desse ponto. Além disso, permite o compartilhamento de objetivos e níveis de proficiência com outras pessoas ou instituições"⁴. Dessa forma, espera-se que os *can-dosejam* utilizados como referência no planejamento de cursos, currículos na elaboração de materiais didáticos que tenham como princípio norteador para a definição de objetivos de estudo o desempenho de tarefas.

Por fim, outra questão abordada pelo documento é a importância do registro e acompanhamento do processo de aprendizagem com o uso de portfólio. Tal tarefa já faz parte do universo de afazeres de um professor, mas para o *JF Standart* trata-se de uma prática que deve fazer parte também da rotina de estudos dos aprendizes. A justificativa é que a visualização concreta da produção na língua permite ao aprendiz refletir sobre seu próprio processo de aprendizagem, realizar auto avaliações e, conseqüentemente, desenvolver sua autonomia nos estudos de língua japonesa ao tornar-se crítico de seu próprio desempenho. Ademais, mostra-se útil também no caso de mudança de instituição de ensino, uma vez que poderá ser usado para indicar com mais exatidão o que já foi aprendido (Japan Foundation, 2010, p.13). O modelo de portfólio sugerido pelo *JF Standart* é composto por três partes: registro de experiências culturais e linguísticas, trabalhos realizados e avaliações.

⁴ “‘Can-do’ is useful for objectively grasping the learners level of Japanese-language proficiency, and clarifying learning objectives from that point on. Furthermore, it enables sharing of objectives and proficiency levels with other people or institutions” (tradução nossa).

Em síntese, as colaborações do *JF Standarts* são: a definição da compreensão mútua como filosofia para o ensino de língua japonesa; a proposição da competência intercultural, a visão de que língua e cultura são indissociáveis e devem ser aprendidas de maneira conjunta; a adoção da concepção de linguagem como instrumento para a comunicação; a divisão dos níveis de proficiência com base em descritores de desempenho de tarefas (*can-do*); e a sugestão de uso de portfólios.

Descrição do material didático *Marugoto – Nihon no Kotobato Bunka*

O material didático *Marugoto – Nihon no Kotobato Bunka* foi elaborado de acordo com os princípios didático-metodológicos propostos pelo *JF Standart*. As versões de teste foram aplicadas nos cursos de língua japonesa da própria fundação e posteriormente disponibilizadas para aquisição do público em geral.

Trata-se de uma série de livros dividida conforme os níveis de proficiência propostos pelo *JF Standart*. Até o momento, estão disponíveis os volumes A1, 1-A2, 2-A2, A2/B1. Os demais (B1, B2, C1 e C2) estão em fase de produção e teste. O material também é composto por um site de apoio com atividades on-line para revisão e prática dos conteúdos abordados e um material complementar intitulado *Goichou* (agenda de vocabulário). É colorido, impresso em tamanho A4 e com número de folhas total que variam conforme o volume. O público alvo são aprendizes com faixa etária a partir dos dezoito anos e interessados em aprender a língua japonesa como língua estrangeira⁵. Embora o material apresente muitos itens, a seguir descrevemos com mais detalhes apenas o objeto principal de nossa análise: os livros didáticos do nível A1.

Visando atender a objetivos de aprendizagem distintos, o nível A1 é abordado em dois livros separados. Os interessados em aprender a língua com a finalidade única de comunicação oral podem optar pela edição *Katsudou – A1* já aqueles que desejam conhecer os aspectos estruturais da língua tem a disposição a edição *Rikai – A1*. Segundo Shibahara, Kijima e Hatta (2012):

A edição *Katsudou* é focada em atividades linguísticas comunicativas. Aprende-se eventos relacionados à cultura e formas da língua japonesa características de cada situação ou propósito visando a aquisição de uma linguagem mais natural. O objetivo é tornar-se capaz de se comunicar ouvindo e falando de fato a língua japonesa. Por outro lado, a edição *Rikai* é centrada especialmente na aprendizagem de aspectos da competência linguística para a comunicação (letras, vocabulário, gramática, padrões de frases). Embora o foco seja os aspectos estruturais da língua, é composta por atividades de sala de aula que utilizam ativamente as quatro habilidades, visto que o objetivo final não deixa de ser a comunicação (p.109 -tradução nossa).

Essa divisão é fruto da concepção de que a competência em realizar tarefas na língua alvo é resultado da junção de uma competência linguística comunicativa e atividades linguísticas

⁵ Em contraposição à possibilidade de aprendizagem da língua japonesa como língua de herança.

comunicativas, justificando a possibilidade de divisão de foco na aprendizagem de acordo com os objetivos de estudo do aprendiz. A ordem dos tópicos, lições e conteúdos são iguais nas duas versões dos livros, de maneira que é possível adotar um ou outro, bem como os dois ao mesmo tempo. Nesse último caso, a escolha se aplica aqueles que pretendem desenvolver igualmente as quatro habilidades, sem focar em uma ou outra. (*ibid*p.110)

Sobre a organização estrutural interna dos livros, os mesmos são divididos em nove tópicos abordados em duas lições, totalizando dezoito lições por livro. Cada lição é dividida em sessões, com a diferença de que na edição *Katsudou*– A1 há de duas a quatro e na *Rikai*– A1 de quatro a cinco. Na edição *Katsudou*– A1, o título das sessões são expressões ou frases que fazem referência ao *can-do* em foco. Já na edição *Rikai*–A1, representam o aspecto da língua que será estudado, sendo eles: *mojitokotoba*, *kaiwatobunpou*, *dokkai* e *sakubun*.

A respeito das sessões, destaca-se a que aparece na edição *Katsudou*– A1, ao final de cada tópico. A competência da compreensão intercultural é trabalhada em todas as lições dos livros, ainda que de maneira indireta, por meio do uso de expressões, vocabulário e temas que ilustram aspectos da cultura japonesa e que tenham potencial para incitar discussões e questionamentos de fundo cultural. No entanto, nessa sessão nomeada *SeikatsutoBunka*, o espaço é destinado exclusivamente para o diálogo sobre elementos da cultura japonesa, elaborada em consonância com o princípio norteador de ensinar-aprender a língua japonesa para a compreensão mútua, conforme proposto pelo *JF Standart*. Busca-se, por meio da comparação entre as culturas dos aprendizes e a japonesa, que haja o entendimento das diferenças e a percepção das semelhanças, resultando no respeito mútuo pela cultura do outro.

Quanto aos conteúdos, esses foram estabelecidos a partir da lista de *can-do* proposta pelo *JF Standart*. Ou seja, nos livros A1 são abordados os conteúdos necessários para se conseguir realizar as tarefas correspondentes a esse nível de proficiência e com o grau de dificuldade adequado.

Tendo em vista que o *JF Standart* não determina os conteúdos gramaticais que devem ser trabalhados, mas sim as tarefas que os aprendizes devem conseguir fazer, fica a critério de quem for utilizar a ferramenta estabelecer quais pontos gramaticais, expressões e palavras são adequadas a cada *can-do*. Devido a isso, o material em questão não segue a ordem canônica de apresentação dos conteúdos, baseada nos critérios da dificuldade e progressão gramatical. No entanto, é visível a preocupação em manter o nível de dificuldade dos conteúdos condizente com a realidade linguística dos aprendizes, visto que dentre as diversas formas oferecidas pela língua foram selecionadas aquelas que podem ser utilizadas para cumprir com o objetivo expresso pelo *can-do*, mas que, ao mesmo tempo, adequam-se ao grau de complexidade que podemos esperar de cada nível.

O tratamento do vocabulário no livro *Marugoto* – A1

Analisaremos especificamente dois pontos dos livros didáticos A1 – *Katsudou* e A1 – *Rikai*, pertencentes ao material didático *Marugoto* – *Nihon no KotobatoBunka*: o tratamento dado ao ensino do léxico e as atividades de vocabulário.

A fim de identificar se os livros em questão adotam ou não o ensino sistematizado de vocabulário, analisaremos os mesmos com base nos princípios propostos pela Abordagem S.O.S. (seleção, organização e sistematização).

Sobre a seleção dos itens lexicais, a edição *Katsudou* - A1 é composta por 545 palavras, já a edição *Rikai*– A1 apresenta 568. Observamos que o critério de índice de frequência foi considerado na escolha dos itens, dada a predominância de palavras de uso recorrente em ambas as edições.

Segundo Nation (2001), o vocabulário de alta frequência de uma língua cobre 80% dos textos gerais orais e escritos e corresponde a cerca de 2000 famílias de palavras. No entanto, de acordo com Matsuda *et al.* (2010) esse número eleva-se para 5.000 palavras no caso da língua japonesa. A diferença pode ser atribuída à forma de contagem adotada por cada um dos autores. Nation contabilizou o vocabulário de alta frequência em famílias de palavras, de forma que radicais e seus derivados correspondem a uma família. Já Matsuda *et al.* usaram a unidade de contagem denominada *types*, considerando individualmente cada termo com grafia distinta. De qualquer forma, diante do alto grau de cobertura, ao selecionar o léxico para ensino, principalmente nos níveis iniciais, deve-se priorizar o vocabulário de alta frequência.

No que se refere à distribuição das palavras, tendo em vista que a linguagem oral informal é predominante nos livros, o vocabulário limita-se a itens lexicais amplamente usados em gêneros textuais informais.

Embora se trate de um livro didático do nível introdutório, notamos que há um número expressivo de unidades lexicais de tipos diversificados, tais como colocações (*shashin o torimasu*), expressões idiomáticas (*gomenkudasai*) e orações prontas de uso corrente (*mouichidoonegaishimasu*).

Em concordância com a disposição estrutural do livro em tópicos e lições, o vocabulário está organizado semanticamente por campos nocionais internamente compostos por campos semânticos, onde o primeiro refere-se aos tópicos e o segundo às lições. É visível que as palavras não foram escolhidas aleatoriamente, mas sim de acordo com as necessidades lexicais de cada *can-do*. Nota-se também a preocupação em se construir uma rede semântica ampla ao relacionar palavras comuns aos tópicos com outras de esferas mais distantes. Citamos como exemplo o tópico três, intitulado *tabemono*, o qual possui em seu interior os campos semânticos *asagohan* (*pan, sakana, kudamono, koohii*), *mise* (*ramen'ya, udon'ya, kissaten, hayai, oishii*), *suuji* (*hitotsu, futatsu, mittsu*) entre outros.

A primeira página de cada lição ilustra a forma de organização, disposição e apresentação dos itens lexicais novos. Nesse espaço, concentram-se as palavras de alto teor semântico

(substantivos, verbos e adjetivos), as quais sempre são expostas na companhia de outra (colocações), como parte de uma expressão semi-fixa ou em campos semânticos. Palavras de ligação, conceitos nocionais e expressões aparecem dissolvidas nas demais páginas, em momentos oportunos. Nesse nível, os termos são grafados em *hiragana* e *katakana*, mas acompanhados de sua versão em letras romanas para facilitar a leitura aos aprendizes que ainda não adquiriram completamente esses sistemas de escrita.

De acordo com a Abordagem S.O.S, a sistematização implica nas seguintes ações: ensino estratégico para o aprender a aprender, trabalhar a tomada de consciência lexical, evitar sobrecarga do aprendiz, integrar o ensino-aprendizagem de vocabulário a de gramática e leitura e adotar a lexicultura. Também há menção sobre a necessidade de proporcionar atividades de vocabulário variadas, mas abordaremos esse quesito posteriormente, à parte, com mais profundidade.

O ensino estratégico deve conduzir o aprendiz a desenvolver sua capacidade de inferência e previsão, além de orientá-lo a adotar estratégias para a aprendizagem de vocabulário.

Devido ao fato de não haver nenhum tipo de tradução ou metalinguagem nos livros, o hábito da inferência é estimulado desde o início, visto que o aprendiz precisa deduzir o significado das novas palavras a partir do contexto ou de ilustrações fornecidas. Sobre as estratégias, talvez por se tratar de uma ação de cunho pessoal, não há nenhuma menção explícita. Contudo, no livro complementar *Goichou* há um espaço intitulado *watashi no kotoba*, destinado para registro e compilação das palavras de maior interesse do aprendiz. Organizar e estruturar um vocabulário pessoal estimula a autonomia e favorece aprendizagem, configurando-se em um exemplo de estratégia para o aluno.

A tomada de consciência lexical refere-se à ação de proporcionar ao aprendiz um conhecimento sobre o vocabulário, ou seja, levá-lo a entender e identificar os diversos tipos de unidades lexicais e os processos de formação das palavras (derivação, sufixação e de composição). Essas noções permitem ao aprendiz inferir significados e usar dicionários de maneira mais eficiente.

Consideramos que no livro *Marugoto - A1* não há nenhum esforço direcionado e explícito para a tomada de consciência lexical, porém há espaço para o professor trabalhar a questão. A presença de variados tipos de unidades lexicais favorece e facilita para o professor abordar o assunto. Além disso, na edição *Rikai* há momentos em que aspectos formais das palavras são evidenciados.

Com relação a evitar a sobrecarga do aprendiz, a média de palavras novas por lição é de 30 termos. Vemos claramente no livro *Marugoto - A1* uma priorização das habilidades receptivas, em especial na edição *Katsudou*. Dessa forma, por exigir apenas conhecimento receptivo, o número de palavras novas está de acordo com o proposto pela Abordagem S.O.S. Esse número deve ser reduzido a, no máximo, 12 palavras, caso haja exigência de conhecimento produtivo.

Sobre a integração do ensino de vocabulário ao da sintaxe e da leitura, o ponto central é promover o entendimento de que léxico e sintaxe são indissociáveis e que vocabulário e leitura mantêm uma relação mútua de benefício, uma vez que ao ler adquirimos conhecimento lexical, enquanto que a competência lexical auxilia na compreensão de textos.

Todas as lições do livro *Marugoto* - A1 iniciam com a apresentação do léxico. Com isso, vemos que a relação entre léxico e sintaxe é reconhecida, já que há a percepção de que o primeiro é indispensável para o estudo do segundo.

A relação entre léxico e leitura é explorada apenas na edição *Rikai*, na sessão intitulada *dokkai* presente em todas as lições, onde se realiza atividades de leitura e interpretação de texto. Como dito anteriormente, as habilidades receptivas, em especial a compreensão auditiva, são largamente usadas em ambas as versões. Devido às diferenças de objetivos de aprendizagem, os únicos textos encontrados na edição *Katsudou* são diálogos exemplos para a realização de atividades de conversação em grupo.

Por fim, o item integrar lexicultura significa explorar a dimensão cultural das palavras. Muitas vezes, a compreensão plena de um item lexical está condicionada ao conhecimento de algum aspecto cultural.

Esse quesito não é negligenciado no livro didático em análise. Pelo contrário, a lexicultura é usada como uma ferramenta para se desenvolver a desejada competência intercultural. Em todos os tópicos encontramos palavras carregadas de teor cultural que servem ao propósito de incitar discussões sobre as diferenças e semelhanças entre a cultura do aprendiz e a japonesa. Por exemplo, na lição setetemos a palavra *agenkan*, que remete a um espaço característico de uma moradia japonesa. É um vocábulo que é melhor compreendido quando há o conhecimento de alguns hábitos domésticos dos japoneses.

O último ponto a ser explorado são as atividades de vocabulário. Após identificadas, dividimo-las em duas categorias: introdução de vocabulário e fixação e uso. Em seguida, analisamos três pontos: o aspecto da palavra abordado, o nível de conhecimento envolvido e o processo cognitivo acionado.

Na edição *Katsudou*, as atividades de introdução de vocabulário são as primeiras de cada sessão. O formato varia, mas sempre tem como base a audição das palavras novas. Em alguns casos, pede-se para ouvir, repetir e associar a palavra com sua imagem ilustrativa. Em outros, o aprendiz ouve um diálogo onde os termos novos são usados, enquanto visualiza sua forma escrita e as imagens que os representam. Ou, por fim, aparecem como opções de resposta para uma atividade em que se deve ouvir um diálogo e responder uma determinada pergunta sobre ele. Nesse último caso, espera-se que o aprendiz consiga inferir o significado das palavras novas a partir do contexto e das imagens.

Nessas atividades, os três aspectos são trabalhados (forma, significado e uso), mas apenas no nível de conhecimento receptivo. O aprendiz tem acesso a forma escrita da palavra, mas mediado pelo artifício da romanização e não há atividades nessa categoria que envolvam a escrita.

Conforme Nation (2002), a aquisição ou recuperação de um item lexical depende de três processos cognitivos: atenção seletiva, recuperação e uso em contextos múltiplos. As atividades de introdução de vocabulário acionam o processo cognitivo da atenção seletiva. A intenção desses exercícios é fazer com que o aprendiz perceba as palavras novas, identificando seu significado, função e uso.

As atividades de fixação e uso aparecem logo após as atividades de introdução e também no final de cada sessão. São atividades orais realizadas em pares ou grupos. Embora simule uma conversação, não se trata de produção espontânea, pois há um diálogo modelo e o aprendiz precisa apenas trocar as informações conforme o que deseja comunicar. Dessa maneira, o nível de conhecimento é o receptivo. No entanto, os processos cognitivos envolvidos são a recuperação e o uso em contextos múltiplos, pois espera-se que o aprendiz consiga decidir qual é a palavra adequada para a situação comunicativa e recuperá-la em sua memória. Explora-se a forma, o significado e o uso, mas os dois últimos se evidenciam por se tratar de uma atividade que exige escolha lexical e julgamento de adequabilidade. Esse tipo de exercício proporciona um aprofundamento no conhecimento sobre a palavra, pois cada ocorrência é uma possibilidade para se perceber novas nuances de significado e uso.

A partir da lição cinco, as atividades de fixação e uso do final das lições começam a ficar mais complexas e a exigirem o nível de conhecimento produtivo. Destacamos as das lições sete e dez por solicitarem elaboração de pequenos textos (e-mail e cartão de aniversário); e as das lições cinco, onze e dezoito por exigirem o preenchimento de enquetes e questionários. Quanto mais complexa a atividade, maior a possibilidade de atingir o conhecimento produtivo e de abordar todos os aspectos da palavra.

Com relação à edição *Rikai*, todas as atividades de vocabulário encontram-se reunidas na sessão nomeada *mojitokotoba*. Devido ao fato de ser voltada para a aprendizagem de aspectos formais da língua japonesa, visando o desenvolvimento de uma competência linguística comunicativa, propõem atividades de vocabulário que enfatizam a forma da palavra.

A atividade de introdução mais frequente é a associação de palavras com imagens. As respostas são conferidas por meio de um áudio, logo os aprendizes têm acesso às formas escrita e oral. O significado também é apresentado, mas de maneira bem pontual e concreta. Como não há nenhum contexto, o aspecto do uso não é abordado. O nível de conhecimento envolvido é o receptivo.

No caso dos aprendizes que optaram por utilizar apenas a versão *Rikai*, o processo cognitivo acionado é a atenção seletiva. Já aqueles que tiveram contato anterior com a versão *Katsudou*, além da atenção seletiva, acionam, e em maior grau, o processo cognitivo da recuperação, visto que há pouco acréscimo de vocabulário de uma versão para outra e as palavras se repetem.

Outros formatos de atividades de introdução identificadas foram: associação de antônimos, combinação de palavras para formar colocações, construção de palavras a partir de regras de sufixação, separação de palavras em grupos semânticos e completar lacunas de tabelas de grupos de palavras. Todas exploram a forma, o significado e o uso, mas também apenas no nível de conhecimento receptivo e com o acionamento do processo cognitivo da atenção seletiva.

As demais atividades de vocabulário são de fixação e uso e têm um forte enfoque na forma da palavra. Uma delas explora a ortografia, requerendo a identificação do item lexical grafado em *hiragana* ou *katakana* de maneira correta. Outra pede que se escreva a palavra ouvida usando os sistemas de escrita da língua japonesa. Essa especificamente demanda conhecimento produtivo, pois o aprendiz precisa determinar qual sistema usar, acionar as letras e conseguir escrevê-las. O processo cognitivo necessário é o da recuperação.

O livro didático *Marugoto – A1* deliberadamente não oferece espaço para a aprendizagem dos sistemas de escrita da língua japonesa de maneira aprofundada. Nesse nível, o aluno é apresentado e frequentemente exposto aos sistemas *hiragana* e *katakana*, mas não precisa se preocupar em decodificar o que está escrito nos livros, pois todos os textos vêm acompanhados de romanização. Alguns *kanji* são introduzidos a partir da lição cinco da versão *Rikai*, mas apenas para leitura. Não há nenhum tipo de orientação quanto a forma de escrevê-los. A aprendizagem dos sistemas de escrita fica sob a responsabilidade do professor ou do aluno.

A seguir, tecemos nossas conclusões com base no que foi analisado acima.

Conclusões

As palavras contempladas no livro didático *Marugoto – A1* fazem parte do vocabulário de alta frequência da língua japonesa e foram escolhidas de acordo com as necessidades de cada *cando*, demonstrando que houve um processo de seleção orientado.

O princípio da organização também foi observado, pois o vocabulário é apresentado de maneira organizada, em configuração favorável à construção de redes semânticas.

Todos os princípios da sistematização foram observados. Alguns em menor grau, mas já inseridos ainda que timidamente, para serem amplamente explorados nos livros dos níveis seguintes.

Quanto às atividades, há um número variado de tipos, mas a predominância é de atividades que trabalham no nível do conhecimento receptivo. Tendo em vista que se trata de um material introdutório, consideramos ser algo natural e até desejável, pois os aprendizes se encontram no estágio de percepção da língua. A único ponto preocupante é a limitada atenção dada aos sistemas de escrita. Esse é um atributo da forma da palavra que tem um peso muito grande, em especial na língua japonesa. O professor ou aprendiz que optar pelo uso desse livro didático deverá estar ciente de que não há muito subsídio para a aprendizagem dos sistemas de escrita.

Por fim, concluímos que, salvo pequenas observações, o livro didático *Marugoto – A1* tem uma abordagem de ensino de vocabulário sistematizada, demonstrando comprometimento com o desenvolvimento da competência lexical dos aprendizes de língua japonesa.

Referências

Binon, J.; Verline, S. (2000). Como otimizar o ensino e a aprendizagem de vocabulário de uma língua estrangeira ou segunda? In Leffa, V. J. (Ed.), *As palavras e sua companhia*, pp. 119-165. Pelotas, Brasil: EDUCAT.

Kijima, H.; Tomoyo, S.; Hatta, N. (2012). JF Nihongo kyōikusutandōjunkyokōsu bukkunokaiatsu. *Kokusai kyōryūkikinnihongoikukiyō*, 8, pp. 103-117.

Leffa, V. J. (2000). Aspectos externos e internos da aquisição lexical. In Leffa, V. J. (Ed.), *As palavras e sua companhia*, pp. 15-44. Pelotas, Brasil: EDUCAT. Matsuda, M. *et.al* (2010). Kōpasu no kotonarito tango shinmitsudo o katsuyōshita nihongokyōtsōkisogoi no chūshutsu. *Gengoshorigakkai dai 14kainenjitaikaihappiyōronbunshū*, pp. 579-582.

Nation, I. S. P. (2001) *Learning Vocabulary in Another Language*. Cambridge: Cambridge University Press.

The Japan Foundation (2012). *Survey report on japanese-language education abroad 2012*. Tōkyō: Japão: KurosioEditora.

The Japan Foundation (2010). *JF Standart for Japanese Language Education 2010*. Retirado de https://jfstandard.jp/pdf/jfs2010_all_en.pdf/

Tomlinson, B.; Masuhara, H. (2005). *A elaboração de materiais para cursos de idiomas*. São Paulo, Brasil: SBS Editora.

Los sistemas de escritura japonesa: problemática de uso y aprendizaje en los manuales de japonés para extranjeros

Raquel Rubio,
Universidad de Santiago de Chile
raquel.rubio@usach.cl

En nuestro trabajo investigamos sobre el uso de estas formas de escritura a la luz de las normas lingüísticas establecidas para la lengua japonesa, revisamos algunos problemas que se registran en su aprendizaje y uso dentro de los nativos japoneses, para después aterrizar en el contexto de enseñanza de japonés lengua extranjera y reflexionar sobre los métodos de enseñanza y las propuestas didácticas dentro de varios manuales de enseñanza de japonés para extranjeros.

Diseminación de las ideas a través del idioma y la cultura China

Karina Piña,
Corporación Cruzando el Pacífico
karina@cruzandoelpacifico.org

El objetivo de trabajo es mostrar resultados de la implementación cursos e-learning “Introducción al chino mandarín y de cultura china” en instituciones chilenas. "Cruzando el Pacífico", Corporación sin fines de lucro fomenta el intercambio académico, educativo y cultural entre Chile y China buscando contribuir a responder a estas preguntas. Su objetivo es difundir el conocimiento y entendimiento de ambas culturas, fortaleciendo el entendimiento mutuo y conectando a instituciones del sector público, privado, académico y de la sociedad civil. Se presentarán los resultados cualitativos y cuantitativos de este modelo para la enseñanza de mandarín a los hispanohablantes de cursos en formato e-learning que son abiertos, masivos, gratuitos y sin selección.

La enseñanza-aprendizaje del tiempo pretérito japonés a hispanohablantes

Stella Maris Acuña
Fundación Internacional Tōzai “Oriente y Occidente,
acunazocchi@yahoo.com.ar

En esta ponencia trataremos el problema de aprendizaje de los tiempos de pretérito del español, a la hora de aprender japonés y haremos mención de la dificultad con que se encuentra un estudiante japonés, aprendiz de la lengua española. El marco teórico que aplicaremos en este trabajo es la temporalidad verbal. Observaremos la posibilidad de facilitar la comprensión, en el discurso, desde la temporalidad verbal y la temporalidad adverbial, para una mejor comunicación. Aportaremos un tema teórico como es el de la temporalidad verbal, para aplicar en la práctica, a efectos de platicar el modelo de la enseñanza aprendizaje de lenguas asiáticas, en nuestro caso: la lengua japonesa, para hispanohablantes, desde una perspectiva de la lengua española.

1. INTRODUCCIÓN

A la hora de aprender el tiempo verbal de pretérito de un aprendiz hispanohablante de japonés, el estudiante se encuentra con la dificultad de cómo expresar todos los pasados del español en un solo verbo de pretérito del japonés. Lo mismo ocurre cuando un aprendiz de idioma japonés decide estudiar español.

En esta ponencia trataremos el problema de aprendizaje-enseñanza de los tiempos de pretérito del español, a la hora de aprender japonés. Haremos mención de la dificultad con que se encuentra un estudiante japonés, aprendiz de la lengua española.

El marco teórico que aplicaremos en este trabajo es la temporalidad verbal. Observaremos la posibilidad de facilitar la comprensión, en el discurso, desde la temporalidad verbal y la temporalidad adverbial, para una mejor comunicación.

Aportaremos un tema teórico como es el de la temporalidad verbal, para aplicar en la práctica, a efectos de platicar el modelo de la enseñanza aprendizaje de lenguas asiáticas, en nuestro caso: la lengua japonesa, para hispanohablantes, desde una perspectiva de la lengua española.

2. DESARROLLO

Para comenzar a conocer una lengua, primero, se hace necesario observar ¿a qué familia lingüística pertenece?

Se dice que el japonés es una lengua aislada. Sin embargo hay investigadores que defienden la postura que el japonés pertenece a la familia urálica, otros a la familia altaica.

Por otra parte, hay teóricos que mencionan la posibilidad de que pertenezca a la familia protojapónica.

2. 2. 1. FAMILIAS LINGÜÍSTICAS POSIBLES DEL JAPONÉS

2. 2. 1. 1. Lengua aislada

Se conoce como una lengua aislada a un idioma natural que no tiene parentesco con otro idioma vivo o muerto. Un ejemplo de lengua aislada es el ainu.

2. 2. 1. 2. Familia lingüística altaica

No mencionaremos a todas las lenguas que conforman esta familia pero sí expresaremos que incluye aproximadamente 60 lenguas. Distribuidas en Asia Central. Actualmente, hay controversias sobre esta familia.

Además de estar incluidas las lenguas túrquicas, también estarían las lenguas mongoles y las lenguas tungús o manchú-tungus.

Curiosamente, algunos investigadores sostienen que esta familia contiene a las lenguas japónicas y al coreano. Y hasta se ha sugerido de insertar, también, a la lengua ainu. Si, como se piensa, que hay una relación genética entre el coreano y el japonés, se debería poner entonces a la lengua ryūkyū. Son todos temas de debate y también a tener en cuenta.

Algunas de las características de las mencionadas lenguas son:

- a) Desde el punto de vista morfológico son lenguas aglutinantes.
- b) El orden de la frase es: S. O. V.
- c) Desde el punto de vista sintáctico tienen posposiciones.
- d) No poseen el pronombre relativo.

2. 2. 1. 3. Familia urálica

En esta familia se encuentran aproximadamente 30 lenguas habladas.

Aún, hoy, el árbol lingüístico todavía se discute porque se han tratado de incluir a otras lenguas.

Se discute, también, las relaciones de la familia altaica con la urálica. Existen teorías que incluyen las lenguas urálicas como ramas de una superfamilia: la Uralo-altaica, la uralo-yukaguir, la uralo-dravídica, la uralo-indoeuropea, y las nostráticas y protomundo. Algunas de las características de estas lenguas son:

- a) Desde el punto de vista morfológico son lenguas aglutinantes.
- b) No tienen género gramatical.

2. 2. 1. 4. Familia lingüística japónica

Se piensa que las lenguas de esta familia descenderían de una lengua común: la protojapónica.

Esta familia lingüística incluye las lenguas:

- a) Japonés oriental, occidental, occidental del este, occidental del oeste.
- b) Lenguas ryūkyūenses (Lengua amami, dialectos del norte y del sur).
- c) Lengua okinawense (Okinawense septentrional, dialectos del sur, miyako, yaeyama, yonaguni.)

Hay algunas teorías que relacionan las lenguas japónicas con otras lenguas, algunas de esas lenguas han desaparecido. Entre ellas se relaciona las lenguas japónicas con la lengua coreana.

2. 2. 2. LENGUA JAPONESA

2. 2. 2. 1. Clasificación tipológica del japonés

De acuerdo con la técnica de unión de prefijos y/o sufijos a las raíces o bases, que se dan con determinada regularidad y orden, para indicar las relaciones y las categorías gramaticales, la lengua japonesa es aglutinante.

Tiene, también, un índice moderado de flexión (verbos y adjetivos). El orden usual de la palabra en la oración es Sujeto-Predicado con el Objeto precedido al verbo: S. O. V.

2. 2. 3. LENGUA ESPAÑOLA

Mencionaremos algunas características de la lengua española, a tener en cuenta a la hora de enseñarla:

La tipología lingüística del español es: S. O. V. Es una lengua flexiva. Por medio de la flexión, indica en la oración, las relaciones que existen entre sus elementos.

Tiene preposiciones. Palabras que funcionan como nexos, sus características es que son invariables. En cuanto a los sustantivos y adjetivos poseen categorías de género y número.

Mencionaremos también a los pronombres personales, que distinguen las categorías de género, número y caso.

Y, con respecto al verbo, éste se caracteriza por el modo, tiempo, aspecto y voz, además de los números singular y plural.

2.2.4. ENSEÑANZA-APRENDIZAJE DEL JAPONÉS A HISPANOHABLANTES

2. 2. 4. 1. ¿Cómo sería una estrategia eficaz en la enseñanza-aprendizaje del japonés a aprendices hispanohablantes?

Mucho se ha hablado y se ha escrito sobre los enfoques y métodos en la enseñanza de idiomas, sobre el diseño de tareas para la clase comunicativa, entre otros.

Nos interesa expresar que de una manera u otra son muy importantes las 4 destrezas que todo alumno debe realizar: escuchar, hablar, leer y escribir.

Algunos investigadores han defendido los modelos de habla, más que la gramática. Otros: la gramática, más que los modelos de habla.

Se ha criticado también, el Método de la Gramática- Traducción y se ha revalorizado la nueva ciencia de la fonética.

No debemos olvidar los principios de la lingüística aplicada con su preocupación sobre el estudio científico de la enseñanza y el aprendizaje de una segunda lengua.

Por otra parte, también se ha defendido el Método Natural, el cual sostenía que una lengua extranjera podía enseñarse sin tener que traducir o utilizar la lengua materna del aprendiz.

En fin, se ha probado de todo y se sigue intentando la búsqueda sobre ¿cómo sería una estrategia eficaz en la enseñanza-aprendizaje?

2. 2. 4. 2. Didáctica de las lenguas culturas

Nos interesa hacer un breve comentario sobre el texto *Didáctica de las lenguas culturas*:

En la introducción del libro en cuestión, sus autores, mencionan que Mario Rinvulcri considera el fenómeno ‘cultura’ investigándolo desde una multiplicidad de puntos de vista y que ilustra una serie de actividades para sensibilizar a los estudiantes a la dimensión cultural. (Derosas/Torresan, 2011: 20)

Más adelante, expresan que el concepto de *didáctica de la lengua cultura* se ha ido entrelazando al de la *glotodidáctica*. Que la DLC tiene que asumir el reconocimiento del binomio indisoluble (lengua-cultura) y la responsabilidad ética que esta definición implica: aprender/enseñar un

idioma significa reconocer y aceptar la diferencia, cooperar con la diferencia y en la diferencia. (Derosas/Torresan, 2011: 21).

Continuando con la importancia de la lengua-cultura, se expresa, también, que existe una relación entre la lingüística aplicada y la glotodidáctica. Que hay una contribución de la lingüística aplicada a la lexicografía, al estudio de la traducción, a la lingüística de corpus, a la computacional (...) (Derosas/Torresan, 2011: 23).

Otro detalle muy importante es el comentario que se hace relacionado con la enseñanza y se plantean un interrogante que es: ¿Cuál es el modelo de español a enseñar? En el caso de enseñar español como segunda lengua. Si fuera el caso de enseñar español a un aprendiz japonés.

Que se deberá tomar entre tres arquetipos: el modelo castellano (España y Europa). El modelo de la zona hispánica (Europa, un argentino que enseña en Italia) Y el modelo neutro (Latinoamérica). (Derosas/Torresan, 2011: 85, 86).

2. 2. 5. LA TRADUCCIÓN

Muchas veces nos hemos preguntado: ¿Es necesario hacer la traducción cuando se enseña una segunda lengua?

Nos interesa resaltar, en este punto, lo que se expresa en el capítulo 5: “La contribución de las neurociencias a la enseñanza de las lenguas”, del texto *Didáctica de las lenguasculturales. Nuevas perspectivas*.

Se menciona que es posible que las estructuras de la LM y de la LE sean comparadas y que se efectúe un análisis de sus componentes a nivel conceptual.

Que la traducción debe ser un medio para alcanzar otros objetivos, como la comunicación o la solución de un problema. Que, en este caso, se vuelve una técnica muy interesante que proponer en clase o que integrar con otras actividades didácticas. (Derosas/Torresan, 2011: 123).

2. 2. 6. PRONUNCIACIÓN Y PROSODIA

Estamos de acuerdo con lo expresado en el texto *Didáctica de las lenguasculturas. Nuevas perspectivas*.

Al respecto, se comenta que la enseñanza de una lengua no puede prescindir de su dimensión oral. Que en este sentido el aprendizaje de la pronunciación y la prosodia de la misma se hacen indispensables.

Luego, se expresa que está ampliamente demostrado que la eficacia de las técnicas y estrategias que la fono-didáctica propone no depende solamente de una adecuada aplicación de las mismas sino de la competencia fonológica del docente y, sobre todo, de su sensibilidad fonética y su

convencimiento respecto de la importancia que la oralidad reviste. (Derosas/Torresan, 2011: 267, 268).

2. 2. 7. TIEMPO EN EL APRENDIZAJE.

El tiempo en el aprendizaje estará vinculado a la cantidad de horas semanales de enseñanza-aprendizaje. Y de los contenidos programados para cada unidad de trabajo. Un aprendiz hispanohablante de japonés, además de aprender la lengua oral, deberá aprender la lengua escrita que es absolutamente desconocida para él. Por lo tanto, necesita más tiempo reloj. Pues debe adquirir la escritura y la lectura, no solo de los silabarios sino también de los kanji.

2. 2. 8. EXAMEN INTERNACIONAL DE JAPONÉS

El examen de aptitud de la lengua japonesa, nōryokushiken, se realiza, todos los años, en el mes de diciembre. Participan estudiantes de japonés, no sólo de Argentina, sino también de países limítrofes.

Consideramos que es muy importante ir rindiendo los niveles del nōryokushiken, pues ayuda con la competencia lingüística y también a recordar los conceptos adquiridos.

2. 2. 9. LA TEMPORALIDAD VERBAL

En la enseñanza-aprendizaje del japonés a un aprendiz hispanohablante, a la hora de tratar los tiempos de pasado en el verbo, consideramos la importancia de trabajar el tema con la temporalidad verbal.

La diferencia con la cual se encuentra el aprendiz de japonés es que en el español hay 4 tiempos de pretéritos bien definidos, en el modo indicativo, en cambio en japonés hay un solo morfema de pasado: /-ta/ por ejemplo en /tabemashi-ta/. Que de acuerdo con la jerarquía de la lengua, podrá afijar a un verbo en estilo coloquial (no formal), formal o en estilo de cortesía o keigo.

Dentro de lo que denominamos temporalidad verbal, tendremos como deícticos temporales a los demostrativos y a los adverbios de tiempo.

Estamos de acuerdo con Gutiérrez Araus en que la *temporalidad verbal, en español es la categoría fundamental dentro del sistema verbal, de la que se deriva otra categoría, la perspectiva discursiva y, hasta cierto punto, el aspecto.* (Gutiérrez Araus, 2012: 25)

3. CONCLUSIONES

Hemos visto la importancia de conocer la familia lingüística de la lengua japonesa, idioma del aprendiz de la lengua española. Esto tiene que ver con considerar al otro y ponernos en lugar de él, a efectos de comprender mejor sus necesidades.

Que aún los investigadores no se ponen de acuerdo de si el japonés pertenece a la familia lingüística altaica, urálica, japónica o es una lengua aislada.

Hemos expresado que la clasificación tipológica del japonés es: S. O. V. Que desde el punto de vista morfológico es una lengua aglutinante.

Que la tipología lingüística del español es: S. O. V. Es una lengua flexiva. Por medio de la flexión, indica en la oración, las relaciones que existen entre sus elementos.

Con respecto a la enseñanza-aprendizaje del japonés a hispanohablantes nos interesa lo que se menciona en el texto *Didáctica de las lenguas culturas*: que la DLC tiene que asumir el reconocimiento del binomio indisociable (lengua-cultura) y la responsabilidad ética que esta definición implica: aprender/enseñar un idioma significa reconocer y aceptar la diferencia, cooperar con la diferencia y en la diferencia.

Que la traducción debe ser un medio para alcanzar otros objetivos, como la comunicación o la solución de un problema.

Que el aprendizaje de la pronunciación y la prosodia de la lengua se hacen indispensables.

Con respecto a la importancia del tiempo en el aprendizaje, el mismo estará vinculado a la cantidad de horas semanales de enseñanza-aprendizaje. Y de los contenidos programados para cada unidad de trabajo.

Al mismo tiempo, consideramos que es muy importante ir rindiendo los niveles del nōryokushiken pues ayuda con la competencia lingüística y a recordar los conceptos adquiridos.

Para finalizar, estamos de acuerdo con Gutiérrez Araus en que la *temporalidad verbal, en español es la categoría fundamental dentro del sistema verbal, de la que se deriva otra categoría, la perspectiva discursiva y, hasta cierto punto, el aspecto.*

Referencias Bibliográficas

Coseriu, Eugenio. (1987). *Gramática, semántica, universales: Estudios de Lingüística Funcional*. Madrid: Editorial Gredos. Segunda edición.

Derosas, Manuela / Torresan, Paolo (Coordinadores) [et. al.] (2011). *Didáctica de las lenguas culturas. Nuevas perspectivas*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sb. 1ª edición.

Gutiérrez Araus, María Luz. (2012). Problemas fundamentales de la gramática del español como 2/L. Madrid: Editorial ARCO/LIBROS. 4º edición.

Ishihara, Tadayoshi. (1985). *Gramática Moderna de la Lengua Japonesa*: Madrid. Edelsa.

Kerr George. (2000). *Okinawa: The History of an Island People*. Boston: Peripus edition, Tuttle Company.

Makino, Seiichi / Tsutsui, Michio. (2001). *A Dictionary of Basic Japanese Grammar*, Tokio. The Japan Times. 40th printing.

Matthews, P. H. (1980). *Morfología*, Madrid: Paraninfo.

Miller, Roy Andrew. (1971). *Japanese and the Other Altaic Languages*. Chicago: University of Chicago Press.

Moreno Cabrera, Juan Carlos. (2003) *El universo de las lenguas*. Madrid: Ed. Castalia.

Nunan, David. (1998). *El diseño de tareas para la clase comunicativa*. España: Cambridge University Press. Primera reimpresión Richards, Jack C. / Rodgers, Theodore S. (1998). *Enfoques y métodos en la enseñanza de idiomas*. España: Cambridge University Press. Primera edición.

Rousseau, Jean Jacques. (2008). *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Córdoba, Argentina: Editorial Universidad Nacional de Córdoba.

Varela Ortega, Soledad (2005). *Morfología léxica: la formación de palabras*, Madrid, Editorial Gredos.

Wandruszka, Mario. (1980). *Interlingüística*. Madrid: Editorial Gredos.

Simposio

MAGREB Y AMÉRICA LATINA: DINÁMICAS DE CONTACTO ENTRE EL PASADO Y EL PRESENTE

Coordinadores:

Juan José Vagni, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina (CEA-UNC), Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CONICET y UNC).

juanjovagni@hotmail.com

Diego Melo, Universidad Adolfo Ibáñez de Chile

diego.melo@uai.cl

ALADAA CHILE

Enmascarar el colonialismo. Las ‘Ayudas Sociales’ a la provincia española del Sahara entre 1958 y 1975

Francesco Correale,
CNRS – UMR 7324 CITERES,
Tours, Francia
francesco.correale@univ-tours.fr

La comunicación se propone de abordar el tema de las ayudas sociales que fueron sistemáticamente ofrecidas de 1959 a 1975, es decir durante todo el último periodo de la presencia colonial española en el Sahara. Se intentará así de responder a cuestiones esenciales: ¿cuáles eran los verdaderos objetivos perseguidos por los españoles?, ¿cuáles fueron las reacciones de las poblaciones destinatarias de estas ayudas?, ¿qué consecuencias sociales tuvieron sobre la estructura de las poblaciones que la recibieron? y, ¿cuáles son los rasgos de esta política que hoy en día pueden aún percibirse en las poblaciones saharauis de los campamentos de refugiados en Tindúf?

Introducción

Al final de los años cincuenta, una larga sequía castiga el oeste sahariano y golpea en particular las regiones controladas por España. El dato no sería tan transcendente si, paralelamente, la presencia española en el Sahara no fuera cuestionada por la penetración en el territorio del Ejército de Liberación (EL) marroquí entre 1956 y 1958. En esto se integran varios hombres de distintas cabilas del Sahara para atacar los puestos franceses establecidos en Mauritania. Sin embargo, al cabo de algunos meses, el Ejército de Liberación asume el control casi completo del territorio y en el otoño del 1957, obliga las tropas españolas a evacuar la totalidad de los puestos del interior y a replegarse en determinados puntos del litoral. Después de unos combates muy afortunados contra las tropas coloniales, el EL se retira destrozado en el sur de Marruecos, bajo una lluvia de bombas que acompañan los ataques de tierra llevados a cabo conjuntamente por las fuerzas armadas francesas y españolas. Se trata de la operación militar conocida bajo el nombre de “Huracán/Ecouvillon” realizada entre el 10 y el 24 de febrero de 1958.

La reocupación completa del Sahara por las fuerzas coloniales españolas no se lleva a cabo tan tranquilamente: el contexto internacional hace que sea bastante complicada por al menos tres elementos:

- la presión de las reivindicaciones territoriales del Reino de Marruecos, a pesar de la cesión de la región de Tarfaya entre abril y junio 1958;
- el proceso de independencia de Mauritania y la guerra de liberación de Argelia – es decir el contexto magrebí;
- el aislamiento y la desconfianza, a pesar del ingreso en la ONU en 1955, que sufre la España franquista.

Estos tres factores tienen un impacto mayor sobre la política sahariana del Gobierno, pero no son los únicos. El problema interior más importante para la administración colonial es representado por la actitud misma de una parte de la población del territorio que, después de haber saboreado el *Yihad*, tiene que volver a una situación de subyugación. Y no sin heridas.

De hecho, de un lado la propaganda que el más importante partido nacionalista marroquí, el Istiqlāl, ha hecho a través de sus oficinas abiertas desde la independencia del Reino de Marruecos en Villa Bens, El Aiún, Smara y Villa Cisneros además de Ifni – todas cerradas con la intensificación de las acciones del EL en el territorio¹; y, del otro, la participación activa de muchos hombres del territorio – entre otros, algunos futuros fundadores del Frente Polisario² – a la lucha armada, hacen más que necesario el desarrollo de una política que contrabalancee los posibles gérmenes de un sentimiento nacionalista que no contemple ya una administración colonial en el territorio. Así los administradores españoles tienen que adoptar medidas que no solo les permitan quedarse en la región – y una de ellas es la provincialización de todos los territorios africanos establecida con decreto de la Presidencia del Gobierno en enero de 1958, convertido en ley solo en 1961 (Barona Castañeda, 2004), sino que puedan legitimar su permanencia delante de las poblaciones y, de reflejo, respecto a las pretensiones marroquíes y a los vientos de la descolonización que soplan en el Magreb. Se trata de atraer las cabilas y convencerlas que la presencia española es, además de necesaria y salvífica por sus destinos, también provechosa, y pueda así ser reivindicada. Son estas las condiciones en las cuales se elaboró el plan de Ayudas Social: una intervención económica ciclópea destinada a asesorar la presencia del Estado español en el Sahara. Se trata de un tipo de intervención que, en cierto sentido, ya tiene su tradición colonial en el África sahariana administrada por los Gobiernos de Madrid.

Los antecedentes de las Ayudas Social: Francisco Bens de Argandoña y la política del pilón de azúcar

Cuando en 1884 las primeras tropas españolas desembarcan en la península de Dakhla, donde fundan Villa Cisneros, tienen un conocimiento del espacio geográfico y humano bastante aproximativo. Esta es la razón para la cual, por ejemplo, consideran como interlocutores principales para la futura ocupación del Río de Oro la cabila de los Awlad Bu Sba'a mientras que éstos gozan de un momento temporal de expansión que les pone provisionalmente en una situación de poder respecto a las otras poblaciones de la región. Es así que se encuentran mezclados, sin haberlo buscado, en el conflicto que opone los Awlad Dalim, que les consideran aliados de los Awlad Bu Sba'a, a esta última cabila, siendo el pequeño fuerte de Villa Cisneros sometido a los ataques de los Dlimis en 1885, 1887 y 1894 (López Bargados, 2004). Los militares que se fijan en Villa Cisneros organizan, con el auxilio de algunos científicos y exploradores, algunas expediciones al interior. La más relevante de estas queda la de Cervera, Quiroga y Rizzo hasta el Tiris en 1886 (Rodríguez Esteban, 2008). Todavía hay que esperar el nombramiento de Francisco Bens de Argandoña como Gobernador Político -Militar del Río de Oro, en diciembre de 1903, para que el territorio bajo supuesta dominación española comience a ser sistemáticamente recorrido.

La situación que encuentra el Gobernador es bastante crítica (Barbúlo, 2002). Hay que inventar una política sahariana que permita el asesoramiento y la seguridad de los comercios triangulares entre las Islas Canarias, Villa Cisneros y las poblaciones para que el establecimiento sahariano sea económicamente rentable. Es el mismo Bens que en sus memorias, explica cuál es el expediente que hay que utilizar:

¹ « Sucesos en Aaiún », 18/1/1958, Archivo General Militar de Madrid, Sección de África - Ministerio de la Guerra – Campaña de Ifni-Sahara, rollo nº 14.

² Entrevista a Emhemd UldZelid UldZeiu, 31/12/2007, campo-escuela del 27 de febrero, denominado “Bujdur” a partir de 2012.

Yo empecé la captación del moro con aquella política que algunos llamaron de “pilón de azúcar”, pues con estos y otros regalos me atraía al indígena. (...) A cambio de estos regalos (pulsera de plata Hassani o de duros Alfonso, abalorios de plata para la cabeza, amuletos, pañuelos de muchos colorines, algunas chucherías de Canarias, vestidos con tintes que desteñían, pegándoles el color azulo a sus carnes) las moras me tenían al corriente de todo lo que hablaban los nómadas de noche en sus jaimas, de las conversaciones en los pozos del Sáhara (...), de las discordias que existían entre las tribus, de los pensamientos de los Jefes de clan, de la propaganda y enseñanza de los santones, de las peleas de las cabilas y del carácter de los moros de más categoría y más díscolos (Bens Argandoña, 1947, p. 42 y 45).

La concesión de regalos y el consecuente soborno de los jefes de las cabilas se transforma en una regla que el Gobernador admite sin ningún problema antes sus superiores. Así, en ocasión de las relaciones de los dos viajes que cumple en 1907 al interior del territorio, escribe cándidamente:

Por la noche, celebré una gran conferencia con muchos de ellos, entre los que se encontraba El-Bekey, el que manifestó que Bene-Ahmed, uno de los principales de la kábila de Izarguiyin, había escrito 2 cartas, una al ChjMelainin y otra al jefe de la Factoría de Tarfaya, perteneciente al Sultán, lamentándose en ambas, de que Hamuyen y Mohamed-iejadé me hubieran llevado á ver sus kábilas, asunto al que no le dí gran importancia, pues tenía la seguridad que era una componenda para futuros acontecimientos, toda vez que á dicha Kábila, tanto yo, como la Factoría la distinguimos mucho y le hacemos grandes regalos por el mucho comercio que traen y porqué en su mayoría y en lo que cabe dentro de lo que son ellos, es una de las mas buenas y trabajadoras (Bens Argandoña, 1907, p. 14-15).

Y más adelante subraya:

La visita á la Kábila de OuladDelim, que como es sabido, es una de las que más se dedican al pillaje y al robo, y que en varias ocasiones, ha impedido la llegada á esta Colonia, de caravanas de otras Kábilas que venían con transacciones, esta visita repito (...) ha traído como consecuencia el conseguir para lo futuro, no solamente que Kábila venga más a menudo á comerciar, sino, lo que es más importante, que no pongan obstáculo alguno á las demás, que libremente vengan á canjear sus productos, con los de esta Factoría Comercial. Los medios de que para ello me he valido, claro está que no han podido ser otros, que ofrecimientos hechos á muchos de los más significados, regalos á algunos, atenciones con los de aquí y los de allá, ect. (...)” (Bens Argandoña, 1907, p. VII-VIII).

De hecho, la política de los regalos o del “pilón de azúcar” es institucionalizada desde la llegada de Bens al Sahara. En 1904, el Gobernador gasta en donativos 1074 Pts.; en 1905 y 1906, el Gobierno español prevé 1250 Ptas. por el mismo asunto; cinco años más tarde, en 1911, la suma de los regalos efectuados durante los recorridos de Bens llega a 8537,85 Ptas³. Los regalos – aceite de oliva, tabaco, tejidos, arroz, gofio y tal vez armas – se hacen tanto a los notables de las cabilas que a los más necesitados encontrados en las regiones exploradas.

Esta política permite a las tropas españolas de quedarse en el territorio, pero no les asegura ni el dominio del desierto, ni el control de la población que continúa a organizarse más bien independientemente de los nuevos venidos, o a servirse de ellos con el fin de evitar las restricciones impuestas al comercio transfronterizo por las administraciones coloniales

³ Carta n° 62, el Subsecretario al Ministerio de Estado al Gobernador Político-Militar de Río de Oro, Madrid, 27/12/1907, AGA, Fondo Gobierno General del Sahara, Caja S 3743; y carta n° 20, el Subsecretario al Ministerio de Estado al Gobernador Político-Militar de Río de Oro, Madrid, 28/03/1911, AGA, Fondo Gobierno General del Sahara, Caja S 3753.

francesas. Mientras que éstas se adelantan en sus “pacificaciones” de los territorios de Marruecos y Mauritania, de hecho rodean la colonia española y obligan sus habitantes a una importante autarquía económica. Así, todas las ocupaciones de los puntos de la costa que el Gobernador cumple aparecen como el producto de la paciente y perspicaz política hecha de donativos, concesiones, “amistad”. Por su lado, las cabilas intentan aprovechar la presencia del “dominador” más débil para escapar a las presiones del más fuerte, y obtener, entre otras cosas, ventajas de la abertura de pequeños puertos que permiten al comercio sahariano de encontrar una salida independientemente de los territorios franceses. Negociaciones suceden a negociaciones. Tarfaya es ocupado en junio 1916 con el consentimiento de Ahmad al-Hayba, hijo del jefe de la resistencia sahariana, el cheij Mā al-‘Aynayn. Al-Hayba recomienda también la ocupación española de Ifni, como indica una carta que dirige personalmente al Rey de España Alfonso XIII. Cuatro años más tarde, en noviembre 1920, Bens desembarca en La Güera, después de que muchos notables locales lo habían solicitado durante varios años para obtener la abertura de un puerto al Parchel, en los parajes de Bojador. La elección de La Güera, tercer puesto español sobre la costa, se hace debido a intereses económicos – la concesión de terrenos a compañías comerciales – pero el lugar permanece bastante abandonado, a 360 kilómetros de Villa Cisneros y a 962 de Tarfaya.

Con la implantación de la Transatlántica en todos los puntos ocupados, los regalos aumentan y son gestionados directamente por la Factoría. Por cada puesto se fija una partida del presupuesto que es destinada a la política del “pilón de azúcar”. En 1922, 8000 Pts. anuales corresponden a los regalos que la administración española tiene que hacer a La Güera, suma enorme que - por aclarar su dimensión - iguala la destinada al presupuesto de todo el destacamento de Villa Cisneros. Y qué pero no es prácticamente nada si se compara a la suma gastada por Bens en Cabo Juby entre los 4000 y 7000 Ptas mensuales, es decir entre los 48.000 y 84.000 Ptas. Anuales (Martínez Milán, 2003) respecto a un mediocre presupuesto anual de 69.210 Ptas. establecido para la gestión de todas las actividades políticas, militar y económica en el Sahara por los años 1915-1918 y de 408.680 Ptas. anuales por los años 1924-1925! (Morillas, 1998). Es decir que de alguna manera el presupuesto oficial del Estado español para el Sahara está hinchado por partidas particulares, quizás provenientes de la Transatlántica que contribuye a fomentar la política de distribución de los obsequios a los jefes de las cabilas. En 1923, para mejorar la entrega de los donativos, el Gobernador crea la “Junta de reparto de regalos a indígenas”, gestionada por los miembros de las oficinas del Gobierno español en las distintas Delegaciones (Martínez Milán, 2004).

Sin embargo, la política de los pilones de “azúcar” crea con la población unos vínculos dudosos, cuya reproducción continua en el espacio y en el tiempo acabando por generar una relación colonial bastante especial. En esta, las cabilas perciben un tributo, lo que entra perfectamente en la jerarquía clásica sahariana de los *tributarios* (los Españoles, una cabila como tantas...) que pagan por su seguridad y por quedarse en el territorio (Martínez Milán, 2004), aunque esto no sea siempre suficiente, como demuestra una carta de 1923 del Ministerio de la Guerra al Jefe de la Intendencia General Militar, en la que se habla de “temores acerca de rebelión de los moros y ataque a nuestra posiciones de Cabo Juby”.⁴

Esta relación colonial bastante singular parece transformarse un momento entre los años ‘30 y ‘50, cuando la presencia española en el Sahara se consolida con el aumento de los medios económicos y militares; y, sobre todo, cuando al final de las “pacificaciones” francesas en

⁴ El Subsecretario del Ministerio de la Guerra al Jefe de la Intendencia General Militar, Madrid, 3 de agosto de 1923, Archivo General Militar de Madrid, *Sección de África - Ministerio de la Guerra - Negociado de Asuntos de Marruecos*, Caja 40, Carpeta 1 (antiguo Legajo 6, carpeta 19): Cabo Juby.

Mauritania y Marruecos, las cabilas encuentran aún en el Sahara una apariencia de libertad y autonomía que tienen que compensar de alguna forma sometándose, por lo menos formalmente, al poder colonial. No obstante, el paternalismo “material” que se genera a partir de la política del pilón de azúcar, cercano del clientelismo, se convierte en el rasgo dominante de la colonización española. Al mismo tiempo este paternalismo se acompaña a una represión bastante dura cuando el regalo ya no basta para obtener la adhesión de la población, y la pretendida asociación de intereses entre españoles y Saharauis deja la plaza a una represión militar durísima.

Esperando las Ayudas social: las indemnizaciones de guerra

Muchos hombres de la distintas cabilas del Sahara español se habían alistados con osadía en el Ejército de Liberación; otros, después del final de las operaciones militares franco-españolas de febrero 1958, se habían rendido a la propaganda francesa procedente de Mauritania⁵. Así, la transformación del estatus del territorio en Provincia marca el contexto institucional adentro del cual el Gobierno franquista decide de prolongar su presencia en el Sáhara. Esta política se concretiza en las indemnizaciones para los daños ocasionados por los enfrentamientos de 1957-1958, y sobre todo en la realización de un plan de ayudas económicas – las Ayudas social – al final de 1959.

Las indemnizaciones para los bombardeos de 1957-1958 siguen la lógica de blandir y castigar: trasbombardear el territorio para “liberarlo” del EL, el ejecutivo español concibe un sistema de indemnización de las pérdidas humanas, de ganado y materiales provocadas por los combates de 1957-1958. La justificación de estas indemnizaciones no es unívoca: a veces los documentos hablan de daños y pérdidas ocasionadas por “nuestra Aviación y por nuestro Ejército de tierra durante los acontecimientos de 1957-1958”; otras veces hacen referencia a las agresiones contra nuestra Provincia en 1957-1958 por parte de las “Bandas del ejército de liberación marroquíes”. A pesar de esto, la mayoría de las reclamaciones se refiere a los bombardeos que golpearon el territorio durante las operaciones militares de febrero de 1958, y las acciones de “limpieza” de los elementos del EL que habían sobrevividos y que no se habían refugiado en territorio marroquí, más allá del 27°40' paralelo.

La idea de las indemnizaciones no se le había ocurrido sólo al Gobierno de la Provincia de Sáhara. En diciembre 1957, las autoridades españolas habían cogido a “nativos sospechosos” una cierta cantidad de documentación árabe entre la cual figuraba una correspondencia mantenida por el Istiqlāl sobre la formación de una comisión para la atribución de donativos, admitidos como indemnizaciones, a los siniestrados del “Sahara Occidental del WadiDrâa a La Güera”⁶. En la Relación de los siniestrados al Sahara Occidental se dejaba constancia de 254 individuos, afiliados al partido, todas tribus y fracciones confundidas, cada uno con la indicación del número de miembros de cada familia en cargo, para un total de 1981 personas⁷. Se trata de una cifra elevada, si se considera que la población local censada por los españoles

⁵ « Síntesis de informaciones », Gobierno General de la Provincia de Sahara, Comando de las Tropas, Estado-mayor, Secreto, El Aaiún, 10/3/1958, AGM Madrid, *Sección de África - Ministerio de la Guerra – Campaña de Ifni-Sahara*, rollo n° 9

⁶ Telegrama n° 2021-A, Secreto, del Gobierno General del África Occidental Española al Delegado del Gobierno de la Región Sur de Sahara, SidiIfni, 4/12/1957, más documentos juntos, Archivo General del Administración, Inv. n. 21.02, Oficina Local de Villa Cisneros, legajo 13, exp. 28.

⁷ Es decir: SalamAhelSuilem, BoihatAhelKadi, Ahel Dada AhelHosain, AhelSidi Ez-Zin, AhelMuxmaa, Hayun, AhelSidi Ahmed Ben Iahia, AhelSidi Al-lal, Muznin, Ahel Ben Al-lal, IagutAit Said, UladTaleb, Ezagui Ba Brahim, AukadBuchaib, Ulad Musa Ulad El Hosain, UladChej, El Iahlat, Ulad Musa (sin precisar la fracción), Ahel el ChejMa el Ainin, Ait Musa Aali, Boihat(resto de la cabila).

en 1958, dentro de las fronteras de la Provincia del Sáhara, alcanza 17525 individuos (Barona Castañeda, 2004).

La razón de estos donativos o indemnizaciones que el Istiqlāl había decidido atribuir no está clara, pero se puede fácilmente imaginar que se trataba de proporcionar subvenciones en especie y sobre todo en dinero a sus militantes en el Sáhara, que eran posiblemente varios centenares, con el fin de asegurarse que estos continuasen la propaganda pro-marroquí en el territorio.

De la misma forma, listas de siniestrados con centenares de nombres son reunidas por los españoles, continuamente actualizadas como consecuencia de los notables que piden dinero a la administración y de las sumas que se les ha proporcionado. Todo es susceptible de ser transformado en moneda: los miembros de la familia muertos durante los bombardeos, los rebaños, los víveres y los efectos personales⁸. Este flujo de dinero se extiende sobre un periodo que va aproximativamente de la primavera 1958 hasta noviembre 1965, fecha del último documento encontrado en el Archivo General del Administración de Alcalá de Henares, que deja constancia de los restos de una suma destinada a las indemnizaciones, 55 009 Ptas., sobre los 78 409 establecidos en mayo del mismo año, y todavía no cobrados por sus destinatarios⁹. Entre la incoación de esta distribución de dinero, y el documento de 1965 evocado, el Archivo conserva unos verdaderos libros de contabilidad, con la indicación de la fecha, de los motivos de la indemnización pedida y de la suma concedida. En un documento, de 1963, se puede leer:

Durante los primeros meses del año último, esta Delegación había puesto un informe (...) sobre las pérdidas padecidas por ciertos indígenas durante las Operaciones de 1957-1958: rebaños, efectos y demás. En este informe eran precisadas (...) pérdidas bastante exorbitantes y muy superiores a la realidad (...). Antes de su liquidación, hará falta efectuar ligeras investigaciones con relación a los hechos y las circunstancias que han motivado las pérdidas de referencia para [comprender] si han sido provocadas por nuestras Fuerzas [Ejércitos] y acciones o por las Bandas Armadas de Liberación, así como la actitud del interesado a esta época, con el fin de aceptar o no el pago [de la indemnidades pedidas]. Independientemente de las pérdidas que se señala, hay reclamaciones posteriores (...) que no son incluidas en la relación (...).¹⁰

Así, las poblaciones del territorio no se privaron de la posibilidad de obtener el dinero que podía aliviar la desastrosa situación económica en la que se habían hundido después de la sequía y de los combates del final de los años cincuenta; buscaron aprovecharse lo más posible de la situación, si se da para exacta la reflexión sobre la cantidad de las indemnizaciones pedidas y desproporcionadas, según el informe, respecto a los daños reales.

Los ciudadanos españoles se aprovecharon también de esta mana como lo indica una “Recopilación de las pérdidas conocidas para robos, daños y deterioros materiales padecidos durante los acontecimientos de 1957-1958 a Ayún”, del 17 de noviembre de 1959, en la cual

⁸ Si se hace confianza a una de las listas mencionadas, sin fecha, que se refiere a las « Indemnizaciones por muerte », es posible comprender que la vida de cada hombre matado en los bombardeos vale, por el Gobierno español, 12500 Ptas. A partir de un otro documento, del 11/9/1958 (carta al Secretario General de la Provincia) se entiende también el valor del ganado: un camello 3000 Ptas., unacabra 300 Ptas. et un asno 1 000 Ptas. (por los dos documentos véase: AGA: Sección n° 15: África - Fondo n° 24 - Gobierno General del Sahara: S 2270, Exp. 2; y S 2196, Exp. 4).

⁹ Carta n. 228, el Gobernador General de la Provincia de Sahara al Delegado del Gobierno de la Región Norte, El Aaiún, 22/11/1965, AGA, Sección n° 15: África - Fondo n° 24 - Gobierno General del Sahara: S 2270, Exp. 2.

¹⁰ Carta n° 266, el Delegado Provincial al Delegado del Gobierno de la Región Norte, El Aaiún, 7/3/1963, AGA, Sección n° 15: África - Fondo n° 24 - Gobierno General del Sahara: S 2270, Exp. 2.

se encuentra el nombre de seis europeos beneficiados por las indemnizaciones en una lista de 41 personas.¹¹

Las “Ayudas social”

Es en este contexto de concesiones de regalos y donativos reparadores que nacen las “Ayudas Social”. Se trata de ayudas materiales que el Gobierno español decide distribuir a partir del final de 1959 para contestar a las peticiones urgentes que llegan de la población, así como mantienen numerosos informes políticos durante este año. De esta forma el “humanitarismo” de la administración se combina hábilmente con objetivos políticos declarados, de manera aún más evidente que durante los años de la política del pilón de azúcar, así como se puede notar a partir de una carta del Gobernador General de la Provincia del Sahara, en diciembre de 1959:

La falta de lluvias en el pasado año, agravada por la ausencia de las mismas en el corriente, ha creado una situación de escasez y necesidad entre los nativos de esta Provincia. El no haber podido sembrar y las muertas de ganado por la falta de pastos derivada de la total carencia de lluvias han empeorado considerablemente esta situación y se considera urgente y primordial necesidad, hacer frente a la situación creada, mediante la puesta en marcha de un PLAN DE AYUDA a los nativos de esta benjamina Provincia española, para que, con nuestro socorro, puedan afrontar la crítica situación creada. La adopción de este PLAN DE AYUDA, tendría, por otra parte, gran repercusión en el aspecto político, pues el nativo vería materializada en ella, nuestra preocupación por sus problemas y nuestro afán en ayudarlos a hacer frente a las situaciones difíciles. Además, las noticias de esta ayuda, llegarían a conocimiento de los residentes y naturales ubicados al Norte del paralelo de 27° 40' y contrarrestaría de forma eficaz la propaganda que actualmente despliega Marruecos.

Por otra parte, debemos de tener presente que en la vecina República Islámica de Mauritania, ha sido elevada por las Autoridades competentes, una propuesta al Gobierno de la Republica, para la distribución de una ayuda consistente en víveres y anticipos reintegrables a sus nativos, que atraviesan una situación similar a la de los nuestros. Se sabe que en el presente mes, el Gobierno mauritano procederá al reparto de arroz y cebada, así como de otros alimentos. Esta ayuda a personal tan íntimamente ligado por lazos de consanguinidad a nuestros nativos, hará que estos, de no ver materializada nuestra ayuda en una época de penuria como la actual, puedan hacerse eco de la propaganda, no solo marroquí, sino también de la procedente de los partidos extremistas de Mauritania, que preconizan la anexión de parte de nuestra Provincia; concretamente: Rio de Oro. Es más, ha sido norma reiterada de nuestro Gobierno, acudir con urgencia a remediar las calamidades de las provincias, tanto peninsulares como insulares, haciendo llegar a ellas su ayuda material, máxime si tales males afectaban al agricultor. De aquí, la necesidad de sentir como propia la penuria de nuestros nativos y haciéndonos eco de ella, llevarles nuestra ayuda, para que así vean y sientan como España acude en socorro de sus hijos, aunque éstos sean de sus más lejanas y novísimas provincias.¹²

¹¹ AGA, Sección nº 15: África - Fondo nº 24 - Gobierno General del Sahara: S 2196, Exp. 4.

¹² Carta n.º 1648, el Gobernador General de la Provincia del Sahara al Director General de Plazas y Provincias Africanas en Madrid, El Aaiún, 29/12/1959, AGA, Sección nº 15: África - Fondo nº 24 - Gobierno General del Sahara: S 2270, Exp. 1.

Todos los ingredientes de una moderna política del pilón de azúcar están en estas líneas: el Estado “misericordioso” que tiene que recordarse de sus hijos lejanos y proveer a su sobrevivencia, incluso en medio del desierto, donde no llueve y donde los que son considerados “pollitos saharianos” arriesgan de ser adoptados por un falcón marroquí o mauritano en lugar del águila fascista.

Es cierto, en efecto, que el final de los años 1950 es un periodo terrible para los habitantes del Sáhara: llueve bastante poco en 1957, 1958 y 1959 – continuará a no llover en 1960 – y, además, la “última guerra colonial” de España contras del Ejército de Liberación ha destrozado sistemáticamente los medios principales de subsistencia de la población: el ganado, y sobre todo los camellos que constituyen también su medio de transporte, y pues de comercio. Así, por el sesgo de las indemnizaciones y de las ayudas sociales, la administración intenta de reparar una situación que aparece desastrosa en toda la región. Y, una vez más, por necesidad y también con oportunismo, los Saharauis no se sustraen a esta maniobra y juegan el rol que se espera que jueguen. En 1961, una Jema‘a de las tribus AwladTidrarin, AwladTalib y AhlM’hamad se dirige al mando del Delegado del Gobernador de Ayún:

Os informamos que no nos queda ningún ganado lanar ni cabrío, por ello os rogamos a vuestra Autoridad superior que haga lo posible por ayudarnos a todos, somos como hijos suyos, que al verse necesitados recurren al padre para que los atienda y auxilie en cuanto pueda.¹³

Las sumas previstas al principio por el Gobernador de la Provincia son hinchadas ampliamente después de algunos meses. Sin entrar en los detalles contables, son suficientes algunos elementos para comprender la amplitud de esta política. En 1959, el Gobernador prevé una cifra total de 1.325.000 Ptas., en ayudas alimentarias, más 600.000 Ptas. a distribuir en metálico, como prestito “reintegrable”. Este dinero es a cargo del Estado, porque la Provincia falta de toda posibilidad de tener su propia economía, no disponiendo de recursos que puedan determinar un cualquier presupuesto. Esta suma todavía no es bastante elevada. Así, en mayo 1960, el Gobierno metropolitano abre a la Provincia un crédito extraordinario de 6.421.500 Ptas. a emplear para « Gastos de acción social ». Esta cifra comprende la suma establecida para el primer proyecto – 1.925.000 – más 4.496.500 Ptas. pedidas por el ejecutivo de la Provincia el 23 de febrero. En menos de dos meses, el presupuesto para las Ayudas Sociales más que duplicado¹⁴. Para apreciar la cantidad de dinero de la cual se habla, es suficiente observar que en 1959 el presupuesto de la Provincia sumaba 4.9116.000 Ptas. y en 1960 53.504.000 Ptas (Morillas, 1998). Las 6.421.500 Ptas. destinadas en 1960 a las Ayudas Social representan así el 12% del presupuesto total previsto por el funcionamiento de la Provincia.

El programa asistencial a las poblaciones del territorio es renovado hasta 1975. El interés español en el asunto es económico-político. Las ayudas son compradas por cada oficina del territorio que, de hecho, devuelve a los pequeños grupos industriales y artesanos de las Canarias el dinero recibido por el capítulo de la asistencia a las cabilas. Aunque tal vez las empresas canarias queden fuera de la portada de los ofrecimientos públicos, la ganancia es casi cierta para una economía que, en esta época, parece directamente dependiente de lo que ocurre en Sahara. Además de esto, el presupuesto “Ayudas Social” es un largo contenedor

¹³ Nota de información n. 4370, Secreto, El Aaiún, 24/11/1961, AGA, Sección n° 15: África - Fondo n° 24 - Gobierno General del Sahara: S 2297.

¹⁴ Esta información se comprende a la lectura de la carta n°. 322, el Gobernador de la Provincia del Sahara a los Jefes de Servicio del Administración provincial, El Aaiún, 10/5/1960, AGA, Sección n° 15: África - Fondo n° 24 - Gobierno General del Sahara: S 2270, Exp. 1.

de exigencias que nada tienen que ver con el suministro de bienes de primera necesidad a la población sahariana. Por ejemplo, en julio 1972, el Delegado Gubernativo escribe al Secretario General:

Con el fin de poder abonar el 18 de Julio próximo la gratificación de MIL pesetas para cada uno de los excombatientes naturales de este Gobierno de la Guerra de Liberación, ruego a V.I. de las órdenes oportunas a fin de que del Capitulado Ayuda Social “Atenciones Varias” se cargue a Ayuda Social “Excombatientes”, la cantidad de 35.000 Pts. que son necesarias (...).¹⁵

El Archivo de la Administración General contiene listas muy largas que detallan la distribución de las ayudas: no se trata, esta vez, sólo de nombres de personas, sino de fracciones que piden y reciben los víveres, los medicamentos, los sémenes, el agua, etc... Sin querer generalizar el procedimiento de distribución, se puede imaginar el esquema que sigue:

1) las ayudas son dadas a las Chiujs que se cargan de distribuirlas a los miembros de su familia ampliada y de su clientela, o a las poblaciones que viven en las zonas cuyo control les ha sido asignado por el Gobierno Provincial. Es ahora cuando las deducciones indebidas se producen, y que los Chiujs intentan reforzar una autoridad, sin verdadero prestigio, a la vez hacia sus propias familias y hacia las autoridades coloniales. Estas se dan cuenta de esto y, tal vez, intentan poner remedio. En abril de 1960, el Jefe de la Oficina de Asuntos Indígenas de Daora así lo cuenta:

(...) Se le envió un vehículo al Caíd Brahim para que hiciera acto de presencia en esta distribución, pero a su llegada manifestó que el Sr. Delegado Gubernativo le había entregado dicha ayuda para que él la distribuyese entre Izarguien, exclusivamente sin que participase de la misma nadie de las demás Tribus, y que pensaba efectuar la distribución haciendo tres partes iguales entregando a cada una de las tres Fracciones de Izarguien su parte correspondiente por medio de personas de algún relieve dentro de las mismas para que ésta a su vez hiciera la distribución en las suyas respectivas, sin miramiento del lugar donde se encuentren las jaimas (Zona marroquí o española) ni la actitud de las mismas con respecto a nuestro Gobierno. Haciéndole saber al referido Caíd Brahim, que se apreciaba que había interpretado erróneamente las palabras que su Autoridad le había podido decir sobre el particular, y que la distribución de dichos víveres se efectuaría en este Puesto bajo mi control y entre todo el personal que habitualmente reside en esta región sin distinción de Tribus y por cabeza de familia, que es la forma en que se ha realizado. (...) No obstante fueron varios los nativos de Izarguien sin ninguna representación en la misma y apoyados por el propio Caíd que se presentaron solicitando la parte de Ait Said y El Guerrah, que como es sabido residen en su mayoría en Zona marroquí y muy apegados a la misma como sus Chiujs, LarosiUldSoliman y AaliUldRamadan. 1) De todo esto se deduce que el citado Caíd asesorado por su Jalifa Mohamed Chej pretendía con esta ayuda hacer su política particular entre la Tribu y con fines puramente personales, para captarse simpatías permitiendo que entre un reducido número de individuos de Ait Said y El Guerrah se beneficiasen de las dos terceras partes de la totalidad de la ayuda enviada.¹⁶

¹⁵ Carta n.º 121, el Delegado Gubernativo al Secretario General, Aaiún 30/6/1972, AGA, Sección n.º 15: África - Fondo n.º 24 - Gobierno General del Sahara: S 2237.

¹⁶ Carta n. 462, el Delegado del Gobierno al Secretario General del Gobierno, El Aaiún, 26/4/1960, AGA, Sección n.º 15: África - Fondo n.º 24 - Gobierno General del Sahara: S 2270, Exp. 1.

2) Las ayudas son distribuidas directamente por los funcionarios y los militares españoles que, a veces recorren centenares de kilómetros en muy pocos días, para coger tal o tal otro frig. Estos recorridos permiten, por otra parte, conocer el verdadero estado de las poblaciones para que sean adoptadas las medidas más urgentes. Es decir que las misiones de socorro son inmediatas, desde que se prospecta la posibilidad de poner en acción los mecanismos de lo que se puede definir, sin ninguna duda, una política indígena que quiere conseguir el control de las poblaciones y del espacio.

Desde el 8 al 17 de febrero 1960, es el mismo Gobernador General que hace un recorrido desde Aaiún hasta Hausa, pasando por GueltaZemmur, Tifariti y Farsia, entre otros, para distribuir víveres en concepto de ayuda al Sahara al personal natural que se encuentra en el itinerario: un total de 558 Pilonos de azúcar, 14 sacos de arroz, 26 sacos de harina, 29 sacos de cebada, 190 litros de aceite y 10 gruesas de cerillas para 95 jaimasErguibat, 39 de UladTidrarin y 10 de Izarguien¹⁷. Entre el 12 y el 16 de marzo, la Delegación Gubernativa de la Región Sur efectúa su primera “campaña sanitaria y ayuda en víveres” en la zona de Imilili, al este de Aargub. No se trata sin embargo de una petición de las cabilas. Escribe José Ortiz, Capitán encargado del despacho:

Teniéndose informes de que en la zona de Imilili existe una concentración de nómadas, en su mayor parte de UladDelim necesitados en víveres y ayudas Sanitaria (...) se realiza un servicio con objeto de llevar a dicha zona víveres de ayuda al Sáhara y efectuar asimismo una Campaña Sanitaria entre los enfermos.¹⁸

Los dos primeros días se dedican a una labor de censo y estadística; el reparto de las ayudas – 2,5 kgs de arroz y 5 de cebada por persona – empieza el día 14 y sigue en los dos días siguientes, al mismo tiempo que la campaña sanitaria. Subraya Ortiz: “Todo el personal nativo demostró su alegría y reconocimiento al Gobierno por esta primera ayuda, anunciándoseles que ésta era un principio y que se pensaba seguir ayudándoles en fecha próxima. Igualmente demostraron satisfacción en la forma del reparto”¹⁹. Y, tras analizar las condiciones sanitarias encontradas, e informar que son menos malas de lo que se imaginaba, aunque distantes del ideal, concluye:

En esta Campaña realizada a Imilili se ha hecho ver a los nativos que esto es una primera Ayuda de nuestro Gobierno. A los prestigiosos se les ha distinguido con una cantidad mayor, pero sin que hayan sido ellos los encargados de efectuar el reparto, observándose en este sentido una mayor conformidad por parte de los nativos en la forma realizada (...).²⁰

En el mismo orden de reflexión que caracteriza el comentario sobre la no-mala situación sanitaria, se encuentra una relación por distribución de ayudas al final de febrero de 1960, en la zona de Guelta. Lo que sin embargo resalta más en este informe es que las poblaciones empiezan a conformarse al espíritu clientelar que es inducido por el Gobierno:

¹⁷ “Recorridos efectuados por su Excelencia el Gobernador General, durante los días 8 al 17, ambos inclusivos del pasado mes de febrero”, Aaiún, 11/5/1960, AGA, Sección n° 15: África - Fondo n° 24 - Gobierno General del Sahara: S 2270, Exp. 1.

¹⁸ “Memoria de la Campaña Sanitaria y Ayuda en víveres realizada a la zona de Imilili 12 de Marzo – 16 de Marzo 1960”, Secreto, Villa Cisneros, 21/3/1960, AGA, Sección n° 15: África - Fondo n° 24 - Gobierno General del Sahara: S 2270, Exp. 1.

¹⁹ *Ibíd.*

²⁰ *Ibíd.*

En cuanto al personal de los frigs visitados se encuentran perfectamente, no siendo de extrema necesidad el reparto de víveres en concepto de ayuda toda vez que tienen suficiente alimento con el ganado que poseen, a pesar de todo no les ha venido mal el reparto efectuado, siendo bien acogidos los 20 kgs. Repartidos por jaima (10 de cebada, 5 de arroz y 5 de harina) ya que con esto tienen para algunos días y se le evita un desplazamiento largo, toda vez que los únicos puntos donde pueden comprar son Guelta y Fort Trinquet.²¹

O mejor dicho: ¡como matar las actividades normales de los nómadas con la actividad de puro asistencialismo!

De hecho, sólo un año más tarde, las poblaciones están mucho menos sorprendidas de estos recorridos y, al contrario, empiezan a solicitarlos. En agosto de 1961, el Jefe de la Oficina comarcal de Auserd anota:

El Prestigioso BidiuldAomaruldAbeida de UladChej, dijo que extrañado ante el retraso del camión, había pensado venir a camello, el día anterior a Auserd, para solicitar del Gobierno en envío de víveres a aquella zona. Resaltó BidiuldAomar y los componentes de la familia Sidi Al-lal, que Regueibat conoce los desvelos del Gobierno, por todos los naturales de la Provincia, y que esto les hace sentir orgullosos, pues manifiestan que los mauritanos se sienten celosos de esta Ayuda. Que han pretendido hacer algo similar en Fort Gouraud, pero que ha sido muy reducida, y que están en deuda con España, a la vista de este interés, y de esta política que ellos conocen, y se sabe en todo el Sahara, de reparto de víveres, Ayudas Sanitarias, aperturas de nuevas escuelas, arreglos de pozos., etc. (...).²²

La “acción humanitaria” del Gobierno provincial-colonial empieza a dar sus frutos políticos. Y tres años más tarde, cuando ya este tipo de intervención se hace sistema, y las redes clientelares parecen muy bien constituidas, el dato es aún más evidente. En ocasión de la “Patrulla de socorro en agua y víveres llevada a cabo a las zonas de Pastos de la Región sur” desde el 14 al 21 de diciembre de 1964, el Adjunto de PrimeraFelixBedmarJimenez subraya:

Podemos decir, sin temor a equivocarnos, que políticamente esta Patrulla ha constituido un éxito rotundo, por su valor humano, ya que todos y cada uno de los naturales han observado como los Servicios de Gobierno, se preocupan por sus problemas y les auxilias con todos sus medios llegando hasta los últimos rincones del Territorio, superando las dificultades de todo tipo que se puedan presentar.²³

La Patrulla recorre 42 kms (27 de terreno pedregoso y 15 de pista asfaltada) y socorre a 892 jaimas. Durante el recorrido el Adjunto se entrevista con chiujs y notables. Los resúmenes de estas entrevistas son minuciosamente reflejados en el informe. Entre ellos, algunos resaltan más que otros:

[Entrevista] en UAD ERMINA (...) con Hafudal-la uldSidi Mohammed uld SIDI Al-lal de Erguibat, UladChej (...) y su hermano HEREIBIL-LAL: (...) Solo tuvieron palabras de agradecimientos hacia el Gobierno por la ayuda en momentos difíciles, haciendo resaltar dicha preocupación y comparándola con la de los países cercanos hacia los suyos,

²¹ Carta n° 320 Secreto, El Delegado Gubernativo de la Región Norte al Secretario General del Gobierno de la Provincia, Aaiún, 1/3/1960, AGA, Sección n° 15: África - Fondo n° 24 - Gobierno General del Sahara: S 2270, Exp. 1.

²² “Informe sobre el reparto de víveres de ayuda al Sahara, realizado a la Zona de Zug el día 12 de agosto de 1961”, Auserd, 13/8/1961, AGA, Sección n° 15: África - Fondo n° 24 - Gobierno General del Sahara: S 2270, Exp. 1.

²³ “Informe sobre Patrulla de socorro en agua y víveres llevada a cabo por el Adjunto de 1ª D. FelixBedmarJimenez a las zonas de Pastos de la Región sur”, Villa Cisneros, 23/12/1964, AGA, Sección n° 15: África - Fondo n° 24 - Gobierno General del Sahara: S 2890.

manifestando que mientras Mauritania y Marruecos cobran impuestos hasta los más pobres, España reparte a manos llenas los millones en ayuda para los naturales de nuestro Sáhara, siendo la envidia de todos los habitantes de los países citados”; “En Auhaifrit (...) El Mahafuduld Ali Salem Uld Babi de Erguibat, UldChej,...): [que] al igual que otros de esta Tribu que, pese a su fama de guerreros, soberbios y orgullosos, pierden todas estas virtudes a la hora de aprovecharse algún regalo, ayuda o dádiva (...); “En Agracha: con SailaUldAbeidaUldSidahamed de ErguibatUldChaj (...): Dicho Jefe marchaba camino de Aaiún pero al localizar la Patrulla prefirió alterar sus planes de viaje al objeto de beneficiar a los suyos, localizados en las cercanías de Auserd, del reparto que se estaba llevando a cabo (...).²⁴

El Adjunto concluye:

Si miramos la cuantía de los víveres repartidos (...), los naturales beneficiados y las zonas visitadas (...) no cabe duda que corresponde darle una gran importancia a este servicio ordenando por la Superioridad, pero a juicio del Adjunto que suscribe (...) aún siendo grande esta importancia, todo el interés de la Patrulla radica en su “oportunidad”. (...) Oportunidad de esta Patrulla en el momento en que los pastos agotados, los camellos debilitados por la escasez de comida y lejos de los pozos, vieron aparecer en el horizonte la mano de nuestro Gobierno en forma de vehículos de socorro que llegaban a ofrecerles pan y agua, pidiéndoles solo a cambio, como dijo nuestro Caudillo en su visita a estas tierras saharianas, “solamente una sonrisa”. Acierto gubernamental y político que ya traspasó en su popularidad los ámbitos de nuestra Provincia y que el natural beneficiado agradece con todo su corazón a España y al Gobierno General que ordenó el citado auxilio.²⁵

Queda así claro que la distribución de las ayudas provoca la creación de una red clientelista y la puesta en marcha de un mecanismo de vigilancia, control y reconocimiento de las poblaciones, sobre todo cuando no se han vuelto todavía sedentarias al instalarse en los barrios-guetos del Aaiún o de Villa Cisneros.

Una de las consecuencias más relevantes de esta política es la creación de un embrión de clase mediana en la población del territorio, tanto en el sentido económico-liberal del término, que en el sentido de intermediarios entre el ejecutivo Provincial y los que no tienen acceso directo a la administración. Esta clase está representada esencialmente por los Chiuuj y su personal que gestionan la distribución de las ayudas; y por los que, entre ellos, se apropian ilegalmente de los donativos para ponerlos en los circuitos comerciales informales que salen de Sáhara y alcanzan Argelia, Marruecos y Mauritania (Barbúlo, 2002). Se trata sin embargo de una élite económica y social a-dinámica, parasitaria, con las características de un “patrimonialismo” viciado por la carencia de una visión súper-tribal y nacional. Corrompida por la presencia del gobierno español, este brote de élite es incapaz de reproducirse económicamente sin el apoyo de las administraciones provincial y

²⁴ *Ibídem*

²⁵ *Ibídem*.

metropolitana ni de crear las condiciones de su emancipación de la tutela colonial. Así, por ejemplo, a pesar de las toneladas de ayudas distribuidas, los notables reclaman dinero. En enero de 1960 el Delegado Gubernativo de la Región Norte escribe:

Creo pertinente someter a la Superioridad de atender las numerosas peticiones de préstamos reintegrables, máxime dada la circunstancia de que por los franceses se está procediendo a darlos e incluso hacer propaganda en el sentido de que si los españoles no se los dan, ellos lo harán siempre que se trasladen a Mauritania ó a Argelia, por lo que estimo debe contrarrestarse esta política.

Y después de unas semanas, el Delegado del Gobierno precisa y reitera:

Son continuas las peticiones de préstamos en metálico que el personal nativo solicita en esta Delegación y Oficinas dependientes de ella, como no se les puede atender a todos, el reparto de víveres probablemente se ha de extender incluso a personas que no siendo realmente necesitadas por poseer ganado, carecen de metálico para la adquisición de víveres (...).²⁶

Los chiujs quedan entonces ligados, hasta el impulso del movimiento nacionalista de los años 1960, a la salvaguardia de sus ascendentes sobre la población del territorio. Esta “burguesía” embrionaria, formada por dueños de ganado y comerciantes, queda incapaz de ver en las oportunidades de participación a la vida política que le son otorgadas – elección de los alcaldes a partir de 1963, constitución de la Asamblea General en 1967 - un medio para reivindicar su propia autonomía y de dar el salto que, en otros países del Norte de África, había permitido a las élites económicas y escolarizadas, de ponerse al frente de los movimientos nacionalistas. Por esta razón, será marginalizada bastante rápidamente por los jóvenes revolucionarios que constituirán, en 1973, el Frente Polisario.

Conclusiones: la memoria de las Ayudas social. Una amnesia compartida

¿Cuál es el recuerdo de este esfuerzo que, aunque con sus límites evidentes, ha marcado seguramente la vida y la sobrevivencia cotidiana de muchas familias saharauis? Las reacciones a las palabras “Ayudas Social” pueden resumirse en tres actitudes por parte de los ancianos entrevistados en los campamentos de Tindúf en diciembre 2007 y en mayo 2014:

- 1) Desconocimiento de la cuestión, incluso sorpresa por la existencia de estas ayudas;
- 2) Conocimiento de la cuestión, denuncia del papel de los Chiujs y toma de distancia respecto a las mismas ayudas;
- 3) Reconocimiento de haber recibido cantidades de víveres y dinero y de haber beneficiado de la ayuda española, sin conceder a la cuestión la importancia y la amplitud que se puede imaginar desde que se controlan los centenares de expedientes redactados al respecto por la administración de la Provincia de Sáhara.

Al mismo tiempo hay que subrayar que tampoco en el lado español se encuentran rastros, en la memoria colectiva, de esta política de ayudas, con la muy escasa excepción de algunas líneas en algunos trabajos de investigación (Barbúlo 2002; Alonso del Barrio 2010). Incluso el movimiento de solidaridad con los refugiados saharauis en Tindúf parece ignorar este

²⁶ Carta n. 334, el Delegado Gubernativo al Secretario General del Gobierno, Aaiún, 25/1/1960; carta n. 785 al Secretario General del Gobierno. Por los dos documentos: AGA, Sección n° 15: África - Fondo n° 24 - Gobierno General del Sahara: S 2270, Exp. 1.

componente pretendidamente “humanitario” de la política colonial en la Provincia, lo que quizás permite descartar a la base toda idea de una posible continuidad o vínculo con las prácticas consideradas durante las dos últimas décadas de la presencia española en el Sáhara. Y todo esto a pesar de que, por una parte de los ciudadanos españoles y una parte de los Saharauis, una cierta relación de (¿mutua?) dependencia neo-colonial parece haberse producido en formas más fines y, en cierta manera, más difícil de desentrañar en los campamientos de Tindúf (donde permanece una clara complicidad entre las partes para no romper el idilio hispano-saharaui); que en los documentos de archivos que relatan de las miles de Pesetas sembradas en el desierto sahariano y que piden solamente de ser leídos e interpretados para las comunidades científicas al fin de aclarar un aspecto de la historia colonial de España todavía marginal en la historiografía dominante y en la literatura de la militancia pro-independentista.

Referencias Bibliográficas

Alonso del Barrio, J. E. (2010). *Sáhara-Ifni ¿Encrucijada o abandono? 1956-1963*, II Vol. Zaragoza, España: Mira Editores S.A.

Barbulo, T. (2002). *La historia prohibida del Sáhara Español*. Barcelona, España: Ediciones Destino, S.A.

Barona Castañeda, C. (2004). *Hijos de la nube*, Madrid, España, Libros C. de Langre.

Bens Argandoña, F. (1907). *Dos visitas á algunas Kabilas del Sáhara Español*. Villa Cisneros, Sahara Occidental, documento mecanografiado.

Bens Argandoña, F. (1947). *Mis memorias (Veintidós años en el desierto)*, prólogo del Ilmo. Sr. D. José Díaz de Villegas, *Director General de Marruecos y Colonias*. Madrid, España, Selecciones Gráficas.

López Bargados, A. (2003). *Arenas coloniales. Los AwlādDalīm ante la colonización franco-española del Sáhara*, Barcelona, España, EdicionsBellaterra.

Martínez Milán, J. M. (2003). *España en el Sáhara Occidental y en la zona sur del Protectorado en Marruecos, 1885-1945*. Madrid, España, Ediciones UNED.

Morillas, J. (1988). *Sahara Occidental. Desarrollo y subdesarrollo*. Madrid, España, Prensa y Ediciones Iberoamericanas, S.A.

Rodríguez Esteban, J. A. (2008). *Conmemoración de la expedición científica de Cervera Quiroga-Rizzo al Sáhara Occidental en 1886*. Madrid, España, CSIC.

Dibujando el Magreb. Orientalismo en la historieta argentina Aquí la Legión (1976-1981)

Micaela M. Becker,
Maestranda de Comunicación y Cultura Contemporánea,
CEA-UNC.

Programa de Estudios sobre Medio Oriente
CEA-UNC

Departamento de Estudios Internacionales,
CIECS CONICET-UNC
michaelabecker@gmail.com

Este trabajo analizará la historieta *Aquí la legión* (1976-1981) publicada por Robin Wood y Luis García Durán en la Editorial Columba, la cual recrea la intervención de la Legión Extranjera Francesa en el Magreb a fines del siglo XIX. Allí se remarcen dos entidades: lo europeo frente a lo africano y lo árabe. Es por ello que analizaremos las condiciones históricas de producción y circulación, el contexto histórico del hecho narrado, para luego reconstruir los principales estereotipos de personajes, la configuración de los paisajes y las situaciones arquetípicas que se representan, para finalizar con la vinculación de este caso con la perspectiva del orientalismo argentino.

Aliados y enemigos en América Latina: otomanistas y arabistas

Hernán Taboada,
Universidad Nacional Autónoma de México
haroldo@unam.mx

Hubo en torno a la primera Guerra Mundial una pugna entre la propuesta identitaria otomanista y la arabista, no sólo en el Mashrek sino que también la diáspora árabe tuvo importante papel en la misma. La ponencia recupera testimonios acerca de las posiciones entre la diáspora latinoamericana, que contradicen la versión habitual sobre su rechazo inicial al imperio otomano. Este rechazo fue producto de la posterior recepción del arabismo y otras identidades locales y la consiguiente reformulación de la historia de las comunidades.

***Palestina desde los ojos comunistas. La cuestión
palestina y el Partido Comunista Argentino (1947-1949)***

Agustín Fertonani
Estudiante avanzado de la Licenciatura en Historia FFyH-UNC.
Ayudante-alumno del Programa de Estudios sobre Medio
Oriente CEA-UNC
Cátedra de Historia Contemporánea de Asia y África,
Escuela de Historia, FFyH-UNC

El presente trabajo busca dar cuenta de las posiciones sostenidas por las principales organizaciones de la izquierda argentina durante el proceso que tuvo como eje la fundación del Estado de Israel en 1948. De manera más específica se analizarán las posturas expresadas en el periódico Orientación, perteneciente al Partido Comunista Argentino en el período 1947-1949. La perspectiva de abordaje se enmarcará en los lineamientos del pensamiento de Edward Said, principalmente a través de su obra Orientalismo.

Simposio

ETNOMUSICOLOGÍA: LA MÚSICA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS Y LAS COMUNIDADES AFROS EN AMÉRICA, SÍMBOLO DE TRANSFORMACIÓN Y DIÁLOGO A PRINCIPIOS DEL S XX

Coordinadores:

María Lina Picconi, Universidad de Buenos Aires.

lina_455@yahoo.com

ALADAA ARGENTINA

Everardo Garduño, Universidad Autónoma de Baja California

everardo.garduno@yahoo.com

Román Robles, Universidad Nacional Mayor de San Marcos

hermanovallejo@hotmail.com

***Entre champeta y sonidos africanos: fronteras difusas y
discusiones sobre “músicas negras” en el Caribe
Colombiano***

Jorge Enrique Giraldo Barbosa,
Universidad del Norte,
Barranquilla, Colombia
j.giraldo.k@gmail.com

Se aborda un análisis en relación con las músicas champeta y africana en el Caribe colombiano, entendidas las dos como “músicas negras”, alrededor de sus representaciones de africanidad y culturalmente racializadas hacia lo “negro”. Músicas urbanas que enfrentan dispositivos discriminatorios, prohibitorios, de negación o invisibilización social, así como paradojas en sus lógicas de representación en que son asumidas por las tendencias de estudio que las abordan. Se proyectan tres tendencias de estudio: 1) corriente afrocentrista y cartagenista, 2) perspectiva alternativa en lo cultural y territorial, 3) economía cultural y de circulación musical.

Introducción

Los procesos de apropiación, transformación y popularización de la música champeta y africana se proyectan desde mediados del siglo XX, con relaciones históricas y sociales importantes entre Cartagena y Barranquilla, pero con implicaciones para todo el Caribe colombiano. Estas implicaciones están atravesadas por posicionamientos intelectuales o académicos, que igualmente entran en confrontación directa con los etiquetajes y procesos de invisibilización de estas músicas negras. Es así que se presentan unas fronteras de racialización o demarcación racial y territorial que terminan ornamentando, con ambigüedades y fricciones, las representaciones sociales de la música champeta y africana. Este ensayo se puede entender más como un trabajo que sienta una postura frente a estos universos musicales, que abre la puerta a viejas y nuevas discusiones en torno a lo que han significado estas músicas populares para los investigadores y para las realidades políticas y sociales de los contextos urbanos del Caribe colombiano.¹

La champeta: entre mezclas y fusiones. Música sin tradición o música urbana sin legitimación

La música champeta ha estado fuertemente discriminada y subvalorada desde las clases altas y medias del Caribe colombiano. El origen de la palabra champeta se asoció con lo criminal y la violencia, ya que remite a los jóvenes que asistían a K-z, provistos con champetas o

¹ Este trabajo aborda un trabajo de campo desarrollado en la ciudad de Barranquilla asociando entrevistas estructuradas, etnografía y una fuerte revisión de documentos e investigaciones que se han desarrollado alrededor de la champeta y los sonidos africanos en el Caribe colombiano.

champetillas, propiciando peleas y agrediendo con esta arma blanca mediana, utilizada principalmente en las plazas de mercado de Cartagena o en los contextos rurales del departamento de Bolívar. Esto permitió que ante la emergencia o circulación de las músicas populares en Cartagena, desde la clase dominante se les calificara despectivamente dentro de lo delincuencial, de lo malo, reiterando la exclusión y la subvaloración étnica – músicas negras- y de clase, con los seudónimos de champeta africana en los años setenta y champeta criolla desde finales de los años ochenta.

En Barranquilla, este imaginario y el estigma social se reproducen con implicaciones en el mismo contexto urbano y barrial de la ciudad, como diferencias sociales, étnicas y raciales con la ciudad de Cartagena. Miremos primero sus diferencias contextuales.

La presencia de lo negro en las representaciones de la ciudad de Cartagena entra en un discurso que objetiviza la música champeta a partir de las connotaciones discriminatorias y minusvaloraciones raciales que les confieren a los afro descendientes, los cuales se encuentran en los barrios más pobres de la ciudad (Sanz, 2011). En estos términos, en Barraquilla la champeta se asocia a lo popular, pero en el imaginario social no se enuncia en términos de negro, aunque exista dentro de los actores que se encuentran inscritos en la reproducción musical, como dueños de *picó*², organizadores de eventos, locutores, entre otros, una cierta valoración que se articula a la cultura musical de los barrios palenqueros, Nueva Colombia y La Manga principalmente, barrios de comunidades negras, provenientes de las poblaciones de San Basilio de Palenque y San Pablo, Bolívar. Pero son consideraciones precisamente de límites imaginarios de la existencia de lo negro y las músicas en el entramado urbano, pero que no competen íntegramente a una ciudad que se autodefine blanca y mestiza. Algo que es común en ciudades costeras con una clara influencia de la música champeta:

[El] rasgo diferenciador de la reproducción de la champeta en Santa Marta, en contraste con Cartagena, es que esta [música] se le reconoce perteneciente a una gama racial, en su mayoría mestiza y otro tanto entre blanca y negra, mientras que en Cartagena la champeta se asocia a lo negro, pues su origen desde los barrios populares se fundamentan en un carácter discriminatorio de lo negro [...]. Por ende, la asociación de champeta = popular = negro que opera en Cartagena, en Santa Marta aunque se articula la champeta con lo popular, lo popular no se yuxtapone ni se enuncia en términos de negro (Giraldo, 2007, p. 158).

En estudios realizados en la pasada década en la ciudad de Santa Marta, no se percibe una negación abierta sobre la adscripción de los jóvenes con unos gustos, representaciones y prácticas asociadas a la música champeta, es decir, la autodefinición de *champetúos* no es sinónimo de ofensa ni escarnio en las identidades juveniles que se congregan en los combos *champetúos*, como tampoco obedece a una valoración racial asociado a lo negro. Por el contrario, en la ciudad de Barranquilla sí se encuentra una especie de “evitamiento” sobre la connotación del *champetúo*, pues los jóvenes, aunque tengan un gusto hacia la música champeta, prefieren identificarse como bonches o combos seguidores de *X picó*, más no

² Los aparatos de sonido llamados popularmente *picó* o pickup en inglés, son grandes equipos de sonido modificados con innovación artesanal local (técnica y pictóricamente), para la vida festiva y musical en las barriadas del Caribe colombiano.

como *champetúos*. Pudiendo encontrar seguidores que se autodefinen como “bobyneros”, del *picó* El Boby, “escorpianos”, del *picó* El Escorpión, “robertistas”, del *picó* el Robert, “solisteros” del *picó* El Solista, entre otros. Por otra parte, la palabra *champetúo* tiene una implicación peyorativa más fuerte en Barranquilla que en la ciudad de Santa Marta, donde jóvenes de clase alta y media, en conversaciones jocosas y sancionatorias de las prácticas de los “otros” jóvenes que asisten a la *K-z* o que simplemente viven en los barrios del *sur*, se les asigna como *champetúos* con asociaciones que van desde un mal vestir, violentos, drogadictos y plebes. El estigma, según los relatos encontrados, obedece en gran medida a la consolidación de pandillas en el entramado urbano entre las décadas de los años ochenta y noventa. Época en que se posiciona la música africana y se va proyectando la música champeta. Los actos de violencia que se desarrollaron entre pandillas en las verbenas reafirmaron los vínculos negativos sobre las músicas populares.

Estas connotaciones negativas se reproducen constantemente, en donde la palabra verbenas, *K-z*, *picó* y champeta son dispositivos de violencia y sanción. De esto se infiere que en el imaginario urbano, la música champeta reproduce los estigmas sociales, aunque no necesariamente son estigmas raciales como sí ocurre en Cartagena. Además, estos juicios de valor tienen implicaciones en las políticas públicas, ya que la normatividad de realización de eventos musicales (para verbenas y *K-z*) se ha restringido significativamente, y donde existe una creencia social muy cimentada, que implica: música champeta + jóvenes = violencia.

La carga simbólica negativa y, posiblemente, la definición como música urbana contemporánea hacen que la champeta no cuente con una legitimidad valorizada. Elisabeth Cunin lo plantea en estos términos:

Las músicas populares y tradicionales, o incluso folclóricas, de la costa del Pacífico (bambuco, chirimía, currulao) y del Caribe (cumbia, mapalé, porro) no representan problemas, satisfacen a las expectativas de normalidad, en una lógica de valoración de una autenticidad africana supuesta o en perspectiva de una relación jerárquica entre la costa y el interior. No es el caso de la champeta. Venida de otra parte, no corresponde a la imagen tradicional de la ‘música negra’: el tambor es sustituido por la caja de ritmos; el recuerdo de la esclavitud o el cimarronaje, por el relato de la vida diaria; las danzas, bien orquestadas, por demostraciones sexuales inequívocas; el traje folclórico, por los Nikes y el jean descaderado; y la sala de espectáculo, por el solar. Es difícil, en efecto, exhibir ‘pruebas’ de una continuidad cultural o de supervivencias africanas cuando los ritmos se importaron en los años setenta [música africana y antillana], los modos de producción se inventaron en los años ochenta [música champeta] y la difusión se hace a partir del *picó* [...] (Cunin, 207, p. 178).

Por tanto, la estética y valor social de la música champeta carecen de marcadores tradicionalistas. No se encuentran protectores del folclore que enarbolan un discurso de protección hacia las raíces de la champeta por la sencilla razón de que las mismas hasta ahora están creciendo. Se presenta también una ausencia de gestores culturales que planten las distinciones de autenticidad en la instrumentalización rítmica y melódica de esta música, pues se puede considerar su base de producción: batería, guitarras eléctricas, bajo, congas y sintetizador, entre lo moderno y la fusión multirítmica de géneros tanto autóctonos (de comunidades negras) como foráneos (de músicas africanas y antillanas). Ahora bien, se puede encontrar en cantantes o productores de música champeta, un discurso político que apela hacia la esfera musical o la práctica musical como un legítimo espacio de

reconocimiento y reivindicación de la vida diaria en lo popular, y como una alternativa de fortalecimiento en el tejido social y organizativo de las bases barriales (Giraldo, 2014).

El trabajo de Nicolás Contreras es un análisis interesante alrededor de la música champeta a nivel regional, o del Caribe colombiano en su conjunto con el Gran Caribe, pues se arguye que la música champeta hace parte de las tradiciones folclóricas contemporáneas de raíces afro, que se reconfiguran en el Gran Caribe (urbanización folclórica del Caribe). El autor recopila o sigue las intersecciones históricas que dieron origen a la champeta y coincide en que la champeta hace parte de una respuesta o emergencia de las expresiones folclóricas que se localizan en los contextos urbanos del Gran Caribe, presentando otras alternativas musicales de fusión, como el caso del socca (fusión del kaiso y el calipso) de Trinidad en los años sesenta, en Jamaica surge en los años setenta el ragga muffym, y hacia los años ochenta el zouk en las Antillas francesas, músicas que comparten, entre otras cosas, la difusión sonora a partir del *sound system* o *douk machine -picó-* (Contreras, 2003).

Lo interesante de la propuesta, más allá incluso de la emergencia en el Gran Caribe de músicas populares contemporáneas, es el posicionamiento que le da Contreras a la música champeta como *folclor urbano*. A primera vista, esta asociación folclor - urbano parece sencilla, sin embargo, le da un lugar y reconocimiento a esta música popular en medio de lo inverosímil que parezca, de ahí proviene su importancia. La cuestión de localizar y situar la música en el escenario que se configura *en lo urbano* es afirmar contundentemente que no todas las músicas deben, incluso “tienen que” para los folcloristas ortodoxos, situarse bajo los visos de lo rural, mucho menos en un mundo lleno de interacciones y traslaciones constantes, donde los límites entre lo local y lo global se hacen más ambiguos en las urbes del siglo XXI.

Así mismo, Nicolás Contreras considera la estructura de la música champeta como una música de mezclas, “yuxtaposición de estilos y géneros sonoros”, teniendo en cuenta que la música fusión implica la relación o simbiosis de dos géneros musicales, y la champeta contiene en esencia siete géneros: el jùjú, soukous, compas, bullerengue, mapalé, zambapalo y chalupa. También se estima la influencia de ritmos brasileiros y el reggae de Jamaica, lo que complejiza la producción musical de la champeta. Considerándola sólo como mezclas o yuxtaposición de sonidos, se desestima el valor de las fusiones en plural de la práctica musical de la champeta, pues más allá de la organización armónica de dos géneros, se crean constantemente cambios e intervenciones rítmicas, tímbricas, armónicas y melódicas en diferentes proporciones. A la luz de los aportes de Ana Ochoa y Carolina Botero, al cuestionarse sobre la posición de la creación musical frente a los procesos constantes de intercambio sonoro –en un mundo globalizado- y el papel de la escucha en medio de la promiscuidad de asociaciones culturales y acústicas:

[...] la hibridación no aparece como excepción sino como rutina. [...] Las prácticas de escucha de esos sonidos [de diferentes fuentes culturales], las prácticas de interpretación y reinterpretación musical de los mismos, los usos de la tecnología para transformarlos, y las ideologías sobre la estética a través de los cuales se manipulan los sonidos, entre otras cosas, funcionan como parte de una red de relaciones e interacciones entre distintas prácticas acústicas (Ochoa y Botero, 2009).

Por lo anterior se infiere que la música champeta constituye un conjunto de fusiones sonoras provenientes de diferentes culturas y tradiciones musicales, las cuales son moduladas por la práctica acústica, la instrumentalización tecnológica y la creatividad experimentada en las distintas etapas de su producción.

Ajustes entre la música champeta y africana. Discusiones y apreciaciones sobre los intersticios

Así las cosas, sería pertinente preguntarse, si la música africana antecede a la champeta, ¿por qué en este ensayo se ha presentado primero la champeta y no la africana, atendiendo a un marco lineal? En primer lugar, precisamente para salir de ese esquema de presentación lineal en que se expone generalmente la música champeta: influencias africanas = conformación de la música champeta. En segundo lugar, para reconsiderar las representaciones y las implicaciones en que se tiende a esencializar e invisibilizar tanto la música champeta como la música africana, desde lo académico y lo social. Estas afirmaciones pueden sonar algo discordantes. No pretendemos sugerir que desaparezca la relación de la música champeta con la música africana, ni que en dichas músicas populares no existe un reconocimiento de su existencia. Lo que se quiere proponer, es la reconsideración de las concebidas tendencias de estudio hacia la música champeta y africana, de las maneras como se nos presentan territorialmente y procesualmente, y reubicar contextualmente y temporalmente lo que está pasando con ellas en los universos musicales.

Comencemos por explicar el segundo planteamiento, en relación a la realidad contextual de la música champeta y africana en el universo musical. Estas músicas populares se han retroalimentado y han encontrado sus propios límites de difusión y consumo entre las barriadas de la ciudad de Barranquilla. Lo que quiere decir, que la emergencia de la música champeta no indica la desaparición de la música africana, como suele entenderse (por omisión) en la mayoría de trabajos que han tratado la música champeta. Si se considera que estos trabajos se desarrollan principalmente desde la visión de Cartagena, puede deducirse que al ser otro contexto diferente al de Barranquilla, se puede aceptar la hipótesis sobre la disipación de la música africana en el paisaje sonoro. Sin embargo, si se tiene en cuenta la reciente monografía de María Alejandra Sanz, sobre las características sociales, simbólicas y culturales que se desprenden de la fiesta *picotera* en Cartagena, haciendo énfasis alrededor de la música champeta, se alcanza a describir la existencia de *picó* salseros, con una clara identificación y difusión de música africana (Sanz, 2011).

Equilibrando las consideraciones al respecto, en otro aparte encontramos que “[a]unque la música africana sigue estando presente en Cartagena [...] es en adelante, [después de la champeta], totalmente marginal en términos de producción y difusión” (Cunin, 2007, p. 180). Por tanto, hace falta trabajo de campo que encare el actual estado de la música africana en el universo musical de Cartagena (como también en otras ciudades del Caribe colombiano, como Santa Marta, Barranquilla, San Andrés, Sincelejo, entre otras), ya que existe un claro olvido o desinterés académico sobre esta música urbana, pues como se expresa en términos coloquiales, “champeta mató África”.

Existen trabajos que proyectan una línea vertical, cuasi evolucionista, sobre la conformación de la música champeta. Claudia Morquera y Marion Provansal inscriben el proceso de adaptación del ritmo de la música africana (en lengua africana) a la champeta criolla (letras

en español), en tres etapas: la corriente palenquera en los años ochenta (con cantantes oriundos del San Basilio de Palenque, Bolívar), la corriente de los inmigrantes (Turbo, Antioquia) en los noventa y, finalmente, la corriente de los cantantes originarios de los barrios populares de Cartagena (Mosquera y Provansal, 2000). Por otra parte, teniendo en cuenta la industria fonográfica que se asocia con la producción musical de la champeta, Carmen Abril y Mauricio Soto sitúan tres etapas que se relacionan con las creaciones musicales más relevantes en cada caso. La primera se sitúa asociada con Julio Valdés y Abelardo Carbone en la primera parte de los años setenta, donde se desarrolló una producción a “calco” sobre los ritmos africanos. La segunda se ubica en los años 80, con el grupo Anne Swing del director Viviano Torres, en la cual se encuentran interpretaciones tanto en lengua palenquera como en español. Finalmente, en los años noventa con la agrupación Kussima bajo la producción de Yamiro Marín (administrador del *picó* El Rey de Rocha), se ubica la tercera etapa, donde interviene la que sería llamada la industria *picotera* en la creación de la música champeta en español (Abril y Soto, 2004). El cuestionamiento no es tanto sobre el proceso *in situ*, pues contextualiza una dinámica en el tiempo sobre las transformaciones e innovaciones alrededor de la champeta, el asunto es que esta tendencia lineal termina identificándose con una suerte de depuración evolutiva, donde la música africana se sustrae, desaparece de la realidad musical y social, y queda como una esencia rítmica en la champeta contemporánea.

Por el contrario, lo que nos muestra el universo musical de Barranquilla es que la música africana sigue viva, se encuentra en estaderos, en *picó* tradicionales, de la mano de cientos de melómanos –coleccionistas- de diferentes clases sociales, incluso, con valor aún en las versiones de *picó* modernos, los cuales se actualizan y circulan interpretaciones en soukous (escudriñando tanto versiones antiguas del género como nuevas –ndombolo soukous -) y remasterizando canciones africanas, insertándoles partes en español para *champetizarlas*, es decir, se atrasan en el tiempo según las etapas propuestas para la champeta.

En cuanto a la música champeta, su asociación con Cartagena como ciudad que la vio y *escuchó nacer*, crea consecuentemente un exotismo entre los marcadores africanos y racialmente interpretados por lo negro, ante un horizonte histórico colonial esclavista (puerto de esclavos africanos para el Nuevo Reino de Granada) que se inserta y reproduce en el imaginario de ciudad. Esta representación de ciudad popular, afrodescendiente, histórica y socialmente racializada, ha disipado una pujante admiración e interés académico que se posiciona de y desde la ciudad amurallada alrededor de la champeta. Ciudades como Santa Marta, Barranquilla, Sincelejo, Riohacha, entre otras, están por fuera de la discusión académica sobre los impactos y dinámicas socioculturales generadas o relocalizadas por la música champeta. Este aislamiento investigativo hacia la música champeta y, por ende, africana por fuera de las murallas de Cartagena, se inscribe en términos de una negación social de los aportes de estas músicas populares en el entramado urbano y barrial de otras ciudades del Caribe colombiano, las cuales tienen unos modelos sonoros establecidos y moralmente aceptados. Si se miran por ejemplo dos trabajos que proyectan el panorama sonoro de Barranquilla en diferentes épocas, Gilberto Marengo (2003) para comienzos del siglo XXI y Adolfo González (1988) en los años ochenta, ambos terminan invisibilizando o subvalorando la existencia de la música champeta y africana, cuando la circulación transnacional de música africana en Barranquilla se remonta incluso una década antes que en Cartagena (en los sesenta). En 1985 a nivel radial surgió el programa especializado de música africana Arriba Caribeño en la emisora Radio Piloto (bajo la dirección del locutor Ralfi Polo) y en cuanto a los procesos de producciones de la música champeta, contó con un apoyo significativo desde los sellos disqueros Hall Music y Felito Records entre los años ochenta y

mediados de los noventa (apoyando principalmente cantante de Cartagena y de San Basilio de Palenque), además su popularización fue significativa en los contextos barriales de la ciudad (Giraldo, 2014).

Para ilustrar lo dicho, qué mejor que la perspectiva de Peter Wade, el cual analiza las representaciones étnicas raciales, las realidades regionales del país desde una interpretación territorial / sonora. El investigador desarrolló su trabajo de campo en las ciudades de Bogotá, Medellín y Barranquilla y cuando se encontraba escribiendo sus apreciaciones para finales de los años noventa, evocó:

Recientemente se ha conformado grupos colombianos de champeta que hacen sus propias versiones de la música africana original; algunos músicos de champeta provienen del Palenque de San Basilio, antiguo asentamiento de cimarrones cercanos a Cartagena, y hay una evidente asociación entre champeta con palenque y rebeldía negra. No he podido brindar a este tipo de música la atención que merece por falta de trabajo de campo en Cartagena, donde es muy popular, y por la escasa literatura disponible sobre este tema (a pesar de todo Pacini Hernández, 1992 b, 1993; Streicker, 1995; Waxer, 1997) (Wade, 2002, p.274).

La producción intelectual sobre *el tema*, más *que escasa*, está atrincherada en las murallas de la ciudad de Cartagena. Se puede intuir que durante el proceso de revisión bibliográfica que realizó Peter Wade en Barranquilla sobre músicas populares, halló las mismas referencias que hemos señalado pero en un tiempo diferente, es decir, ningún trabajo que abordara la música champeta o africana en la realidad musical de la ciudad. Además, ante este panorama intelectual desierto sobre la música en cuestión, el autor realiza una suerte de descripción somera de los marcadores raciales y sociales, *asentamiento de cimarrones*, *rebeldía negra*, y coordinadas territoriales, *música africana – San Basilio de Palenque*, que terminan normalizando la tendencia de estudio *en Cartagena* y desestimando la *atención que merece en Barranquilla*. Tendencia de estudio que ha hecho escuela alrededor de la *cartagenización* y *africanización* de la champeta.

Tendencias de estudio sobre la música champeta

Alrededor de la música champeta se encuentran tres corrientes definidas en sus propios límites de comprensión. Por una parte, encontramos trabajos que se enuncian desde la identidad, el afrocentrismo o valoración del componente africano en los rasgos culturales de las comunidades negras del Caribe colombiano asociados a lo musical y con una tendencia hacia la realidad popular barrial de la ciudad de Cartagena. La segunda corriente tiene en cuenta otros contextos urbanos, raciales y culturales para el análisis de la champeta. Contemplando –aparte de Cartagena- ciudades como Barranquilla y Santa Marta, entendiendo también la champeta como una emergencia sociomusical que abarca todo el Caribe insular y continental de Colombia –tanto en lo urbano como rural-; importancia de la construcción de identidades juveniles mediadas por lo musical; lo popular traspuesto no como elemento racial y de resistencia alrededor de la música, sino como elemento dinamizador de procesos sociales, simbólicos y económicos, entre otras.

Por último, la tercera corriente se adentra en dos procesos que se configuran alrededor de la champeta, en el sentido que incorporan procesos itinerantes transnacionales de “músicas negras” (África-Europa-Cartagena), y las dinámicas que se originan de su propia

conformación en el entramado urbano de Cartagena. Por una parte, el interés de comprender el proceso de afincamiento o relocalización de la música champeta desde la articulación de diferentes contextos culturales como son África, Europa, Las Antillas y finalmente Cartagena, pues la dinámica de circulación musical hacia dicha ciudad, en los años setenta, fue mediada por comerciantes y marineros que traían acetatos o discos de música africana (en menor medida, antillana y brasilera), producida tanto en África como en Europa (Francia), para que a nivel local se comenzara a consumir y tener difusión desde los *picó*, bajo el genérico de champeta africana, y a nivel comercial, fuera del contexto local se conocía como world music (música del mundo o música étnica, fuera de los géneros tradicionales de consumo occidental). Por otra parte, este afincamiento y posterior “domesticación” de estos sonidos foráneos por parte de productores y artistas locales, a finales de los setenta y mediados de los ochenta, los cuales le apuestan a asociar estos ritmos con letras en español y configurar lo que hoy en día se conoce como champeta. Las investigaciones le dan importancia tanto al proceso de circulación musical transnacional, en términos contextuales y sus implicaciones raciales, de clase social, y simbólicas en la ciudad de Cartagena, como entender el proceso comercial económico ya estructurado en los contextos locales por la industria *picotera* y discográfica alrededor de la champeta.

Es así que podemos hablar de una primera corriente de estudio afrocentrista y cartagenista, una segunda con perspectiva alternativa en lo cultural y territorial, y una tercera con un perfil de la economía cultural y enfatizada en procesos de circulación musical tanto local como transnacional, sobre la conformación de la música champeta bajo la relocalización de la música africana.

De la primera corriente, podemos encontrar una lectura que hace énfasis sobre la ciudad de Cartagena como espacio depositario de una herencia racial discriminatoria que se remonta hasta la colonia, cuando Cartagena era puerto principal de esclavos para el Nuevo Reino de Granada. El trabajo “La Champeta en Cartagena de Indias: terapia música popular de una resistencia cultural” de Leonardo Bohórquez, considera que ante esta presión y discriminación histórica hacia la herencia afro, se han reproducido resistencias culturales a través del tiempo como rebeliones, fugas que dieron origen a los palenques, entre otras, y una nueva expresión de estas resistencias culturales lo manifiesta la reproducción de la champeta en los barrios populares de la ciudad amurallada (Bohórquez, 2000). En: “Construcciones de identidad caribeña popular en Cartagena de Indias, a través de la música y el baile de Champeta”, de Claudia Mosquera y Mario Provansal y “La Champeta la verdad del cuerpo”, de Enrique Muñoz también se expresa que las particularidades danzarias, rítmicas e identitarias que se configuran alrededor de la expresión musical de la champeta son elementos de africanidad resignificados en los contextos populares (Mosquera y Provansal, 2000; Muñoz, 2001).

Aunque estas tres corrientes o tendencias de estudio han definido unos límites de interés sobre la música champeta, el marco de estudio afrocentrista y cartagenista, en cierta medida, contiene a las demás tendencias de estudio. En la segunda corriente alternativa sobre lo territorial y lo cultural, se puede decir que aunque existe un esfuerzo por entender por fuera de la ciudad amurallada, las particularidades y características de la música champeta, también tiene fuertes visos que hacen alusión a la conexión afro – resistencias culturales – África, o simplemente la mayoría de las propuestas se originan desde la ciudad amurallada. La tercera corriente, si bien tiene otro visor de esta realidad musical, sus argumentos se proyectan principalmente desde el universo social e histórico de la ciudad de Cartagena.

Sigamos, en los trabajos “Champeta / terapia: más que música y moda, folclor urbanizado del Caribe colombiano” del investigador Nicolás Contreras y “La cultura *picotera*: continuidad de la herencia africana en el alma de las fiestas populares del Gran Caribe”, el autor realiza un levantamiento de información tanto de la ciudad de Cartagena como de la ciudad de Barranquilla. Al respecto, se presenta una mirada holística de la emergencia musical de la champeta, en términos de comprender tanto el proceso de conformación de la nueva música fusión, como sus implicaciones socioculturales en diferentes contextos urbanos y rurales del Caribe colombiano (Contreras, 2003, 2008). Por este mismo escenario transita la propuesta: “La Champeta: una forma de resistencia palenquera a las dinámicas de exclusión sociorraciales y culturales, puestas en marcha por las élites ‘blancas’ de Cartagena y Barranquilla entre 1960 y 2000” del investigador Luis Martínez, quien se posiciona con datos referentes a las dos ciudades costeras para configurar la historia de la música champeta en relación al aporte palenquero, como una reiteración –desde lo musical– de las *huellas* africanas en su transposición de resistencias, identidad cultural, cimarronaje y racialmente diferenciada de los procesos discriminatorios contruidos históricamente por los poderes hegemónicos de la costa (Martínez, 2003).

Ahora bien, en el trabajo “La champeta ‘el vacile efectivo de la barriada’: hacia un reconocimiento etnográfico de la producción cultural de la champeta en Santa Marta” el investigador Jorge Giraldo realiza una configuración histórica y social de la champeta en la ciudad de Santa Marta, teniendo interés sobre las particularidades contextuales que se ornamentan en las “culturas” juveniles de la ciudad (Giraldo, 2007). Por otra parte, el artículo “Acerca de una estética popular en la música y cultura de la champeta”, del investigador Michael Birenbaum, se propone realizar un enfoque distanciado de los significados afrocentristas y de resistencia cultural en que se enmarca la música champeta, contemplando además: la exclusividad, la personalización, la tecnofilia, la encarnación de roles de género mediante el baile, y la construcción y reivindicación de redes de apoyo comunal (Birenbaum, 2002). Por esta misma línea se encuentra el trabajo “Fiesta de *picó*. Champeta, espacio y cuerpo en Cartagena” de María Alejandra Sanz, quien realiza una detallada descripción del espacio sonoro de la fiesta de *picó* en Cartagena, de sus implicaciones raciales, políticas, sociosexuales, históricas y de configuración de ciudad barrial, pobre, afro y *champetúa*, en contraste con la ciudad blanca (en términos de negación racial y de clase social) por las etiquetas turísticas y por los procesos prohibitorios de la política pública ante la fiesta *picotera* (Sanz, 2011).

En relación con la estructura económica que ha desarrollado la música champeta, la cual Birenbaum llama “economía informal microindustrial”, la tercera corriente de estudio sobre la champeta le da una gran relevancia a este asunto. “Entre la champeta y la pared. El futuro económico y cultural de la industria discográfica de Cartagena” de los autores Carmen Abril y Mauricio Soto, se encamina a realizar una radiografía social y económica sobre el proceso de producción y circulación de la música champeta en la ciudad de Cartagena, dilucidando las relaciones que operan entre productores, artistas y consumidores del producto cultural de la champeta. Producto que entra a mediar las implicaciones de la industria discográfica entre los sellos independientes y los *Mayors* (marcas disqueras transnacionales), por lo que el nivel de innovación de la champeta puede verse afectada o impactada (tanto positiva como negativamente) por la penetración de los *Mayors* (en el 2000 y específicamente la Sony Music) en el nicho económico local en que se ha desarrollado alrededor de la industria *picotera* y discográfica (Abril y Soto, 2004).

La importancia que tiene los *picó* para la circulación de la música champeta, es detallado en el trabajo “Economías informales en la música de las ciudades de Cartagena, Barranquilla y Santa Marta” de los investigadores Ana Ochoa, Mauricio Pardo y Carolina Botero. Este estudio realiza una extensa descripción social y económica de lo que representan hoy en día los *picó* para la industria musical de las ciudades de Cartagena, Barranquilla y Santa Marta, considerando para el caso de la música champeta, que su comercialización obedece a una lógica de economía abierta o flexible (informales), pero no necesariamente rayan en lo ilegal, pues existen lazos de fraternización alrededor de la producción y circulación de los productos culturales de la champeta bajo convenios de común acuerdo (entre dueños de *picó*, cantantes, *dillei*, productores y comerciantes), que no implican piratería ni menoscabo de los derechos de autoridad intelectual, ya que las características del nicho o circuito económico de la champeta se estructuran principalmente de redes sociales muy cercanas y de reconocimiento barrial. Lo que también implica una cierta segmentación de un circuito de *periferias*, pues esta música popular no se proyecta más allá de las barriadas de las tres ciudades costeras, pues aunque en el ámbito nacional se han presentado esporádicos éxitos, aún no se ha posicionado frente a la industria musical (Ochoa, Pardo y Botero, 2011).

Por otra parte, dentro de esta misma corriente, existen dos trabajos que enfatizan sobre la circulación transnacional para el proceso de relocalización de los sonidos foráneos, sin la necesidad de realizar una perspectiva económica. “De Kinshasa a Cartagena, pasando por París: itinerarios de una ‘música negra’, la Champeta” de Elizabeth Cunin y “The *picó* phenomenon in Cartagena” de Deborah Pacini, se encuentra en común en estos trabajos (incluso Elizabeth Cunin se basa en las apreciaciones de su colega Deborah Pacini), el interés de comprender el proceso de relocalización de la música africana en la ciudad de Cartagena en la década de los setenta, la cual pasó a contar con un reconocimiento desde las clases populares (terapia africana), pero la misma es deslegitimada y estigmatizada por las altas esferas de la ciudad, cuando a nivel externo –años ochenta- esta misma música es consumida por sectores intelectuales y de la alta cultura norteamericana y europea, conocida como world music. Este hecho propició el análisis de la relocalización de la música africana y su mediación hacia la música champeta, de sus implicaciones simbólicas a través de las conexiones África y América, de clase social y raciales para la ciudad de Cartagena (Cunin, 2007) y las particularidades técnicas y sociales en que el *picó* hizo parte integral del proceso de adopción de los sonidos foráneos (Pacini, 1993).

¿Champeta o terapia africana? Sonidos confusos y localmente popularizados

Ya se ha mencionado que la palabra champeta tiene un origen discriminatorio asociado a las clases marginales afro de Cartagena, donde se objetiviza desde las clases altas sus prácticas y representaciones sociales, como las músicas populares, ejemplo de ello, la música africana, la cual comenzó a llamarse champeta africana desde los años setenta. Los pobladores, principalmente afros, reconocían las músicas difundidas por los *picó* como terapia africana, relacionadas con un estilo de baile sensual, atrevido, entrega completa a un éxtasis de emociones corporales, *terapia* para el alma y el cuerpo social, relajando las tensiones y presiones raciales y de clase en las fiestas populares. Estas nociones sociales de la práctica musical en las barriadas, tanto de Cartagena como Barranquilla, tienen procesos de acoplamiento, negociación y de reivindicación.

En el trabajo de Luis Martínez se identifican ambigüedades sociales en relación a la utilización de los términos de terapia, champeta africana y música africana. Por una parte, entre la población palenquera, al arribo de la música africana se tendía a generalizar a todas las músicas que no hacían parte de la cultura musical local, incluyendo los ritmos antillanos (reggae, kompa, calipso, entre otros) como africanas, porque la narrativa musical difiere al español y la lengua palenquera. Por otro lado, la música africana se le identifica como una suerte de conexión con la herencia cultural del África, a manera de una “familiarización inconsciente”, pues en la práctica danzaria, así los palenqueros no comprendieran el significado de las letras de las canciones, existe una empatía con los sonidos, con el ritmo, con un baile que colma de experiencias significantes en lo corporal y en lo emocional. En contraste, desde las clases altas de la costa ante la difusión de esta tendencia musical, se rotula peyorativamente bajo el estigma de champeta africana (Martínez, 2003).

En cuanto a terapia africana, Martínez aclara que es la manera como se nombra a este estilo de bailar, cadencioso y sensual, tanto en San Basilio de Palenque, Barranquilla y Cartagena, y dicha conceptualización danzaria alrededor de la música africana se reproduciría hacia la champeta criolla en los años ochenta. En Barranquilla, en las apreciaciones recogidas durante el trabajo de campo, existen semejanzas y distinciones en lo que respecta a las nociones de terapia y música africana. Con la música africana se entiende que existe un proceso segregacionista, pero dicha carga simbólica, de manera procesual, se ha ido trasgrediendo y existe una valoración marcada, incluso en algunos círculos de la élite intelectual y económica. En cuanto a la terapia, no se relaciona directamente con la música champeta pero sí en la práctica danzaria de la música africana con énfasis en tiempos de la verbena antigua (setenta y ochenta principalmente). De igual forma, la música africana en Barranquilla tiene más asociaciones como música *verbenera* y/o música internacional, las cuales agrupan las músicas populares foráneas que han atravesado un proceso histórico de apropiación social en el universo musical de la ciudad, donde sonidos como la salsa, el jazz, boleros y música antillana (soca, zouk, calipso, kompa, reggae, entre otros), cuentan con una representación valorada por su popularización en diferentes etapas de la historia musical de la ciudad.

Las connotaciones simbólicas de música africana, terapia y champeta, tuvieron un punto de encuentro en la extrapolación de sus significados. El Festival de Música del Caribe inaugurado en 1982 en la ciudad de Cartagena (Plaza de Toros), fue un escenario donde la música local se encuentra con la cultura musical caribeña y africana. El Festival permitió “[...] que los músicos de la champeta se reafirmaran en lo que venían haciendo de una manera artesanal” (Muñoz, 2001, p. 85), logrando tener además un contacto directo, *compartiendo tarima*, con cantantes y grupos internacionales como Bopol Mansiamina (soukous), Justin Cassel (soca), Jean Gesner Henry (kompa de Haití o kompa bamba), M’Bilia Bell (soukous), Soukous Stars, Kanda Bongo Man (soukous), Mahotella Queens (mbaganga), Inner Circle (reggae), Diblo Dibala (soukous), entre otros (entrevista a Sidney Reyes, Barranquilla 2011).

En medio del auge de este evento musical de talla internacional, los contrastes oscilan: una mediación simbólica entre la música africana y su arquetipo la champeta africana, en un mismo espacio festivo, *lo negro y champetúo es cosmopolita*. La champeta criolla tiene encuentros tanto con África como con los procesos de comercialización que se van articulando a su crecimiento. “Por medio del director del evento Antonio Escobar Duque, el cantante Viviano Torres y las casas disqueras, oficializaron el nombre de ‘terapia’ para la música porque era comercialmente más eufónica que champeta” (Contreras, 2003, p. 36). Esta conexión con lo comercial son maneras particulares de exotización de la música champeta, en la transformación de una música negra a una música caribeña (más consumible).

Aún así, este etiquetaje de terapia sobre la champeta, el mismo Viviano Torres y el movimiento de artistas y gestores culturales (localizados principalmente en Cartagena), han reivindicado estas creaciones sonoras como champeta, y bajo esta consigna es que se proyecta la nueva música afrocaribeña para el mundo (Sanz, 2011).

Retomando la música africana, valdría hacer unas cuantas consideraciones de fondo sobre sus características socioculturales. En la conferencia de Error Montes, sobre las relaciones que se han construido históricamente entre el Caribe y África, mediadas por lo musical, realiza una recomendación que es preciso tener en cuenta cuando se dimensiona las culturas musicales del continente africano:

Lo que también apunta, por ejemplo entre nosotros [investigadores], todavía, a pesar de la enorme cantidad de trabajo de musicólogos, muchas veces cuando se habla de música africana se reduce a tambor y ritmo [...]. Por esa esencialización de lo africano y de ciertas características nada más, África es un continente enorme y muchas veces se hacen generalizaciones sin miramientos (Montes, 2011).

En estos términos, y es lo interesante de la relación de su llamado, es que más allá de *tambores y ritmos*, existen músicas africanas que se nutren de una vasta variedad de combinaciones melódicas e instrumentales donde, por ejemplo, los instrumentos de cuerda forman parte integral e importante de muchos ritmos contemporáneos y, además, coexisten dimensiones culturales y territoriales que conforman universos sonoros muy diferenciados de un país a otro, que se insertan en una división subcontinental bajo tradiciones sonoras, de intercambios culturales y procesos políticos e históricos (lectura que bien puede aplicarse al continente americano).

Siguiendo la línea argumentativa de Error Montes, reconsiderando la relación lineal sobre los intercambios desde un movimiento unidireccional: África – Nuevo Mundo (trata de esclavos desde el siglo XV) o África – Caribe (siglo XX), lo que se contempla es una constelación de movimientos en doble vía, *de ida y vuelta*, bajo circuitos múltiples de intercambio a través del tiempo. Ejemplo de esto es que tres de los géneros musicales que han mantenido una circulación en la realidad musical de Barranquilla, el jùjú nigeriano, highife y el soukous congolés, ritmos que igualmente se identifican como músicas populares en sus países de origen, se han recreado, emulado o han contado con influencias rítmicas, tímbricas o de capital humano del Gran Caribe, a través de procesos de interacción constante y donde la industria discográfica desarrollada paulatinamente desde los años treinta en África ha permitido que países como Nigeria, Senegal o el Congo en sus contextos urbanos, logren amalgamar sus culturas musicales con elementos foráneos, occidentales, del continente americano y de la cultura musical del Caribe (Montes, 2011; White, 2002). Por tanto, las tendencias musicales que bordean las costas colombianas no son necesariamente reminiscencias prístinas del África, son músicas expuestas a diversas influencias y las mismas tienen *genes* de la cultura musical caribeña.

Por otra parte, al abordar la noción de música africana en Barranquilla se hace referencia específicamente a los géneros soukous del Congo, el jùjú de Nigueria, el highife de Ghana y Nigueria, música benga de Kenia, en menor medida el mbaqanga sudafricano y el makassi de Camerún, pues los cuatro primeros mantienen mayor circulación y reconocimiento en la vida musical de la ciudad. Dentro del mundo *picotero* (entre adultos) o *picoterin* (entre

jóvenes) los primeros soukuos (setenta y ochenta) se les denomina música *rastrillo*, igualmente al jùjú, el highife y el benga, ya que comparten una base rítmica y melódica muy rica en relación a la percusión e instrumentos de cuerda (guitarras acústicas, eléctricas, *banjos* –este último de uso para el jùjú–), lo que ha tenido una clara aceptación dentro de los escuchas barranquilleros, logrando que estos ritmos sean tanto un capital de reputación y prestigio entre los coleccionistas de música internacional, como un valor agregado a las intervenciones melódicas para la creación del subestilo de la champeta, *el perreo*, por parte de los *picó* modernos.

Es particularmente interesante que la música africana, la gran mayoría y antes incluso que el boom de la world music (años ochenta), se ha producido –y se produce– bajo sellos disqueros de Europa (principalmente desde Francia), ya que se asocian elementos, como un colonialismo extendido en África de constantes influencias en las culturas locales y la apertura de una industria musical agenciada por los países del norte –consolidada en los años cuarenta– (White, 2002). Lo que ha favorecido una fuga de talentos en la búsqueda del éxito comercial por fuera de países con dictaduras, conflictos armados y problemas económicos, sociales y políticos. Un retrato que ejemplifica lo dicho es el Congo, donde han subsistido procesos coloniales en la historia temprana del país (colonia belga, 1908-1960), dictatoriales (Mobuto Sese Seko, 1965-1997) y conflictos armados (“Segunda guerra del Congo”, 1998-2003), lo que establece el imaginario de una nación en constante crisis y donde la música es una fuga a esta realidad pero, al mismo tiempo, una metáfora cultural donde se reafirman las identidades y las tradiciones locales. “Si el sueño de los músicos congoleños de lograr tener éxito en París, ya sea por la venta de las entradas, lo hacen es principalmente para que puedan regresar, triunfantes, a la ciudad [Kinshasa, capital del Congo] que con orgullo llaman ‘la cuna de la música africana’” (White, 2002, p.5).

Por último, de acuerdo con Bob White, la música afrocubana más allá de sus aportes rítmicos a la música local del Congo (rumba congoleña, soukous), su apropiación social y popularización contribuyó a modular un cosmopolitismo urbano hacia la construcción de una identidad nacional por fuera de los imaginarios y modelos de imposición colonial y europea (White, 2002).. Esto hace entrever una realidad paralela a manera de *guiño*, pues la música africana y caribeña aportaron elementos rítmicos para la música champeta y, en medio de este intercambio, entrecruces y caminos, existe un diálogo de capitales simbólicos que permiten la comunicación creativa entre universos musicales aparentemente distantes.

Conclusión

La popularización que ha tenido la música africana nos ayuda a reconsiderar el estatus de “música negra”, despejando la metáfora de origen (África) y mirando los procesos de apropiación en la ciudad de Barranquilla, se entiende más como una música compartida por una pluralidad socio-racial, entre mestizos, blancos y negros. Por lo que se puede replantear la *herencia conexcionada* hacia las culturas afros o de comunidades negras locales, considerando que la música africana hace parte igualmente de otras realidades culturales de poblaciones rurales y urbanas que no se autoidentifican con lo afro ni están racialmente asociadas a lo negro, ya que sus relaciones con estos ritmos foráneos apelan a otras

valoraciones y sentidos sociales. Esta consideración no implica en ningún sentido desvirtuar la trascendencia que tiene la música africana, tanto de sus aportes para la creación de sonidos tradicionales o contemporáneos que las comunidades negras han apropiado en su vida diaria, como un capital simbólico en la estructuración de sus identidades culturales. Es simplemente ampliar la comprensión de las implicaciones socioculturales y raciales de unos sonidos que ante todo, hacen parte de la realidad popular del Caribe colombiano. Espacio este que se define y reconstruye desde la diversidad y el préstamo o intercambio constante de recursos culturales.

Referencias Bibliográficas

Libros y artículos

Adolfo González. Calidad de la vida musical en la radio Barranquillera. En: *Revista Huellas*. No 23, Barranquilla, 1988.

Ana Ochoa, Mauricio Pardo y Carolina Botero. *Economías informales en la música de las ciudades de Cartagena, Barranquilla y Santa Marta en Colombia. Dossier*. Universidad del Rosario – Fundación Getulio Vargas – IDRC. Bogotá, 2011.

Carmen Abril y Mauricio Soto. *Entre la champeta y la pared. El futuro económico y cultural de la industria discográfica de Cartagena*. Observatorio del Caribe Colombiano, Convenio Andrés Bello. Bogotá, 2004.

Claudia Mosquera y Marion Provansal. Construcciones de identidad caribeña popular en Cartagena de Indias, a través de la música y el baile de Champeta. En: *Revista Aguaita*. No (3), Cartagena, 2000.

Deborah Pacini. The picó phenomenon in Cartagena, Colombia. En: *América Negra*. No 6, Bogotá, 1993.

Elizabeth Cunin. De Kinshasa a Cartagena, pasando por París: itinerarios de una ‘música negra’, la Champeta. En: *Revista Aguaita*. No 15-16, Cartagena, 2007.

Enrique Muñoz. La champeta la verdad del cuerpo. En: *Artesanías de América*. No (51), Cuenca, 2001.

Gilberto Marengo. Notas en torno a la programación de la música popular en Barranquilla. En: *Revista Huellas*. No 67-68, Barraquilla, 2003.

Jorge Giraldo. La champeta ‘el vacile efectivo de la barriada’: hacia un reconocimiento etnográfico de la producción cultural de la champeta en Santa Marta. En: *Pensando la región: etnografías propias para la construcción de un discurso regional*. Universidad del Magdalena. Santa Marta, 2007, p. 153-189.

Michael Birenbaum. Acerca de una estética popular en la música y cultura de la champeta. En: *XIII Congreso de Colombianistas. Compilado*. Ediciones Uninorte. Barranquilla, 2003, p. 202-216.

Nicolás Contreras. Champeta / terapia: más que música y moda, folclor urbanizado del Caribe colombiano. En: *Revista Huellas*. No 67-68, Barranquilla, 2003.

_____. La cultura picotera: continuidad de la herencia africana en el alma de las fiestas populares del Gran Caribe. En: *Revista Huellas*. No 80-81-82, Barranquilla, 2008.
Peter Wade. *Música, raza y nación. Música tropical en Colombia*. Vicepresidencia de la Republica, Departamento Nacional de Planeación, Programa Plan Caribe. Bogotá, 2002.

Documentos no publicados e institucionales

Jorge Giraldo. *Sonidos populares en Barranquilla: Capitales de la música champeta y africana y sus mediaciones con el desarrollo social. Monografía para optar a título de magister de desarrollo social.* Universidad del Norte. Barranquilla, 2014.

Luis Martínez. *La champeta: una forma de resistencia palenquera a las dinámicas de exclusión sociorraciales y culturales, puestas en marcha por las élites “blancas” de Cartagena y Barranquilla entre 1960 y 2000. Tesis de grado en historia.* Universidad de los Andes. Bogotá, 2003.

María Alejandra Sanz. *Fiesta de picó. Champeta, espacio y cuerpo en Cartagena, Colombia. Tesis de grado en antropología.* Universidad del Rosario. Bogotá, 2011.

Información en medios audiovisuales y virtuales

Ana Ochoa y Carolina Botero. Pensar los géneros musicales desde la nueva práctica de intercambio sonoro. En: *Acontratiempo. Revista de música en la cultura.* (13) [en línea], disponible en:

<http://acontratiempo.bibliotecanacional.gov.co/?ediciones/revista-13/articulos/pensar-los-generos-musicales-desde-las-nuevas-prcticas-de-intercambio-sonoro.html>, recuperado 23 de agosto de 2011, documento creado en el 2009.

Bob White. *Congolese rumba and other cosmopolitanisms.* En *Cahiers d'études africaines*, (168) [en línea], disponible en:

<http://etudesafricaines.revues.org/161#bodyftn16>, recuperado: 24 de enero de 2012, documento creado en el 2002.

Error Montes. *Griots, soneros y raperos: encuentros musicales entre El Caribe y África.* En Ciclo de Conferencia Caribeñas, Instituto de Estudios del Caribe de la Universidad de Puerto Rico - Río Piedras. 1 de diciembre de 2011. [Videoconferencia en línea], disponible en: <http://www.ustream.tv/recorded/18861553>, recuperado el 1 de diciembre de 2011.

Leonardo Bohórquez. “*La Champeta en Cartagena de Indias: terapia música popular de una resistencia cultural*”. En Ponencia presentada en el III Congreso Latinoamericano de La Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular. [En línea], disponible en: <http://www.hist.puc.cl/iaspm/pdf/Bohorquez.pdf>, recuperado 20 de septiembre de 2011, documento creado en el 2000.

Los Afrodescendientes en la Cultura Peruana

Amílcar Hajar Hidalgo,
UNMSM,
Lima, Perú,
intiamilcar@hotmail.com

El panorama de la cultura musical peruana presenta una amplia diversidad, por su conformación multicultural y otros factores históricos y sociales, que lo configuran como una sociedad de micro identidades originarias. Uno de los componentes de esta diversidad, es el aporte de los afros descendientes, que desde épocas de la conquista y la colonización fueron construyendo un corpus cultural influyente en la formación del “criollismo” de la costa peruana, mediante el lenguaje, los usos y costumbres, culinaria, literatura, bailes, música, cantos e instrumentos musicales. Esta ponencia trata de explicar y analizar el derrotero del criollismo reflejada en la cultura peruana.

INTRODUCCIÓN

La cultura musical peruana es el resultado de la conjunción de elementos sonoros nativos, europeos, arábigos, africanos y en menor escala lo asiático. Esta diversidad de formas y géneros musicales son acompañados generalmente por movimientos corporales e instrumentos musicales propios y apropiados de distintos orígenes geográficos. Este “mestizaje” musical es el producto histórico de la creatividad de grupos sociales, clases, etnias y pueblos, especialmente afroperuanos en una permanente interrelación cultural, manifestada en determinadas épocas, y que con ciertas características lograron constituir el “criollismo” limeño, reconocido más por su música, baile, habla, y picardía de comportamiento, que por su amplia gastronomía.

Dentro de esta amalgama de fusiones, sincretismos, combinaciones y yuxtaposiciones, el aporte afrodescendiente se dio de manera sostenible y sustentable desde el momento que arribaron al Perú. Alterando, modificando y transformando desde su perspectiva de vida, cánones conductuales y patrones rítmicos de los otros grupos culturales, que transmitidos de generación en generación, construyeron la cultura criolla del siglo XIX. La historiografía oficial da cuenta de la situación social y económica de los esclavos negros, sus condiciones de vida, y muy recientemente sus aportes culturales. Sin embargo, aún hay ausencia sobre los mecanismos y las prácticas cotidianas de los negros peruanos, que contribuyeron en la formación del “criollismo”, pese a que sistemáticamente se le ha negado su autoría.

MICROIDENTIDADES.

Según Pierre Bourdieu (1994), el “habitus”, es un lugar específico donde se desenvuelve el individuo en relación a la estructura de poder y las prácticas simbólicas de su sociedad. En

pocas palabras, es la influencia que ejerce el medio social en el colectivo imprimiéndole un peculiar estilo de percibir la vida, que la caracteriza y a la vez la diferencia de otras, a pesar de haber compartido otros “habitus” en el tamiz de la estructura dominante de una misma sociedad o cultura. Criterio, que sin duda, ayuda en la interpretación de la sociedad limeña del siglo XVIII.

Sin embargo, hay que aclarar también el concepto de “habitus” en relación a la noción de “costumbre”. El “habitus” se caracteriza por ser impulsor de prácticas nuevas mientras “costumbre” connota repetición, mecanicismo o automatismo. Por otra parte, los “campos” a los que se refiere Bourdieu son espacios históricamente constituidos con sus propias instituciones y estructurados de posiciones con ciertos capitales (bienes) que confiere “poder” a quien la detenta. Estas relaciones existen al margen de la conciencia y la voluntad colectiva. Dentro de todos son los poderes políticos (campos) los que reestructuran y jerarquizan las relaciones de poder en los otros campos (económicos, culturales, sociales o simbólicos). La idea se extiende a la variedad de subcampos subsumiendo a sus componentes como la Cultura, en arte, luego en literatura, y finalmente en narrativa. Estos subcampos al igual que los grandes campos pueden dejar de existir o transformarse con el tiempo en dominante dentro de la jerarquía establecida.

El modernismo es un claro ejemplo de alterador del viejo sistema feudal o de la religión escolástica que ha perdido importancia dentro de su capacidad de dominar otros campos. En efecto, podríamos concluir diciendo que mientras el “habitus” existe en la mente de sus actores, los “campos” existen fuera de ella como estructuras independientes de dominación. Por tanto, ambas se relacionan e interactúan dentro de una jerarquización históricamente elaborada por el poder.

Michel Foucault (1980) considera el “poder” no solo como un objeto cedido por los individuos a un soberano (concepto jurídico-político), sino, más bien, como un resultado de las relaciones mismas del poder que se encuentra en todas partes de la vida. Los individuos y la sociedad no son independientes a estas relaciones del poder. El poder para Foucault, además de reprimir produce el conocimiento, el discurso y la verdad orientadora. Distingue dos técnicas surgidas entre los siglos XVII y XVIII, una de ellas es la técnica disciplinaria de la anatomía política que consiste en individualizar el poder con el fin de escrutar al individuo, su comportamiento y su vida, para producir cuerpos fragmentados, dóciles, obedientes y leales; es decir, el poder como un instrumento eficaz del control social hasta llegar a atomizar al individuo. Por tanto, habrá vigilancia, control, producción, utilidades, mayor rendimiento, desarrollo de capacidades, desplazamientos, etc. ahí donde haya poder.

La segunda técnica es conocida como biopolítica, que son procesos y leyes cuyo objetivo es el sometimiento de grandes poblaciones humanas. Por ejemplo, el uso que hace el poder sobre las tasas de natalidad, mortalidad, morbilidad o movilidad con claro fin de dirigirla a favor de lo que desee. De esta manera, la vida cotidiana del individuo está completamente atravesada y controlada por el poder. De modo que habría un “super poder” una forma de poder microscópico diferente al poder político (estado, clases sociales, etc), una especie de pequeños poderes e instituciones ubicadas en niveles inferiores del tejido social, con múltiples relaciones de autoridad, apoyándose y manifestándose sutilmente.

Para Foucault, el análisis del poder se ha realizado a partir de dos relaciones: primero, a través del contrato-opresión (jurídico) que fundamenta la legalidad o la ilegalidad del poder, y el segundo: de dominación-represión que se presenta en términos de lucha y sumisión. El problema del poder no se reduce al solo hecho de soberanía, puesto que en las relaciones de la familia, padre a hijos, esposo a esposa, alumno maestro, vecino y vecinos, etc. existen relaciones de autoridad donde el poder se proyecta y afianza como condicionante para su funcionamiento. El poder se construye a partir de otros poderes (económicos) y se encuentra estrechamente ligado a la familia, al sexo, la productividad, el desempeño, el comportamiento, los discursos, las ideas, los simbolismos, etc. manteniendo siempre relaciones de dominación con relativa autonomía.

Los negros en el Perú constituían un micro poder. Si bien el poder central se erigía en el aparato administrativo del virrey con sus fuerza represivas. La sociedad colonial se encontraba atravesada por pequeños poderes que contribuían en el mantenimiento del macro poder a través de un conjunto de símbolos manejadas por la cultura aceptada. La iglesia había instituido las cofradías con su respetivo santo patrón como forma de perfeccionar el sometimiento de indígenas y negros. Fueron espacios sociales que se convirtieron en el “habitus” de las futuras generaciones de bozales. Además, hubo la orden de celebrar el extenso calendario católico, especialmente el Corpus Cristi y el nacimiento de Jesús o navidad, por lo que se incorporaron en las procesiones las danzas de negros e indígenas, como muestra del poder cristiano muy al estilo romano.

Políticamente, el virrey Toledo, en su nueva redistribución territorial separó los pueblos indígenas de los pueblos españoles y negros. Así, por ejemplo, los negros fueron situados en la costa, en las zonas rurales y en la ciudad de Lima. Al parecer las caletas estaban pobladas de pescadores indígenas que vivían independientes mientras cumplían con su tributo. Los negros en sus cofradías podían organizarse a su manera. Pero también los blancos tenían sus cofradías, es el caso de los mineros de Huancavelica y Potosí con sus patrones o patronas. Esto permitió la existencia de micro identidades no solo entre indígenas de la costa, los andes, del norte, del centro o del sur, sino, también entre los negros bozales y negros libres, negros rurales y negros de ciudad o entre los propios blancos: peninsulares, nacidos en América o blancos de ascendencia moro, judío o sefardita.

Estas micro identidades de negros respaldadas en sus “habitus” y a la vez, como parte de los diversos “campos”, generaron con el tiempo mediante procesos de adaptación y adopción intercultural nuevas expresiones culturales, desembocando en el actual criollismo musical peruano.

IDENTIDAD E INTEGRACIÓN

La cultura negra afincada mayoritariamente en la costa peruana no alcanzó los rasgos nítidos de los negros de Brasil, Cuba o Haití que mantuvieron tradiciones africanas. Según Flores Galindo (1991) los esclavos negros era una clase en disgregación y sin propuesta alguna frente a la aristocracia, debido a su fragmentación laboral y a su minoría demográfica. Sin

embargo, la presencia negra fue vital e importante en la formación del “criollismo” como manifestación cultural durante la colonia y bien entrado la república.

El negro ingresa al Perú en calidad de auxiliar de guerra de los españoles en 1532. Un batallón de 300 negros entrenados en la Ciudad de Panamá, traían consigo perros amaestrados en cazar indios. En 1535 Pizarro, desde Lima mandó 30 negros a caballo a la ciudad de Jauja para intimidar a las huestes rebeldes de Rumiñawi que asolaba la recién fundada ciudad de los Caballeros de León de Huánuco (Espinoza: 1980). De ellos no se supo si regresaron o murieron en el trayecto, sus datos se pierden en la historia, sabemos que en la ciudad de Jauja muchas familias tienen el pelo ensortijado y la piel más oscura, probablemente se entremezclaron con los indígenas.

Después de la guerra civil de los conquistadores (1537-1554) la costa vio diezmada su población nativa por la falta de inmunización natural frente a las epidemias europeas, produciéndose una quiebra demográfica, ausencia de mano de obra, disminución de la productividad, que determinó la importación de esclavos. Probablemente al Perú llegaron pocos esclavos directamente traídos del África vía los puertos de Buenos Aires y Valparaíso. La mayoría eran oriundos de las canarias isla en poder de España (único país de Europa carente de colonias en África), por tanto, fueron negros criollos los que mayormente poblaron el país (Kapsoli; 2014). No obstante de la imagen del negro esclavo desunido por descender de distintos reinos africanos (Congo, Guinea, etc.) y del odio que se profesaban entre sí, en el discurso colonial, las cofradías organizadas por las órdenes religiosas, se convirtieron en espacios adecuados para el intercambio de penas, situaciones y confortaciones. Más bien, la división y segregación elocuente fue entre los negros bozales (esclavos de origen africano) y los negros criollos (ladinos) al interior y fuera de las cofradías.

Tompkins (2011) sostiene que los negros bósales se aferraron a sus antiguas tradiciones como forma de resistencia cultural, pero que fueron perdiendo consistencia al ser mecanismos insuficientes para explicar o afrontar las nuevas realidades. Sus significados se fueron diluyendo con el proceso del mestizaje y de la “criollización” de sus generaciones posteriores. La aculturación fue la única opción de mantener una identidad y la forma para alcanzarlo era la constante integración a la vida nacional. El negro se incorporó tempranamente al sistema colonial construyendo su propio corpus cultural que luego influenciará en la cultura criolla.

Por otra parte, negros criollos (nacidos en el Perú, cristianizados y de lengua española materna) y negros ladinos (hablantes del castellano o de otros idiomas) culturalmente querían parecerse a los españoles por las oportunidades de tener una vida mejor. A pesar del dominio español y del ejercicio severo del poder, los que mejor burlaban las leyes fueron los negros nacidos libres, los mulatos hijos de españoles con negras (libres o esclavas), los zambos (hijos de negros con indias), pardos, sacalaguas o cuarterones (de acuerdo a su cercanía de la piel blanca o la subjetividad de la sangre). La mayoría trabajaba como artesanos, alquilaban su fuerza de trabajo en diferentes oficios, había músico y danzantes reconocidos, toreros, militares (tocadores de chirimillas), salteadores de camino y ladrones.

Tompkins (2011: 178) consigna lo siguiente: “la fuerza del ancestro africano estuvo sujeta a continuas variaciones en intensidad producida por los cambios sociales y culturales del Perú

que afectaron las actitudes y comportamientos de los negros. Sin embargo, el hombre negro no perdió nunca su identidad, sino, que más bien adoptó elementos de las culturas del entorno, reinterpretándolos de manera que tuvieran significado para él”.

En efecto, en el crisol de ese mestizaje, los negros libres, los mulatos y zambos pudieron seguir cualquiera de las vías étnicas culturales de su mestizaje: lo español, lo indígena o lo africano. Apostaron por una asimilación de la cultura nacional de su tiempo, reinterpretaron sus valores ancestrales o lo que quedaba de ella lo reemplazaron, inventaron nuevos parámetros conductuales en base de su medio circundante, dándole así, una nueva impronta a lo negro y un aporte importante desde su visión de afrodescendientes al criollismo musical peruano. El negro fue convirtiéndose en peruano a medida en que reconocía sus propias prácticas culturales al interior de ese criollismo que se iba gestando: la comida, la bebida, dichos y refranes, décimas y cumananas, cantos, bailes, música, instrumentos musicales, formas del habla, comportamiento (viveza y picardía), nuevos oficios laborales y los pleitos de callejón y solares.

AFRODESCENDIENTES.

El término afro descendiente es de uso reciente y extendido en el vocabulario social de América Latina. Surgió para desterrar la palabra “negro” bastante peyorizada históricamente por su connotación racista. Empero, no resulta fácil adecuarla para una identificación más justa del negro, no sabemos si partir de principios biológicos, antropológicos, sociales, culturales o psicológicos para describirlos mejor. Si bien negro denota al color más oscuro de la piel, por tanto, su clasificación se ciñe a lo físico o biológico simplemente. En el Perú negro define a una cultura que engloba a diversos actores raciales. Por ejemplo, el hatajo de negritos, es una danza que suele presentarse en épocas de navidad durante la adoración del niño Jesús. Los bailarines pueden ser blancos, mestizos, andinos o amazónicos, incluso negros y chinos. Originariamente fue una danza con fuerte componente biológico negro, esto se ha ido perdiendo mientras la danza se trasladaba a la interpretación de los no negros.

Otro caso interesantes son las danzas de los negritos en la sierra central y sur del Perú, donde la ausencia física del negro es notoria. Más bien, está integrada por andinos que asumen en sus ensayos y presentaciones la conducta de los morenos históricamente representados en su memoria colectiva. Por ende, el concepto negro viene a ser más rico semánticamente y culturalmente que los términos de afroperuano (que los encierra territorialmente) o afro descendiente (que lo tipifica físicamente). El pueblo es sabio y sigue manteniendo el concepto en sus festivales y concursos: danzas negras, festival negro de Cañete, la valentina de oro del arte negro en Chíncha, música negra, etc. y no lo circunscribe solo al biotipo africano.

La esclavitud en el Perú no tuvo el peso demográfico de otras partes de América, como en el caribe donde la proporción era de 10 negros por un blanco o en Venezuela donde su población superó los 80,000 negros. En 1791 el virreinato peruano censó 40,357 esclavos distribuidos en la costa, 29,000 se encontraban en la intendencia de Lima (desde el valle del Santa hasta Nazca) y el resto en el norte peruano (Trujillo, Lambayeque, Piura). Territorialmente los

negros fueron confinados en bolsones rurales, como no estaban dispersos pudieron forjar patrones culturales en un territorio dominado por indígenas y mestizos (Flores Galindo; 1991).

En Lima, los esclavos negros constituyeron el 33.4% del recinto urbano, sin contar a negros libres, mulatos, zambos u otra denominaciones, vivían afincados en tugurios, callejones y trabajaban en chinganas, pulperías, panaderías, molinos, pesca de camarones, aguateros, lecheros, tamaleros, artesanos, etc. muchas veces colindantes con el robo, el asalto y el pillaje. En el área rural los esclavos se dedicaban a las plantaciones de azúcar, algodón, viñedos y a sus propias chacras.

Un siglo atrás, 1636, la población en Lima fue predominantemente negra llegando a 13, 620 en relación a los 10,758 españoles, por lo que surgió el temor del levantamiento del negro que perduró hasta poco antes de la independencia. La demografía demuestra el intenso proceso de integración del negro a la cultura urbana, desde donde reelaboraran vivencias de su tiempo para forjar las cimientos del criollismo peruano. Al finalizar el siglo XVIII la población negra presenta ya una tendencia a disminuir, en 1813 había 12,263 y para 1820 se había reducido a 8,589. Según Flores Galindo, se debería a dos circunstancias: los elevados precios de los esclavos y a la traba impuesta a su comercio. Debemos agregar la fuga de esclavos por las promesas de libertad que ofrecieron los ejércitos patriotas y la debilidad del régimen por controlar las huidas, el bandidaje, la cimarronería, los palenques o el escaso apoyo a los hacendados para ejercer el control.

La situación del esclavo variaba de acuerdo a su función. Generalmente los que laboraban en zonas rurales eran l bozales y negros libres endeudados con el patrón. Los negros domésticos tenían mayores privilegios, ropa de origen español, buena alimentación, educación, noticias de las conversaciones de sus amos, viajes acompañando a las damas, asistían a misa, eran bautizados cristianos, educados y podían tener ahorros. Su integración al sistema colonial fue más rápido que sus pares del campo. Pero no dejaban de ser negros, ni esclavos y marginados.

Hubieron haciendas que alquilaban instrumentos de castigo (san José en Chíncha, La Molina en Lima, Carabayllo, etc) donde llevaban a los negros “insolentes” que no querían trabajar, a los cimarrones capturados o a los que habían hurtado, por lo que la sevicia fue el signo del poder, que se extendía en el abuso sexual alimentando un mayor mestizaje que favoreció más al negro que al patrón, el hijo de un blanco o español no podía ser esclavo. Existen demandas contra patrones y sacerdotes hechas por jóvenes esclavas reclamando su libertad o de su hijo, por los “favores” sexuales prestados. En muchos casos sus causas ganaron.

El siglo XIX significó casi la desaparición física de los afro descendientes debido a un “blanqueamiento” incitada por dos motivos: el vegetativo proceso de mestizaje con otras etnias y la forma consciente de poder ascender socialmente en la cultura moderna peruana. Por otra parte, los bolsones rurales prefirieron aislarse manteniendo su marginalidad y sus posibilidades circunscritas a su territorio. La invisibilidad del negro que duro hasta mediados del siglo XX, donde hay un resurgir por una identidad “africana” más como un ideal de sus creadores que por convicción histórica, se mantiene aún en grupos artístico culturales (Perú negro) y Movimientos Políticos (Francisco Congo), convertidos en discursos antirracistas. Hoy desde el Estado a través del Viceministerio de Interculturalidad y de la dirección de

participación ciudadana reconocen el aporte de los afroperuanos en la vida nacional, lo que hace 100 años don Ricardo Palma dijera: en el Perú “quien no tiene de Inga tiene de mandinga”.

EL CRIOLLISMO.

Con este nombre se conoce a una conducta histórica y practica social que caracterizó al poblador limeño. Aunque Tompkins prefiere llamarla cultura nacional y vincular el criollismo a una especie de nacionalismo o sentimiento nacional. Se equivoca, el criollismo es la suma y la síntesis de costumbres ancestrales cuyos orígenes se gestaron desde el inicio de la colonia al interior del cerco de Lima. Es la hechura histórica de múltiples generaciones de negros, mestizos, zambos, mulatos y blancos empobrecidos (plebeyos), actuando sobre las diversas tradiciones populares heredadas, paradiferenciarse de las preferencias señoriales, copiadas de las cortes europeas.

Este criollismo se fue cuajando durante el siglo XVIII. Los trabajos acopiados por el obispo Baltazar Martínez de Compañón en el Obispado de Trujillo al norte peruano (1782-85), da cuenta de una serie de danzas y músicas practicadas por negros, mestizos e indios. Algunas notas publicadas en el Mercurio Peruano (1791-95) se refiere a la vida cotidiana de los negros (incluían negros libres, zambos y mulatos) y en los apuntes de los cuadernos de los viajeros extranjeros que visitaron Lima y la costa peruana.

Pero el criollismo de Lima se consolidará a fines del siglo XIX, el festival de Amancaes es un referente interesante del criollismo popular, local limeño. Los periódicos conservadores de la época describían con asombro aspectos culinarios del festival, sobre la venta de comidas, bebidas, chicha, juegos, y chucherías por negros y mulatos. Este acervo se reafirmará en pleno siglo XX, en conductas e idiosincrasias de los limeños que se caracterizaba por su viveza, sacar provecho del momento, evadir el trabajo y asistir a las jaranas con guitarra y cajón en callejones y solares. Ser un buen palabreador, un excelente enamorado, galante, coqueto, dichachichero, peleador y buen bebedor era atributo para ser criollo. Procedimientos que nos recuerdan a negros bozales y libertos, que fingían enfermedades, lastimaban a los animales con el fin de no cumplir sus jornales. Sin embargo, estaban presentes bailando disfrazados de diablos en las festividades del corpus christi, o en los hatajos de negritos durante la celebración de la navidad, en los carnavales vestidos de cabezones, o en las fiestas de la cofradía del siglo XVII.

Los negros libres, zambos y mulatos trabajaban cuando querían o necesitaban dinero para gastarlo en una fiesta. Una ruma inmensa de procedimientos judiciales en contra de ellos y ellas se conserva en el archivo judicial del antiguo virreinato. Hay demandas de patrones en contra de negros y negras que incumplieron los contratos y se refugiaban en los barrios populares del Rímac (bajo el puente), los Barrios altos, el puerto del Callao y el cercado de Lima, donde los soldados del virrey temían ingresar por considerarlos lugares peligrosos y de mala reputación a finales del siglo XVIII. En estos barrios de grandes solares y estrechos callejones vivían familias de negros, zambos, mulatos, blancos pobres, chinos y algunos andinos, se caracterizaba por el uso de voz fuerte, el grito como medio de comunicación, la

estentórea carcajada, la burla sobre algún defecto físico o la mofa moral, el chisme, la crítica destructiva y las peleas. No ha cambiado aún en los barrios populares de hoy, ni la ayuda que se prodigan entre vecinos, la convivencia con el código de los delincuentes, que recuerda el libro de Fuentes Atanacio publicado en 1867, sobre lima de entonces.

Ahí, durante comienzos del siglo XX se gestaron los elocuentes discursos rezagos de las cumananas, los dichos, refranes, narraciones de entes sobrenaturales que don Ricardo Palma supo canalizar en sus “Tradiciones peruanas”, la doble moral de los parroquianos, las coimas y los arreglos clandestinos para no recurrir a la justicia. Todo valía mientras se obtenga un bien o un provecho personal. Hasta que las oleadas masivas de migrantes andinos irrumpen en la capital de la república a partir de 1960, produciendo hondos y profundas transformaciones sociales, económicas y culturales, logrando desaparecer ese “criollismo de antaño”, para dar paso al comportamiento y la idiosincrasia del nuevo limeño: mucho más andino que cosmopolita.

MUSICA, BAILES E INSTRUMENTOS MUSICALES.

El criollismo de los afro descendientes caló en la vida colonial y republicana convirtiéndose en el patrón cultural de los sectores populares de Lima y zonas aledañas. El lenguaje fue modificado con palabras y estilos de habla negra (Romero; 1987). La cocina popular le debe a esas manos morenas platos como: el seviche, la carapulcra, el choncholín, los anticuchos, el concolón, el cau-cau, el tacu-tacu, la chanfainita, la causa, los tamales, etc que fueron inventadas por los esclavos con las sobras que dejaban los patrones y por las cocineras de las casas haciendas para alimentar a sus numerosos hijos y allegados. Dulces como el sango, la melcocha, mazamorra morada, colado de frejol, entre otras, que por espacio no se explican todas.

Según Tompkins (2011:183):“la música afroperuana tiende hacia armonías simples de tónica y dominante, siendo las modulaciones del tono menor al relativo mayor las progresiones armónicas de más colorido, con la excepción de canciones comerciales recientemente compuestas en las que quizás se utilicen armonías más complejas”.

En resumen, señala, aunque los negros adoptaron el sistema funcional armónico de Europa no supieron explotar este recurso musical, las armonías se mantuvieron simples y básicas. Más bien, el interés musical se consiguió por otros medios. No toma en cuenta el proceso de resistencia de los bozales que a través de la repetición de sus cánones musicales podían mantener cierta identidad tribal y alejar con su monotonía la intromisión de los blancos. Los cutatós músicos (término afrodescendiente para designar a mulatos y zambos libres) fueron educados musicalmente en parroquias o en el ejército realista. Incluso, algunos negros prestigiados abrieron escuelas de danzas con socio blanco o extranjero donde enseñaban instrumentos musicales europeos, piezas clásicas de música y danzas como el minué.

Los negros de la casa señoriales asistían acompañando a sus patrones a los principales conciertos de música clásica, experiencias sonoras que luego llevaron a sus sectores sociales dando origen a danzas y nuevas interpretaciones musicales. Ese el caso del vals de origen

europeo, que fue reinterpretado por músicos mestizos (entre ellos zambos) dándole un estilo popular y jaranero. Los mejores guitarristas y cantores fueron afrodescendientes, a pesar de la prohibición clerical del uso de instrumentos musicales en las calles, a que fueron sometidos negros e indios.

Diversos autores: Vásquez (1982), Romero (1987), Jiménez Borja (1990), Feldman (2009), Tompkins (2011), entre otros, concuerdan un paulatino proceso de aculturación musical del afrodescendiente, desde los tambores hecho de troncos vaciados utilizado por los esclavos, pasando por la incorporación de los distintos ideófonos, hasta el dominio de los cordófonos europeos en sus diversidades.

Dentro de esta organología tenemos los membranófonos: tambores de fricción que eran pequeños y tañados con las manos, los tambores hecho de troncos huecos o vaciados siendo tocados con vaquetas forradas de trapo, los tambores de botijas tapadas con cuero de chivo en la parte superior, mientras que la base se mantenía ahuecada para producir los sonidos. Fueron prohibidos por la administración real porque sus sonidos se escuchaban en casi todo Lima.

Los ideófonos más usados por los negros fueron las marimbas hechas de bambú o cañas de Guayaquil, instrumentos especiales en reproducir sonidos solo golpeados por palitos. Los diversos raspadores que nos recuerdan a los actuales huiros, los había de simples maderas rayadas horizontalmente y frotadas con maderas pequeñas, también los hacían de calabazas o mates rayados en su parte central para producir sonidos o las carrascas, constituidas por dos palos de bambú cortados que al frotarlos producían sonidos que acompañaba a la danza de la zamacueca del siglo XVIII.

Adosados a estos, estaban también las claves sonoras, dos pequeños palitos que al golpearlos entre sí producen sonidos agudos o graves, servían para llevar el ritmo o el compás. De igual manera la multiplicidad de sonajas de orígenes diversos: semillas, metal, piedritas, etc. servían para hacer música. Podemos agregar el uso de los cascabeles, la cajita que se toca con un palito y con la tapa a la vez, que aparece en el dibujo del código de Trujillo del siglo XVIII. El checo, una especie de calabaza inmensa que llega a medir más de medio metro de diámetro, que al ser golpeado produce sonidos parecidos a un tambor. Algunos sostienen que fue un instrumento de origen indígena, pero que terminó siendo apropiado por los negros. Finalmente el cajón criollo, que probablemente se haya originado a mediados del siglo XIX y que llegó a su cenit a mediados del siglo XX, debido a la agresiva desaparición de calabazas y árboles. El crecimiento y modernización de la ciudad de Lima empujó al uso de la madera como recurso sonoro.

Sobre los cordófonos hay acuerdo entre los historiadores de que los esclavos trajeron o construyeron en el Perú el “arco musical”, que consistía en colocar una pequeña cuerda hecha de tripa de animal (gato) en una vasija o en la cavidad de la boca y tañerla para que produzca algunos sonidos de acuerdo a la tirantes dado a la cuerda. Aunque los indígenas de la Amazonía desarrollaron también un instrumento parecido con hilos o lianas finas del bosque, también en ocasiones doblando una hoja podían combinar sonidos y producir música. Tal vez el mayor aporte fue en el uso y la utilidad que dieron a los cordófonos europeos: guitarras, vihuelas, mandolinas, bandolas, violines, bandurrias, arpas. Una figura consignada

por Martínez de Compañón de fines del siglo XVIII se observa a un moreno cargando un arpa en sentido invertido al uso español. Actualmente en la sierra sur (Cusco, Ayacucho, Huancavelica, Apurímac y parte de Arequipa) suelen usarla de esa manera para desplazarse siguiendo la procesión o al grupo de danzantes.

Algo parecido sucede con el empleo del violín en la Provincia de Chincha, donde las familias afro descendientes prefieren tocar el violín apoyado en el estómago. Resulta cómodo por la postura que le permite un mejor traslado de un lugar a otro mientras siguen a los danzarines. En ese sentido los afrodescendientes le darán un estilo diferente a la música europea con sus reinterpretaciones generacionales durante el virreinato, la colonia, la república y en nuestra época moderna. El vals, la polca, la charanga, el fandango, la mazorca, etc, expresiones musicales que ingresaban con músicos llegados al puerto del Callao eran rápidamente asimilados y reelaborados para el gusto de negros y blancos de los sectores populares. Desde Lima salían periódicamente comerciantes y muleros (arrieros de mulas) llevando artículos de intercambio al interior del virreinato, en algunos casos a otros virreinos, llevando consigo las nuevas culturales.

Los negros usaron pocos aerófonos. Se sabe que los esclavos en los galpones utilizaban la flauta insuflada por la nariz. Pero también, fue popular entre los negros el uso de la chirimía que luego de servir al ejército real se los obsequiaban. Los batallones oficiales tocadores de chirimía del palacio virreinal estaban conformados por negros y mulatos. El Mercurio Peruano de 1791 consigna músicos negros tocando en las plazas el oboe, el redoblante y el arpa, admirándose por la estética sonora de los negros. La “jarana” criolla es el resultado de la cultura negra, la asimilación de instrumentos musicales y la reinterpretación de patrones rítmicos en la construcción del criollismo musical peruano.

La reconfiguración de estas identidades negras en proceso de conversión al criollismo cobra en las danzas un punto de partida dentro de la cultura nacional.

La zamacueca (matriz de muchas danzas latinoamericanas), la resbalosa, el vals limeño, la marinera limeña, la marinera norteña y sus variante, el tondero, el landó o la samba landó, la moza mala, el amor fino, el copo de nieve, las cumananas, el son de los diablos en sus diversas manifestaciones, los diablicos, el hatajo de negritos, el tundiqui o tuntuna de las morenadas, el zapateo, la población lo baila desde hace más de 300 años, así lo confirman los dibujos y partituras de Martínez de Compañón en el siglo XVIII, las crónicas del Periódico Mercurio Peruano de 1791, los informes de los viajes de extranjeros por el Perú entre los siglos XVII al siglo XIX, las acuarelas de Pancho Fierro, y los legajos de quejas y denuncias hechas en la corte de justicia del virreinato del Perú.

Más cuando a mediados del siglo XX la corriente “africanista” promovida desde Cuba y ejecutada en el Perú por los hermanos Nicomedes y Victoria Santa Cruz (1959), rescataron y recrearon danzas echadas al olvido por los mismos pueblos afrodescendientes. Promovieron en escenarios internacionales danzas como “el Alcatraz”, “Toromata”, “El festejo”, entre otras, dando origen a la revaloración del aporte negro al criollismo peruano. Pero este “africanismo” que buscó encontrar nexos inequívocos con el África continental no permitió por sus posturas ideológicas comprender al negro peruano como una hechura heroica de sus propios actores dentro de la historia peruana. Se antepuso lo biológico de la

africanidad como medida de su cultura, olvidando que la cultura no tiene bases biológica, sino, son constructos psicosociales que pueden brindar una misma identidad a varios tipos biológicos. Las raíces culturales africanas en el Perú son pocas o nulas con relación a sus similares de otras partes de América (Cuba, Haití, Brasil, Venezuela) por lo que el aporte negro se expresa nítidamente en la cultura criolla del Perú. No se puede entender el criollismo peruano sin entender la trascendencia de la cultura negra en el trayecto de la historia peruana.

.

Referencias Bibliográficas:

AGUIRRE, CARLOS. Lo africano en la cultura criolla. Fondo Editorial del congreso del Perú, Lima, 2000.

BOWSER, FREDERICK. The African Slave in Colonial Peru. Stanford, University Press, 1974.

CARRERA VERGARA, EUDOCIO. La Lima criolla de 1900. Imprenta Rivas Berríos, Lima, 1940.

CELESTINO, OLINDA. Los afroandinos de los siglos XVI-XX, UNESCO-
<http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001412/141269s.pdf>

DESCOLA, JEAN. La vida cotidiana en el Perú en tiempo de los Españoles, 1710-1820. Buenos Aires, librería Achette, 1964.

FELDMAN, HEIDI CAROLYN. Ritmos negros del Perú. Instituto de Estudios Peruanos-Instituto de Etnomusicología de la PÚCP, Lima, 2009

FOUCAULT, MICHEL. Vigilar y castigar, México, Siglo XXI, 1976.

FREZIER, AMADEÉ FRANCOIS. Relación du voyage de la Mer du Sud aux cotes du Chili et du Perou, fait pendant les années 1712-1713 et 1714, Paris, 1732.

FUENTES, MANUEL A. Lima, apuntes históricos, descriptivos, estadísticos y de costumbres. Lima, F.Didot, 1867.

HARTH TERRE, EMILIO. Presencia del negro en el virreinato del Perú. Lima, Ed. Universitaria. 1971.

KAPSOLI, WILFREDO. Sublevación de esclavos en el Perú del siglo XVIII. Universidad Ricardo Palma, Lima, 1975.

MARTÍNEZ COMPAÑÓN, BALTAZAR La obra del obispo Martínez Compañón sobre Trujillo del Perú en el siglo XVII. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación. 1978.

M'BARE N'GOM. Escribir la identidad: creación cultural y negritud en el Perú. Editorial universitaria Ricardo palma, lima, 2008

MILLONES SANTAGADEA, LUIS. Minorías étnicas en el Perú. Lima: Universidad Católica, 1973.

ROMERO, FERNANDO. El negro en el Perú y su transculturación lingüística, ed. Milla Batres CONCYTEC, Lima, 1987.

TOMPKINS, WILLIAM. Las tradiciones musicales de los negros de la costa del Perú. UNMSM-PUCP, Lima, 2011.

Vásquez Rodríguez, Rosa Elena. La práctica musical de la población negra en Perú. Danza de negritos de El Carmen, Casa de las américas, la Habana, 1982

VARGAS UGARTE, RUBÉN, CÉSAR ARRÓSPIDE DE LA FLOR, RODOLFO HOLZMANN. Folklore musical del siglo XVIII. Lima: Universidad Católica, 1946.

***Tumba Carnaval: práctica etnomusical afrochilena y
performance de una identidad diaspórica desbordada.***

Giselle Invernón Duconge,
Instituto de Investigaciones Arqueológicas
Museo Gustavo Le Paige (IIAM).
Universidad Católica del Norte,
Universidad de Tarapacá
ginvernón@ucn.cl

La presente ponencia se propone analizar desde la antropología la labor realizada por la Comparsa Tumba Carnaval, constituida por su cuerpo de baile, banda de música y grupo de experimentación sonora y danzaría: *Sabor Moreno*, en el concierto de iniciativas y luchas por el reconocimiento afrochileno. Para ello se genera un acercamiento a su quehacer etnomusical y danzario, como punto estructurante de construcción de una identidad étnica afroarriqueña. Se hace un recorrido a través de su surgimiento como organización, sus objetivos, dinámicas de funcionamiento y proyecciones.

Estudiando los Instrumentos Folclóricos Haitianos a principios del S XXI

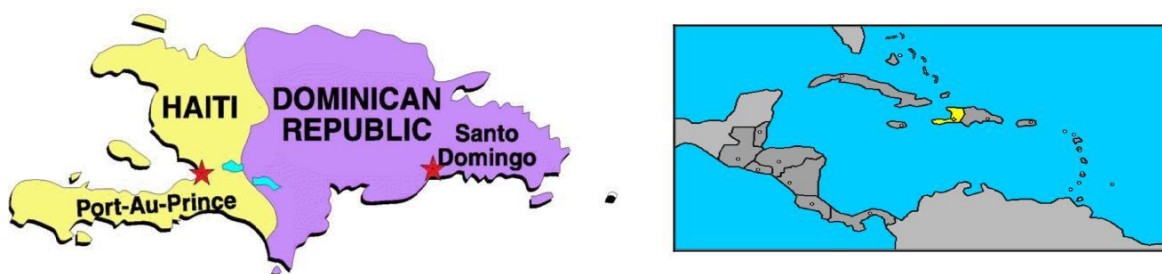
Maria Lina Picconi,
Universidad de Buenos Aires
lina_455@yahoo.com

Entre los modos de expresión cultural de un pueblo, la música y la danza son las más representativas. En el caso del pueblo haitiano música y danza es lo máspreciado traído por los esclavos a América. A través de ellas preservaron las formas sociales y sagradas del arte, las costumbres y las creencias, en contraposición con las duras condiciones de trabajo y la vida en la esclavitud. El presente trabajo pretende, a través de un trabajo etnográfico, describir los instrumentos folclóricos haitianos, en donde el Voudu cobra una singular importancia en su desarrollo, tanto en el pasado como en el presente.

Introducción

Al etnólogo haitiano Michel Lamartinière Honorat

Descubiertas por Cristóbal Colón, en su ruta hacia la India, las Indias Occidentales o Islas del Caribe –nombre que alude a sus primeros habitantes-, extendiéndose desde el Golfo de México hasta el Océano Atlántico, fueron originalmente, algunas de ellas, monopolio de la Corona Española, otras, sobrevivientes de un esplendoroso imperio francés en territorio americano, y unas más, colonias de Holanda e Inglaterra .entre los S XVII y XIX-, y, más tarde de Estados Unidos en el S XX. Claro ejemplo es el caso de la Hispaniola, nombre dado por los conquistadores españoles, llamada más tarde Saint Domingue por los franceses y finalmente Haïti¹ cuando logra su independencia en 1804, y Ayiti en Kreyòl desde la Constitución de 1987.



Mapa de Haïti.

¹ Haïti, Kiskeya o Bohio, en lengua taina, eran los tres nombres originales de la isla antes de la llegada de los conquistadores. Con la independencia de 1804 retoma uno de sus primeros nombres: Haïti.

Estas islas fueron escenario del proceso de conquista y colonización, en el cual la deportación de africanos transformados en esclavos cumplió un papel importante en América ante la necesidad de mano de obra para la obtención de productos básicos considerados como el motor del sistema mercantil europeo en esa época, ya que gran parte de los aborígenes americanos habían sido exterminados: la economía de la colonización tenía como objetivo la exportación de metales preciosos y productos agropecuarios y mineros hacia Europa.

Dentro de ese contexto llegaron los esos seres humanos trayendo consigo diferentes idiomas, religiones y pautas culturales, ya que provenían de diversos lugares del África Occidental. De esta manera, sincréticamente surge el *Kreyòl*², lengua nacida de la mezcla de las lenguas africanas traídas por los africanos y el francés aportado por los conquistadores en la isla y el *Voudu*, religión cuyos principales componentes se originan de las creencias de las antiguas tribus africanas, en particular de Dahomey – actualmente Benín- a las cuales agregan creencias cristianas católicas y algunos elementos del naturalismo de los aborígenes. El etnólogo francés Alfred Métraux atribuye a la misma definición, un conjunto de creencias y de ritmos africanos que se mezcla con las prácticas católicas y que constituye la religión del campesinado y del proletariado urbano de los negros haitianos (FLEURILUS, D., 2013).

Entre los modos de expresión cultural de un pueblo, la música y la danza son las más representativas. El canto cabe dentro de la música, pero la danza es una experiencia de movimiento única. Y en el caso particular del pueblo haitiano música y danza se transforman todavía, en algo mucho más valioso, ya que se trata de una de las cosas máspreciadas traída por los esclavos a América. A través de ellas preservaron las formas sociales y sagradas del arte, las costumbres y las creencias, en contraposición con las duras condiciones de trabajo y la vida en la esclavitud.

En cuanto a grandes estudiosos sobre la música y la danza en Haïti es indispensable nombrar a Harold Courlander y Emmanuel Paul, pero es, sin duda, Michel Lamartinière Honorat³ quien dedicó gran parte de su vida a estudiar y analizar las danzas de su país, y la importancia de los instrumentos musicales en la ejecución de las mismas, dejando plasmadas sus investigaciones en su libro *Les Danses Folkloriques Haïtiennes*, publicado por el Bureau d'Etnologie en 1955 en Puerto Príncipe, capital de la isla .

En el siguiente trabajo hago una descripción de los instrumentos folclóricos haitianos en donde el Voudu cobra una singular importancia en su uso y ejecución, tanto en el pasado como en el presente.

² Lengua que se habla en Haïti, considerada lengua oficial, junto con el francés desde 1987; la mayor parte de su vocabulario es de origen africano, el resto francés.

³ El etnólogo Michel Lamartinière Honorat nació en Puerto Príncipe, Haïti, el 18 de enero de 1918 y falleció el 4 de setiembre de 2014 en la misma ciudad.

EL VOUDU: LA RELIGIÓN DEL PUEBLO HAITIANO.

El Voudu, la religión del pueblo haitiano, ha sobrevivido en la creencia de la gente. La creencia generalizada de que el Voudu era “magia negra” llevó a continuas criminalizaciones de esta religión. En el Código Penal de 1835, en su artículo 405, derogado por la Ley del 3 de julio de 1935, se criminalizaba sortilegios y maleficios vinculados directamente a las prácticas religiosas, diciendo textualmente así:

“Todos los hacedores de wángas, capreletas, vudúes, dompedros, macandales y otros sortilegios serán castigados con prisión de 3 a 6 meses y con una sanción pecuniaria de 60 gourdes a 150 gourdes por el tribunal de faltas, y en caso de reincidencia, con prisión de 6 a 10 años.....Todas las danzas y todas las practicas, cualquiera que sea su naturaleza, que sirvan para mantener en la población el espíritu del fetichismo y superstición serán considerados sortilegios y castigadas con las mismas penas” (GIMENO, 1996).

Apoyado por la iglesia católica, el gobierno haitiano, durante el S XX lanzó una serie de campañas anti-supersticiosas (1912, 1925, 1930, 1940-43, 1986) con el objetivo de erradicar el Voudu. La más prolongada de estas campañas, fue durante la presidencia de Elie Lescot cuando se destruyeron templos y objetos de culto. La iglesia impuso a los feligreses un juramento anti-supersticioso amenazando, a los que se oponían a estas medidas, con graves sanciones que incluían la negación de la absolución (METRAUX, 1959)

Según Rémy Bastien, antes de que la iglesia católica realizara en 1942 su campaña anti-supersticiosa, cada cementerio familiar poseía una cruz de madera dedicada a Baron Samedi, el dios Voudu de los muertos. Éstas desaparecieron en dicha campaña junto con un árbol llamado *médecinier* cuya virtud era hacer huir los malos espíritus (BASTIEN, 1951:35)

A pesar de las irrecuperables pérdidas de su acervo material, en la actualidad, el Voudu no ha sido erradicado de Haïti, por el contrario, gracias a las creencias de la gente se ha mantenido vivo sobreviviendo a su continua demonización. Cabe recordar además, que dicha religión desempeñó un rol fundamental en la lucha de los esclavizados por la libertad y la proclamación de la independencia de Haïti. Música y danzas folclóricas del pueblo haitiano se encuentran íntimamente vinculadas con su religión, y aun hoy en pleno S XX, podemos observarlas en todo su territorio.

LOS INSTRUMENTOS MUSICALES QUE INTERVIENEN EN EL VOUDU

“La rein Congo m’paswè Dansé oh,
rein Congo m’paswè Dansé oh,
conwè brin fermin La rein m’paswè
dansé”

(FONSECA/QUINTEROS, 2006)

Según el antropólogo Michel Lamartinière Honorat los ritmos haitianos se dividen en función de 3 ritos de la Religión Popular del Voudou:

- a) Rito Rada
- b) Rito Congo
- c) Rito Petro

Los adeptos del Voudu⁴ y vuduistas, dirigidos por la sacerdotisa Mambó, bailan en honor a las divinidades del Olimpo del Voudu durante las ceremonias o fiestas religiosas. Y en el momento de la crisis de la posesión, los Loas⁵ o dioses también bailan.

a. En el rito *Rada* es utilizado un juego de *tambores* que acompañan una danza donde los bailarines se mueven alrededor de un mástil central, moviendo hombros, caderas y pies dirigidos por un ejecutante de *maraca*, indistintamente hombre o mujer. En Haïti, el nombre de la maraca es una onomatopeya basada en el sonido del propio instrumento: *tcha-tchay* su presencia en ese país ha sido reportado entre los aborígenes antes de la llegada de los esclavos. Esa variedad de maraca aborígen es intra percusiva, mientras que otra conocida con el nombre de *aco*, extra percusiva, es de origen afro, y también muy utilizada en Haïti.

El juego de tambores que intervienen en el rito *Rada* está compuesto por 3 instrumentos cubiertos con piel de buey estirada por clavijas de madera. Sus nombres son:

1. Bula o Bebe, de 45 cm de altura y 20 cm de ancho.
2. Second o Houmtegui, de 55 cm de altura y 22 cm de ancho.
3. Maman o Houmtor, de 80 a 90 cm de altura y 25 o 30 cm de ancho.

El Bula se ejecuta con palillos cortos, el Second con las manos o con una mano y un palillo largo, y el Maman con una mano y un palillo largo (FONSECA/QUINTEROS, 2006:20).

⁴ En Kreyòl.

⁵ Loa es el nombre de las divinidades del culto Voudu. También pueden ser santos católicos rebautizados con nombres africanos.



Tambores en ceremonia Voudu.
Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad del Estado de Haïti.
Puerto Principe.2011

Otro tambor importante en el rito *Rada* es el *Asotò*, cuya característica principal es su tamaño que puede llegar hasta cuatro metros. Es de forma cilíndrica y va recubierto con piel de buey tensada por medio de clavijas de madera. Existe una danza en honor al tambor *Asotò* que se realiza el 1º de Enero de cada año. Esta danza también tiene lugar durante el sacrificio del tambor cada 7, 17 ó 21 años y en cuya festividad se inmola siempre un buey o un machocabrío (FONSECA/QUINTEROS, 2006:24).

Estos instrumentos considerados “de culto” constituyen el legado más vivo de África, manteniendo su primordial posición dentro del campo religioso, tanto en el afro-haitiano, como en el afro-cubano y en el afro-brasileño. Según el científico cubano Fernando Ortiz “en África, el tambor es el símbolo de la autoridad y tiene el valor de un ídolo público” (ORTIZ, 1993).

Los tambores en el rito *Rada* son acompañados por el *Ogás* que inicia el canto con percusiones rítmicas. El *Ogás* es un instrumento de acompañamiento de la música sagrada similar al *Agogó Zeggus Afro Cubano*. Su función es similar a la de teclados en la música de jazz. Comprende 2 variedades: a) dos primeras piezas de hierro que obtienen el sonido por entrechoque cuando golpeas el uno contra el otro b) un pedazo de hierro de forma triangular que está vinculada por una cadena de un palo del mismo metal. Su uso responde a la necesidad de acentuar el ritmo elemento característico en la música africana.

Otro elemento importante del rito *Rada*, es la melodía ejecutada por voces femeninas a modo de coro en donde se observa un canto antifonal entre la *Mambó* (solista) y el coro.

Dentro del rito *Rada* se ejecutan otras danzas como *Ibo* y *Juba* en donde los tambores también juegan un papel fundamental. Mientras en la primera el ritmo es llevado por los tres tambores rada o los dos petro, en la segunda danza, el ritmo es producido por un solo tambor llamado *juba* o *martinique*, el cual está reclinado sobre el suelo, y sobre él, el ejecutante quien lo percute con las manos, al mismo tiempo que produce un segundo ritmo con el talón (FONSECA/QUINTEROS, 2006:21).

b. Durante el rito *Congo* se ejecutan dos tipos de danzas:

1. Congo franc (o Congo guiné).
2. Congo mazon (o Congo creole).

Estas danzas toman su nombre del lugar de donde provenía uno de los grupos de africanos esclavizados más grandes numéricamente traídos a Saint Domingue.⁶

Una de ellas es descripta por el etnólogo Michel Lamartinière Honorat de la siguiente manera:

“.... en las danzas *Congo Franc* los bailarines se mueven en puntas de pie, con los brazos en cruz y movimientos ligeros de caderas al ritmo del tambor. En esta danza todo es expresivo. La belleza y la gracia femenina son utilizadas para cautivar al hombre. Las sonrisas, las miradas, todo contribuye a hacer de ella: la danza del amor”. (HONORAT, M. L., 1955)

En el *Congo Franc* intervienen dos tambores Congo cuya altura puede alcanzar la estatura de un hombre, aunque también pueden utilizarse los tambores petro. En el *Congo Mazone* el acompañamiento rítmico es llevado por dos tambores petro, o un petro y un timbal. Según Rémy Bastien, el *Congo mazon*, es una versión alterada del viejo Congo; no está limitada solamente a los Loa, sino que puede intervenir en fiestas sociales como el Carnaval (BASTIEN, 1952).

Al igual que en el rito *Rada*, los tambores son acompañados por instrumentos de metal y *tcha-tcha*, voces masculinas y femeninas en forma antifonal.

Congo Mazone

La rein con go - m paswe dan se oh la rein con go m paswe

8

dan se oh con we brin fer min la rein - m paswe dan se

⁶ Nombre dado a la isla de Haïti bajo la dominación francesa.

c. En el rito *Petro*, se ejecutan danzas, que como en el grupo de las danzas Congo, hay diversas variantes con denominaciones diferentes, como Quitta, Boumba etc, que se diferencian por detalles insignificantes entre sí, manteniéndose todas dentro de la misma familia.

“Simbólicamente en esta danza el esclavo africano afirma su fuerza y su energía....sus movimientos violentos siguiendo la cadencia de los tambores, la acción del alcohol y otros excitantes, demuestran el deseo de los esclavos de ser libres, deseando cambiar el orden de las cosas en Saint Domingue, recurriendo a fuerzas maléficas o magia. Este es el significado de esta danza”. (PAUL, E. C., 1978: 69)

Haciendo una comparación sutil, al modo de decir de Emmanuel Paul (1962), las danzas *Congo* representan un África conciliadora, mientras las danzas *Petro* representan un África rebelde y revoltosa.

Acompañan a las danzas *Petro*, dos tambores, de los cuales, uno produce el ritmo que rige la danza, en la cual es fundamental el movimiento de los pies, a diferencia de otras danzas haitianas en las que predomina el de las caderas y el de los hombros ((BASTIEN, 1952).

Los dos tambores, utilizados en estas danzas, no tienen un nombre en particular, son de forma cónica y de dimensiones iguales y están cubiertos con piel de cabra. Haciendo una comparación con los tambores del rito *Rada* en los que el parche esta estirado por clavijas de madera, los tambores del rito *Petro* logran la tensión de sus parches con la ayuda de aros de madera alrededor de los cuales se enrolla y con bramantes fijados en la parte inferior, ejecutándose solamente con las manos. El canto antifonal también acompaña estos tambores pero, con solistas masculinos.

Tijean Petro

8 Ti jeanPe tro com bien timuones ou nan ge?-----moin ma ge de centqua tre vingt

moin fek commen ce-----moin mange de centquatrevingt louze moin fek commen ce-----

Existen otras danzas dentro del Voudou en donde la percusión también tiene mucha importancia variando el uso de los tambores. Ellas son:

1. Calebasse: se usan tres calabazas de distinto tamaño en sustitución de los tambores.
2. Dahomey “Ze Paul”: se emplean los tres tambores *Rada* y el *Ogás*.
3. Gadalovi: se acompaña esta danza con tres tambores y el *Ogás*.
4. Mondongue: se utilizan dos tambores *Petro*.
5. Nago: se usan los tambores *Rada* y el *Ogás*, Los ritmos de los tambores tiene un carácter muy excitado, dando lugar a solos de tambor mayor
6. Yanvalou: intervienen en esta danza los tres tambores *Rada* y el *Ogás*.

OTROS INSTRUMENTOS MUSICALES DE HAÏTI.

Según Emmanuel Paul, los instrumentos que están presentes en el folclore haitiano son poco numerosos, pero suficientemente variados para ser repartidos en 4 categorías: idiófonos, membranófonos, cordófonos y aerófonos (PAUL, 1962).

Entre los pertenecientes a la primera clasificación, los idiófonos, los nombra y describe de la siguiente manera:

HOCHETS: conocido comúnmente por el nombre de *tcha-tcha*. Además de las dos variedades de este instrumento, explicadas anteriormente al hablar del *Rito Rada*, existe una tercera variedad más reciente, hecha de hierro blanco con un mango, es llamada *tchaci*, de uso profano y cuyo nombre deriva de la onomatopeya al sonar el material con que está confeccionado. Es usado en las orquestas de carnaval. Una cuarta variedad considerada idiófono mixto es la llamada *ju-ku-ju*: intra/extra percusiva, formada por un conjunto de tres cascabeles, junto con dos de madera en forma de cruz; en la base en una incisión vertical hay una calabaza, produciendo de esta manera dos sonidos simultáneos. El antropólogo Fernando Ortiz dice que este instrumento es específicamente haitiano.



Hochets (Tcha-Tcha) y Grage. Puerto Príncipe. 2014.

GRAGE: instrumento de frotación de metal similar al güiro; en Venezuela se lo llama *charrasca*. El sonido es obtenido frotando con un clavo, cuchara, una piedra o un trozo de hierro sobre la rugosidad de la superficie. En Haití forma parte de la orquesta de carnaval junto con los *tcha-tcha* como instrumentos de acompañamiento.

DENTLE: igual al Grage, pero de madera. Es algo rudimentario. Consiste en una varilla de madera, con muescas, sobre la cual se mueve un palillo de bambú. Se utiliza como acompañamiento de algunos bailes de sociedad en Haití.

CRÉCELLE: instrumento también llamado *rara*, es de origen español y fue difundido en Haití durante los periodos de Semana Santa, cumpliendo la función que hasta ese momento hacía la campana. Está hecho de madera o metal y en Argentina se lo llama *matraca*.

MANÍNBULA: nombre haitiano de la Marimba.

GRANBO: tubo simple de bambú cerrado en sus dos extremos por el límite natural de los nudos y usado en las danzas haitianas en sustitución de los tambores. Sostenido verticalmente, se golpea contra el suelo y produce una sonoridad sorda. Generalmente se usan en grupo de dos y tres.

Los instrumentos membranófonos fueron descriptos anteriormente al hablar del rito del Voudou, ya que cumplen una función específica y muy importante en el desarrollo del mismo.

Los instrumentos cordófonos no son numerosos en Haití:

MARIGOI—PIGA-ZOBI: monocorde provisto de una caja de resonancia que nos recuerda el Sezé africano con la diferencia que el marigoi haitiano es un instrumento mixto, cordófono y membranófono. La caja de resonancia es una olla recubierta con tela encerada sobre la cual está la cuerda; el sonido se logra con dos personas: una que pellizca la cuerda y otra que golpea la caja de resonancia.

Este instrumento tiene la reputación de ser el de los zômbis (muertos vivos) debido a la nasalidad de su sonido. También le da su nombre a un baile erótico relacionado con el bâda y a los grupos que lo ejecutan durante el carnaval, a cambio de un pago.

VIOLÍN MORNE: o violín de la sierra, está hecho sobre el modelo de violín europeo, pero generalmente monocorde, aunque a veces se lo encuentra bicorde. Se lo puede escuchar en las orquestas de contradanza y polka.

BÂZA: este instrumento en Haití toma el nombre de *Bania* o de *Banja* entre los negros de Guyana, de dos o tres cuerdas, y recuerda más bien por su estructura la Mandolina que el Laúd de África Occidental según Schaefner, quien también opina sobre su origen diciendo que es africano contrariamente a los que piensan otros autores que sería prestado por los colonos españoles

Por último, lo aerófonos:

TROMPE DE BAMBOU O VACCINES: es el instrumento aerófono que más identifica a Haïtí y es empleado en la danza *Rara*⁷. Se cree que es de creación local. Sin embargo, podría tener su origen en una flauta de bambú o madera conocida en África. Su sonido varía de acuerdo al tamaño y al soplo. Se emplea comúnmente formando una serie de cuatro, de diferente diámetro y longitud. El tocador sopla en él, al mismo tiempo que marca el ritmo con una varilla contra el tubo. El mayor llamado *Maman*, da el ritmo fundamental; el segundo en tamaño, llamado *Foule* o *Refoule*, subraya el ritmo fundamental y los dos últimos, de igual tamaño, se denominan *Petites*.

FLÛTE: otro instrumento aerófono típico de Haïtí; es una flauta hecha de metal que se utiliza en las bandas de contradanza, baile de origen europeo.

CON QUE: es el instrumento aerófono más antiguo de Haïtí y en este momento se encuentra en proceso de desaparición; parece haber sido utilizado por los aborígenes locales: los tainos. Es usado por los pescadores para llamar el viento y en ceremonias religiosas.

CONCLUSIÓN

A modo de conclusión, los instrumentos folclóricos en Haïtí, siguen cumpliendo en la actualidad una función social lo mismo que en África y en donde el Vouducobra una singular importancia en su uso y ejecución al igual que en el pasado. Esta religión tan importante para el pueblo haitiano no ha sido erradicada, por el contrario, gracias a las creencias de la gente se ha mantenido viva sobreviviendo con su música, sus instrumentos y sus ritmos. Esta fidelidad a las formas tradicionales refleja el bajo grado de penetración de la cultura occidental en las masas populares haitianas.

⁷ Danza de Carnaval.

Referencias Bibliográficas

- BASTIEN, Rémy. *La familia rural haitiana*, Valle de Marbial. Ed, Libra, Haïti, 1951.
-*El Vodú en Haïti*. Cuadernos Americanos, México, 1952 COURLANDER, Harold. *The Drum and the Hoe: Life and Lore of the Haitian People*. EEUU: University of California Press, 1960.
- FLEURILUS, Davinson. *El vudú, la cultura haitiana*”. En Revista N° 2 del IPA (Instituto de Presencia Afroamericana). Córdoba. Argentina, pp. 15-16, 2013.
- FONSECA, Santiago/QUINTEROS, Patricio. *Música Religiosa, Folklórica y Popular Haitiana. Desde su origen africano del SXV a la fusión actual*. Tesis del Profesorado de Artes en Música, Collegium C.E.I.M. Capitulo 4. Córdoba. Argentina, pp. 19-27, 2006.
- GERARD Pierre-Charles. *Artes Plásticas. La pintura primitiva haitiana*. Revista de la Universidad. UNAM, México www.revistadelauniversidad.unam.mx/ojs_rum/.../9271-14669-1-PB.pdf
- GIMENO, Joan. Traducción en el “El Voudou haitiano: una cuestión de Estado (1804-1987)”. *Code Penal voté a la Chambre des Communes le 29 juillet au Sénat de la République, le 10 août, promulgué le 11 août 1835*. Annoté par Menan Pierre-Louis: Port-au-Prince: Ed. Fardin &Delta, 1996.
- HONORAT, Michel Lamartinier. *Les Danses Folklorique Haitiennes*.Haïti: Imprimiere de L’Etat, Port- au- Prince, Bureau d’Etnologie. Serie II. N° 11, 1955.
- METREAU, Alfred. *Voodoo in Haïti*.Oxford University Press, New York, 1959.
- ORTIZ, Fernando. *La africana de la música folklórica de Cuba*. Cuba: Editorial Letras Cubanas. La Habana, 1993.
- PAUL, Emmanuel. *Panorama del Folclore Haitiano*.Haïti: Les Editions Fardin. Port- au- Prince. 1962.
- PRESSOIR, C. F. *Debats sur le creole et le folklore*. Haïti: Imprimiere de L’Etat, Port-au- Prince, 1947.

La Chirisuya Andina: Diáspora de la Cultura Árabe al Perú

Román Robles Mendoza
Raquel Jackelyne Flores Yon,
UNMSM,
Lima, Perú
hermanovallejo@hotmail.com
sweet_fy18@hotmail.com

En varias regiones del Perú actual se siguen practicando el instrumento musical conocido como *chirisuya*. Aerófono de origen árabe, que llegado a América con los españoles. Los grupos andinos lo adoptaron para darle el fondo musical a sus fiestas. El instrumento es de fabricación tradicional, esculpido en una madera ahuecada, con una lengüeta de pluma de ave y agujeros para las notas sonoras. Los instrumentistas, músicos populares, transmiten sus conocimientos de fabricarla y manipularla, de generación en generación. En esta ponencia hablaremos sobre su papel simbólico en los rituales dedicados al agua de los pueblos andinos del Perú.

Danzas de la fertilidad en la Sierra Gorda queretana, México: Pervivencias actuales de antiguos rituales.

Expositores: María Teresa Muñoz Espinosa, Dirección de
Estudios Arqueológicos-INAH Munoz7576@yahoo.com
José Carlos Castañeda Reyes, UAM-I MEXICO
t3myt75@gmail.com

Como resultado de las investigaciones del “Proyecto Arqueológico del Norte del Estado de Querétaro, México” se localizó el sitio “Los Bailes”, en el Cerro del Sapo, Municipio de Landa Matamoros. En esta comunicación presentamos los resultados del trabajo de campo en la población de Tilaco, Qro. Cada cuatro de octubre, en la iglesia de la misión de San Francisco, se revive una ceremonia prehispánica. Fecha significativa, antes de ella deben efectuarse los rituales en honor al trueno, fuerza de fertilidad agrícola ligada con las lluvias, las nubes y los vientos, al que hay que ofrendar para evitar su enojo con los hombres.

Introducción

La arquitectura de las cinco misiones franciscanas en la Sierra Gorda de Querétaro atrae a miles de visitantes anualmente. Las misiones habían sido fundadas en 1744, de las que la documentación colonial dice:

“y se entregó de su cuidado el Colegio Apostólico de San Fernando de México...y se situaron en el centro de la Sierra Gorda”, [a saber, las misiones de] “San-Tiago de Xalpam, de Nuestra Señora de la Purísima [sic.] Concepción de Aguas [sic.] de Landa, de Nuestro Padre San Francisco del Valle de Tilaco, de Nuestra Señora de la Luz de Tancoyol, del Señor San Miguel de Concá”⁸.

Los templos misionales fueron contruidos a partir de 1750⁹, bajo la supervisión del mismo fray Junípero Serra (1713-1784) (Palou, 1990, p. 29, 33-34). Con su construcción iba a lograrse “el florecimiento del arte en la huasteca queretana” (Ramírez Montes, 1982, V, 113) La iglesia de Tilaco¹⁰, de la que nos ocuparemos aquí, tuvo por arquitecto a fray Juan Crespí (1721-1782), y se edificó entre 1754 y 1762 (Gustin, 1996, vol. I, p. 232).

La rica decoración barroca de las iglesias serranogordenses no disimula su influencia *tequitqui*, que en varios rasgos se descubre. Este estilo, producto de la sensibilidad estética del indígena, es rasgo distintivo que se observa en ellas (Covarrubias y Ortiz, 1985, pp- 48-49).

⁸ “Estado de las misiones de la sierra Gorda en 1761”. Biblioteca Nacional, México. “Archivo Franciscano” en Gómez Canedo (1996, pp. 238-240). Cfr. “Estado de las misiones franciscanas de Sierra Gorda en 1764”, Biblioteca del Pontificio Ateneo Antoniniano, Roma, en Gómez Canedo (1996, pp. 247-250).

⁹ O 1751, como quiere Gustin (1996, vol. I, p. 234).

¹⁰ Palabra náhuatl que quiere decir “Lugar abundante en aguas negras”, de *tlil-lan-co*, de *tliltic*, negro, *lan*, por, *tlan*, donde algo abunda, *co*, locativo “en lugar de”. Vid Muñoz (2007, p. 39).

Los motivos que aparecen en las portadas son diversos: los Santos Patronos, la Madre de Dios, San Francisco y sus llagas, “las Águilas hispano-mexicanas”, las sirenas... (Gustin, 1996, vol. I, pp. 241-297). Pero hay un elemento que sólo se observa en la iglesia de San Francisco de Tilaco, fundada el dos de mayo de 1744¹¹: Al lado del santo Francisco, se distinguen dos ángeles músicos, uno con una guitarra, el otro con un violín. Surgen diáfanos y distintos a las representaciones estéticas de las otras cuatro portadas. Tal acompañamiento del santo, como dice Gustin, “es quizá una coincidencia”, que le recuerda un episodio de la vida de Francisco, quien es consolado de sus desvelos y mortificaciones corporales por un ángel violinista, que inundó su alma “de suavidad y dulzura” con su música. En la fachada, “San Francisco está en una especie de palco que da al cielo. Escucha con sonrisa extática a los ángeles músicos ¿Aquella música no es como un eco de las armonías celestes?” (Gustin, 1996, vol. I, pp. 258, 264) La plausible interpretación de la autora no explica, empero, por qué hay también un guitarrista, que no menciona la hagiografía del santo.

En cambio, la tradición oral en torno a la parroquia señala que ello se debe a que desde su misma edificación, se reconocía la importancia de la danza que en honor a su Santo Patrono, desde la fundación del pueblo se realiza en una fiesta anual.

Breve comentario arqueológico.

Quienes esto escribimos nos hemos acercado a la cultura de Tilaco desde hace tiempo y desde diversos puntos de vista. De hecho, en el “Proyecto Arqueológico Norte del Estado de Querétaro, México”, que inició en 1990, hasta la fecha se han localizado 161 asentamientos prehispánicos (Muñoz, 1990: 175-178)



Figura 1. Imagen del Cerro del Sapo en donde se localiza el asentamiento PANQ-143 “Los Bailes”, Tilaco, Querétaro. Todas las fotografías son de los autores, salvo indicación en contrario.

¹¹ “Informes sobre las misiones de Concá, Tancoyol, Landa, Tilaco y Jalpan (octubre 1758)”, Archivo General de los Franciscanos, Roma, en Gómez Canedo (1996, p. 230).

Uno de estos sitios prehispánicos es el PANQ-143 Los Bailes¹² (figura 1). Parece ser producto de las influencias culturales llegadas a esta región, procedentes de la costa del Golfo de México, de Veracruz, de Río Verde, S.L.P. y de la Huasteca (figura 2). Lo que es más, el grupo que habitó la zona muestra una influencia muy marcada de esta última cultura. De hecho, los huastecos pudieron haber sido atraídos a la Sierra Gorda por la riqueza mineralógica de la región. Su influencia se manifestó, entre otros aspectos, en la elaboración de los típicos objetos de concha, claros ejemplos de la presencia de este pueblo fundamental del México Antiguo. Los huastecos influyeron de manera importante en el desarrollo de la civilización prehispánica, y este influjo se dejó sentir lo mismo entre los nómadas del norte que entre los chichimecas que descendieron al Anáhuac; a lo largo de la frontera septentrional de Mesoamérica, e incluso llegando al sureste de Norteamérica (Jiménez Moreno, 1943, pp. 290-291).



Figura 2. La Sierra Gorda en el estado de Querétaro, México (Fuente: Muñoz, 2006: 57)

Este sustrato de población huasteca o huastecoide habría vivido en la región como resultado de su interés por controlar un área de comunicación entre el Golfo de México y los yacimientos principales de cinabrio en la Sierra Gorda, situados más hacia el sur. Posteriormente se habría dado un abandono de la zona considerando una problemática ecológica (cambio climático durante el Epiclásico, 650-900 d.n.e.) y el desplazamiento de pueblos (a fines del Clásico y a lo largo del Postclásico mesoamericano, 900-1521). Con ello se habría presentado la reocupación de la región por grupos nómadas cazadores recolectores pames, que serían los que habrían conocido los conquistadores a su llegada a la zona. De hecho, hasta nuestros días en la región se aprecia la convivencia entre indígenas pame y la población mestiza moderna (Muñoz, 2007, pp. 181-205)¹³

¹² PANQ, abreviatura del "Proyecto Arqueológico del Norte del Estado de Querétaro, México". Sobre el sitio arqueológico de Los Bailes y sus características, *cfr.* Muñoz y Castañeda (2009).

¹³ Sobre el problema de los movimientos de pueblos y migraciones en esta área durante la época prehispánica, *vid.* Muñoz (2007, pp. 27-48).

Sin duda es posible pensar que los rasgos culturales que aportaron grupos como los huastecos y otros mesoamericanos que incursionaron por la Sierra se mezclaron con aquellos propios de los habitantes primigenios de la región, de filiación lingüística incierta, produciéndose entonces un pueblo de civilización peculiar que se manifiesta en sus restos arqueológicos (Muñoz, 1994, pp.13-34).

La danza de Tilaco y sus raíces prehispánicas.

Según los habitantes del pueblo queretano, en cuyos terrenos se ubica el sitio, en este lugar se efectuaban importantes ceremonias en épocas antiguas durante algunos momentos del año, como parecen comprobar los diversos datos etnográficos que recabamos en esta comunidad. En efecto, la población guarda en su memoria diversas tradiciones ancestrales ligadas con este asentamiento y su probable función ritual. Todos ellos parecen coincidir en ciertos aspectos concretos: en el sitio se efectuaban ceremonias de carácter religioso aparentemente ligadas con la fertilidad. De esta manera, se menciona que la gente iba a hacer fiestas y a dar las gracias por sus cosechas, tradición que se mantuvo al menos hasta los años de 1930. Además “antes servía [también] como lugar de vigilancia” y que “al terminar la cosecha iban a hacer la fiesta”.

Asimismo, se platicaba que en los meses de octubre o noviembre, al obtener las cosechas, la gente hacía atole, *pachole*, tamales, tortillas gruesas, y subían a la zona arqueológica a bailar y a dar gracias por el favor recibido. Ahí en Los Bailes, hacían ceremonias los indígenas pames.

¿Qué relación se presenta entre los pames y la población de Tilaco? De hecho, Tilaco fue una “República de Indios”, como se desprende del acta del reparto de tierras entre los vecinos de la nascente comunidad, a decir de un documento del 23 de octubre de 1770 que se conserva en el Museo Comunitario. De hecho, entonces, puede considerarse que no hay un rompimiento con las tradiciones más antiguas del área, que pudieron haber iniciado con los grupos huastecas o huastecoides de la Sierra Gorda, que fueron continuadas por los indígenas pames que reocuparon el área y que perviven en la población actual, descendiente de estos últimos.

Pero sin duda fue el Sr. Onésimo Balderas quien proporcionó una información más amplia al respecto y resumió con sus palabras la percepción que otros varios habitantes del pueblo tienen sobre el sitio. Además, él es el actual “Monarca”, cabeza de la danza ancestral que se practicaba antiguamente en el lugar y que hasta hoy se sigue representando en el atrio de la iglesia de la misión de San Francisco de Tilaco cada cuatro de octubre, en la fiesta del santo patrono del pueblo. Esta fecha es significativa para los indígenas pames de la región serrana, pues antes de ella deben efectuarse los rituales en honor al trueno, fuerza de fertilidad ligada con las lluvias, las nubes y los vientos y, en general, la fertilidad agrícola, numen benéfico pero al que hay que ofrendar para evitar su enojo con los hombres (Chemin, 1984, pp. 85, 194) Parece claro que luego de la conquista, los ritos prehispánicos se adaptaron a la influencia española y el antiguo ritual se convirtió en fiesta cristiana en honor del Patrono del Lugar, San Francisco (López Cortés, *et al.*, 2007, pp. 26).

Por otro lado, decían que la gente de Tilaco iba a Los Bailes a pedir el agua para que lloviera. Si caía mucha, pedían lloviera menos y si la cosecha era buena, iban a dar gracias. Antes de levantar las cosechas subían al cerro. Esta peregrinación recuerda aquellas que hacían los antiguos pames para congraciarse con sus divinidades de la fertilidad, que habitaban en los cerros y montañas, a los que acudían para pedir la lluvia. Así se hacía, por ejemplo, en el cerro de Tamapache, cerca de Xilitla, S.L.P., en una procesión que duraba al menos ocho días. Luego, regresaban a preparar sus milpas, pues la lluvia ya era inminente (Chemin, 1984, p. 195)

Al ir a bailar llevaban comida, la mitad la ofrendaban al pie de las murallas, a los cuatro vientos, antes de empezar la celebración, como hasta nuestros días se hace en la Huasteca. La bebida se ofrendaba al cielo antes de empezar a sembrar o trabajar el campo entre todos. También una fiesta similar la hacían los pames al iniciar o terminar las cosechas. Los chichimecas pames veneraban en sus fiestas a los astros, el Sol y los cuatro vientos¹⁴; hacían las festividades para recoger su cosecha cuando ya había fruto, y empezaban a cortar elotes y frijol. Practicaban su ceremonia, llevaban que comer y tenían su *convivio*. El sobrante de comida lo lanzaban al aire, dando gracias a Dios por tener una buena milpa y “porque se respiraba”. Bailaban entonces la “Danza de San Francisco”. Parece que por ahí de 1900 dejaron de hacerla en el propio sitio, cuando había necesidad de dar gracias¹⁵.

Pero la práctica del baile continuó en el pueblo, como decíamos, en el atrio de la iglesia con el festejo del patrono San Francisco. Onésimo baila desde los 14 años de edad con el grupo, desde al menos 1956, por lo que ahora tiene 59 años de bailar y 26 de ser “Monarca”, o sea, el jefe de los bailarines. “La Malinche” es su pareja, un hombre disfrazado de mujer, tradición que no ha cambiado hasta la fecha. “El Monarca y la Malinche” (figura 3) son los “Gerentes” de la danza, quienes simulan ser los líderes de una tribu (López Cortés, *et al.*, 2007, p. 28).

En cuanto a la danza en sí, bailan con ropa común, o bien danzan con camisa y pantalón de manta o de algodón, con cintas de cordón blanco, y huaraches, portan una corona de flores de papel de China, de crepé o de aluminio, además llevan la corona con siete pañuelos y un espejo, que simboliza un diamante.

Porta cada bailarín, en la mano izquierda, plumas en forma de “plumero” y una sonaja. En la mano derecha llevan un carrizo de entre 20 a 50 cm de largo, que según ellos simboliza un machete. Por su parte, el Monarca lleva un bastón de mando, que mide aproximadamente 1.30 m, hecho de carrizo y con semillas de quelite en su interior, lo que lo convierte en un “palo de lluvia”, símbolo importante de un posible rito de fertilidad agrícola. Cada Monarca conserva el bastón que utilizó en el baile, y elabora uno nuevo que entrega al Monarca que lo sustituye.

¹⁴ Según Chemin (1984, pp. 85, 196) el pame ofrenda los granos del primer maíz tierno que recogió a los cuatro vientos, luego de cocerlo. Los pames de Santa María Acapulco, S.L.P., muy cercano a la zona que nos ocupa, arrojaban cuatro granos al aire, uno para cada viento, para venerar al dios del trueno.

¹⁵ Debe decirse también que algunos habitantes de Tilaco consideran que es difícil establecer una fecha precisa para el momento en el cual se dejó de bailar en el sitio. Lo que es más, consideran que la danza en Tilaco tiene “260 años de vida” como dedicada a San Francisco, pues toman en cuenta la fecha del 1° de mayo de 1744, fundación de la población de Tilaco, y las de 1762 o 1764 como el momento en el cual habría iniciado el culto al Santo en la festividad cristiana. Tal es la opinión de Hildebrando Covarrubias González, otro profundo conocedor de las tradiciones de Tilaco.



Figura 3. “El Monarca y la Malinche”. El “Monarca” porta el bastón de mando y el tocado o gorro cónico donde se observa el espejo que simboliza un diamante. Además llevan la sonaja y el “plumero” de los bailarines.

Era costumbre que bailaran solamente hombres. Sin embargo en la actualidad ya se acepta que se integren al conjunto mujeres, o miembros de otras comunidades diferentes a la de Tilaco, en un intento por preservar esta usanza serranogordense. De hecho, se piensa que en sus orígenes la danza era exclusiva de criollos o caciques siempre originarios de la localidad, descendientes de sus primeros habitantes, que, curiosamente como decíamos, parece que fueron pames (López Cortés, *et al*, 2007, p. 29). Anteriormente los danzantes entraban al grupo por generaciones de padres a hijos, para que los primeros quedaran libres de la obligación de bailar, ya que el danzar era algo cerrado y restringido, tan solo los de Tilaco podían ser integrantes del grupo de baile, al que es obligatorio pertenecer, y el que no quisiera bailar, como castigo lo metían a la cárcel durante el tiempo que durara el festejo.



Figura 4. Grupo de bailarines de la danza de la fertilidad. Obsérvese el gorro cónico, similar al huasteca, según la imagen del *Códice Borbónico*. Al fondo, no perder de vista las flores de *xotol* en la portada de la iglesia.

Las personas que integran el conjunto de baile se tienen que confesar antes de bailar y previo a la misa. Esto tiene que ver con la idea de que debe llevar una vida digna y su función es incompatible con el delito o el crimen. El pertenecer al grupo es un gran honor dentro de la comunidad, transmitido por lo general de padres a hijos y que se conserva hasta la muerte, ya que al morir el danzante es enterrado con su atuendo y es acompañado por los miembros del grupo que acudían a despedirlo hasta su última morada¹⁶.

Al comenzar la celebración entran al templo, adornado con flores de *xotol* o de cucharilla (figura 4), una cactácea, que se traen del mismo Cerro del Sapo.

Después de comulgar, de inmediato salen y comienzan a bailar en el atrio de la iglesia para recibir a la gente cuando termina la ceremonia religiosa. La música la tocan “huapangueros” con violín y guitarra. Bailaban hasta 32 compañeros con un mínimo de 12 danzantes. Suelen danzar ocho sones¹⁷, que denominan:

- el son de la Comida,
- el son del Monarca,
- el son de la Malinche,

¹⁶ Tal tradición la observamos en una de nuestras visitas a Tilaco, ya que el Sr. Margarito Solares, antiguo Monarca, murió el día 3 de octubre de 2008, siendo sepultado el mismo día 4 de octubre, siguiendo la práctica antedicha.

¹⁷ El etnomusicólogo Alejandro Rodríguez los considera así (comunicación personal: 4 de octubre de 2008). Sería una forma un tanto especial, ya que el mismo autor señala que “el son es una denominación genérica que indica la combinación de creaciones literarias de diversos rangos y metros que llevan el propósito de ser cantadas, acompañadas particularmente de música de guitarras de golpe, arpegiado y bordoneo” (Rodríguez Vicencio, 2008, p. 4). En el caso de los sones de Tilaco no se aprecia el canto, tan solo la música, muy “lenta, lastimera, arrastrada, dolorosa, pasional”, según opinó Rodríguez Vicencio. Los habitantes de Tilaco mencionan que es un son de tradición Pame.

- el son de la Sonaja,
- el son del Plumero,
- el son de los Cargados (ya que al que ya no puede bailar lo cargan “lomo con lomo”).
- el son de la Pata Larga (o del Cojo),
- el son de la Rueda o de la Despedida (figura 5).



Figura 5. El grupo de danzantes bailan el son de la Despedida.

Luego, al terminar, la gente del pueblo les da de comer a los bailadores, y se firma un libro de que se cumplió con el baile. No tienen los libros antiguos pero el más reciente lo guarda el Mtro. Hildebrando Covarrubias González, vecino de Tilaco.

Precisamente, el día 4 de octubre de 2008 acudimos a presenciar la festividad del Santo Patrono de Tilaco, y nuevamente Onésimo encabezó la danza y a un grupo de otros 17 bailarines, de entre los 12 a 31 años de edad. La Malinche fue interpretada por Francisco Chávez Zamora de 23 años de edad, cuyo abuelo, Luis Zamora, escenificó tal papel en repetidas ocasiones.

Caracterización y análisis del ritual¹⁸

En el sitio de Los Bailes, parece evidente que la tradición y las costumbres del actual pueblo recuperan creencias y prácticas que se realizaban cotidianamente en ese espacio arqueológico, que sin duda funcionaba como un santuario dedicado al culto a la fertilidad, sobre todo de carácter agrícola, que probablemente se invocaba a través de diversas ceremonias.

Los elementos de la festividad relacionan a los danzantes con las danzas tradicionales pames, que también tienen al “Monarca”, a la “Malinche”, las coronas que los adornan, el carácter vitalicio del puesto de danzante, la importancia de la fiesta del 4 de octubre (Chemin, 1984,

¹⁸ Seguimos aquí algunas de las propuestas metodológicas para el estudio de este tipo de prácticas que ejemplifica Villela (1990, pp. 2-9).

pp. 169,173-174, 176-177), entre otras similitudes que reflejan, como decíamos, la influencia pame en la festividad que actualmente se practica en la comunidad de la Sierra Gorda de que hablamos.

Pero el tipo de danzas que se practicaban, realizadas exclusivamente por hombres, recuerdan también la tradición huasteca de prácticas similares, como la que consigna la lámina 30 del códice Borbónico (1979, lámina 30), en donde se ve a ¿sacerdotes? huastecas y guerreros que realizan una “guerra de escobas” (luciendo un gorro muy similar al tocado de los danzantes actuales de Tilaco) y llevando en una mano la escoba y en la otra lo que parece ser su falo erecto, durante los ritos de la festividad en honor a la diosa Tlazolteotl-Ixcuina (Muñoz-Castañeda, 2008, pp. 56-58). Desde luego, la fiesta en honor del falo de Yahualica implicaba también música y danza, hasta que Don Porfirio decidió el traslado de la escultura del famoso pene a la Ciudad de México (León, 1903, pp. 278-280 y Mena, 1923, pp. 7,28).

Si aparentemente el carácter fálico se ha perdido en la danza actual, no así el portar un carrizo en la mano derecha, un probable símbolo fálico, así como también el uso de un “plumero” en vez de la escoba. ¿Porque Tlazolteotl es la diosa que “limpia” o “barre” los pecados? Al menos, para Motolinia, que cambia el sexo de esta divinidad, era

“dios de la basura e de la suciedad, e a éste dedicaban los pecados del adulterio e otros semejantes, y a éste tenían por muy sucio e muy vil demonio, y era servido con los pecados de vileza” (Motolinia, 1971, 2ª. parte capítulo II, p. 307).

Y Sahagún (1975, Libro 1, Capítulo XII, p. 36) dice que:

“Esta diosa tenía tres nombres: Tlazolteotl, que quiere decir diosa de la carnalidad; el segundo nombre Ixcuina: llamábanla este nombre porque decían que eran cuatro hermanas... las diosas de la carnalidad¹⁹. El tercer nombre es Tlaelcuani, que quiere decir comedora de cosas sucias y según decían que las mujeres y hombres carnales confesaban sus pecados a estas diosas, cuanto quiera que fuesen torpes y sucios, que ellas los perdonaban. También decían que esta diosa o diosas tenían poder para provocar la lujuria y para inspirar cosas carnales, y para favorecer los torpes amores...”²⁰

¿Igual función habría tenido la diosa pame Cachum?²¹

La idea anterior parece que se refuerza cuando se conocen testimonios sobre los antiguos habitantes de la Sierra Gorda y sus festividades dedicadas a la fertilidad. En efecto, el misionero fray Juan Guadalupe Soriano, quien vivió varios años en la zona serranogordense, y que escribe en torno a las fiestas de los indígenas, c. 1760:

“Usan también de sus bailes que en Castilla llaman mitotes... Este baile lo usan cuando siembran, cuando está la milpa en elote y cuando cogen el maíz, que llaman *monseguí*, que

¹⁹ Tlacapan, Tlaco, Teicu, Xiucotzin. Cfr. comentarios de Aranda (1993, p 145).

²⁰ Vid en Báez (1988: 135) cuadro resumen de los atributos e iconografía de la diosa Tlazoltéotl. Estudios más recientes sobre esta divinidad y sus atributos, vid Angulo (2007, 62-64) y Corona (2007, pp. 91-93).

²¹ Cfr. Muñoz y Castañeda (2008).

quiere decir milpa doncella, y se hace este mitote a son de un tamborcillo redondo y muchos pitos, y con mucha pausa comienzan a tocar unos sones tristes y melancólicos: en medio se sienta el hechicero o *cajoo* con un tamborcillo en las manos, y haciendo mil visajes, clava la vista en los circunstantes, y con mucho espacio se va parando y después de danzar muchas horas se sienta en un banquillo, y con una espina se pica la pantorrilla y con aquella sangre que le sale rocía la milpa a modo de bendición. Y antes de esta ceremonia, ninguno se arriesgaba a coger un elote de las milpas: decían que estaban doncellas. Después de esta ceremonia le pagaban al embustero, *cajoo* o hechicero, y comenzaban a comer elotes todos: después mucha embriaguez, a que son todos muy inclinados...” (Apud Chemin, 1984, p. 192).

El mismo nombre del Cerro del Sapo, donde se encuentra el sitio que estudiamos, ¿tiene que ver con estos bailes de la fertilidad, sobre todo con uno de ellos, el *Dapui Cocoa* o “baile del zapo” que menciona nuestro fraile? (apud Chemin, loc. cit.) Al menos, puede decirse que los hechiceros pame acostumbraban llevar ofrendas “a las piedras, truenos, vientos y al diablo”, elementos nocivos cargados con las enfermedades que habían curado y que eran depositados en altos cerros (Chemin, 1984, p. 202).

Estos datos históricos pueden ser todavía más ilustrativos. Según el p. Francisco Palou, el biógrafo de fray Junípero Serra²², el gran evangelizador de la Sierra Gorda, los indígenas serranos, los pames, adoraban a su diosa de la fertilidad y madre del Sol, Cachum

“en lo más alto de una encumbrada sierra, en una casa como adoratorio o capilla, a la que se subía por una escalera de piedra labrada, por cuyos lados y en el plan de arriba había algunos sepulcros de indios principales de aquella nación pame que antes de morir habían pedido los enterrasen en aquel sitio” (Palou, 1975, p. 34).

Los pames adoraban a esta divinidad a través de un sacerdote, tal vez un oficiante llamado *chikl*, jefe de rituales, o bien un *madai cajoo*, hechicero grande (Soriano, apud Chemin, 1984, p. 192) o *kaju*, curandero brujo²³ capaz de sacar espinas para aliviar diversas enfermedades, de hacer ofrendas en lugares embrujados para evitar trastornos a la comunidad (Chemin, 1980, pp. 71-72, 97). En el caso de la diosa Cachum, este oficiante era:

“un indio viejo que hacía el oficio de ministro del demonio, y a él ocurrían para que pidiese a la madre del sol remedio para las necesidades en que se hallaban, ya de agua para sus siembras, o de salud en sus enfermedades, como también para salir bien en sus viajes, guerras que se les ofrecían y conseguir mujer para casarse” (Palou, 1975, p. 35).

Este último párrafo es muy explicativo pues muestra una de las funciones básicas de la diosa: favorecer la fertilidad agrícola y la procreación humana. Al respecto, Palou (1975, p.35) menciona que los indígenas

²² Sobre la vida y la obra de fray Junípero en este proceso de conquista espiritual, *cfr.* A.H. Fitch (1914, pp.18-38); Fogel (1988); Maynard (1954); DeNevi y Molí (1985); Miglioranza (1988); Butera (1993). La fuente primaria fundamental es la de Palou, (1975)

²³ Sobre estos personajes, *vid* Chemin B. (1984, pp.204-205).

“se presentaban delante de dicho viejo con un pliego de papel en blanco, por no saber leer ni escribir, el cual, servía como de representación, y luego que lo recibía el fingido sacerdote se tenían ya por casados. De estos papeles se hallaron chiquihuites o canastos llenos, juntos con muchísimos idolillos que se dieron al fuego, menos el citado ídolo principal”.

Las procesiones para visitar el santuario de la diosa de la fertilidad eran comunes también. Al ídolo de la diosa Cachum, su sacerdote:

“lo cuidaba con mucha veneración y aseo, y tan tapado y oculto, que a muy pocos lo enseñaba o dejaba ver, y tan sólo lo hacía a los bárbaros que venían como en romería de largas distancias a tributarle sus votos y obsequios y pedirle remedio para sus necesidades” (Palou, 1975, p. 35).

A reserva de que los trabajos de investigación futura en el sitio arqueológico permitan precisar estos aspectos, por el momento bien puede tomarse como una hipótesis de investigación, suponemos bastante probable, que Los Bailes pudo haber sido uno de estos santuarios dedicados al culto a la fertilidad asociado con alguna divinidad huasteca como la Tlazolteotl-Ixcuina²⁴ o el dios Ehecatl-Quetzalcoatl²⁵, o tal vez la misma diosa Cachum. Parece ser, entonces, que este asentamiento atestigua los antiguos cultos a la fertilidad en el territorio de la Sierra Gorda queretana, un espacio todavía poco conocido del México Antiguo.

Reflexiones finales: El futuro de la danza de Tilaco.

Nuestro trabajo de investigación arqueológica nos lleva a la Sierra Gorda anualmente. Cuando nos es posible, volvemos a Tilaco, más cuando se realiza la fiesta. Nuestra última visita fue en los días previos, preparativos para la fiesta de 2015. En esta ocasión pudimos grabar en video, para su estudio futuro, los ensayos de las danzas para la ceremonia, y la festividad misma. Empero, nos pareció que lo menos que puede decirse es que esta usanza está en crisis.

En efecto, los mismos participantes reconocen que la tradición “se está perdiendo”. Y no sólo por la muerte de Don Vidal Ponce Chávez, el violinista que acompañó a los danzantes por más de 30 años, hasta su muerte en 2014. Este año (2015), fue sustituido por el Sr. Petronilo Morales Briseño, (n. en 1945), antiguo danzante que acompañó al guitarrista huapanguero, Don Teódulo Chávez Márquez.

Igualmente, la recolección de las flores de *xotol* ha cobrado varias vidas a lo largo de los años, por la dificultad que implica su obtención en el mismo Cerro del Sapo. Ante ello, ahora la iglesia se adorna con flores artificiales, que se elaboraban en la localidad pame de El Rincón, en Tancoyol de Serra. Pero como han muerto los artesanos que sabían confeccionarlas, ahora las hacen en Mesa del Sauz, de la misma zona.

²⁴ Al respecto de esta divinidad la bibliografía es muy amplia. Cfr. Muñoz y Castañeda (2008).

²⁵ Al respecto de este numen fundamental del panteón mesoamericano, vid. Ringle, *et al.* (1998)

Pero no todo se logra sustituir con facilidad. El Sr. Juan M. Morales Ponce (n. en 1974), quien baila desde los 15 años, señala que la falta de apoyo para la danza, de las autoridades de diversos niveles, y lo peor, de la misma comunidad, está afectándola gravemente. La gente del pueblo dice que aquélla es repetitiva, ven “que no cambia”, y han dejado de asistir a verla, cosa que pudimos constatar. Nuestro informante cree que la ceremonia luciría mejor con un vestuario más adecuado (anteriormente se bailaba con ropa de algodón blanca), pero no reciben ningún apoyo para ello. Recuerda que cuando empezó a bailar se formaban hasta 30 “paradas” o parejas para el baile, y como el son dura dependiendo del número de bailarines, ya que todos debían poder realizar todos los pasos, a veces la danza se extendía por dos días completos, como una “diversión” en la que todos participaban, danzantes y espectadores. Hoy eso es cosa del pasado...

En efecto, la representación de 2015 adoleció de todo: no participó “La Malinche”, por lo que no se bailaron dos sones. El desinterés del pueblo fue evidente: unos cuantos espectadores siguieron la danza. Participaron pocas “paradas”, cinco tan sólo, a pesar de que en los ensayos bailaron doce personas, seis parejas²⁶.

Así, y a pesar del entusiasmo del actual Monarca, el mismo Sr. Onésimo, y de los bailarines más jóvenes, el futuro de esta tradición tan importante en la región serranogordense por sus raíces prehispánicas, que intentamos mostrar aquí, parece seriamente amenazada. Quizá una intervención enérgica de las autoridades estatales y municipales, que incluya una campaña de concientización entre la población del Tilaco actual, para resaltar la trascendencia de los valores y costumbres tradicionales, podría volver a impulsar esta práctica milenaria. Empero, a decir de uno de los bailarines, José Radamés Morales Ponce, que baila desde los nueve años (ahora tiene 23):

“Nuestra tradición es muy antigua. Yo sigo la tradición que viene desde mi abuelo, quien bailó, como yo ahora. Los que bailamos lo hacemos por ser descendientes de los que bailaron antes. Nuestra danza va a seguir, tiene que seguir. Y yo quiero llegar a ser Monarca, por amor a la tradición.”

Cabe mencionar que los bailarines más jóvenes no conocen el sitio arqueológico de Los Bailes.

²⁶ A saber: **Fidel Campuzano López** (24 de abril de 1978) Nacido en Tilaco. Ha bailado “por varios años”. Estuvo en los EE.UU. 15 años. Lleva dos de regresar al pueblo para bailar; **Carlos Eliel Castillo Coria** (11 de junio de 1977). Nació en México, D.F., pero llegó a Tilaco a los cinco años. Estudiante de bachillerato. Primera vez que baila; **Juan Manuel Morales Ponce** (1974). Originario de Tilaco. Baila desde los 15 años; **Juan Severiano Morales Álvarez** (2001). Nacido en Jalpan, pero ha vivido en Tilaco toda su vida. Estudiante de Educación Secundaria, empezó a bailar a los siete años; **Néstor Adair Coria López** (1996). Nacido en México, D.F., llegó a Tilaco a los cinco años, por ser su madre originaria de ahí. Estudiante de bachillerato. Lleva dos años de bailar; **Fernando García Covarrubias** (2000). Originario de Tilaco. Estudia Educación Secundaria. Baila desde los siete años; **Juan Saúl Hernández Barragán** (1991). Baila desde hace diez años; **Luciano García García** (13 de diciembre de 1971). Nacido en Tilaco, lleva cuatro o cinco años bailando; **Jesús David Morales Alvarado** (1998) Originario de Tilaco. Baila desde los diez años; **José Radamés Morales Ponce** (12 de diciembre de 1991). Originario de Tilaco. Empezó a bailar a los 9 años.

Referencias Bibliográficas

Angulo, Jorge. (2007) De madres progenitoras a deidades de los mantenimientos. En: B. Barba y A. Blanco Padilla (Coords.). *Iconografía mexicana VII. Atributos de las deidades femeninas. Homenaje a la maestra Noemí Castillo Tejero* (pp. 55-66). México, México: INAH.

Aranda Kilian, L. (1993). Los dos rostros de la divina Tlazolehécatl. En B. Dahlgren (Comp.), *III Coloquio de historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines* (pp. 144-152) México, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas. UNAM.

Báez-Jorge, F. (1988). *Los oficios de las diosas (Dialectica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Jalapa, México: Universidad Veracruzana.

Butera, Luis (1993). *Fray Junípero Serra. El andariego de Dios*. México, México: Ediciones de Servidores de la Palabra.

Covarrubias, F y Ortiz, J. (1975). *Las misiones de Sierra Gorda*. Querétaro, México: Gobierno del Estado de Querétaro.

Corona Sánchez, E. (2007). Xilonen, Tlazoltéotl y Xochiquetzal. Iconografía de tres deidades de la formación social teotihuacana. En: B. Barba y A. Blanco (Coords.), *Iconografía mexicana VII. Atributos de las deidades femeninas. Homenaje a la maestra Noemí Castillo Tejero*, (pp. 83-96). México, México: INAH.

Chemin, D. (1980). Rituales relacionados con la venida de la lluvia, la cosecha y las manifestaciones atmosféricas y telúricas maléficas en la región pame de Santa María Acapulco, San Luis Potosí. *Anales de Antropología*. XVII, (tomo 2), 67-97.

Chemin Bässler, H. (1984). *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*, México, México: Instituto Nacional Indigenista.

Códice Borbónico. Manuscrito mexicano de la biblioteca del Palais Bourbon. Libro adivinatorio y ritual ilustrado publicado en facsímil (1979). México, México: Siglo XXI.

DeNevi, D. y Moholy, N.F. (1985). *Junipero Serra. The illustrated story of the Franciscan founder of California's Missions*, San Francisco, EE.UU.: Harper & Row Pub.

Fitch, A. H., (1914). *Junipero Serra, the man and his work*, Chicago, EE.UU.: A.C. McClurg.

Fogel, D. (1988). *Junipero Serra, the Vatican, & Enslavement Theology*, San Francisco, EE.UU.: ISM Press.

Gómez Canedo, L. (1996). *Sierra Gorda: un típico enclave misional en el centro de México (Siglos XVII-XVIII)*. Pachuca, México: Centro de Investigaciones Históricas.

Gustin, M. (1996) Iglesias de cal y canto. En M. Velasco (Coord.), *La Sierra Gorda. Documentos para su historia* (vol. I, pp. 223-297). México, México: INAH.

Jiménez Moreno, W. (1943). Relaciones Etnológicas entre Mesoamérica y el Sureste de Estados Unidos. En *3a. Reunión de la Mesa Redonda sobre Problemas Antropológicos de Mexico y Centroamérica* (pp. 287-295). México, México: Sociedad Mexicana de Antropología.

León, N. (1903). El culto al falo en el México precolombino. Nota etnológica, *Anales del Museo Nacional de México*, I, (2ª. ép.), 278-280.

López Cortés, M.A. (Coord). 2007. *Tilaco. Mi pueblito en la Sierra. Historia oral y tradiciones*, Querétaro, Querétaro: Taller de Rescate y Difusión de Tradiciones e Historia Oral-CONACULTA Querétaro-PACMYC.

Maynard, T. (1954) *The Long Road of Father Serra*. Nueva York, EE.UU.: Appleton-Century-Crofts.

Mena, R. (1923). *Catálogo del Salón Secreto (culto al falo)*, México, México: Imprenta del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía.

Miglioranza, C. (1988). *Fray Junípero Serra. Apóstol de Sierra Gorda y de las Californias*, Buenos Aires, Argentina: Misiones Franciscanas Conventuales-Serra Club.

Motolinia, T. de B. (1971). *Memoriales o Libro de las Cosas de la Nueva España y de los Naturales de ella*, México, México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

Muñoz Espinosa, M.T. (1990). Proyecto Arqueológico del norte del estado de Querétaro, México, 1ª. Temporada de campo 1990 (resumen). *Boletín del Consejo de Arqueología*, (2), 175-178.

Muñoz Espinosa, M.T. (1994). Material cerámico de la Sierra Gorda. En H. Samperio (Coord.), *Sierra Gorda: pasado y presente. Coloquio en homenaje a Lino Gómez Canedo 1991* (pp.13-34). Querétaro, México: Fondo Editorial de Querétaro.

Muñoz Espinosa, M.T. (2006). El culto del dios Murciélagos en Mesoamérica. *Arqueología Mexicana*, XIV, (80), 18-24.

Muñoz Espinosa, M.T. (2007). *Cultura e historia de la Sierra Gorda de Querétaro*, México, México: CONACyT-Plaza y Valdés.

Muñoz Espinosa, M.T. y J.C. Castañeda Reyes (2008). La diosa Cachum, un numen de la fertilidad de la Sierra Gorda queretana. *Arqueología*, 2ª. ép., (38), 51-64.

Muñoz Espinosa, M.T. y J.C. Castañeda Reyes (2009). Los Bailes, un santuario para el culto a la fertilidad en la Sierra Gorda de Querétaro, México. *Arqueología*, 2ª. ép. (40), 153-177.

Palou, F. (1975). *Relación histórica de la vida y apostólicas tareas del venerable padre Fray Junípero Serra y de las misiones que fundó en la California Septentrional, y nuevos establecimientos de Monterrey*. México, México: Porrúa.

Ramírez Montes, G. (1982). Arquitectura barroca en Querétaro, Guanajuato y Aguascalientes. En E. Vargas Lugo (Coord.), *Historia del arte mexicano*, (vol. V, pp. 108-125). México, México: SEP-INBA. Salvat.

Ringle, W., Gallareta T. y Bey III, G. (1998). The return of Quetzalcoatl. Evidence for the spread of a world religion during the Epiclassic period. *Ancient Mesoamerica*, IX, (2), 183-232.

Rodríguez Vicencio, A. (2008). La lírica popular de tradición oral en el proceso de enseñanza-aprendizaje de la lengua literaria (Educación Básica). *Horizontes pedagógicos*, Año 1 (1), 3-5.

Sahagún, B. de (1975). *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, México: Porrúa.

Villela, F., S. (1990) Ritual agrícola en la montaña de Guerreo, *Antropología*, Nueva época (30), 2-9.

Simposio

RELIGIONES EN ASIA Y ÁFRICA: IDENTIDADES, TRAYECTORIAS Y CLIVAJES DE PODER

Coordinadores:

Lía Rodríguez de la Vega, Universidad Nacional de Lomas de Zamora/ Universidad de Palermo/FIEB

liadelavega@hotmail.com

María Elvira Ríos, Universidad del Desarrollo

merios@udd.cl

ALADAA ARGENTINA, ALADAA CHILE

*Las religiones de Asia en la Modernidad y en la
posmodernidad global:
La meditación —un ejemplo budista*

Luis Óscar Gómez,
El Colegio de México
lo2gomez@gmail.com

Lo que se espera del “pensamiento oriental” en Iberoamérica afecta la manera como se conducen nuestra investigación y enseñanza. Estas expectativas contribuyen al entusiasmo y la curiosidad de nuestro auditorio, pero también tiende a socavar nuestro rigor y quitarle valor al estudio de culturas diversas que encierran retos más serios que la idea simplista de que hay un Oriente esencialmente místico y un Occidente puramente materialista. Utilizando sobre todo el ejemplo de los estudios sobre el budismo, la ponencia recalca las expectativas e ideas preconcebidas sobre Asia y sus religiones que dominan aún hoy entre los investigadores, editores y estudiantes. Pero, a la vez la ponencia explora la nueva disciplina de los estudios de la modernidad y el budismo moderno y se pregunta de qué manera podemos matizar y traer precisión a nuestra investigación y enseñanza sin despreciar el entusiasmo y la curiosidad de nuestro público lector y nuestros estudiantes.

Dedicado a ese potencial en cada uno de nosotras para
quedar libres del sufrimiento de momento en momento y
para esforzarnos en hacer esto una realidad.

—Rebecca Crane—¹

La pregunta de cómo podemos o debemos estudiar e intentar comprender eso que llamamos “las religiones de Asia” implica, después de todo, las mismas interrogantes que acarrea el estudio de cualquier otro fenómeno cultural, social, y sobre todo religioso —se den éstos fenómenos en lo que imaginamos como nuestra propia cultura o en lo que imaginamos como la cultura “del otro.” Demás está decir que no estamos hablando de un objeto concreto que se deje delimitar fácilmente, que se pueda medir o describir.

En las ciencias humanas estudiamos fenómenos que no se prestan fácilmente al análisis objetivo, si por eso entendemos el estudio a la manera de las ciencias naturales. Es decir que, nuestro objeto y perspectiva de estudio no son los que podríamos aplicar a fenómenos concretos y cuantificables que se puedan circunscribir, que se puedan controlar y reducir con varias manipulaciones experimentales u operaciones y medidas discretas (en la jerga técnica diríamos que no se pueden “operacionalizar”). Los temas y los objetos que nos interesan no nos permiten formular hipótesis falsificables y modelos matemáticos que lleven a nuevas predicciones y a estudios experimentales que pongan a prueba esos mismos modelos.

¹ Epígrafe de Rebecca Crane a su libro, *Mindfulness-Based Cognitive Therapy*, p. v: «Dedicated to the potential in each of us moment by moment to be free from suffering, and to endeavour to realise this».

En las ciencias humanas estudiamos fenómenos intangibles, cambiantes, y sobre todo, fenómenos a los cuales solemos acercarnos con preocupaciones culturales que, como dice la metáfora trillada, son como el iceberg: los supuestos teóricos conscientes son solo la punta visible de una masa oculta de motivaciones y preconcepciones inconscientes. Es muy difícil aproximarse a cualquier fenómeno cultural, social o de conducta humana sin traer al ejercicio de observación juicios de valor y sin llevarse entre las conclusiones del estudio otros juicios de valor: de lo que es bueno o malo, verdadero o falso, y, reconozcámoslos de una vez, juicios estéticos de gusto y disgusto.

Todo esto es cierto, desde luego, en todas las ciencias humanas (si las separamos, artificialmente, de las ciencias psico-sociales); pero es todavía más cierto para el estudio de los fenómenos religiosos, especialmente los más cercanos a nosotros en el tiempo y en el espacio (es más fácil mantener cierta neutralidad cuando se mira al pasado en tierras remotas). Además, si el estudio se enfoca en las religiones de Asia, se enfrenta a otros problemas de tipo cultural, histórico y filológico —digamos, a falta de una palabra adecuada, problemas de traducción y traslación. Si el que los estudia ha partido, como nosotros, de una cultura distinta a la cultura asiática en la que se da el fenómeno, la ceguera cultural que aunque pase desapercibida a la larga tendrá un efecto distorsionante evidente.

Pero, lo mismo se puede decir incluso del estudio de un fenómeno tan peculiar como el budismo en sus nuevos contextos occidentales contemporáneos. Porque hablamos de cultura, hablamos de hábitos y tendencias que aunque parezcan naturales y nuestros, presentan problemas similares a los que presentan los fenómenos culturales de sociedades ajenas a la nuestra o que consideramos «exóticas».

Son pocos los temas en las ciencias humanas que, por su misma naturaleza de fenómenos humanos enraizados en nuestro sentido de identidad, no nos obliguen, querámoslo o no, a asumir posturas de aceptación o rechazo, posturas que hacen espesar la neblina de nuestra ignorancia.

Dicho de otra manera, cuando estudiamos la cultura, las costumbres humanas, las ideas y los pronunciamientos que constituyen nuestro sentido de lo que es verdadero y correcto, y sobre todo las religiones humanas y sus ideologías de valores morales y espirituales, el compromiso se hace ineludible.

Claro está que, aquellos entre nosotros que aspiramos a un conocimiento científico con un mínimo de objetividad o neutralidad quisiéramos creer que es posible estudiar la religión sin asumir posturas del juicio sin querer decidir que es verdadero o falso, bueno o malo; pero este ideal por noble que parezca es algo que debemos incluir entre tantos ideales humanos que no pueden ser más que ideales.

Me cuento entre los que aspiran a un conocimiento o al menos a un diálogo sobre la religión que logre al menos un mínimo tolerable de neutralidad y aspiro a mantener entre corchetes mis propios juicios de verdad, bondad o belleza. Pero reconozco que se trata de sólo de eso,

de una aspiración inalcanzable.

Si, además, queremos hablar del budismo y sus manifestaciones en la modernidad en Asia o en Occidente, y si lo hacemos en un contexto académico, estamos hablando de la actividad de varias ciencias humanas aplicadas a los procesos de adopción y adaptación que han creado lo que se ha llamado en los últimos años el neo-budismo o budismo moderno². Este fenómeno neo-budista no se limita a Occidente; ya tiene una historia de más de un siglo en Asia, donde las sociedades de cultura budista han asimilado mucho del discurso de la modernidad occidental y, en tiempos más recientes, de la posmodernidad global, con lo cual han adoptado algunos aspectos del neo-budismo occidental a la vez que crean sus propias formas de budismo adaptado a la cultura global de la posmodernidad³.

Aquí no contamos con el tiempo para abordar los aspectos más espinosos de estos problemas; no creo en realidad que tampoco sea el tema de este simposio. Me limito, pues, a invitarles a explorar la manera como nos llega el conocimiento sobre las religiones de Asia, en especial la que creo conocer un poquito mejor, es decir “el budismo.” Les invito a considerar cómo nos llega ese conocimiento, a examinar su complejidad, pero también a examinar el proceso de transferencia cultural que nos da el conocimiento a la vez que empaña el ojo de la observación; porque ya trae consigo juicios explícitos e implícitos sobre el valor de las tradiciones religiosas de Asia, y, por implicación, las religiones de Europa y América, y la manifestación de las creencias y prácticas budistas en Occidente.

Lo que quiero es tomar un ejemplo de la historia de la adopción de algunas ideas budistas en Occidente para ilustrar los problemas que presenta el estudio de la religión en Asia y en América. Claro está que todo esto se puede extender, *mutatis mutandis*, al estudio de las religiones en otras partes del mundo.

Y añado que de esto podríamos también derivar, aunque aquí no disponemos del tiempo para hacerlo, una serie de cuestiones fundamentales sobre la manera como estudiamos en general las culturas de Asia, de África, de las Américas. Porque no hay tal cosa como estudiar los fenómenos humanos con un grado de objetividad absoluto, con desapego tal que podamos hacerlo sin incluir en algún punto nuestras propias preferencias, nuestros juicios sobre las costumbres humanas: lo que nos gusta y lo que nos disgusta, lo que nos parece encomiable y lo que nos parece despreciable, lo que nos parece razonable y lo que nos parece irracional, falso, engañoso.

² Ver, David L. McMahan, *The making of Buddhist modernism*, Nueva York & Oxford: Oxford, 2008, y Donald S. Lopez, Jr., *Buddhism & science: a guide for the perplexed. Buddhism and modernity*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 2008.

³ Ver, p. ej., Joanna Cook, *Meditation in modern Buddhism: renunciation and change in Thai monastic life*, Cambridge, GB & Nueva York: Cambridge University Press, 2010, Hayashi Makoto, Ōtani Eiichi & Paul L. Swanson, eds., *Modern Buddhism in Japan*, Nanzan Institute for Religion and Culture, 2014. Christopher Harding, Iwata Fumiaki & Yoshinaga Shin'ichi, *Religion and psychotherapy in modern Japan*, Nueva York & Londres, Routledge, 2015, John K. Nelson, *Experimental Buddhism: Innovation and activism in contemporary Japan*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2013, y Susan M. Darlington, *The ordination of a tree: the Thai Buddhist environmental movement*, Albany, NY, SUNY Press, 2012.

Pero, volviendo por un momento a una pregunta un poco más manejable: quiero comenzar con la pregunta de cómo llegó y llega a nosotros el conocimiento sobre el budismo; es decir, de qué manera hemos recibido lo que sabemos sobre el budismo. Y quiero decir con esto: ¿de qué manera nos llegó (y nos llega), por qué medios, bajo qué circunstancias políticas, sociales culturales, pero también de qué manera lo recibimos? Se trata, pues, de la transmisión y la recepción del conocimiento, pero especialmente el conocimiento que tenemos sobre los fenómenos culturales y religiosos. Si generalizamos a un nivel superordenado, el proceso de recepción las ciencias humanas es un ejemplo más de la manera como nos acercamos, como miramos, aceptamos o rechazamos a nuestros semejantes.

Pues bien reduciéndolo a unas pocas frases, el budismo nos llega a Latinoamérica principalmente, por no decir exclusivamente, a través del medio de la lengua inglesa, y en particular en sus manifestaciones norteamericanas (con lo cual quiero decir, desde luego, viniendo de los Estados Unidos de América —es decir que, podemos excluir a Canadá y a México). Quiero que piensen, además, en la forma como esa lengua de partida se convierte en lengua de llegada en varias formas de recepción: la lectura de libros en inglés o de libros traducidos del inglés, conferencias dictadas en inglés y recibidas con o sin la ayuda de un intérprete, dictadas en una lengua asiática, traducidas al inglés por un intérprete asiático, europeo o norteamericano y de ahí traducidas al español, intérpretes de habla hispana entrenados a través del inglés, etcétera.

Observemos por un segundo lo que esto significa, porque de esta manera peculiar de recibir un elemento de la cultura asiática podemos derivar una hipótesis que me parece fácilmente demostrable. Y esta hipótesis se puede expresar de la manera siguiente: “el budismo” en Latinoamérica —el académico igual que el práctico— es un transplante del budismo norteamericano y, repito, con esto quiero decir el budismo que nos viene de los USA. Debemos añadir, además, que incluso esta muestra de cultura estadounidense representa un elemento minoritario de esa cultura; se trata desde luego de solamente un segmento reducido de la sociedad norteamericana, que viene con todos los valores de las clases medias que se concentran en particular en las costas de los Estados Unidos.

Pero, además de eso, nos llega a través del filtro y el lente de nuestras propias expectativas, las cuales incluían e incluyen aun hoy elementos de una tradición muy antigua de exotismo y de la glorificación del hermetismo en nuestros países, al igual que en los EUA y en Europa. Esta tradición matizaba y matiza aun hoy la manera como vemos las llamadas religiones orientales. Es más diría yo que imaginábamos e imaginamos que hay algo así como una mentalidad de los pueblos orientales, una mentalidad que es homogénea y milenaria, que se define fácilmente y que contrasta con todo lo que podamos imaginarnos como nuestra propia cultura⁴.

Y a riesgo de repetir algo que se ha dicho ya muchas veces, nuestra relación con este exotismo orientalista es ambivalente. Oriente ha sido bueno y malo en la perspectiva de los grandes

⁴ No menciono, por falta de espacio, la importancia de más de 150 años de estudios académicos en Europa, Norteamérica, India y Japón, y en años más recientes, en China. Estos estudios también afectan la manera como los occidentales adoptan la religión del budismo, su pensamiento, sus prácticas, sus rituales. Después de todo, aun hoy con tantos «centros de Dharma» en todo el mundo, el adepto moderno se aproxima a o modifica sus ideas sobre el budismo y su la práctica del mismo basándose a menudo en la lectura.

imperios. Pero, en tiempos recientes, cuando ya no tenemos por qué imaginar a Asia como un mundo de siervos y déspotas, Oriente ha pasado a ser todo bueno, todo espíritu, y Occidente, todo «materia» y tecnología destructiva.

En la segunda mitad del siglo XX el aspecto negativo del orientalismo se redujo considerablemente. Fue ese el momento en que comenzaron en los Estados Unidos los estudios del budismo, así como la creación de comunidades budistas cuyos miembros no eran ya inmigrantes de Asia, sino los hijos de familias de raíces europeo. No olvidemos, repito, que estos jóvenes pertenecían casi exclusivamente a las clases medias educadas; fueron pocos (y aún hoy son pocos) los adeptos budistas occidentales cuyas familias pertenecían a los grupos llamados “minoritarios” (entre comillas) como lo son las comunidades afroamericanas, amerindias e hispanoamericanas. Irónicamente, el budismo en Occidente es religión para los blancos, no para los morenos —hasta el punto de que algunos han imaginado al mismo Buda como ser de apariencia “caucásica.”

No tengo que decirles que con estas pocas palabras quiero pintarles un cuadro que nos haga reflexionar a todos sobre la manera como el budismo inevitablemente se redujo a varias transformaciones norteamericanas. No obstante (aunque entre paréntesis) debo señalar como una advertencia importante que pese a la importancia de conocer claramente estos orígenes, esta forma de transmisión y de transformación, no podemos pasar por alto el hecho de que el budismo desde sus orígenes es un fenómeno que se dio dentro de medios culturales y sociales específicos que definen diferentes maneras, todas muy particulares, de ser budista y define de muchas maneras lo que ha de ser el budismo.

Pues bien todo esto nos dice que tenemos que andar con cuidado si queremos estudiar el budismo de una forma que nos ayude a aclarar nuestros pensamientos y a entender lo que vemos, oímos, leemos, experimentamos. Tenemos que empezar por aceptar este hecho tan sencillo como es el de reconocer que el budismo que conocemos no es, ni puede ser, ni tiene que ser el budismo de Gautama Buda⁵.

--o0o--

Veamos con un ejemplo contemporáneo hasta qué punto una tradición se transforma y vive entre la continuidad y la innovación; examinemos un ejemplo de estas transferencias culturales.

Entre los elementos del budismo asiático que ocupan un lugar conspicuo en el imaginario occidental contamos, desde luego, esa familia de fenómenos que llamamos «la meditación budista». Ésta no es, en Asia, desde luego, el elemento preponderante; pero debido a varios cambios centrales en la modernidad religiosa de Occidente éste se ha vuelto uno de los temas preferidos de la modernidad, para adeptos y diletantes por igual⁶.

⁵ En esto difiero por igual de los neobudistas defensores de su propia ortodoxia y los detractores —por igual los filólogos que quieren recuperar un sentido original y único y los adeptos conservadores— que parecen querer que el budismo exista fuera de las vicisitudes de la historia.

⁶ El debate en torno al uso de los conceptos de mística y experiencia meditativa, o la idea de una *philosophia perennis*, como categorías explicativas o heurísticas ya tiene una larga historia y una literatura vastísima que no podemos resumir en este

Entre los fenómenos de la meditación, no cabe duda de que en los últimos 10 o 15 años ha dominado la idea de lo que se llama en inglés *mindfulness*. Este concepto y el movimiento que lo acompaña no solamente han dominado en los últimos 10 años el discurso sobre la meditación en los Estados Unidos y muchas partes de Europa, particularmente en Gran Bretaña y Alemania, sino que además ha pasado al discurso psicoterapéutico en todos estos países, y en tiempos más recientes en los países de cultura iberoamericana. Se ha extendido, además, a varias aplicaciones en la didáctica⁷, y ha llegado a formar cierto tipo de ideal cultural para la posmodernidad occidental.

Debemos notar primeramente la manera como la idea nos llega a través de una palabra inglesa. Incluso he tenido alumnos que se lamentan de la pobreza de nuestra lengua, dándome ejemplos de “conceptos budistas que se pueden expresar fácilmente en inglés y no en castellano.” Entre esos ejemplos se habla mucho del *insight* y de esta cosa misteriosa que es el o la *mindfulness*.

Esta preocupación de uno de mis alumnos resulta curiosa y sorprendente, y a la vez nos dice mucho sobre cómo imaginamos el budismo. Es un hecho, discutible desde luego, pero estoy dispuesto a demostrar y a defender en cualquier foro, que en las lenguas del budismo asiático no existió nada como lo que se expresa en inglés con estas dos palabras antes de que se transformaran bajo la influencia doble del pensamiento budista asiático, el pensamiento budista norteamericano y la psicología de la auto-aceptación que se ha vuelto dogma cultural entre ciertas clases sociales y culturales de Occidente.

Pero dejemos a un lado y para otra ocasión, el problema etimológico o filológico o lexicológico y pasemos al tema de qué significa la práctica del *mindfulness* como ejemplos de lo que es la modernidad y la posmodernidad budista, y, además, cómo, junto a su función modernizante tiende a conservar varios hilos de continuidad con su pasado budista.

De la manera más breve posible, dadas nuestras limitaciones de tiempo, quiero apuntar primeramente cómo se entiende la palabra *mindfulness* (y los equivalentes castellanos que ofrezco a continuación) como traducción de varios conceptos del budismo de Asia y cómo se entiende en sus contextos psicoterapéuticos o psicológicos. Aunque los dos usos no nos dan significados perfectamente paralelos o sinónimos, es posible ver un elemento de continuidad en el uso del vocablo, un puente dentro de la tensión palpable entre modernidad y premodernidad.

Para fundamentar mi análisis, ofreceré unos ejemplos de ideas budistas que, aún en sus contextos «canónicos», se podría interpretar como expresiones que se acercan al concepto inglés contemporáneo de *mindfulness*, según se usa en la literatura de difusión y en el discurso de la psicología y la psicoterapéutica.

Este sentido generalizado se puede desglosar apelando a la autoridad del Oxford English

artículo. Otro tanto se podría decir sobre el uso de las palabras shamanismo (o chamanismo) o yoga como categorías heurísticas en el estudio de la religión.

⁷ Ver, p. ej. el número especial de *Innovación educativa* (México, Instituto Politécnico Nacional), vol. 15, enero-abril, 2015, subtítulo *Atención consciente en la educación contemporánea / Mindfulness in contemporary education*.

Dictionary (se abrevia OED), donde se define *mindfulness* de la manera siguiente⁸: «el estado o la calidad de ser consciente; atención» («*The state or quality of being mindful; attention*»), y, como usos «anticuados»: «memoria, intención, propósito» («*†memory (obs.); †intention, purpose (obs.)*»). Bajo la entrada para *mindful*, leemos: «(en sus primeros usos) memorioso, que tiene buena memoria (anticuado); extremadamente cuidadoso; estar consciente de, tener presente, atento, considerado; que tiene muchos recuerdos de algo» («*† (in early use) possessing a good memory (obs.); full of care; heedful, thoughtful; full of memories*».)

Pero, el OED reconoce, desde luego, el uso inglés que se deriva de la manera como traducimos algunos conceptos de origen indio. Así, nos dice: «especialmente referente a la filosofía del yoga y al budismo: plenamente consciente del momento presente, a la vez que permanece consciente de sí y atento a esa misma consciencia (ver. *mindfulness*, 2nda acepción). También respecto de la práctica de la meditación: lo que se genera o emprende en un estado de consciencia plena. Se utiliza también un sentido impreciso o general» («*Esp. with reference to Yoga philosophy and Buddhism: fully aware of the moment, whilst self-conscious and attentive to this awareness (cf. mindfulness n. 2). Also of meditation: producing or undertaken in a mindful state. Also in weakened sense.* »)

En el contexto budista de Norteamérica la palabra de origen indio que nos interesa, la que dio pie a la idea de *mindfulness*, es *smṛti* (pāli *sati*). Aparece por primera vez en Occidente en las traducciones de los *Yogasūtras* (I.11, 20, 43) y en las traducciones de los textos budistas en pāli. Cobra importancia con la llegada a Occidente de una práctica del budismo theravāda conocida como *satipaṭṭhāna* (en sánscrito *smṛti-upasthāna*)⁹, una práctica que creció y se fomentó en Asia a fines de siglo XIX y principios siglo XX como una respuesta modernizante y anticolonial de las comunidades budistas, primero en Birmania y más tarde en Tailandia y Sri Lanka¹⁰. Florece luego en los Estados Unidos con el «boom» budista de

⁸ Según el OED, 3era ed. digital, la palabra aparece por primera vez con un sentido contemporáneo en 1612 y, curiosamente en la traducción de La celestina de Francisco de Rojas por J. Mabbe, *Spanish Bawd*, 1631 xii. 132, «Of my much *mindfulness* for this nights meeting, and your much *unmindfulness* and extreme *carelesnesse*» En su acepción como traducción de *smṛti* (*sati*), el OED dice: «Esp. with reference to Yoga philosophy and Buddhism: the meditative state of being both fully aware of the moment and of being self-conscious of and attentive to this awareness; a state of intense concentration on one's own thought processes; self-awareness. Also in weakened use. » Aparece por primera vez en 1889 en el *Buddhism* de Monier Monier-Williams (*Buddhism* ii. 44 —citando al OED): «Extinction of lust, craving, and desire, and cessation of suffering are accomplished by perseverance in the noble eightfold path, viz. right belief or views., right mindfulness (*sati* . . .), [etc.]» El OED también cita el *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1947, 9, 274: «After the *upasampadā*, Sāriputta gave him for meditation the eight thoughts of a great man . . . This dhamma is for one who has set up mindfulness» El acceso al OED requiere una suscripción individual o institucional, en general utilizo el acceso que me permiten las bibliotecas del Colegio de México y de la University of Michigan.

También se debe notar que el uso de la palabra en un contextos psicológico con matices distintos y anteriores a los sentidos que tiene en la teoría y práctica de la psicoterapia se debe a Ellen J. Langer (*Mindfulness*, que aparece originalmente en 1998, Reading, MA: Addison-Wesley Pub. Co. —también apareció recientemente una *25th Anniversary Edition*, Da Capo Press, Perseus Books, 2014). El uso peculiar y, en mi opinión más matizado, de Langer se ver también en *Counterclockwise: mindful health and the power of possibility*, Nueva York: Ballantine Books, 2009).

⁹ Las referencias a los textos *pāli* remiten a las ediciones de la Pāli Text Society, en la edición impresa, volumen y página (p. ej., aquí es a la ed. de L. Feer, Londres: Pali Text Society 1894, vol. 5, página 311). Se puede consultar, con las advertencias de rigor, la edición digital del Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages (GRETIL: <http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil.htm>), de la Georg-August Universität Göttingen, Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen. Esa versión se compiló en Tailandia: «input by the Dhammakaya Foundation, Thailand, 1989-1996».

¹⁰ Ver Eric Braun, *The birth of insight meditation*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 2013.

las décadas de 1960 a 1980¹¹.

Esta práctica, conocida en Occidente originalmente como «*satipaṭṭhāna*» o como parte de la «*vipassanā*»¹², en realidad representa una familia de estilos de práctica y no una práctica única. Esta familia de prácticas y discursos religiosos y de autocultivo, se derivan de interpretaciones modernas de textos como los que examinaremos en las páginas siguientes. Representa, además, un conjunto de escuelas o estilos dentro del budismo theravāda (Sri Lanka, Birmania, Laos y Tailandia), pero también incluye la forma que algunas de estas enseñanzas han tomado en Occidente, especialmente en los Estados Unidos, bajo maestros como Joseph Goldstein, Sharon Salzberg, y Jack Kornfield (que derivan sus enseñanza principalmente de los maestros birmanos Mahasi Sayadaw y Ajahn Chah Subhatto), pero también del movimiento iniciado por el maestro indio S. N. Goenka, discípulo del maestro birmano Sayagyi U Ba Khin.

Son estas reconfiguraciones modernas las que han dado lugar al concepto en la psicología contemporánea de habla inglesa de formas de terapia de visos budistas (*mindfulness therapy*), aunque estas psicoterapias también se valen de varios elementos del *zen* de Norteamérica y Europa. Estas estrategias psicológicas dependen principalmente de ese matiz de la facultad de la *smṛti*, que se ha acentuado en el uso inglés del equivalente «*mindfulness*», vocablo que, como hemos dicho, aún en inglés refleja cierta influencia del budismo, y del budismo en sus modalidades modernas¹³.

Examinemos un texto clásico breve a fin de entender el lenguaje canónico que subyace al concepto de *satipaṭṭhāna*¹⁴, y, a la vez, a la idea contemporánea de la *mindfulness*. He escogido un fragmento titulado «La práctica única» (*Ekadhammo, Saṃyutta-nikāya, V, 311-*

¹¹ El centro más relevante de este movimiento en las Américas es la Insight Meditation Society (IMS), la cual tiene su sede en Barre, Massachusetts, fundada en 1975 y abierta en 1976. Sus tres fundadores estudiaron en Asia bajo algunos de los maestros más relevantes del movimiento en Birmania, Tailandia e India: Sharon Salzberg, bajo Dipa Ma (a su vez discípula de Anagarika Munindra); Joseph Goldstein, bajo Anagarika Sri Munindra y Sri S. N. Goenka; Jack Kornfield, bajo Ajahn Chah y Mahasi Sayadaw of Burma.

¹² El concepto de *vipassanā* (*vipaśyanā*) llega a nosotros a través del inglés, por lo cual pensamos a veces que tiene algo de «visión penetrante» (calco del inglés *insight*), pero en las lenguas de la India se trata más bien de «observación discriminante» (mirar y separar lo que se observa). El concepto de *satipaṭṭhāna* se ha desvirtuado un poco, porque las primeras traducciones inglesas supusieron la etimología *sati-paṭṭhāna* (de *smṛti-prasthāna*); pero es preferible una etimología que derive el vocablo de *sati-upaṭṭhāna* (de *smṛti-upasthāna*), que significa «colocar, retener la memoria presente, cuidar de la memoria, hacer consciente».

¹³ Los movimientos budistas que se asocian con las tradiciones más recientes de *satipaṭṭhāna* y *vipassanā* han tenido, desde luego, sus críticos, especialmente entre aquellos que sienten que el impulso modernizador no le hace justicia a la complejidad de la tradición. Así, en Sri Lanka se distinguió, a mediados del siglo 20, el bhikkhu Vajirañāna, defensor de los sistemas de meditación tradicionales. Estos sistemas se practican todavía en algunos monasterios tradicionales y se inspiran principalmente en el *Visuddhimagga* de Buddhaghosa (siglo 5to E.C.).

Queda mucho por decir respecto de la evidente polisemia del concepto de *mindfulness* y de la explotación retórica de sus significados y connotaciones. Ver, por ejemplo, el Virginia Heffernan, The muddled meaning of 'mindfulness', *First Words*, *New York Times Magazine*, 14 de abril de 2015, <http://www.nytimes.com/2015/04/19/magazine/the-muddled-meaning-of-mindfulness.html> (consultado el 5 de enero de 2016).

¹⁴ Se debate la etimología de *satipaṭṭhāna*: ¿se deriva de los que sería el equivalente del sánscrito *smṛti-prasthāna*, o, como sugiere su forma en sánscrito, de *smṛti-upasthāna*? La fonología y la grafía pāli sugiere la primera explicación, la cual adopta el Pāli Text Dictionary. La traducción china refuerza esta hipótesis: «el lugar donde se mantiene o coloca la recordación», *niànchù* 念處. Pero el tibetano, *dran pa nye bar gzhag pa*, es un calco del sánscrito *smṛtyupasthāna*. También se puede aducir en defensa de esta hipótesis que el verbo correspondiente a la actividad que encierra el *satipaṭṭhāna* es clara y consistentemente *upa-√sthā-*. Según la primera explicación, deberíamos traducir, «fijar o mantener la presencia», según la segunda, «traer cuidadosamente y cuidar de mantener la presencia».

312). Pone el acento en la observación ecuánime del aliento y las sensaciones corporales y mentales. Dice así:

Existe, monjes, una práctica única (*ekadhamma*) que, cuando se cultiva y se refuerza produce un fruto extraordinario, posee una virtud extraordinaria.

¿Cuál es esa práctica única? Es la presencia del aliento (*ānāpānasati*).

¿Y cómo se cultiva? . . .

Para lograrlo, monjes, un monje se sienta en el bosque, al pie de un árbol o en un aposento en un lugar solitario, cruza las piernas, sostiene el tronco erguido y cuida de la consciencia presente de lo que observa (*parimukhaṃ satim upaṭṭhapetvā*).

Se mantiene presente (*so sato va*) al inhalar, se mantiene presente al exhalar.

Mientras inhala largamente, discierne (*pajānāti*)¹⁵ «inhalo largamente»; mientras exhala largamente, discierne «exhalo largamente».

Mientras inhala cortamente, discierne «inhalo cortamente»; mientras exhala cortamente, discierne «exhalo cortamente».

Se entrena pensando: «Inhalaré consciente de todo el cuerpo». Se entrena pensando: «Exhalaré consciente de todo el cuerpo».

Se entrena pensando: «Inhalaré sosegando toda condición corporal». Se entrena pensando: «Exhalaré sosegando toda condición corporal». . . .

Se entrena pensando: «Inhalaré consciente de toda condición mental». Se entrena pensando: «Exhalaré consciente de toda condición mental».

Se entrena pensando: «Inhalaré sosegando toda condición mental». Se entrena pensando: «Exhalaré sosegando toda condición mental».

Se entrena pensando: «Inhalaré consciente del pensamiento». Se entrena pensando: «Exhalaré consciente del pensamiento».

Aquí, las frases «cuida de la consciencia presente de lo que observa» (*parimukhaṃ satim upaṭṭhapetvā*) y «se mantiene presente» *sato* (sánscrito: *smṛta*) expresan el sentido nuclear que se intenta traducir con la expresión inglesa «*to be mindful of*» y la práctica única a la que se refiere el pasaje es la de tener presente la inhalación y la exhalación (*ānāpānasati*, *āna-pāna-sati*), observar serena y sostenidamente el aliento, el proceso de respirar como fenómeno físico y presente (en inglés, *mindfulness of breathing*)¹⁶.

En el original, la palabra relevante es *smṛti* (pāli, *sati*) que se refiere a la observación consciente y serena de lo que aparece ante la consciencia. En el contexto presente pondremos en la mira este sentido especial de traer y mantener en la consciencia, lo que llamo aquí la práctica de la presencia.

Aunque la palabra *smṛti* (*sati*) en este contexto se refiere a la observación consciente y serena de una realidad que aparece ante la consciencia, el término tiene otros sentidos asociados con

¹⁵ Notar las formas verbales de *upaṭṭhā-* y *praṭijñā-*.

¹⁶ Consultar las entradas para *sata* (acepción 2) y *satimant* en el *Pāli Text Society Dictionary*. Estos dos vocablos corresponden al sánscrito *smṛta* y *smṛtimant*, respectivamente.

su sentido etimológico de «memoria», «acción y efecto de recordar», que se acercan más al sentido de recordar o cuidar, especialmente en el sentido del cuidado moral o examen de consciencia. Estos usos nos recuerdan los usos premodernos de «recordar» y «memoria» en castellano¹⁷. En el contexto presente, sin embargo, pondremos en la mira solamente el sentido especial de traer y mantener en la consciencia, lo que llamo la práctica de la presencia¹⁸.

Observar —porque iremos cambiando de inglés a castellano— que en español opto por la familia de expresiones que se pueden reducir a tres frases nucleares: «tener presente», «hacer presente» y «el cultivo de la presencia». Observar, además, que esta familia semántica no se aleja mucho de la idea que se expresa en inglés cuando se define mindfulness como «the meditative state of being both fully aware of the moment and of being self-conscious of and attentive to this awareness», pero que, al mismo tiempo, intento conservar algo de la idea clásica de «recordar» o traer a la memoria como traer al presente, hacer presente o traer presente.

Estas prácticas se han adoptado en Occidente por medio de un vínculo personal entre discípulos y maestros budistas, especialmente dentro del contexto de la búsqueda de una captación o discernimiento claro de la realidad conocido en inglés como insight, aunque la palabra original, *vipassanā*, significa más bien observación constante y clara¹⁹. La práctica de la presencia en estos contextos ya ha generado maestros y prácticas sin un vínculo con

¹⁷ Ver el *Diccionario de Autoridades* (1726-1739) bajo los vocablos *memoria* y *recordar*, pero también de sus definiciones bajo la voz *presente*, donde (vol. 5, pág. 364) se define «tener presente»: «Conservar en la memoria con permanencia alguna especie, para usar de ella quando convenga, o algún sugeto para atenderle en la ocasión que ocurra. Latín. *Speciem, vel imaginem alicujus rei continuò in memoria versari*. JACINT. POL. pl. 265. Los envidiosos obran como los que discurren, cerrados los ojos, miran de memoria: tienen *presente* lo passado, y padece el crédito, porque desobedece aquella noticia.» Me valgo también de un giro un poco más anticuado (pero usado por Juan de la Cruz), «hacer presente». También se puede traducir «recordación» o «recordar» que en castellano, según Martín Alonso (*Enciclopedia del idioma*, Madrid: Aguilar, 1958, vol. 3, pág. 3538) significa, además de traer a la memoria, «darse uno cuenta del estado o situación en que se halla», «volver en sí» e incluso «despertar el que está dormido»; pero prefiero distinguir claramente la presencia de la memoria o del acordarse. Reservo el vocablo «rememoración» para aquellas prácticas de recordación o presencia en las que el tema u objeto de presencia es uno codificado por la tradición, lo que en sánscrito usualmente se llama *anusmṛti* («seguir con la memoria», «volver a recordar lo aprendido»).

¹⁸ Me refiero aquí a usos y colocaciones como los de *satimant*, etc. Notar además el uso que vemos en el concepto de atención a las enseñanzas —como se ve en el título de la obra *Saddharma-smṛtyupasthāna*— y el de atención a los preceptos —como se ve en el capítulo V del *Bodhicaryāvatāra* de Śāntideva.

¹⁹ En la página Web «Insight Meditation OnLine» el *samañera* malasio Venerable Sujiva explica lo que es «*insight meditation*» comenzando por su definición de *insight*:

“For Buddhists, that way [of only concentration] does not lead completely away from all our sufferings, although it can lighten them considerably for a period of time. The answer to the predicament is Insight, which is the realization of the real Nature of the world as it is, freed from concepts. In simple words, all mental and material processes that make up this world are really impermanent, unsatisfactory and non-self. Seeing thus, one turns away from them and finds refuge in the unconditioned state, the everlasting peace of the absolute reality, Nibbana. Without realizing the unsatisfactory state of conditioned existence, one is greatly attached to it and, therefore, emancipation is impossible.

To develop this Insight, mindfulness is emphasized as the main feature, and concentration steps down to second place as another necessary factor.» . . .

“To differentiate between mindfulness and concentration we can quote their characteristics:

- Concentration holds on to and fixes the mind to the object. It is like when you are holding tightly to something and not letting go. It is also like when you are staring at the television screen, unable to tear yourself away from it.
- Mindfulness, however, is like making a careful observation of what is happening on the television screen.

In other words, concentration pins the mind to its object, while it is mindfulness that carefully and thoroughly gets a good look at it. When you have found out what that thing really is, then you have developed insight *wisdom*».

<http://www.buddhanet.net/volcano4.htm> (consultado el 30 de diciembre de 2015).

los maestros de Asia²⁰.

Entre estos nuevos derroteros se destaca la adopción de esta familia de conceptos en el discurso de la psicología moderna. Su adopción comienza con la adaptación del uso de los mantras en la teoría y aplicación médica del principio de estímulo y respuesta de relajación (*relaxation response*) de Herbert Benson, quien funde, con una base empírica experimental las ideas médicas de Edmund Jacobson, los principios del *biofeedback*, y las «religiosas» de las prácticas de la llamada «meditación trascendental»²¹.

La aplicación médico-psicológica del concepto de la presencia, sin embargo, comienza con las investigaciones de Jon Kabat Zinn²², quien, aunque estudió bajo el Maestro zen Phillip Kapleau²³, adoptó la terminología y mucho de los ejercicios del *satipaṭṭhāna*. Inicialmente, adaptó y aplicó estas técnicas al tratamiento de la ansiedad y el dolor crónico, utilizando principalmente el ejercicio de la presencia del aliento.

El principio psicológico que subyace a estas aplicaciones terapéuticas contemporáneas es que los estados de estrés, ansiedad o pesar que nos afligen —en pocas palabras, las «disforias»— dependen de dos factores que contribuyen a vulnerabilidad a la recurrencia de los episodios disfóricos. Estos estados anímicos surgen de una intensificación del dolor natural producida por dos factores: la exageración de la tendencia natural a evadir el dolor, y el hábito de rumiar el pasado y el futuro. Los dos factores contribuyen a la intensificación del dolor. Los ejercicios como el da la presencia del aliento sirven como antídoto a estos dos factores de riesgo o vulnerabilidad, en cuanto traen la consciencia al estado presente, reducen el proceso de cavilación y fomentan una consciencia ecuánime de la realidad del dolor²⁴.

Partiendo de esta idea y de la práctica clásica, el sistema médico occidental y la práctica budista en Occidente han creado nuevos ejercicios de presencia, métodos que claramente se ajustan mejor al trajín de la vida moderna, ajena a la vida de los monasterios, a la renuncia y a las largas horas de meditación en soledad y silencio. Entre éstos se destacan, por ejemplo, el hacer presente en unos minutos el aliento y el repaso consciente de los estados corporales (ejercicio conocido como el «*full-body scan*»). Estos ejercicios han logrado cierto grado de

²⁰ Para una explicación sucinta y clara, ver la «tarea para la práctica de la presencia» del Maestro norteamericano Gil Fronsdal (Insight Meditation Center, Redwood City, California) en <http://www.insightmeditationcenter.org/books-articles/articles/mindfulness-meditation-homework/> (consultado el 2 de enero de 2016).

²¹ A vuelo de pájaro, consultar: Edmund Jacobson, *Progressive relaxation*, Chicago: University of Chicago Press, 1938; Herbert Benson, *The relaxation response*, updated and expanded, 25th Anniversary Edition (with Miriam Z. Klipper), Nueva York: Harper Torch, 2000 (la primera ed. es de 1975). El estudio pionero fue el de R. K. Wallace, H. Benson & A. F. Wilson, A Wakeful Hypometabolic Physiologic State., *American Journal of Physiology*, (1971) 221(3):795-9. Pero no podemos olvidar que, con anterioridad, se habían hecho estudios sobre los efectos fisiológicos de la meditación zen, ver, en particular, el estudio pionero de Akira Kasamatsu y Tomio Hirai, AN ELECTROENCEPHALOGRAPHIC STUDY ON THE ZEN MEDITATION (ZAZEN) *Folia Psychiatrica et Neurologica Japonica*, 20(4), 1966: 315-336.

²² Jon Kabat-Zinn, *Mindfulness for beginners: reclaiming the present moment and your life*, Boulder, CO: Sounds True, 2011 (ed. Kindle 2012). Retoma temas de las enseñanzas de Shunryū Suzuki.

Consultar, además: <http://www.mindfulnesscds.com/> y la página del Center for Mindfulness in Medicine, Health Care and Society: <http://www.umassmed.edu/cfm/about-us/people/2-meet-our-faculty/kabat-zinn-profile/>

²³ Kabat-Zinn no tardó en declararse «no budista», científico, no religioso. Pese a que, al igual que muchos en esta tradición de psicoterapia, parece regodearse disfrutando la luz cálida de un supuesto pasado budista, pero pasa por alto precisamente el tipo de reflexión doctrinal y ejercicio ritual que constituyen elementos centrales en las prácticas meditativas tradicionales de Asia. El Maestro Kapleau, desde luego hizo un uso intenso de la práctica del examen del kōan, por ejemplo.

²⁴ Rebecca Crane, *Mindfulness-Based Cognitive Therapy: Distinctive Features*. CBT Distinctive Features. Londres & Nueva York, Routledge —Taylor & Francis, 2008, p. 11.

éxito clínico y de validez experimental para el tratamiento del dolor crónico, la ansiedad y la depresión.

Se deben mencionar, además, la meditación de tres minutos —que combina la presencia del aliento con la observación ecuánime de las sensaciones—, y la observación de una uva pasa.

Este último consiste —resumido en pocas palabras— en observar serenamente las sensaciones que se experimentan al sostener la uva pasa entre los dedos, al observar sus características visuales, las características táctiles y olfativas, al colocarla en la boca, cuando se saborea y se mastica, y, finalmente al tragarla²⁵.

Estos ejercicios han logrado cierto grado de éxito clínico y experimental en el tratamiento de, como se dijo antes el dolor crónico y la ansiedad, pero también la depresión. Ya contamos con una plétora de libros de autoayuda o de tratamiento psicoterapéutico como el de Mark Williams y sus colegas, titulado *The Mindful Way through Depression: Freeing Yourself from Chronic Unhappiness*²⁶.

La aplicación de estas técnicas abocó, desde luego, en varios movimientos psicoterapéuticos entre los cuales se dice se destacan los de Mark Williams y sus colegas, a quienes nos referimos antes. Sin embargo, entrar en detalles sobre la historia de estos movimientos o las disputas que han suscitado, especialmente en el ámbito médico terapéutico nos llevaría muchas horas de exposición; de la misma manera, repasar en detalle la vastísima bibliografía que se ha producido por el encuentro de los practicantes psicoterapéuticos con los practicantes de varias tradiciones de meditación no son temas que podamos cubrir en esta breve ponencia²⁷.

Me parece mejor concentrarme en examinar solamente un puñado de ejemplos de lo que la literatura canónica ofrece como posible justificación para la aplicación terapéutica de la «presencia» o consciencia plena. Acompañaré esos ejemplos con varias reflexiones que demuestren claramente el problema que presenta el hecho evidente de que en muchos de sus usos, pero especialmente en sus usos tradicionales en el budismo, la práctica de la presencia

²⁵ Descripción detallada en <http://hfhc.ext.wvu.edu/r/download/114469> (consultada el 4 de enero de 2016) y en las páginas 55-57 del libro que se cita en la nota siguiente.

El origen de esta práctica se ha debatido en los foros de internet, pero me parece que la idea de la uva pasa no puede ser de origen asiático. Parece ser una ampliación y extensión natural (y a mi manera de ver razonable) de otras prácticas de la observación serena de las sensaciones.

²⁶ Mark Williams, John Teasdale, Zindel Segal, & Jon Kabat-Zinn, *The Mindful Way through Depression: Freeing Yourself from Chronic Unhappiness*, Nueva York: The Guilford Press; 2007. La Guilford Press es una editorial dedicada a la psicoterapia y la autoayuda.

²⁷ La lista de publicaciones se ha vuelto casi interminable: Adam Grant, Can We End the Meditation Madness? *New York Times*, Opinion, Oct. 9, 2015, versión digital en <http://www.nytimes.com/2015/10/10/opinion/can-we-end-the-meditation-madness.html>; Virginia Heffernan, The muddled meaning of 'mindfulness', *First Words*, *New York Times Magazine*, 14 de abril de 2015, <http://www.nytimes.com/2015/04/19/magazine/the-muddled-meaning-of-mindfulness.html>; Judith Warner, Being and mindfulness, *Opinionator*, *New York Times*, 5 de marzo de 2009, <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2009/03/05/the-worst-buddhist-in-the-world/> —los tres se han podido consultar recientemente, 1 de enero de 2016. Ver además Kirk Warren Brown, J. David Creswell, y Richard M. Ryan, eds., *Handbook of mindfulness: theory, research, and practice*, Nueva York & Londres: The Guilford Press, 2015, C. R. Snyder y Shane J. Lopez, eds., *The Oxford handbook of positive psychology*, Oxford & Nueva York: Oxford University Press, 2009, y Claude Whitmyer, ed., *Mindfulness and meaningful work: explorations in right livelihood*, Berkeley, CA: Parallax Press, 1994.

va acompañada de varias formas de «expresión cognitivo-doctrinal» y de implicaciones relevantes sobre la conducta moral y la trascendencia que los budistas llaman «liberación».

Esto nos llevará a recalcar la diferencia que debe reconocerse y explorarse entre una simple secuencia de «estímulo y respuesta de relajamiento», un estado de paz, o la superación de los estados clínicos conocidos como disforias, y el contenido que las tradiciones del budismo derivan de esas experiencias de serenidad y liberación al nivel de la conducta, la doctrina y la percepción del mundo.

Ya los pensadores y filósofos budistas en India habían notado el problema que presenta el hecho de que los estados de relajamiento, paz o concentración son, por necesidad, temporales, y que no llevan necesariamente a la liberación en su sentido de trascendencia; es decir, que no llevan a la superación de la condición humana, del estado de confusión y ese sentirse aprisionado que se esconde detrás del estrés temporal, o el dolor y el desasosiego que nos causa el envejecer y el morir y la confusión de las pasiones y el egoísmo humanos.

Ásvaghoṣa en su vida del Buda, el *Buddhacarita*, habla de la frustración de Gautama cuando descubre que las enseñanzas de sus maestros, Ālāra Kālāma y Udraka Rāmaputra, solo traen un descanso temporal (*Buddhacarita*, XII.1-93), que sólo hacen cesar la agitación mental pero no llevan a la superación de las condiciones inherentes del nacer y el morir.

De forma más clara, sino contundente, en el siglo octavo el filósofo Kamalaśīla expresa sus objeciones a las enseñanzas del Maestro chino Moheyan, nos dice claramente (Tucci, *Primer Bhāvanākrama*, p. 209-210):

Una vez haya fijado su pensamiento sobre el objeto. . . , lo pasará por el tamiz del discernimiento (*prajñayā vivecayet*); porque las simientes de la obcecación se abandonan totalmente cuando se enciende la luz del conocimiento (*jñānālokoṭpādāt*). Es un hecho que de otra manera, por el mero ejercicio de la concentración mental, como entre los maestros del error— no se abandonarían las turbaciones (*kleśaprahāṇa*). Como lo ha explicado el sūtra²⁸:

No importa cuánto cultive esta reconcentración mental,
si no elimina aquella idea de «yo mismo»²⁹,
volverá a agitarse en medio de las turbaciones, como sucedía cuando
se cultivaba la concentración que enseñaba Udraka³⁰.

²⁸ *Samādhirāja-sūtra*, Vaidya, p. 49, estrofa 9.46. En el *Bhāvanākrama*, Kamalaśīla sigue esta cita con una explicación detallada del «proceso» (krama) que conduce al conocimiento liberador. Esa explicación se basa en la interpretación de Śāntarakṣita de cuatro del *Sūtra Lanāvātāra*. El esquema explica la manera como el análisis lleva al meditador, paso a paso, por los niveles de la sabiduría y la captación de la realidad hasta llegar al conocimiento no-dual.

²⁹ Entiendo que, en la frase *na co vibhāveyya sa ātmasaṃjñā*, *saṃjñā* se refiere a las representaciones mentales que corresponden a las realidades psicológicas y las actitudes que subyacen a el objeto al cual se refiere la expresión «yo mismo» (*ātman*), a la actitud del «yo» y lo «mío».

³⁰ En la frase *punaḥ prakupyati kileṣu tasya... udrakasyeha samādhībhāvanā*, la partícula discursiva *iha* se refiere al tema del enunciado, es decir, al objeto de meditación.

Parecería que, dentro del contexto budista, la práctica de la presencia como medio de sosegar las turbaciones es solamente la antesala a su eliminación radical, la cual requiere de algo más. ¿Será, entonces, que la aplicación terapéutica y la adaptación a la vida moderna han distorsionado el sentido de esta práctica? Sin entrar en los debates que ha suscitado esta pregunta, lo cual nos llevarían por otros derroteros, tomemos un ejemplo canónico que ha sido utilizado precisamente por los terapeutas como justificación de su aseveración de que sus técnicas tienen raíces budistas³¹.

En el *Discurso sobre las dos flechas (Salla Sutta, Saṃyutta Nikāya, IV, 207-210)*, donde el Buda explica³²,

La persona corriente. . . experimenta sensaciones placenteras y sensaciones dolorosas, experimenta sensaciones que no son ni placenteras ni dolorosas. El noble discípulo. . . el que ha estudiado y entendido las enseñanzas, también experimenta sensaciones placenteras y sensaciones dolorosas, experimenta sensaciones que no son ni placenteras ni dolorosas. . . ¿Qué hay de especial, pues,. . . qué separa al noble discípulo. . . de la persona corriente que no ha escuchado o entendido las enseñanzas?

Cuando la persona corriente. . . se encuentra en contacto con una sensación dolorosa, sufre, se queja,. . . es presa de confusión. . . . Esta persona siente dos sensaciones: una corporal y una mental.

Imaginen, monjes, que hieren a una persona con una flecha y seguido la hieren con otra flecha, de manera que esa persona siente el dolor de dos flechas. De la misma manera, monjes, la persona corriente. . . mientras permanece en contacto con una sensación dolorosa o desagradable, sufre,. . . es presa de confusión. Esta persona siente dos sensaciones: una corporal y una mental.

Esta misma persona, mientras permanece en contacto con la sensación desagradable siente aversión. A esta misma persona que quisiera repeler la sensación desagradable la persigue la proclividad persistente que le hace querer repeler la sensación desagradable. Mientras tiene contacto con la sensación desagradable siente ansias de experimentar el placer de lo deseado. . . Monjes, esta persona corriente. . . no discierne ninguna otra salida de la sensación dolorosa que no sea el placer de los sentidos. . . . No logra discernir, tal y como aparecen ahí frente a él, el albor y el ocaso, la seducción y el peligro de las sensaciones, y la vía por la cual salir de ellas. . . .

³¹ Ver, por ejemplo, J. Briere & C. Scott, *Principles of trauma therapy: A guide to symptoms, evaluation, and treatment*, 2da ed., Thousand Oaks, CA: Sage, 2012, Capítulo 10, Mindfulness in Trauma Therapy, pp. 215-230.

³² Otros usos de la metáfora de la flecha en *Suttanipāta*, 3.8 (PTS estrofas Sn 574-593).

Si experimenta una sensación agradable, la experimenta aferrándosele³³; si experimenta una sensación desagradable, la experimenta aferrándosele; si experimenta una sensación que no es ni agradable ni desagradable, la experimenta aferrándosele. De esta persona corriente se dice que está amarrada al nacer, al envejecer y al morir, a la congoja, a la zozobra, al sufrir, a la pena, a la agitación y a la angustia³⁴. Os digo que esta persona queda amarrada al dolor³⁵.

Pero, por otro lado,. . . mientras el discípulo noble permanece en contacto con una sensación dolorosa o desagradable, no sufre, no se queja,. . . no es presa de confusión. Esta persona siente sólo una sensación: la corporal, no experimenta la sensación mental correspondiente.

Imaginen, monjes, que hieren a una persona con una flecha, pero no la hieren con una segunda flecha, de manera que esa persona siente sólo el dolor de una flecha. De la misma manera, monjes, mientras el discípulo noble está en contacto con una sensación dolorosa o desagradable, no sufre. . . no es presa de confusión. Esta persona siente sólo una sensación: la corporal, no la mental.

Esta misma persona, mientras permanece en contacto con la sensación desagradable no siente aversión. A esta persona que no repele la sensación desagradable, no la persigue la proclividad persistente que le haría querer repeler la sensación desagradable. Mientras, permanece en contacto con la sensación desagradable no siente ansias de experimentar el placer de lo deseado.

Y. ¿por qué es así? Es que el discípulo noble. . . discierne una salida de la sensación dolorosa que no es el placer de los sentidos.

A esta misma persona que no ansía sentir el placer de los deseos de los sentidos no la persigue la proclividad persistente que le haría ansiar el placer de los sentidos. Logra discernir, tal y como aparecen ahí frente a él, el albor y el ocaso, la seducción y el peligro de las sensaciones, y la vía por la cual salir de ellas. . . . Si experimenta una sensación agradable, la experimenta sin aferrarsele;. . .

De este discípulo noble se dice que no está amarrado al nacer, al envejecer y al morir,. . . . Os digo que esta persona queda desamarrada del dolor.

Esto es, monjes, lo que hay de especial, la diferencia, lo que separa al noble discípulo que ha escuchado y aprendido las enseñanzas de la persona corriente que no ha escuchado y aprendido las enseñanzas.

Si nos limitamos estrictamente a esta cita, parecería ser que el secreto del éxito

³³ Es decir, que queda amarrado a ella (*saññutto naṃ vediyati*).

³⁴ Eco de un lugar común y una fórmula consagrada: *sokehi paridevehi dukkhehi domanassehi upāyāsehi*.

³⁵ Parecería que se utiliza el ablativo con un sentido locativo: *saññutto dukkhasmāti vadāmi*.

terapéutico refleja con precisión la perspicaz observación psicológica del original. Sin embargo, no podemos olvidar el contexto de ese original. No es, después de todo, un contexto exclusivamente terapéutico. Así, el mismo texto añade unas estrofas finales que nos llevan a una interrogante relevante. ¿Encierra el texto una tensión o, quizás, una contradicción que se omite si sólo leemos la metáfora de las dos flechas?

Consideremos las estrofas finales *Samyutta Nikāya, IV*, 207-210)³⁶:

No experimenta sensación [alguna] el que conoce con discernimiento,
el que conoce [no experimenta] ni lo agradable ni lo desagradable³⁷:
ésta es, entre el sabio firme y la persona común,
la gran diferencia entre las habilidades del uno y del otro.
Del sabio que ha estudiado las cosas causadas y compuestas,
del que ve con claridad este mundo y el venidero,
no hay estado alguno entre lo que pueda desear
que haga temblar sus espíritu,
y tampoco hay estado que entre lo que no desee le pueda causar aversión³⁸.

Se puede entender que pasajes como el de las dos flechas se prestan para interpretaciones psicológicas al modo contemporáneo occidental; responden a las inquietudes y las interrogantes de los seres humanos que vivimos en la posmodernidad secular y científica; pero las estrofas finales parecen exigir otra interpretación.

En la primera parte, la escueta parábola, parece que el mismísimo Buda Gautama ha eliminado toda referencia a la metafísica, e incluso del dolor de la existencia misma, de la vida y la muerte. Parece proponer una terapia de adaptación a la vida moderna³⁹. Pero, los versos concluyen sugiriendo que el sabio verdadero queda libre de la dicotomía de desear y rechazar que a todas luces es parte de la vida en sociedad.

Tomemos otro ejemplo que comienza de cierta manera con el mismo estilo de sabiduría psicológica que se descubre en la llamada parábola de las dos flechas, una de esas enseñanzas que parecen ajenas a todo elemento metafísico, todo compromiso doctrinal. El asceta errante Bāhiya Dāruciriya le pregunta al Buda Bienaventurado (*Udāna*, §I.9, p. 6-sgtes.):

³⁶ Comparar las estrofas siguientes en el *AN IV*, p. 157: La pérdida y la ganancia, la honra y la deshonra, / el elogio y la censura, la dicha y la desdicha / todos estos estados de los humanos sufren mudanza, perecen, estas condiciones cambiantes. // el sabio que lo tiene presente (*satimā*), cuando conoce estos estados, / examina estas condiciones cambiantes. / No hay estado alguno entre lo que pueda desear que haga temblar sus espíritu, / y tampoco hay estado entre lo que no desee que le cause aversión. // Tassānurodhā athavā virodhā / Vidhūpitā atthagatā na santi, / Padañca ñatvā virajam asokam / Sammappajānāti bhavassa pāragūti. //

³⁷ Los versos son claros y contundentes: *na vedanam vedayati sapañño, sukhampi dukkhampi bahussutopi*.

³⁸ El mismo verso en *Udāna* se encuentra en 2.5.

³⁹ Ver, por ejemplo, las observaciones de Douglas Gentile en la página Web del «Interdependence Project» en <http://www.theidproject.org/blog/douglas-gentile/2014/09/29/two-arrows> (consultado el 2 de enero de 2016). El autor del blog se identifica a sí mismo de la manera siguiente: «*I have been training in multiple Buddhist traditions since about 1989, and tend to consider myself an American Buddhist. Defining what American Buddhism is, however, is a modern koan. There is no single answer. The answer is dependently arising within each individual and across time.*» <https://theidproject.org/users/douglas-gentile> (consultado el 1ero de enero de 2016).

«Enséñeme, señor, . . . la enseñanza, enséñeme. . . la enseñanza, que será por largo tiempo causa de dicha y beneficio para mí.» El Buda resume la enseñanza con estas palabras

Pues bien, Bāhiya, así has de entrenarte con ese fin⁴⁰: al ver sólo verás, al oír sólo oirás, al pensar sólo pensarás, al conocer sólo conocerás. Porque de esta manera has de entrenarte, si al ver sólo ves, si al oír sólo oyes, si al pensar sólo piensas, si al conocer sólo conoces, entonces, Bāhiya, no tendrás «porqué», cuando no tengas «porqué», no tendrás «entonces»; cuando no tengas «entonces» no tendrás «aquende» ni «allende», ni «lugar intermedio»⁴¹. Sólo así se pone fin al sufrimiento⁴².
Y con sólo esto, Bāhiya queda iluminado al instante.

Hasta ahí el pasaje parece enriquecer el mensaje de la parábola de las dos flechas sin desviarse significativamente de él.

Pero volvamos a la historia de Bāhiya.

Desgraciadamente, no bien se había retirado el Maestro, Bāhiya encontró en su camino «una vaca que cuidaba su tierno becerro», y la vaca, por defender su becerro, embiste a Bāhiya, y le da una cornada que le quita la vida.

El Buda ordena a sus monjes que le preparen el sepelio de un santo *arhat*.

Después de la cremación, el Buda celebra el logro de Bāhiya Dāruciriya: «Sabio (*pañḍita*) era, monjes, Bāhiya Dāruciriya. . . . No tuve dificultad en explicarle la enseñanza. En completo reposo (*parinibbuto*), monjes, queda Bāhiya Dāruciriya.»⁴³

Tan pronto logra comprender, Bāhiya queda liberado. Entonces nos tenemos que preguntar: ¿qué se le añade aquí a la idea escueta de la presencia, de la observación serena?

¿Qué será eso de la santidad y la sabiduría de Bāhiya, que será eso de su liberación, de quedar en un estado de descanso absoluto, más allá de la muerte? Se trata de algo más que la simple idea de vivir en el mundo y sentir el dolor sin sentirse arrastrados por él, un simple técnica para superar el estrés, o la angustia o la depresión.

⁴⁰ Paralelo en SN IV, 72: *Ettha ca te māluṅkyaputta diṭṭhasutamutaviññātabbesu dhammesu diṭṭhe diṭṭhamattaṃ bhavissati, sute sutamattaṃ bhavissati, mute mutamattaṃ bhavissati, viññāte viññātamattaṃ bhavissati. Yato kho te māluṅkyaputta diṭṭhasutamutaviññātabbesu dhammesu diṭṭhe diṭṭhamattaṃ bhavissati, sute sutamattaṃ bhavissati, mute mutamattaṃ bhavissati, viññāte viññātamattaṃ bhavissati. Tato tvaṃ māluṅkyaputta na tena, yato tvaṃ māluṅkaputta na tena, tato tvaṃ māluṅkyaputta na tattha, yato tvaṃ māluṅkyaputta na tattha, tato tvaṃ māluṅkyaputta nevidha na huraṃ na ubhayamantarena esevanto dukkhassāti.*

⁴¹ Traduzco literalmente el compuesto para mantener la ambigüedad pese a las objeciones de Masefield, 2007.

⁴² Sigo las observaciones de F. L. Woodward (*Verses of Uplift*, 1935, p. 10, n. 2) quien propone que se corrija la penúltima oración del párrafo a la luz del paralelo en SN IV, 72.

⁴³ El vocablo *parinibbuto* se utiliza aquí (por una analogía falsa, pero consagrada por la tradición) como el participio pasado pasivo y adjetivo que corresponde al vocablo *nirvāṇa*.

El texto mismo le atribuye al Buda las palabras siguientes que definen la liberación de Bāhiya (*Udāna*, §I.9, p. 9):

Entonces, el Bienaventurado, porque conoce el sentido de todo esto,
pronunció en aquella ocasión estos versos inspirados⁴⁴:
Donde el agua, la tierra, el fuego y el aire no encuentran arraigue,
allí no brillan las estrellas, ni ilumina el sol,
no resplandece la luna, ni hay oscuridad allí.
Cuando el sabio brahmán por sí mismo conoce [esto] en silencio,
queda libre de lo que tiene forma y de lo que no tiene forma,
de la dicha y de la desdicha⁴⁵.

El sabio trasciende los elementos (agua, tierra, fuego, aire), los astros y el pasar del tiempo que estos miden. Queda libre de las dualidades de cuerpo y espíritu (lo que tiene forma y de lo que no tiene forma), de la dicha y la desdicha. Aquí hay algo más que psicoterapia.

Examinemos otro ejemplo que enseña también la práctica de estar en el presente, pero, en este caso es un estar en el presente concentrado en algo que excluye ciertos elementos de la experiencia misma⁴⁶. Aunque hay una versión pāli de este pasaje, escojo la versión china, porque ésta añade la idea de reconcentración a la idea de la práctica de la presencia. Esta versión china se encuentra en la traducción del *Samyuktāgama*, que lleva el título de *Zá'āhán-jīng* 雜阿含經 (*Taishō*, II, 99(623), 174b15-c20)⁴⁷. El Buda les dirige la palabra a sus monjes:

[Si alguien gritara,] «Es la que llaman la más bella doncella del mundo, la más bella doncella del mundo». [Con sólo decir esto,] ¿No se lograría hacer que toda una gran muchedumbre volviera la mirada hacia ella? . . .
Si la doncella más bella del mundo. . . también fuera una cantante y bailarina muy hábil, ¿no se le haría entonces más fácil hacer que toda una

⁴⁴ Woodward, en *Verses of Uplift*, no remite al paralelo aproximado en el *Kevaddha-sutta* (DN, I, 223), que ya había notado Rhys Davids en sus *Dialogues of the Buddha* (vol. 1, p. 274)

⁴⁵ Yattha āpo ca pathavī tejo vāyo na gādhati, / na tattha sukkā jotanti ādicco na ppakāsati, / na tattha candimā bhāti tamo tattha na vijjati. / Yadā ca attan' āvedī muni monena brāhmaṇo, / atha rūpā arūpā ca sukhadukkhā pamuccatī' ti. Pasaje paralelo en DN I.223: “Evañca kho eso, bhikkhu, pañho pucchitabbo:

‘Kattha āpo ca pathavī, tejo vāyo na gādhati;
Kattha dīghañca rassañca, añuṃ thūlaṃ subhāsubhaṃ;
Kattha nāmañca rūpañca, asesam uparujjhatī’ ti.
“Tatra veyyākaraṇaṃ bhavati –
‘Viññāṇaṃ anidassanaṃ, anantaṃ sabbatopabhaṃ;
Ettha āpo ca pathavī, tejo vāyo na gādhati.
Ettha dīghañca rassañca, añuṃ thūlaṃ subhāsubhaṃ;
Ettha nāmañca rūpañca, asesam uparujjhatī;
Viññāṇassa nirodhena, etthetaṃ uparujjhatī’ ti.

⁴⁶ La versión pāli se encuentra en *Samyutta-nikāya*, V, 169. El tropo del tazón de aceite es un lugar común de la literatura budista, incluso en los textos mahayana, como lo es, además, en la literatura secular de la India. Se pueden consultar, p. ej., los paralelos en el *Kathāsaritsāgara*, VI.27 y en el *Talapatta-Jātaka*, Fausbøll, vol. I, p. 393.

⁴⁷ La traducción se ejecutó entre los años 435-443 e.c. —el año 12 al 20 del período imperial de Yuánjiā 元嘉 (424–453) de la dinastía Liú Sōng 劉宋, en el taller del maestro indio 天竺三藏 Guṇabhadra 求那跋陀羅, brāhmaṇa originario de la India central (394–468 e.c.).

gran muchedumbre volviera la mirada hacia ella? . . .

Si la doncella más bella del mundo—continuó el Buda—, esa doncella, la más bella del mundo, se encontrara en cierta comarca para bailar y cantar, para divertir y hacer reír, y si en esa comarca se reuniera una gran muchedumbre, y allí se encontrara un caballero que no es necio, que no es tonto, un hombre que ama su propia vida, que no ama la muerte, que gusta de su propio contento y rehuye del dolor, y la gente le dijera entonces: —Señor, tienes que llevar este cuenco lleno de aceite en tus manos y pasar frente a la doncella más bella del mundo y cruzar por entre toda esta gran multitud.

Haremos que uno de nuestros verdugos te siga, espada en mano, y si dejas que se derrame una sola gota de aceite, él te cortará la cabeza. ¿Qué os parece, monjes? ¿El hombre con el cuenco de aceite en las manos, se permitiría no fijar su atención en el cuenco de aceite, no fijar su atención en el verdugo?⁴⁸ ¿Andaría mirando a la bella bailarina o a la muchedumbre?

Los monjes respondieron: —De ninguna manera, Venerado del Mundo. ¿Por qué? Porque ese hombre, Venerado del Mundo, no le quitaría los ojos de encima al que blande la espada, tendría presente constantemente [el tazón de aceite], pensando⁴⁹: «Si derramo una sola gota de aceite, el que blande la espada de inmediato me cortará la cabeza». Tiene un solo pensamiento, absorto en y atento al 繫念 tazón de aceite, paso a paso camina frente a la doncella más bella del mundo y en medio de aquella muchedumbre, no osa levantar la cabeza para mirar alrededor.

—De la misma manera, monjes, si un śramana 沙門 o un bráhmāna 婆羅門 se mantiene⁵⁰ erguido e inmóvil⁵¹, el espíritu fijo en y teniendo presente un solo objeto,⁵² sin prestarle atención a ningún sonido [externo o interno], recogido incluso ante todo lo que aparece ante la mente y el espíritu⁵³,

haciendo presente su propio cuerpo⁵⁴, ése es mi discípulo, el que sigue mis

⁴⁸ Es necesario tener presentes dos cosas: la espada (= la muerte) y el aceite (la mente, los estados mentales y afectivos): 不念油鉢不念殺人者. Ver la nota siguiente.

⁴⁹ Notar que con esta frase queda claro que la atención consciente tiene dos objetos: los peligros del renacer y los estados mentales y afectivos. La figura de los primeros la constituyen el verdugo y su espada, 自見其後有拔刀者. El segundo peligro, el de derramar el aceite, se expresa con la frase 常作是念 y lo que sigue.

⁵⁰ Entiendo que el verbo nuclear aparece hacia el final de la oración, en la frase 住身念處者. Sería el equivalente de *viharati*. Éste es claramente el verbo nuclear de la oración paralela que sigue inmediatamente en el texto.

⁵¹ Entiendo que la frase 正身自重 se refiere a la postura del meditador: sentado, la espalda erecta, el cuerpo entero equilibrado.

⁵² El texto indio que se traduce con la frase 一其心念 quizás supone *aikāgrya-citta smṛto*.

⁵³ La frase 善攝一切心法 indica que el contenido mental y afectivo puede servir de objeto para la práctica de la presencia, al igual que el cuerpo y las sensaciones corporales. Entiendo que 一切心 es podría ser un sinónimo aproximado del 一其心, de la frase anterior, pero creo que se tiene que leer de manera que el adjetivo 一切 califica el binomio 心法, en su sentido de *manodharma*: contenido mental. Más detalles en la nota siguiente.

⁵⁴ Se trata del concepto técnico de la *kāya-gata-smṛti* (pāli: *kāya-gata-sati*), tener presente sólo el cuerpo. El que hace presente el cuerpo, es el que mantiene la presencia fija en el cuerpo, ó, literalmente en el pasaje presente: «el que se sitúa a sí mismo en el lugar donde se recuerda el cuerpo», {zhù (shén-niàn chù)}-zhě 住身念處者. La frase parece representar un compuesto posesivo (exocéntrico). Aunque la traducción china de *smṛti* es evidentemente un calco etimológico («recordar»), nuestra traducción intenta recuperar el uso contextual: traer el cuerpo a la consciencia y mantenerlo presente en ella. Esta práctica es la primera de las cuatro que conforman los ejercicios de presencia y que se definen por el objeto de la presencia: el cuerpo (*kāya*), las sensaciones (*vedanā*), los estados mentales y afectivos (*citta*), y los contenidos mentales y las ideas (*dharma*). Ver la nota 57 y el pasaje que le corresponde.

enseñanzas. ¿Cómo, monjes, se mantiene erguido e inmóvil, el espíritu fijo y presente en un solo objeto, sin prestarle atención a ningún sonido [externo o interno], recogido incluso ante todo lo que aparece ante la mente y el espíritu, haciendo presente su propio cuerpo? De esta manera, monjes: hace presente y observa cada estado corporal⁵⁵, asiduamente y por todos los medios⁵⁶, se atiende estrictamente a la observación y al discernimiento⁵⁷, y lo tiene presente⁵⁸, domando la avidez y la afición hacia el mundo, las sensaciones y los estados mentales, y los pensamientos, observándolos y teniéndolos presentes⁵⁹, y así lo hace repetidamente. Es a éste al que llamamos el monje que se mantiene erguido e inmóvil, el espíritu fijo y presente en un solo objeto, sin prestarle atención a ningún sonido [externo o interno], en los cuatro aspectos de la presencia⁶⁰.

El hacer presente los estados mentales y anímicos es aquí un tipo de cuidado de la mente; se trata de retener ciertos estados mentales y guardarlos de las distracciones del deseo y de la vida en sociedad. Las estrofas finales confirman esta interpretación.

Entonces el Venerado del Mundo pronunció las estrofas siguientes⁶¹

Hace presente rigurosamente su espíritu reconcentrado;

sostiene y vela un tazón de aceite,

su propia mente cuidada y protegida,

no se distrae ni mira derredor⁶²

Extremadamente difícil de atravesar,

excelente, rara, y sutil

es la doctrina que enseñan los budas,

sus palabras cortan como el filo de la espada⁶³.

No es un hombre cualquier,

el que queda libre de las cosas

⁵⁵ Describe el proceso de observación y discernimiento 觀 que debe acompañar la práctica de la presencia 念.

⁵⁶ La frase 精勤方便 no parece representar ninguna fórmula consagrada.

⁵⁷ El binomio 正智 parece ser un calco de *sam-para-jñā*. Supongo que se trata de *samprajanya*, uno de sus cognados o una de sus variantes dialectales.

⁵⁸ Hace eco de uno de los elementos del sendero óctuple, en particular, la *samyak-smṛti* 正念.

⁵⁹ Parece distinguir la observación de los estados mentales 法法觀念 y la de los estados corporales de la nota anterior: 身身觀念. La posición del verbo nuclear es un calco del sánscrito.

⁶⁰ Alude a los cuatro objetos que se mencionan en la nota 53.

⁶¹ Los traductores que vertieron las estrofas a la lengua china no parecen haber logrado transferir exitosamente el sentido de un texto probablemente prácrito. En la literatura india, tenemos ecos de algunos versos o frases de estas tres estrofas, por ejemplo, en el comentario al *Sāriputta-sutta* en el *Mahāniddesa*, en los *jātakas*, en el *Dhammapada*, etc.

⁶² El texto pāli del *Talapatta-jātaka*, (*Jātaka* 1.1.96), Fausbøll, p.400, tiene un par de versos muy parecidos. Reza: *Samatittikaṃ anavasesakaṃ, telapattaṃ yathā parihareyya / Evaṃ sacittamanurakkhe, patthayāno disaṃ agatapubbaṃ*, «Debe cuidar de su propia mente, como el que viaja por tierras desconocidas llevando en las manos un cuenco de aceite, lleno hasta el borde y no quiere perder ni una sola gota». La misma estrofa se cita varias veces, en los comentarios pāli. En la narrativa del *Jātaka* se trata de un hombre que se da cuenta de que su mujer en realidad es una ogresa y camina cuidándose de no mirarle a los ojos; el rey no le cree, hace de la mujer su reina y ella devora a todos los ministros y sirvientes de palacio.

⁶³ Curiosamente, los redactores escogieron esta estrofa porque incluye un tropo que utiliza la espada como punto de comparación; pero no tomaron en cuenta que a todas luces aquí la metáfora de la espada tiene un sentido muy distinto al del tropo en la parábola.

y penetra la realidad
sin descuidar la enseñanza⁶⁴.

Tomemos esta última idea de quedar libre y penetrar lo real, para concluir con un último pasaje canónico: el *Mahāsaccaka sutta* (*Majjhima Nikāya*, I, 237-251). La cita comienza con el tema que vimos ya en la parábola de las dos flechas (*Majjhima Nikāya*, I, 239-240):

En cuanto a esto, Aggivessana, una persona corriente ignorante siente una sensación placentera. Y mientras dura el contacto con la sensación placentera, siente la excitación del placer, se pierde en la pasión excitada. Luego se le acaba la sensación placentera.

Con el cesar de la sensación placentera siente una sensación desagradable. Y mientras dura el contacto con la sensación desagradable, se aflige, se angustia, se lamenta, se da golpes en el pecho, se sume en la perplejidad.

La sensación placentera, Aggivessana, que surge en él se apodera del pensamiento porque el cuerpo no ha sido cultivado, la sensación dolorosa que surge en él se apodera del pensamiento porque el pensamiento no ha sido cultivado.

En quien quiera que surja, Aggivessana, una sensación placentera que se apodere del pensamiento, es porque el cuerpo no ha sido cultivado; en quienquiera que sea, que surja una sensación dolorosa que se apodere del pensamiento, es porque el pensamiento no ha sido cultivado⁶⁵. De estas dos maneras, son, en verdad, Aggivessana, el cuerpo y el pensamiento que no han sido cultivados⁶⁶.

Y, ¿cómo es, Aggivessana, el cuerpo que se ha cultivado y el pensamiento que se ha cultivado?

Al respecto, Aggivessana, un discípulo noble instruido siente una sensación placentera. Y mientras dura el contacto con la sensación placentera, no siente la excitación del placer, no se pierde en la pasión excitada. Luego se le acaba la sensación placentera. Con el cesar de la sensación placentera siente una sensación desagradable. Y mientras dura el contacto con la sensación desagradable, no se aflige, no se angustia, no se lamenta, no se da golpes en el pecho, no se sume en la perplejidad.

⁶⁴ La persona común o corriente: 凡人, el binomio traduce el concepto del *prthagjana*, la persona que no ha entendido, aceptado y practicado las enseñanzas del Buda y que no se cuenta entre «los nobles», *ārya*. El pasaje juega con la paradoja de afirmar que el practicante rechaza o abandona los objetos 放逸之事, pero no rechaza ni abandona las enseñanzas del Buda, 不放逸教.

⁶⁵ Observar la manera como el sutta define los parámetros de los dos tipos de cultivo. Su concepción de la diferencia entre el cultivo del cuerpo y el cultivo de la mente nada tiene que ver con *samatha* y *vipassanā*. Parece tratarse de dos tipos de autocontrol: uno respecto de la experiencia placentera y el otro con relación a la experiencia desagradable que nace cuando se pierde el objeto o la sensación de placer. xxxxxxx

⁶⁶ Suponiendo, *faut de mieux*, que la frase adverbial *evaṃ ubhatopakkham*, que aparece con la primera de estas dos frases funge como conjunción correlativa con el *evaṃ kho* de la segunda frase.

La sensación placentera Aggivessana, que surge en él no se apodera del pensamiento porque el cuerpo ha sido cultivado, la sensación dolorosa que surge en él no se apodera del pensamiento porque el pensamiento ha sido cultivado.

Evidentemente, no se trata de evitar la sensación (como se sugirió en los versos que acompañan la parábola de las dos flechas), no obstante, el interlocutor pregunta: «Pero, ¿acaso no siente el señor Gotama esa clase de sensaciones placenteras. . . o esa clase de sensaciones desagradables, que una vez surgen se apoderan del pensamiento?», a lo cual responde Gautama: «¿Y por qué no habría de sentir las, Aggivessana?».

Parecería, entonces, que volvemos a la prosa de la parábola de las dos flechas. Pero no es así, porque de la pregunta retórica de Gautama se parte para iniciar un largo pasaje sobre el sendero que lleva a la renuncia, a la libertad y a la trascendencia. Gautama continúa a renglón seguido:

Sucedí⁶⁷ Aggivessana, que antes de mi despertar, cuando yo era tan sólo un bodhisatta que no había despertado completamente⁶⁸ pensé: «La vida del hogar es asfixiante⁶⁹ es un camino polvoriento, la renuncia es la vida al aire libre⁷⁰; al que vive en el hogar no se le hace fácil practicar la vida santa en su plenitud, su total pureza, limpia y luminosa⁷¹ Entonces, ¿por qué no me rasuro el cabello y la barba, visto la túnica ocre y abandono el hogar para seguir la vida errante?».

Así pues, Aggivessana, luego, en otra ocasión, cuando aun era yo un joven de pelo negro, en la plenitud de mi juventud, en la primera etapa de mi vida, en contra de la voluntad de mi padre y mi madre, que lloraron hasta cubrirse el rostro de lágrimas, me rasuré el cabello y la barba, vestí la túnica ocre y renuncié al hogar para seguir la vida errante⁷².

⁶⁷ Entiendo que la frase *idha me. . . etad ahoṣi* complementa la primera parte de la respuesta: *kiñhi no siyā, aggivessana*. Interpreto pues el *idha* como un pronombre con función conjuntiva: «con relación a esto, al respecto, el caso es que».

⁶⁸ Se utiliza aquí el epíteto *bodhisattva* (*bodhisatta* en pāli) en su sentido más antiguo: el que va camino del despertar.

⁶⁹ El vocablo *sambādhā* se puede traducir lit. «una condición apretada, apiñada, congestionada», también: «opresiva, oprimiente, aplastante, abrumadora».

⁷⁰ Lit. «el partir [del hogar] es estar al aire libre» o «a cielo raso», «sin techo». Comparar la coincidencia irónica del parecido de este ideal con la idea de «homelessness» inglés, y «obdachlos» en alemán.

⁷¹ Lit. «la conducta de Brahma (*brahmacariya*) que es como una concha bruñida (*sankhalikhita*)». El término *brahmacariya* es de origen brahmánico y se refiere al período en la vida de un varón de los varṇas denominados dos-veces-nacidos (*dvija*), particularmente los de clase brahmánica, durante el cual, antes de casarse y empezar una familia, se dedica a los estudios y permanece célibe. Es «la conducta que lleva [al conocimiento de] la palabra sacra (*brahman*)». La palabra denota pues, la vida dedicada a lo sagrado y connota el celibato. En algunos contextos conviene traducirla como «celibato», pero en el contexto presente se refiere claramente a todas las prácticas que manifiestan la dedicación del asceta o el monje a su carrera espiritual.

⁷² Se trata, desde luego, de una fórmula que resume dos aspectos importantes de lo que podemos llamar “la representación social de la virtud y la vida ideal” en el budismo primitivo y clásico. Éste fenómeno no es privativo del budismo; en todas las culturas existen hábitos del cuidado personal que manifiestan públicamente las aspiraciones y la identidad de un individuo y la comunidad a la que pertenece (en este caso las aspiraciones y las metas del monacato budista). Según los preceptos del saṅgha primitivo la renuncia se expresaba rasurando todo el pelo visible, es decir, el cabello, la barba y las cejas. La regla no siempre se sigue estrictamente. En cuanto al hábito, en la regla original se prefería utilizar retazos de tela desechada, a la basura o la que se había utilizado en los sudarios que cubrían los cadáveres en el camero. Estos retazos se teñían de un color llamado *kāsāya*, al parecer un color de tierra siena, ocre o amarilla. Cuando el hábito se denota, como se

El Buda narra entonces sus encuentros con Ālāra Kālāma y Udraka Rāmaputra, nos dice cómo quedó defraudado con las enseñanzas de estos maestros y cómo emprendió su propia búsqueda (*Mahāsaccaka sutta*, MN I, 247-250):

Entonces. . . me recogí de todo deseo y de todo pensamiento nocivo, entré y me mantuve en la primera contemplación⁷³ la cual nace del recogimiento, va acompañada del pensamiento discursivo, la investigación, el gozo y la dicha. No obstante, Aggivessana, la sensación dichosa que logré entonces no se apoderó de mi pensamiento.

Con la cesación del pensamiento discursivo y la investigación entré y me mantuve en la segunda contemplación la cual nace de la concentración y va acompañada de la serenidad interior, la fijación de la mente en un punto, sin pensamiento discursivo ni investigación, y por el gozo y la dicha. No obstante, Aggivessana, la sensación dichosa que logré entonces no se apoderó de mi pensamiento.

Se repite pues, el estribillo, «la sensación dichosa que logré entonces no se apoderó de mi pensamiento»; pero, en un contexto que nos obliga a repensar el significado de la frase. Se trata de una sensación dichosa muy especial, y claramente muy distinta de la que sentimos los seres humanos comunes y corrientes:

Ecuánime ante el gozo y el desaliento permanecí presente y atento (*sato ca sampajāno*), y sentí en el cuerpo esa dicha de la cual hablan los nobles cuando dicen: «Ecuánime y presente vive en la dicha» (*upekhako satimā sukhavihārī*). Y así entré y me mantuve en la tercera contemplación. Aggivessana, la sensación dichosa que logré entonces no se apoderó de mi pensamiento.

Cuando, al abandonar toda dicha y desdicha, se dio el ocaso de todos mis estados anteriores de júbilo y pesar, entré y me mantuve en la cuarta contemplación, la cual no es ni dicha ni desdicha y consiste en la purificación de la ecuanimidad y la presencia. Aggivessana, la sensación dichosa que logré entonces no se apoderó de mi pensamiento.

Como si esto no fuera suficiente, el Buda afina sus facultades cognitivas, le añade a la ecuanimidad y la presencia una forma de ver y conocer que es, a todas luces, extraordinaria: los grandes conocimientos exclusivos de un Buda.

Entonces, con el pensamiento concentrado de esta manera, purificado, depurado, inmaculado, libre de turbaciones, dócil, flexible, pero firme y

hace aquí, con la palabra *vattha*, es una referencia general a la vestimenta del monje, que se llamaba propiamente *cīvara* y se componía de tres piezas. Ver además **la nota 2**.

⁷³ Se introduce aquí, como en tantos otros lugares en las colecciones de los *nikāyas*, la terminología técnica de la meditación, es decir, se repite la fórmula consagrada para cada uno de los cuatro estados de contemplación o meditación: *dhyāna*.

sosegado⁷⁴, dirigí mi pensamiento hacia el conocimiento que consiste en rememorar las vidas pasadas⁷⁵. Recordé múltiples vidas pasadas: una vida, dos vidas, tres, cuatro, cinco, diez, veinte, treinta, cuarenta, cincuenta, cien, mil, cien mil; múltiples ciclos cósmicos, en su evolución y su disolución: entonces tenía yo tal nombre, y era de tal clan, de tal rango, de tal profesión, gocé de tales dichas, sufrí tales penas, así morí y al morir aquí renací allá. Así recordé mis múltiples vidas pasadas con sus características y detalles. Este fue, Aggivessana, el primer conocimiento que alcancé en la primera vela de la noche; se disipó la ignorancia, surgió el conocimiento, se disiparon las tinieblas, surgió la luz, pues así le sucede a quien, libre de distracción, dedicado, permanece con el ánimo resuelto. No obstante, Aggivessana, la sensación dichosa que logré entonces no se apoderó de mi pensamiento.

Ésta fue la primera forma de conocimiento extraordinario o transcendente, a la cual siguieron otras cuatro:

Y, con el pensamiento concentrado de esta manera, purificado, depurado, imaculado, libre de turbaciones, dócil, flexible, pero firme y sosegado, dirigí mi pensamiento hacia el conocimiento del morir y el nacer de los seres vivos⁷⁶. Allí mediante el ojo divino, super-humano, que había perfeccionado, vi a los seres vivos morir y otros nobles renacer; algunos de nacimiento: plebeyo, otros nobles otros de raza clara, otros de raza oscura, en destinos favorables y funestos, de acuerdo a sus obras pasadas, y comprendí que los seres vivientes que practican mala conducta con el cuerpo o con la palabra o con el pensamiento, que denigran a los nobles, que tienen opiniones falsas, cuyo karma aumenta por sus opiniones falsas, renacerán, al descomponerse el cuerpo, a un estado de miseria y tribulaciones en el infierno. Pero los seres vivientes que no practican mala conducta con el cuerpo o con la palabra o con el pensamiento, que no denigran a los nobles, que no tienen opiniones falsas cuyo karma no aumenta por seguir opiniones falsas, renacerán, al descomponerse el cuerpo, a un estado de dicha en el paraíso. Así, mediante el ojo divino, super-humano, que había perfeccionado, vi a los seres vivos morir y renacer⁷⁷.

Este fue Aggivessana, el segundo conocimiento que alcancé a media noche, en la segunda vela de la noche.

Con esto se libera:

Se disipó la ignorancia, surgió el conocimiento, se disiparon las tinieblas, surgió la luz, pues así le sucede a quien, libre de distracción, dedicado,

⁷⁴ So *evaṃ samāhite citte parisuddhe pariyodāte anaṅgaṇe vigatūpakkilese mudubhūte kammaniye ṭhite āneñjappatte*.

⁷⁵ La expresión que en el original corresponde a «recordar las vidas pasadas» puede utilizar varias formas del mismo verbo que vemos en *smṛti*: *anussati*, en *pubbenivāsānussatiñāṇāya cittaṃ abhininnāmesim* y en *pubbenivāsaṃ anussarāmi*. Cp. *jāṭismāra*.

⁷⁶ Se suple de nuevo lo que la mayor parte de las redacciones indican con la abreviación *pe* (pelayam).

⁷⁷ Se suple de nuevo lo que la mayor parte de las redacciones indican con la abreviación *pe* (pelayam).

permanece con el ánimo resuelto. No obstante, Aggivessana, las sensaciones dichas que logré entonces no se apoderaron de mi pensamiento.

El Buda profundiza el conocimiento que le da el despertar, siente dicha al cobrar consciencia de lo que ha logrado, pero esa dicha no se apodera de su espíritu, sus pensamientos, sus estados afectivos. Con la misma serenidad continúa la exploración de otros aspectos del despertar:

Así con el pensamiento concentrado, purificado, depurado, inmaculado, libre de turbaciones, dócil, ágil, firme, sosegado dirigí mi pensamiento hacia el conocimiento que consiste en conocer que se ha eliminado el influjo de los tóxicos⁷⁸. Reconocí el sufrimiento tal cual él es. Reconocí el origen de la angustia tal cual él es. Reconocí la cesación del sufrimiento tal cual ésta es. Reconocí el sendero que lleva a la cesación de la angustia tal cual éste es. Reconocí los tóxicos tal cual éstos son. Reconocí el origen de los tóxicos tal cual éste es. Reconocí la cesación de los tóxicos tal cual ésta es. Reconocí el sendero que lleva a la cesación de los tóxicos tal cual éste es.

Cuando conocí de esta manera, cuando vi de esta manera, mi espíritu y pensamiento se vieron libres del influjo del tóxico del deseo, del tóxico de la existencia, del tóxico de la ceguera inconsciente⁷⁹ Y en mí, liberado de esta manera, surgió la certeza de mi liberación. Comprendí plenamente: «Queda eliminado el nacer, se ha vivido a plenitud la vida santa, hecho está lo que había que hacer, no queda ningún más allá»⁸⁰

Este fue Aggivessana, el tercer conocimiento que alcancé en la última vela de la noche; se disipó la ignorancia, surgió el conocimiento, se disiparon las tinieblas, surgió la luz, pues así le sucede a quien, libre de distracción, dedicado, permanece con el ánimo resuelto. No obstante, Aggivessana, la sensación dichosa que logré entonces no se apoderó de mi pensamiento.

En pocas páginas nos hemos alejado del mensaje sencillo y práctico de la metáfora de las dos flechas. Parecería pues que lo más sensato es que propongamos que la tradición budista tiene muchas voces que parecen contradecirse, que es posible que una voz excluye a las otras o, la tesis que prefiero, parece que la tradición budista tiene muchas voces que tratan de dar cuenta de una amplia gama de necesidades, sentimientos e interrogantes humanas que pueden o no estar en tensión, que la tradición se esfuerza en integrar en sistemas más o menos coherentes. Y, no obstante, es posible salir de esos sistemas que intentan integrar las doctrinas.

La multitud de voces que, como en una gran obra de teatro, se oyen según entran y salen los

⁷⁸ Se eliminan los *āsava* (*āsrava*), *āsavakhaya*, es decir las condiciones que crean el influjo de estados morales tóxicos o embriagantes que generan las causas para el renacer. Ver la nota siguiente.

⁷⁹ Aquí se glosa *āsava* con una lista de tres tipos de influjos: *kāmāsava*, *bhavāsava*, *avijjāsava*. Esta es, posiblemente, la lista más antigua (ver, AN III.55). La lista de cuatro, *kāmāsava*, *bhavāsava*, *diṭṭhāsava*, *avijjāsava*, aparece v. gr., en AN I. 165.

⁸⁰ Variante de una fórmula consagrada para el logro del estado de un arhant: *khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇiyaṃ, nāparaṃ itthattāyā'ti abbhaññāsim*.

personajes (o el mismo personaje bajo distintas circunstancias) también cambian con los momentos históricos y los contextos culturales en los que se escuchan. Así, las tradiciones budistas hoy se transforman porque las antiguas tradiciones nos ofrecen más de una voz, pero también porque las recibimos por derivación, selección, encuentro fortuito, traducción, asimilación, adopción y adaptación. Si los humanos que vivimos en sociedades seglares en los comienzos del siglo XXI escogemos una u otra de esas voces o escogemos integrarlas de diferentes maneras, no estaremos haciendo nada distinto de lo que hicieron los budistas en Asia y en la antigüedad a través de muchos siglos.

Si esto es así, como estudiosos observadores de la cultura de Asia debemos considerar que el objeto de nuestros estudios nos exige tomar en cuenta como objeto de estudio esta variedad de fenómenos de asimilación, adaptación, transformación y transferencia que observamos en el budismo contemporáneo en América en Europa y dicho sea de paso también en Asia.

Podemos pues imaginar una nueva sub-disciplina para el estudio de las religiones de Asia. La llamaremos el estudio de las religiones en la modernidad y la posmodernidad, o para ser más específico podemos hablar del estudio del neo-budismo o del neo-hinduismo, y con esto reconocemos que se va gestando rápidamente una nueva familia de manifestaciones y transformaciones de los ideales de las tradiciones religiosas de Asia.

Estas manifestaciones merecen la atención de los estudiosos en el mundo académico, y claramente no se deben descalificar o desechar como falsas formas de budismo.

La tarea de decidir qué es falso y qué es verdadero, es otro asunto, o, mejor dicho, encierra muchas preguntas y posibles respuestas que no les competen a los historiadores de las religiones. Esa familia de interrogantes se la dejaremos, por un lado, a las ciencias médicas y psicológicas, y, por otro, a las disciplinas que estudian de manera sistemática las doctrinas de las tradiciones religiosas, es decir, a las teologías del budismo y el hinduismo contemporáneo.

Mitos, hitos y gritos en la internacionalización del yoga.

Adrián Muñoz,
El Colegio de México
amunoz@colmex.mx

El yoga posee una carrera sólida y larga. El paso natural era convertirse en un artículo oficial del discurso global sobre salud y bienestar, concretado en el primer Día Internacional del Yoga. Sin embargo, existen diversas ideas preconcebidas sobre la práctica, además de implicaciones políticas y sociales involucradas que merecen cuestionarse. ¿Qué es el yoga y a quién le pertenece? ¿Qué implicaciones tiene esto para el escenario religioso de la India? Dicha celebración, ¿acorta las distancias entre diferentes mundos culturales y geopolíticos? ¿Hay alguna agenda política detrás? Esta ponencia ofrecerá una mirada crítica en varios de estos puntos de discusión.

Identidades (trans)nacionales hindúes y sijes en perspectiva histórica.

Mirian Santos Ribeiro de Oliveira,
Universidad Federal de la Integración Latinoamericana,
Brasil
mirian.oliveira@unila.edu.br

La experiencia de la modernidad en Asia propició la creación de nuevas identidades. De la intersección entre identidades religiosas preexistentes y las nacionalidades en formación surgieron identidades nacionales-religiosas, reinterpretaciones de modos de pertenencia anteriores a la dominación colonial europea en los siglos 19 y 20 de acuerdo con narrativas nacionalistas. Esta ponencia se propone analizar la construcción de identidades nacionales-religiosas en India, así como sus transfiguraciones transnacionales, en el periodo de transición al Estado independiente. Se concentrará en narrativas nacionales hindúes y sijes, debido al carácter autóctono de las dos religiones y a sus significativas conexiones transnacionales.

Una Aproximación Histórica al (Neo-) Hinduismo en Chile

Felipe Luarte Correa,
University of Delhi
filc78@gmail.com

Chile, un país esencial y tradicionalmente católico, ha experimentado en las últimas décadas variadas influencias culturales y religiosas provenientes de Asia, que han diversificado y complejizado la realidad del país. De este modo, como consecuencia de la Globalización y de los procesos asociados a ella, cada vez es más común la presencia y la práctica de ideas, creencias y costumbres de origen e inspiración hindú, tales como el yoga y la meditación, entre otras. El presente trabajo tiene por objeto abordar, conceptual e históricamente, la recepción e interpretación del (Neo-) Hinduismo en Chile durante la segunda mitad del siglo XX.

Introducción

Desde la década de 1960 en adelante, parte importante de la sociedad y de la cultura occidental –especialmente la juventud *hippie* y los movimientos contraculturales–, renovaron el imaginario *Orientalista*, revalorizando la mística de las religiones asiáticas en general y de la espiritualidad de la India en particular. A partir de esos años, el Hinduismo fue masivamente presentado como una respuesta universal e inequívoca, para los muchos ‘males y vicios’ del materialismo y del racionalismo del mundo moderno occidental. De este modo, algunos viajaron a Asia para empaparse directamente con la ‘sabiduría india’. Al mismo tiempo, muchos *gurús* comenzaron a trasladarse a Occidente, ofreciendo y enseñando las prácticas e ideas del Hinduismo en esta parte del mundo, dándose una suerte de ‘Hinduización’ de la Cultura Occidental.

Con distintos niveles y alcances, el *boom* de la espiritualidad de la India también está presente en el Chile contemporáneo, encontrando así variadas creencias y costumbres hindúes –tales como *yoga*, meditación, *āyurveda* y las ideas del *karma* y del renacimiento, por nombrar algunas– en la sociedad local. Si bien el ‘Hinduismo’ en Chile aún es una realidad secundaria, considerada excéntrica y marginal por algunos y, por lo mismo, irrelevante para ser investigada académicamente, es indudable también que durante las últimas décadas ha experimentado un sostenido crecimiento, transformando sin duda el panorama religioso y sociocultural chileno, por lo que no debe ser obviado tan fácilmente. Así pues, este trabajo intenta ayudar a llenar ese vacío.

En una primera parte, trataremos algunos términos fundamentales – (Neo-) Hinduismo y (Neo-) *Vedānta*–, que nos permitan contextualizar y conceptualizar de mejor manera el proceso de ‘Hinduización’ de Chile (y Occidente). Luego, abordaremos la historia del Hinduismo en Chile en el siglo pasado, sus primeras influencias, así como también los principales movimientos de origen y/o inspiración hindú que existen en el país. De más está decir que el objetivo de este trabajo no es exponer acabadamente la historia del Hinduismo en Chile ni todo lo que esto conlleva, tema que superaría ampliamente los límites de una presentación como ésta, sino que simplemente pretendo exponer ciertas ideas y hechos de este

proceso, que son importantes para comprender una sociedad globalizada, cambiante y ecléctica como es la chilena hoy en día.

1. Neo-Hinduismo y Neo-*Vedānta*

En la historia del Hinduismo –como en la de todas las religiones por lo demás–, desde siempre han existido (nuevos) movimientos religiosos, que han venido a reformular las formas tradicionales, adaptarse a nuevos tiempos y contextos, y a (re)encantar a sus adeptos y conquistar nuevos fieles. En el periodo pre y post Independencia de la India (1947), un gran número de grupos religiosos aparecieron en escena, dando forma a lo que actualmente conocemos como Hinduismo Moderno o Hinduismo Contemporáneo (Ambroise, 1982; Flood, 1998; King, 1999; Sharma, 1986). Por lo general, estos nuevos movimientos hindúes nacieron como una reacción –en sentido positivo o negativo– al Orientalismo europeo, a la occidentalización y a la evangelización, promovida por la East Indian Company, las misiones religiosas y el Imperio Británico en la India durante los siglos XIX y XX, dándose una ruptura parcial y una discontinuidad con el Hinduismo Clásico (Hardy, 1984, p. 15; Halbfass, 1988, p. 219. Para un punto de vista contrario, Cfr. Malhotra, 2014).

En el interior del Hinduismo Moderno, a *grosso modo*, se dieron dos corrientes principales, dependiendo de su grado de receptividad e influencia de la ‘modernidad occidental’. Así pues, por una parte tenemos un ‘Hinduismo Moderno Tradicionalista’ contrario a Occidente y, por otra, encontramos un ‘Neo-Hinduismo’, el cual estuvo mucho más abierto a las ideas y modelos occidentales, sin que esto implicara, en ningún caso, romper con el pasado y las costumbres y creencias locales, sino que a partir de ellas y agregándole algunos elementos extranjeros, intentó encontrar las respuestas a los desafíos de la época, reinterpretando el Hinduismo y dándole nuevos significados como resultado del encuentro con Occidente. Como afirma Halbfass, el Neo-Hinduismo es siempre una reinterpretación y, por lo mismo, ha sido mucho más exitoso que el Hinduismo Tradicionalista afuera de la India (1988, p. 219), al ser más cercano en forma y fondo a la cultura occidental moderna, por lo que para nosotros resulta ser más influyente, al ser éste tipo de Hinduismo –el Neo-Hinduismo– el que fue presentado (y aceptado) en Occidente durante el siglo pasado (Flood, 1998, p. 301), además de ser también el fundamento ideológico del yoga físico o postural moderno –*hatha yoga*– conocido hoy en Chile y Occidente (De Michelis, 2005).

El filósofo bengalí Rammohan Roy (1772-1833), reconocido como el padre de la India Moderna y fundador del movimiento religioso *Brahmo Samaj*, fue uno de los principales precursores de este nuevo Hinduismo (Hatcher, 2008, pp. 19-32). Influenciado e inspirado, entre otras, por las ideas de la igualdad, de la tolerancia, del universalismo y del Cristianismo Unitario, Roy criticó la idolatría, el politeísmo y algunas prácticas hindúes como el sistema de castas, el matrimonio infantil y el *sati* (la autoinmolación de la viuda en la pira funeraria de su marido), al tiempo que identificó a las escrituras sagradas de los

Vedas, a los textos filosóficos de los *Upaniṣad*, a los *Brahma Sûtras* y al *Bhagavad Gītā* como una sabiduría atemporal y como la esencia –el alma– del Hinduismo, dándole un sentido y una base común a las múltiples sectas hinduistas no presente de tal forma hasta ese momento (Flood, 1998, pp. 302-303; Cfr. Malhotra, 2014) y también, en cierto sentido, intentó ‘purificar’ al Hinduismo de las prácticas populares, dejándolo casi exclusivamente como sinónimo de la filosofía del *Vedānta* [fin de los *vedas*] (King, 1999, p. 128).

En resumen, Roy revitalizó el *Vedānta Advaita* –la teología no dual desarrollada por Saṅkara en el siglo IX–, dando origen a un Neo-*Vedānta* que, en definitiva, es “una reconstrucción y reevaluación, una reorientación y reinterpretación del *Advaita Vedānta* con argumentos modernos, en un lenguaje moderno, adecuado para el hombre moderno” (Sooklal, 1993, p. 33). De este modo, retomó la creencia de que Dios es un ser universal, trascendente, impersonal e inmutable, y estableció como esencia fundamental del Hinduismo la divinidad del ser humano, a través de la unión eterna del alma individual (*ātma*) y Dios (*brahmán*), ‘separados’ sólo por la ignorancia y la ilusión (*māyā*) de este mundo pasajero (Sooklal, 1993). Así, Roy –y después de él cientos de maestros espirituales–, (re)imprimió un carácter universalista y perenne al Hinduismo (conocido tradicionalmente como *Sanātana Dharma*, la religión eterna), desarrollando así un Hinduismo humanista, racionalista y monoteísta, con una espiritualidad ética igual o superior al Cristianismo y al Islam, por medio de una total ‘vedantización’ del Hinduismo, que actualmente conocemos como (Neo-) Hinduismo (Neo-) Vedántico.

Los Neo- Hinduistas, de esta manera, encabezaron un proceso de transformación socio-religiosa en el Subcontinente, dando origen a novedosos grupos que lograron combinar la actividad cívico-política con lo religioso-espiritual. En el periodo pre-Independencia, los movimientos religiosos Neo- Hinduistas (Brahmo Samaj, Arya Samaj, Ramakrishna Mission, etc.) tuvieron como principal objetivo la reactivación (y defensa) de la tradición hinduista en los propios indios, dándose una suerte de reformismo en la India, conocido como el “Renacimiento Hindú”, en el cual también se fundaron e inspiraron los grupos nacionalistas independentistas (Kopf, 1969, p. 280; Flood, 1998, p. 269). Mientras que los movimientos post-Independencia (Divine Life Society, Self-Realization Fellowship, Divine Light Mission, Sri Sri Ravi Shankar, ISKCON, etc.) tienen como finalidad primordial el revisionismo y la expansión del Hinduismo más allá de sus fronteras, especialmente en Occidente (Alakkapilly, 2007, pp. 3-4; Larson, 1997, p. 135; Trikha, 2015, pp. 645-646).

Para Ambrose (1982, pp. 371), estos nuevos movimientos religiosos hindúes comparten ciertos patrones comunes, que él los ha agrupado y clasificado como Orientaciones I, II y III, caracterizándolos así:

- Orientación I: a) énfasis en la ciencia y la racionalidad, b) voluntad para asimilar lo occidental, c) confianza en la propia tradición y d) ausencia de antagonismos hacia otros (ej. Brahmo Samaj).
- Orientación II: a) énfasis en la racionalidad combinada con la revelación, b) voluntad para asimilar lo occidental, c) confianza en la propia tradición y en encontrar en ella una expresión de actividad misionera y d) una actitud militante hacia otras tradiciones (ej. Arya Samaj).
- Orientación III: a) énfasis en la racionalidad combinada con misticismo, b) voluntad para asimilar las técnicas materiales de Occidente, ofreciendo en cambio las técnicas espirituales de la India, c) autoconfianza en la propia tradición, expresada en la actitud de no querer la conversión de otros, combinada con la propagación de las ideas e ideales hindúes, y d) énfasis en la universalidad (ej. Ramakrishna Mission).

De este modo, lo llamativo de estos nuevos movimientos es que lograron combinar por primera vez, a través de diversas maneras y en distintos niveles, la religiosidad hindú, sus rituales y creencias tradicionales, con nuevos elementos foráneos, tales como la lógica y racionalidad occidental y, especialmente, el servicio y la acción social, agregándole una

fuerza y una nueva dimensión (*seva* y *karma yoga*)¹ a sus clásicas actividades religiosas (*bhakti* y *jñana yoga*)², otorgándole un sentido y/o aplicación práctica en el mundo al misticismo hindú tradicional (Slokal, 1993, pp. 43-44). A partir de fines del siglo XIX, este nuevo Hinduismo postula la no distinción entre lo sagrado y la vida secular (Sooklal, 1993, p. 36). Según Swami Vivekananda (1863-1902), la vida religiosa debe entenderse (y vivirse) ahora de tal manera que “el trabajo es rezo, la vida en sí misma es religión, no habiendo diferencias entre el servicio a los hombres y la adoración a Dios” (1986, p. 247). Esta fusión entre Hinduismo clásico y los elementos occidentales – que llamamos Neo-Hinduismo Neo-Vedántico– fue exportada a Occidente, primero por Vivekananda en el ‘Parlamento de las Religiones del Mundo’ de Chicago en 1893 y la Ramakrishna Mission³ a partir de los primeros años del siglo veinte y, posteriormente, por un gran número de movimientos y *gurús*, dándole al Hinduismo un carácter internacional y universalista inexistente hasta 1900. Con la incorporación de lo social a lo espiritual, el Hinduismo contemporáneo fue presentado como válido y beneficioso no sólo para los hindúes, sino que para todo el mundo, especialmente para Occidente y su (supuesto) materialismo intrínseco.

Lo que uno nota en estos movimientos modernos es su intención de mostrarse como universales, mientras están arraigados en la particularidad de sus ideales religiosos, los cuales son proyectados ahora como globales. Nuevamente, presentándose neutrales en el tema de la conversión hacia otros, ellos la promueven con el objetivo de llenar el ‘vacío espiritual’ del Occidente materialista [...] La ‘venta de la mercancía espiritual’⁴ hace que estos movimientos logren establecerse e institucionalizarse [en el mundo occidental] (Alakkappilly, 2007, p. 6).

2. Breve Historia del Hinduismo en Chile

2.1. Primeras influencias ‘hindúes’ durante la primera mitad del siglo XX

Al igual que en una buena parte del mundo occidental, las primeras influencias hinduistas arribaron a Chile a principios del siglo XX de la mano del pensamiento teosófico, el cual estaba fuertemente inspirado e influenciado por ideas filosóficas y religiosas de la India, especialmente del Hinduismo y del Budismo, de los cuales tomaron los conceptos de *karma*, de reencarnación y la idea de la evolución del espíritu, por mencionar sólo los más importantes (Oldmeadow, 2005, pp. 63-94). La ‘Sociedad Teosófica de Chile’ fue constituida legalmente el 26 de octubre de 1919 y tiene su origen en la fusión de los grupos de estudios teosóficos que se habían formado hacia 1900 en las ciudades de Valparaíso y de Santiago (<http://www.sociedadteosofica.cl/>). La Teosofía en Chile nace en parte como respuesta a la crisis doctrinal del Catolicismo y a la creciente secularización de la sociedad nacional, formando parte así –junto a otras corrientes, tales como el Espiritualismo y el Espiritismo– de la reacción “antipositivista y anticientificista” de la época (Devés y Melgar, 2005, p. 25).

¹ *Seva* es una palabra en sánscrito que apela al servicio o trabajo desinteresado. *Karma yoga* es el yoga de la acción.

² *Bhakti* y *Jñana yoga* son, respectivamente, el yoga de la devoción y del conocimiento.

³ La Ramakrishna Mission es una organización religiosa india fundada por Swami Vivekananda, principal discípulo del maestro espiritual Sri Ramakrishna Paramahansa, en 1897, para promover el Hinduismo y el Vedānta, así como también para prestar servicio y ayuda médica, educacional y social, a la comunidad.

⁴ En relación a este punto, Swami Vivekananda señalaba que: “Como nuestro país [India] es pobre en virtudes sociales, y este país [Estados Unidos] está falto en espiritualidad. Yo les doy espiritualidad y ellos me dan dinero” (Vivekananda (1995). *The Complete Works*, vol. 6, p. 256 citado por De Michelis, 2005, p. 109).

Sólo algunos años después de la creación de la Sociedad Teosófica, el pintor Benjamín Guzmán Valenzuela (1895-1984) fundó en Santiago en mayo de 1927 el grupo “Suddha Dharma Mandalam Vidyalaya, Sección Chilena” (*Diario Oficial*, Sumario, 1927). La agrupación Suddha Dharma Mandalam (SDM) nace en 1915 en el sur de la India, cuando el entonces Vicepresidente de la Sociedad Teosófica, el doctor Subramanya Ayer Avergal, conocido a partir de ese momento como Swami Subramanyananda, publica en la revista *The Theosophy* una serie de artículos donde da a conocer la existencia de “la Divina Jerarquía de los Himalaya [...] constituyendo una sagrada Hermandad” de la cual él será la autoridad máxima (Suddha Dharma Mandalam, 1991). Guzmán fue iniciado en la orden en 1924 por Siddha Markandeya y bajo el nombre de Váyera Yogi Dasa, se convirtió en el representante del SDM en Sudamérica, además del presidente de la rama chilena desde su fundación hasta su muerte en 1984 (<http://suddhadharma.cl/>).

Con SDM tenemos en Chile el primer movimiento oficialmente organizado y legalizado que tiene su origen en la India y liderado por indios, con vínculos continuos con ellos, relacionándose de esta manera directamente con el Hinduismo, sin estar esta vez mediado o (re)interpretado por europeos y/o estadounidenses, ya sea en las distintas traducciones francesas e inglesas de las escrituras indias y/o del pensamiento hinduista que llegaban a Chile en la primera mitad del siglo pasado. Sin embargo, es bueno aclarar que SDM no es prototípicamente hindú, al menos en el sentido tradicional del Hinduismo (si es que esto realmente existe), ya que desde su origen adaptó y transformó algunas ideas y costumbres hinduistas en nuevas formas. Los principales cambios –y quizás los más llamativos– son la creación de los *Suddha Swamis*, los cuales no tienen relación ni vínculo alguno con la Orden Monástica de los *Swamis* fundada en el siglo IX por Adi Saṅkara, así como también con el uso de un *Bhagavad Gītā* que contiene 26 capítulos en vez de los tradicionales 18. Ahora bien, en defensa del SDM, hay que decir que no han sido ni los únicos ni los primeros en reformular, reinterpretar y transformar el Hinduismo en todos estos siglos, sino que por el contrario, SDM es uno más de los muchos movimientos que han (re)creado un ‘Hinduismo’ propio en la India o también fuera de ella, como lo han hecho, por ejemplo, los movimientos Hare Krishna, la Meditación Trascendental o el Movimiento Osho.

En septiembre de 1935, con motivo de una gira por Sudamérica, el filósofo indio Jiddu Krishnamurti visitó Chile, donde ofreció cuatro conferencias en Santiago y Valparaíso. Las charlas, traducidas al español palabra por palabra, tuvieron una gran aprobación y acogida, sorprendiendo al propio Krishnamurti por el entusiasmo y el interés del público local (Lutyens, 1984, p. 40). En líneas generales, el filósofo abordó los mismos temas que venía enseñando desde su separación de la Sociedad Teosófica y de haber disuelto ‘La Orden de la Estrella’ en 1929, enfatizando sus planteamientos sobre el consuelo y el dolor, la felicidad y la verdad, la seguridad y la religión. Si bien es cierto que la visita de Krishnamurti concentró la mirada de la elite intelectual de la época y la atención de la sociedad en general, también lo es que su figura y pensamiento no perduraron mayormente en el tiempo (al menos de manera organizada e institucional) en Chile en el siglo XX. Antes de continuar, es bueno mencionar que Krishnamurti declaraba no ser miembro de alguna religión, yendo más allá de ellas, porque éstas no servirían para conocer la Verdad (<http://www.jkrishnamurti.org/es/about-krishnamurti/dissolution-speech.php>), sin embargo, hay que especificar que algunos de sus planteamientos filosóficos son claramente herederos, e incluso más, del Hinduismo. Así, temas como la no-dualidad de la realidad, la ilusión del mundo, la libertad, la meditación y la experiencia interior, son ideas propias del pensamiento de la India que desde la voz y la pluma de Krishnamurti tuvieron una gran repercusión hacia mediados de 1900. Por lo que sin ninguna duda, tanto la obra y figura del filósofo tienen un

destacado lugar en la propagación y masificación del pensamiento hindú en Occidente en todas estas décadas.

Paralelamente a estos hechos, en Chile nacen estilos y movimientos artísticos y literarios de vanguardia que también tomaron elementos e ideas del Hinduismo, influenciando sus obras y vidas con las filosofías de la India, y por medio de sus libros, estas se dieron a conocer a cientos o miles de sus lectores. Así, encontramos a la escritora Inés Echeverría de Larraín (1869-1949), conocida como Iris, quien lideró el ‘Espiritualismo de Vanguardia’, un grupo de [...] mujeres que se interesaron en el arte y la literatura, que descubrieron a Tagore y a Emerson, y que desde un piso cultural católico se abrieron a otras dimensiones de la espiritualidad: al misticismo, al espiritismo, al hinduismo y a la teosofía. (Subercaseux, 2004, p. 87)

Y también tenemos a la poetisa y premio Nobel de Literatura Gabriela Mistral (1889-1957), quien se familiarizó con el pensamiento de la India por sus años en la Teosofía y por la fuerte influencia que ejerció en ella el autor de *Estudios Indostánicos* e *Indología*, el filósofo mexicano José Vasconcelos. De este modo, Mistral se acercó a los “libros orientales”, leyendo a Tagore, Krishnamurti, Gandhi, Sri Aurobindo y Vivekananda, entre otros. Incluso llegó a usar conceptos en sánscrito (*samsara* y *karma* por ejemplo [Vargas, 1978]), al tiempo de declararse como creyente de la reencarnación y muy cercana al Hinduismo, al Orientalismo y al Yoga, en momentos donde el Catolicismo no respondía sus inquietudes ni llenaba su búsqueda espiritual (Vargas, 1978).

De esta forma vemos que, hacia mediados del siglo pasado, algunas ideas y creencias del Hinduismo se ven, lenta pero persistentemente, reflejadas en parte de la intelectualidad de la época, presentándose así un ‘Hinduismo’ y algunas de sus ideas en la sociedad chilena. En *De lo Espiritual en la Vida Humana*, el filósofo chileno Enrique Molina menciona que:

La India ha sido la tierra clásica de la filosofía espiritualista. En ella ha encontrado constante expresión la creencia en un espíritu universal, único, incorruptible y eterno, del cual las almas humanas no serían más que múltiples chispas de la misma esencia y sustancia que dicho espíritu. Esta concepción de un espíritu universal, más o menos ordenador del mundo, primer resorte y orientador de la vida humana y sustentáculo de los valores morales, la encontramos con ligeras variaciones en no pocos filósofos modernos y contemporáneos. (1947 citado por Devés y Melgar, 2005, p. 25)

Claro está que en este momento inicial, durante la primera mitad del siglo XX, el acercamiento a la India y al Hinduismo fue la mayor parte de las veces mediado por las corrientes Orientalistas y al mismo tiempo por miembros de la Teosofía, como por ejemplo por Annie Besant, Helena Blavatsky, entre otros. Por lo que hay un conocimiento de la India y de lo indio que podríamos denominar como ‘de segunda o tercera mano’. Existen pocos contactos directos que se salgan de esta norma general de la mediación y reinterpretación europeizante, encontrando sólo contadas excepciones. Entre ellas, podemos mencionar al escritor Miguel Serrano Fernández (1917-2009), quien como embajador de Chile en la India tuvo una relación directa con el pensamiento indio, siendo su obra literaria bastante influenciada por éste (ver por ejemplo *La Serpiente del Paraíso* de 1963). O también –como un caso contrario– tenemos la experiencia personal del poeta Pablo Neruda (1904-1973), quien viaja por la India en dos oportunidades (alrededor de los años 30 y durante la década de 1950), llegando a menospreciar todo exotismo oriental, que por aquellos años imperaba fuertemente entre los artistas de la época, además de rechazar tanto al Budismo como al Hinduismo y desmitificar

por completo la India y cualquier influencia directa de ésta en su obra (Quesada, 2011, pp. 47-52).

2.2. Movimientos ‘Hindúes’ durante la segunda mitad del siglo XX

Entonces tenemos que hacia la segunda mitad del siglo pasado en adelante, las prácticas e ideas del Hinduismo –que habían sido presentadas en un primer momento por los Orientalistas, por el Romanticismo europeo y por el Trascendentalismo norteamericano en los 1800– se hacen cada vez más presentes en Occidente como consecuencia del auge de la Teosofía en los círculos artísticos europeos y estadounidenses a principios del siglo XX. Y al mismo tiempo –y de manera decisiva podríamos afirmar– a partir del fuerte impacto, la gran repercusión y la rápida expansión del ‘Hinduismo’ expuesto y enseñado por Swami Vivekananda en el ‘Parlamento de la Religiones...’ y la posterior fundación, por parte del propio Vivekananda y de sus colaboradores y/o discípulos, de la Ramakrishna Mission y de varios centros o sociedades de instrucción y promoción de *vedānta*, en Estados Unidos y Europa en las primeras décadas del veinte (Altglas, 2007, pp. 222-224). En una suerte de inicio formal de la ‘Hinduización’ o ‘Indianización’ de la cultura occidental, siendo parte fundamental de la “Orientalización de Occidente”, la tesis general planteada por Colin Campbell y otros en estos últimos años (Campbell, 2008; Goldberg, 2010; Williamson, 2010).

Como hemos visto ya, en Chile, siguiendo esta tendencia mundial, también se dieron ciertas creencias y costumbres de origen indio en esos años. Ahora bien, en esta primera etapa, durante la primera mitad del siglo XX, como en toda moda o corriente que está brotando, el Hinduismo y sus creencias atrajo en sus inicios a grupos reducidos de la elite sociocultural del país, principalmente a grupos esotéricos y a movimientos de vanguardia, los cuales eran relativamente cercanos a Europa y sentían cierta atracción y admiración por las tendencias foráneas de la época, siendo por lo mismo bastante receptivos a ellas, ya que por su naturaleza individual y por las ansias de querer diferenciarse del resto, fueron bastante proclives y buscadores de lo ‘nuevo’, de lo ‘excéntrico’ y de lo ‘exótico’ en general.

Con el correr de las décadas, el proceso de ‘Hinduización’ de la sociedad chilena comienza a abandonar los grupos culturales más marginales, dando paso a una nueva fase caracterizada por una paulatina y sostenida masificación de las ideas y prácticas hindúes en el país, que va desde la adopción de algunas de ellas por parte de los movimientos contraculturales y del *hippismo* en una primera etapa, hasta alcanzar la condición actual de masividad que, sin duda, podríamos catalogar como todo un fenómeno sociocultural, si consideramos la gran cantidad de centros de yoga y meditación que hay en el país, a lo *in* que hoy en día es ‘viajar’ a la India, tener un maestro espiritual, ser vegetariano, vestir ropas y adornos con reminiscencias del Hinduismo, decorar las casas a la manera ‘hindú’, saludar juntando las palmas de las manos a la altura del pecho, al tiempo que se dice *namasté*, y usar coloquialmente (y muchas veces fuera de contexto) conceptos tales como *om*, *nirvana*, *asana*, *kamasutra*, *kundalini*, *ayurveda*, *guru*, *karma*, *chakra*, *samsara*, etc...(Luarte, 2012, pp. 68-69).

En síntesis, tenemos que durante la segunda mitad del siglo pasado, las ideas y prácticas del Hinduismo en Chile (y en Occidente en general) encuentran un contexto histórico-cultural favorable para su recepción, adopción y masificación en toda la sociedad, ya que parte importante de ésta cuestiona la autoridad moral de la Iglesia Católica, así como también rechaza el racionalismo y el materialismo occidental, buscando alternativas en las religiones

de Asia⁵. De esta forma, podemos decir que Occidente experimenta cierta afinidad y, más aún, simpatía por la cultura de la India y, particularmente, por la espiritualidad y filosofía hindú, en una suerte de “hindufilia” (Prothero, 2004) que aún continúa, aunque hoy en día sea por otras razones, más cercanas ahora a la búsqueda del bienestar sicofísico (yoga y meditación), antes que al aspecto devocional y religioso del Hinduismo.

El segundo movimiento formal ‘hindú’ en Chile, luego del SDM, data de 1954, cuando la chilena Marta Gomá de Ramón, con la ayuda y participación de otras cuatro personas, funda el ‘Centro de Meditación de Santiago de *Self-Realization Fellowship*’ (SRF), la sede chilena de la organización creada en 1920 en California, por el maestro hindú Swami Yogananda Paramahansa (1893-1952). En los primeros años, el centro estuvo bajo la supervisión del responsable de la SRF en Latinoamérica, el mexicano José María Cuarón, quien estaba a cargo de impartir las enseñanzas y prácticas de Yogananda (como las iniciaciones en *kriya yoga*, una técnica espiritual antiquísima del Hinduismo soteriológico) y de organizar y guiar las actividades semanales del grupo, las cuales consistían, principalmente, en ejercicios de meditación, en el estudio de las conferencias y libros de Yogananda, en la celebración de fechas importantes –hindúes o católicas– para el grupo, donde se cantaban (y todavía lo hacen) *kirtans* y *bhajans*, los cantos devocionales del Hinduismo.

Entre mediados de la década del sesenta y fines del ochenta, Chile experimenta un *boom* de movimientos y agrupaciones de inspiración hinduista, vinculadas especialmente a ciertas técnicas de éste, como son la meditación y el yoga, dejando de lado –casi por completo– los aspectos devocionales, mitológicos y ritualísticos característicos del ‘Hinduismo Clásico’.

Así tenemos que en 1964, el mexicano José Rafael Estrada Valero, miembro de la ‘Gran Fraternidad Universal’ (GFU), fundó el ‘Instituto de Yoga de Chile’, la primera escuela de yoga físico o *hatha yoga* del país, que estaba “fundamentada en bases culturales indias y adaptadas a la mentalidad occidental” (*La Segunda*, 10 de Noviembre de 1964), el cual funcionó hasta 1973, “cuando fue cerrada tras el Golpe de Estado. Luego, en el contexto de la dictadura militar, funcionó de manera muy solapada, y volvió a abrirse como escuela en 1980”, con el nombre de ‘Instituto de Desarrollo Humano’ (Lizama, 2015, p. 55).

Al año siguiente, se crea el ‘Centro Sivananda de Yoga Vedanta de Chile’, una escuela de yoga y meditación de origen indio que es parte de la ‘Divine Life Society’, una organización transnacional de carácter espiritual creada por Swami Sivananda (1887-1963) en Rishikesh en el norte de la India en 1936. Además, tiene vínculos no formales con los ‘Centros Internacionales de Yoga Vedanta Sivananda’ (International Sivananda Yoga Vedanta Centres), establecidos por Swami Vishnudevananda en gran parte del mundo a partir de la década del cincuenta. El centro fue fundado por un discípulo directo de Sivananda, Swami Shivapremananda, enseñando el ‘Yoga de Síntesis’ creado por su maestro en 1932, y además se dictan cursos de meditación y de yoga⁶. Actualmente, la institución continúa funcionando y, más allá de su prestigio y reconocimiento, no es muy popular ni concurrido; quizás esto se

⁵ Considérese las críticas y cuestionamientos varios al (aparente) materialismo y racionalidad Occidental, representado en el ‘*American Way of Life*’; al rechazo a la Guerra de Vietnam y al auge de las ideas del amor, del pacifismo, de la no-violencia y de la liberación (en el más amplio sentido de la palabra) en aquellos años; a la preponderancia y empoderamiento de la juventud a través del *hippismo* y de todos los movimientos contraculturales que nacen en esa época y que buscan otros modelos de vida y culturales; al uso de drogas sicotrópicas para alterar (y expandir) la conciencia ordinaria hacia otras realidades (ver Roszak, 1981; Oldmeadow, 2005; Goldberg, 2010; Oliver, 2014).

⁶ El Yoga de Síntesis, creado y enseñado por Swami Sivananda, es la unión de los distintos tipos (o caminos) del yoga (*karma*, *bhakti*, *jñana* y *raja yoga*). Sivananda propició que cada ser humano, producto de sus tendencias y personalidad, practicara algunas técnicas de cada yoga de acuerdo a sus gustos y temperamentos. La Divine Life Society es una sociedad y fundación espiritual fundada por Swami Sivananda en Rishikesh, India, en 1936.

deba a la escasa exposición mediática que tiene, así como también al apego a las enseñanzas y directrices de Sivananda y Shivapremananda (<http://www.elverdaderoyoga.com/>).

En la segunda mitad de 1960, Maharishi Mahesh Yogi (1917-2008), el ‘gurú’ de los Beatles, visitó Chile en dos oportunidades, impartiendo los primeros cursos de entrenamiento de la Meditación Trascendental (MT), una técnica basada en las meditaciones del yoga tradicional. Para consolidar la MT en el país, Maharishi envió con el tiempo a un grupo de profesores desde Alemania y Argentina que formaron a los primeros instructores chilenos certificados en MT, dando origen en Chile a este movimiento que se declara como no religioso, pero que claramente está inspirado en el Hinduismo, no sólo por las técnicas de meditación que utiliza, sino también por el vínculo –de carácter devocional (*bhakti*)– que se establecía entre el maestro y el discípulo. De más está decir que esto ya no es así, variando totalmente, y hoy hallamos solo la parte instrumental o técnica, por decirlo de algún modo, de la MT.⁷

En los años setenta, aparece uno de los principales movimientos de inspiración hindú que encontramos en Chile y que tendrá gran alcance, presencia y visibilidad en la sociedad local durante todas estas décadas: los Hare Krishna. La ‘Sociedad Internacional para la Conciencia de Krishna’ (ISKCON)⁸ nace en Chile alrededor de 1977, con el arribo al país de un grupo de jóvenes argentinos que dieron a conocer por primera vez las ideas y prácticas devocionales enseñadas por el fundador de ISKCON, Srila A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1896-1977). En los años ochenta, como consecuencia de la muerte del fundador, el grupo se dividió, por lo que actualmente en Chile existen dos agrupaciones formalmente constituidas que declaran ser las herederas y portadoras del mensaje de Prabhupada. Por una parte, tenemos la comunidad ‘ISKCON Chile’ que se administra, según las instrucciones de Srila Prabhupada, por la Comisión del Cuerpo Gubernamental (GBC) y, por otra, está el ‘Instituto de Vrindavan para la Cultura y Estudios Vaishnavas’ (VRINDA), dirigido por un discípulo de Prabhupada, el alemán B.A. Paramadvaiti Swami, y el chileno Srila Atulananda Acarya (<http://iskcon.cl/>; <http://www.vrinda.cl/>). Dejando de lado las diferencias administrativas y organizacionales de cada una, ambas agrupaciones son bastante similares en la forma en que expresan su ‘Hinduismo’ y su culto al dios

Vishnu, en particular a su octava encarnación (*avatar*), *Krishna*.

Hacia esos mismos años, el chileno Swami Ekananda Saraswati (1936) funda en Santiago el ‘Centro de Yoga Satyananda Niketan’ (1982). Desde fines de la década del sesenta, Ekananda había comenzado a estudiar yoga e Hinduismo, siendo alumno de Swamini Prashantananda, la primera chilena (o chileno) en tomar votos oficiales en la Orden Monástica de los *Swamis* instaurada por Adi Shankara, siendo iniciada como *sannyasi* (renunciante) por su maestro, Swami Chidananda, a la sazón presidente de la ‘Divine Life Society’. En 1980, Ekananda viaja a Colombia a la ‘Convención de Yoga y Salud’, donde conoció a Swami Satyananda, discípulo de Sivananda, quien lo inició formalmente como *swami*. Desde ese momento hasta hoy en día, Swami Ekananda se ha dedicado a difundir las enseñanzas de su maestro espiritual,

⁷ La MT consiste en sentarse dos veces al día por 20 minutos y repetir una frase u oración (*mantra*), supuestamente personal, dada por el profesor que imparte el curso. Ellos la definen como: “La Meditación Trascendental es la única técnica que permite a la mente aquietarse sin esfuerzo [...] La MT es la forma de meditación más pura, sencilla y eficaz que existe. Restaurada por los grandes sabios de la tradición Védica, es la técnica pura de trascender -asentarse en el estado más simple y poderoso de la conciencia – por encima de cualquier control mental o proceso de pensamiento. La MT es además la más sencilla de todas las técnicas” (<http://www.meditacion.cl/>).

⁸ La ‘Sociedad Internacional para la Conciencia de Krishna’ fue fundada por el maestro espiritual Srila A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, en Nueva York en 1966.

a través de talleres y cursos que imparte regularmente en su centro, que están basados en las corrientes *tántricas* y del *vedanta* del Hinduismo (<http://satyanandayoga.cl/>).

Junto con los grupos ya señalados, también encontramos en Chile la presencia de los movimientos ‘Brahma Kumaris’, quienes enseñan *Raja Yoga* o yoga real; la organización ‘El Arte de Vivir’ liderada por Sri Sri Ravi Shankar; el Movimiento Osho, a través del ‘Centro Experiencial para el Desarrollo Humano’ y el ‘Centro Activo’, ambos practicantes de las meditaciones activas o dinámicas desarrolladas por Osho/Rasjneesh; a los seguidores de Amma, por medio de la ‘Fundación para el Intercambio Cultural-Amma Chile’, quienes participan los primeros sábados de cada mes en reuniones (*satsang*) de estudio de las enseñanzas de su fundadora, de meditación y canto devocional, por mencionar sólo los más importantes y oficialmente constituidos.⁹

Paralelamente a estos movimientos de inspiración hinduista, que podríamos catalogar como parte de los Nuevos Movimientos Religiosos (de origen asiático) que encontramos en Occidente actualmente, vemos también la influencia indirecta de ciertas prácticas e ideas del Hinduismo que, al menos desde la perspectiva de sus practicantes y simpatizantes, no tendrían vínculo alguno con lo propiamente religioso (hindú), sino que más bien responderían a una búsqueda espiritual personal más allá de lo institucional, a un eclecticismo religioso-cultural propio de nuestros tiempos, así como también a un ‘estilo (o filosofía) de vida’ más que una aceptación de una religión en su conjunto como tal y, por lo mismo, no tendrían mayores compromisos con los dogmas de ésta. De este modo, en estos casos, el ‘adepto’ toma los elementos o normas que considera útiles y/o atractivos, desechando otros, en lo que ha sido catalogado como “religión a la carta” (Possamai, 2001) o “supermercado espiritual” (Lyon, 2000).

Así, como ejemplos de lo anterior, en Chile tenemos además de las ‘Semanas de la India’ en las grandes tiendas comerciales, donde se comercializan deidades e íconos hinduistas (*Ganesh, Siva, Om, Japa-Malas*) como objetos decorativos; las celebraciones de las festividades hindúes *Holi* y *Ratha Yatra*¹⁰; la realización del sacrificio védico *Agnihotra* (ceremonia del fuego) con su característico y esencial ritual de *Soma*; matrimonios con ceremoniales hinduistas para no hindúes (<http://wpch.cl/ceremonias-alternativas-la-nueva-moda>) y distintos festivales o ferias basados en el Hinduismo, en el yoga y la meditación, como el ‘Osho Festival’, el ‘Encuentro de Yoga y Artes Curativas’, el ‘EcoYoga Festival’, la ‘ExpoYoga Chile’, el ‘Festival Kundalini Yoga’, el ‘Wanderlust Festival’, el ‘Encuentro de Yoga, Meditación y Sanación’, etc., que a pesar de sus evidentes vínculos con el Hinduismo, se promueven y promocionan como no religiosos, sino como ‘espirituales’ en algunos casos y, en otros, para el bienestar y desarrollo del ‘cuerpo y la mente’, y desapegados de toda institucionalidad o dogmatismo formal. Además, todos éstos han sido creados en las últimas dos décadas, graficando así, de manera concreta e inequívoca, la masificación de las prácticas e ideas de origen (e inspiración) hindú en la sociedad chilena contemporánea.

⁹ En Chile existen alrededor de 30 comunidades o grupos con diversos vínculos establecidos y medianamente permanentes con maestros hindúes o de inspiración hinduista, lo que inmediatamente nos demuestra la amplia (y también diversa) presencia que tienen algunas ideas y prácticas del Hinduismo en la sociedad chilena contemporánea a través de estos nuevos movimientos religiosos.

¹⁰ *Ratha Yatra* es el “Festival del Carro”, en el cual las deidades Jagannath, Balabhadra y Subhadra, del templo de la ciudad de Puri (Orissa, India), salen del templo y viajan en el carro algunos kilómetros por la calle principal de la ciudad, para que los devotos puedan verlos y adorarlos. Por su parte, *Holi*, conocido también como el “Festival de los Colores” o el “Festival del Amor”, es un antiguo festival hindú que se celebra al inicio de la primavera india, donde se conmemora –con polvos de colores– la muerte de un demonio por parte del dios Vishnu, así como también el amor de Radha por Krishna, pero que hoy ha derivado, principalmente, en un evento comercial y de entretenimiento en y fuera de la India.

Conclusión

Para terminar, y a modo de conclusión, podemos señalar que durante todo el siglo XX, pero con mayor fuerza desde la década del sesenta en adelante, la sociedad chilena (como también Occidente en general) ha sido fuertemente influenciada por creencias, costumbres y movimientos hindúes, dándose una suerte de ‘Hinduización’ de la cultura religiosa y social local. Así, tenemos que el uso de términos en sánscrito, la práctica del yoga y de la meditación, el uso de iconografía religiosa india, con diversas razones y fines, resultan comunes para gran parte del Chile contemporáneo, en algo característico de nuestros tiempos: cambiantes y dinámicos, transculturales y globales.

Sin embargo, al observar en detalle este fenómeno sociocultural, vemos que el ‘Hinduismo chileno’ es menos ‘hindú’ e ‘indio’ de lo que parece ser a simple vista, ya que las costumbres y creencias que actualmente se dan en el país, son más bien parte del Neo-Hinduismo Neo-Vedántico, antes que del Hinduismo Clásico, al minimizar o eliminar la ritualidad y la férrea estructura social, al tiempo que maximiza elementos que se consideran propios de la Modernidad Occidental, tales como la racionalidad, la experiencia individual, la unidad y el monismo, privilegiando, de este manera, la meditación y los yogas devocionales y posturales, considerados a partir del siglo XX como ciencias, al plantearse hacia Occidente como empíricamente demostrables.

Por último, hay que agregar que más allá de la incuestionable ‘Hinduización’ de Chile y Occidente en ciertas prácticas y creencias, podemos determinar, a su vez, que este (Neo-)Hinduismo (Neo-)Vedántico ha experimentado una ‘Occidentalización’, al adaptarse a nuevos contextos sociales, así como también al recibir la influencia directa de las creencias y gustos personales de sus simpatizantes. Así pues, tenemos que estos grupos fácilmente combinan “aspectos del Hinduismo con valores occidentales, formas institucionales, modos de enseñanza y sensibilidades religiosas. Situados en la conjunción de dos cosmovisiones de mundo, este fenómeno puede ser catalogado como ‘Movimientos de Inspiración Hindú’” (Williamson, 2010, p. IX), antes que grupos propiamente hinduistas.

Referencias Bibliográficas

- Altglas, V. (2007). "The Global Diffusion and Westernization of Neo-Hindu Movements: Siddha Yoga and Sivananda Centres". *Religions of South Asia*, 1(2), pp. 217-237. Campbell, C. (2008). *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*. Londres: Paradigm.
- Devés, E. y Melgar, R. (2005). "El pensamiento de Asia en América Latina. Hacia una cartografía". *Revista de Hispanismo Filosófico*, 10, pp. 19-46.
- Diario Oficial de la República de Chile* (1927, Mayo 18). Sumario. Flood, G. (1998). *El Hinduismo*. Madrid: Cambridge University Press.
- Goldberg, P. (2010). *American Veda. From Emerson and the Beatles to Yoga and Meditation – How Indian Spirituality Changed the West* [versión Kindle]. Nueva York: Harmony Books.
- Halbfass, W. (1988). *India and Europe: An Essay in Understanding*. Albany: State University of New York Press.
- King, R. (1999). *Orientalism and Religion. Postcolonial theory, India and 'the mystic East'*. Londres: Routledge.
- La Segunda* (1964, Noviembre 10).
- Lizama, A. (2015). *Las Paradojas del Yoga. El Caso de Chile*. Tesis Doctoral no publicada. Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Luarte, F. (2012). "Budismo e Hinduismo en el Chile actual. Problemáticas en el Estudio de las Religiones". En A. Góngora (Ed.). *Historiografías desde el Fin del Mundo. Nuevas Miradas a la Historia de Chile*. Santiago: Ediciones Universidad Finis Terrae.
- Lutyens, M. (1984). *Krishnamurti. Los años de plenitud*. Barcelona: Edhasa.
- Lyon, D. (2000). *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times*. Cambridge: Polity Press.
- Malhotra, R. (2014). *Indra's Net. Defending Hinduism's Philosophical Unity*.
- Oldmeadow, H. (2005). *Journeys East. 20th Century Western Encounters with Eastern Religious Traditions*. Nueva Delhi: Third Eye.
- Oliver, P. (2014). *Hinduism and the 1960s. The rise of a Counter-Culture*. Londres: Bloomsbury Academic.

Possamai, A. (2001). "A Revisionist Perspective on Secularization: Alternative Spiritualities Globalised Consumer Culture and Public Spheres". En C. Cusak y P. Oldmeadow (eds.). *The End of Religions? Religion in an Age of Globalization*. Sydney: University of Sydney.

Prothero, S. (2004). "Hinduphobia and Hinduphilia in U.S. Culture". En A. Lannestrom (ed.). *The Stranger's Religion*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Roszak, T. (1981 [1968]). *El Nacimiento de una Contracultura. Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil*. Barcelona: Kairós.

Subercaseux, B. (2004). *Historia de las Ideas y de la Cultura en Chile. El Centenario y las Vanguardias*. Santiago: Universitaria.

Suddha Dharma Mandalam (1991). Sección Chilena, Santiago, Chile.

Sooklal, A. (1993). "The Neo-Vedanta Philosophy of Swami Vivekananda". *NIDAN*, 5, pp. 33-50.

Quesada, C. (2011). "De la India a las Indias y viceversa: relaciones literarias entre Hispanoamérica y Asia (siglo XX)". *Iberoamericana*, XI (42), pp. 43-63.

Vargas, L. (1978). "Introducción", *Prosa religiosa de Gabriela Mistral*. Santiago: Andrés Bello (<http://www.gabrielamistral.uchile.cl/prosa/prolprosarel.html>).

Williamson, L. (2010). *Transcendent in America. Hindu-Inspired Meditation Movements as New Religion*. Nueva York: New York University Press.

Sitios Web Consultados:

- <http://www.ammachile.cl> (Fundación Amma Chile).
- <http://www.artofliving.org/cl> (Fundación Arte de Vivir, Chile).
- <http://www.brahmakumaris.org/chile> (Brahma Kumaris. World Spiritual University).
- <http://www.centroactivo.cl/> (Centro Activo. Meditación en la Ciudad, Osho).
- <http://centroexperiencial.com/> (Centro Experiencial para el Desarrollo Humano, Osho).
- <http://www.elverdaderoyoga.com/> (El Verdadero Yoga. Centro Sivananda de Yoga Vedanta de Chile).
- <http://iskcon.cl/> (ISKCON Chile, Sociedad Internacional para la Conciencia de Krishna).
- <http://www.maharishi.cl/> (Meditación Trascendental, Chile).
- <http://satyanandayoga.cl/> (Centro de Yoga Satyananda Niketan).
- <http://www.sociedadteosofica.cl/> (Sociedad Teosófica de Chile).
- <http://suddhadharma.cl/> (Suddha Dharma Mandalam, Chile).
- <http://www.vrinda.cl> (VRINDA Chile, Instituto de Vrindavan para la Cultura y Estudios Vaishnavas).
- <http://yogananda.cl/> (Centro de Meditación de Santiago de Self-Realization Fellowship).

Budismo, poder y empoderamiento en la India

Lía Rodríguez de la Vega,
UNLZ/UP/Programa Nacional de Incentivos Docentes,
liadelavega@hotmail.com

El Budismo, surgido en el siglo VI A.C., desafió las nociones tradicionales de religión y ofreció la perspectiva de “una religión sin Dios”. Su diferencia con el Hinduismo, lo tornaría más visible con la conversión de Ambedkar y seguidores ('50s), en el marco de un cuestionamiento a la cuestión de la casta.

Así, el trabajo se propone revisar los antecedentes de la posición del Budismo frente a las castas y analizar las conversiones mencionadas y sus efectos socio-políticos, al tiempo que algunas nuevas conversiones que pueden observarse en la actualidad, a través de revisión bibliográfica y de periódicos.

Foguangshan: el Budismo Humanista en Chile

María Elvira Ríos,
Universidad del Desarrollo
mariaelvira@udd.cl

En 2002 la corriente budista Foguangshan de Taiwán se estableció en Chile, cuyo templo es dirigido por dos maestras budistas provenientes de Taiwán. En esta ponencia se pretende describir, analizar y reflexionar sobre la inserción del templo Foguangshan, ubicado en la provincia de Talagante, Región Metropolitana. En el análisis se postula la hipótesis de que Foguangshan recurre a una serie de elementos que dialogan con la doctrina budista y los cambios que imperan en la sociedad chilena. También se sugiere que el imaginario de los devotos o seguidores de Foguangshan en Chile se crea a partir de factores culturales que irrumpen en la imagen, en la percepción y en la narrativa de los devotos sobre el budismo.

*El Tigre en Corea: del mito a la vida cotidiana*¹.

Silvia Seligson,²

Museo Nacional de las Culturas. México
INAH. (Instituto Nacional de Antropología e Historia)
seligsil@gmail.com

El tigre es símbolo integral de la cultura coreana; venerado como Señor de las Montañas, donde habitó hasta el siglo XX, y concebido como emblema nacional en sus mitos, cuentos, leyendas, panteón de deidades y manifestaciones artísticas. Además, está vinculado con Tangun, el legendario fundador de Corea, progenitor y protector de su pueblo, y con el Dios de la Montaña (San-shin), una deidad principal del Musok, la religión autóctona o “chamanismo coreano”. Es el animal mítico con el poder de alejar a los espíritus malignos, proteger contra enfermedades y otorgar fertilidad, abundancia y fortaleza. Representativo de la personalidad de los coreanos por su perseverancia, integridad, diligencia y espíritu indomable.

De ahí que el tigre sea representativo de la personalidad de los coreanos por ser símbolo de dichos valores, del espíritu indomable de sobreponerse a los embates sufridos a lo largo de su historia hasta emerger hoy en día como uno de los cuatro poderosos tigres asiáticos.³

Introducción

Para los fines de esta ponencia, considero necesario iniciar con una explicación teórica de los mitos y cuentos. Según López Austin (2003, pp. 13-14), no hay una definición única del mito; éste puede ser un relato, una narración, un complejo de creencias que se expresan en formas concretas de imágenes, ritos, ceremonias y símbolos. Sus especificidades como formas de expresión pierden nitidez en un contexto social en el que sus respectivos valores estéticos, lógicos e históricos se complementan. Por consiguiente, no es posible entenderlos sin la referencia a su origen remoto, sin tomar en cuenta su legado. Hoy en día los mitos se revaloran y son abordados desde las perspectivas de múltiples disciplinas. Quedó atrás el desprecio que los consideraba primitivos, absurdos, oníricos, infantiles, enfermedades del lenguaje. Asimismo, el enfoque central del estudio del mito no es el de su mero análisis, sino el que conduce al descubrimiento de sus formas de integración en las sociedades que le dan vida.

Por su parte, Colombres (2014) parte del mito como estructura del imaginario, como el conjunto de representaciones mentales que integran una particular visión del mundo. La esfera del mito y la religión seguirá actuando como el principal factor de significación de la realidad. El mito responde a las preguntas primordiales que se formula la sociedad, como son el saber de dónde viene y adónde va, o sea, los cruciales temas del origen y destino. Es por eso que ha de partir de los relatos fundacionales.

El mito expresa la dialéctica de lo visible y lo invisible, de lo que en él se exhibe y lo que oculta. Proyecta la existencia a lo sagrado, por él se deja de vivir en el orden cotidiano, pero

¹ En este texto se emplea el sistema McCune---Reischauer de transliteración al alfabeto latino de los nombres coreanos (omitiendo los signos fonéticos) y el sistema *Pinyin* para los nombres chinos.

² Curadora e investigadora. Culturas del Este de Asia. Museo Nacional de las Culturas. INAH. México.

³ Nuevos países industrializados: Hong Kong, Singapur, Taiwán y Corea del Sur.

esto también enseña al hombre a maravillarse de este orden, un modo concreto de situarse en lo real, de ligarse a las cosas.

Lo maravilloso puede intervenir solo en alguna parte del relato, o estar incluso ausente, asemejándose en este sentido a un cuento realista, con la salvedad que ocurre en el tiempo de los orígenes, que es el anterior al histórico. Los mitos sustanciales terminan convirtiéndose en cuentos, en ficciones vividas como tales. Por lo común, antes de trocarse en un cuento, el mito transita una zona intermedia, donde lo sagrado se manifiesta con menor intensidad, que es la de la leyenda y epopeya. Por consiguiente, especifica:

“Podríamos señalar la existencia de cinco zonas superpuestas: 1) el núcleo de lo sagrado donde se sitúan los dioses principales, los grandes mitos de origen y los paradigmas esenciales de una cultura; 2) lo sagrado de menor densidad, poblado de dioses secundarios y héroes civilizadores; 3) los bordes de lo sagrado, ámbito de la leyenda y epopeya, relatos que participan tanto de lo divino y maravilloso como de lo histórico o profano; 4) el espacio de lo profano teñido por lo sagrado, o que de algún modo participa de él; y 5) el espacio profano en sentido estricto, que es el privativo de la historia y se liga especialmente al orden cotidiano” (*Ibidem*, p. 55).

Mitos y cuentos populares en Corea

Dos terceras partes del territorio de la península coreana están constituidas por montañas y éstas han inspirado siempre en los coreanos admiración, temor, respeto y veneración. En sus mitos, la montaña es generalmente el sitio donde el Dios-héroe desciende, habita y es venerado por su pueblo. Es la Montaña Cósmica que está entre el Cielo y la Tierra, siendo un vínculo entre los dioses y los hombres. Los coreanos tienen la creencia desde tiempos remotos que cada una de sus montañas tiene una deidad o Espíritu que solía manifestarse como un tigre o con forma humana. Algunas personas pueden visualizarle en ciertas ocasiones, como los sueños o durante las prácticas ascéticas o extáticas de los practicantes rituales. En teoría el tigre aparece bajo cualquier tipo de figura humana, si bien en la mayoría de los mitos registrados en los textos clásicos, lo hace como un sabio anciano y sólo ocasionalmente como una hermosa joven.

Según la concepción taoísta, una persona real o legendaria puede convertirse en la deidad de una montaña en particular, durante o después de su muerte, e incluso en lugar de morir, es decir, al dejar este mundo mortal y transformarse en un ser espiritual inmortal. El ejemplo más prominente en Corea es el de Tangun (nieto de Hwan-in, el Dios Supremo del Cielo), quien después de reinar por mil quinientos años el Estado arcaico de Choson (*Kochoson*), se retiró a la montaña donde nació (Paektu-san, la más alta y sagrada de la península coreana) convirtiéndose en *San-shin*, el Espíritu de la(s) Montaña(s) que protege a su pueblo con el tigre como su acompañante y mensajero. A lo largo de su historia el pueblo coreano les ha rendido culto en primer término en sus rituales, tanto del *Musok* como de las otras creencias religiosas de Corea. Por lo tanto, son considerados figuras centrales de su cultura y de su identidad nacional (Seligson, 2003).

En el mito de Tangun se narra que Hwan-ung, hijo de Hwan-in deseaba gobernar y llevar la cultura a la humanidad, por lo que descendió a la Tierra y apareció bajo un árbol en la montaña Taebaek (Paektu-san). En aquel entonces un oso y un tigre vivían juntos en una cueva y le pidieron a Hwan-ung que los convirtiera en seres humanos. Para ello tenían que comer tan

sólo un puñado de hojas de la planta de artemisa y veinte ajos y no ver la luz del día durante cien días. El tigre no pudo resistir pero el oso sí perseveró, y al final se convirtió en una mujer. Ésta rogó al Cielo tener un hijo y Hwan-ung accedió a ser su esposo. Tuvieron un hijo llamado TangunWanggom (Rey o Príncipe del sagrado árbol de sándalo) quien fundó la nación Choson en el año 2333 a.C. Su capital era Asadal y ahí gobernó hasta que el rey Wu de la dinastía china Zhou colocó a Kija en el trono (en 1122 a.C.); entonces Tangun regresó a su lugar de nacimiento donde se convirtió en el Dios de la Montaña a la edad de 1,908 años (Iryon, 2004:32-33).

Grayson (2001, pp. 30-42) opina que este mito es una representación simbólica del momento en que los tres clanes principales de una confederación tribal estaban en vías de constituir un Estado; un clan había arribado de un lugar lejano y tenía una cultura más avanzada (el celestial) y los otros dos eran locales, el primero se une con el clan cuyo *tótem* era el oso después de eliminar al tercero, cuyo *tótem* era el tigre. La fundación de Kochoson representa tanto el origen de una entidad política y de una familia dominante, como la unión de las dos fuerzas principales del Cosmos (Cielo y Tierra) que se unen en la persona del gobernante Tangun, cuyo nombre indica que es a la vez jefe político y religioso, el soberano-chamán.

Si bien este mito ha sido debatido en torno a la fecha de creación de dicho Estado y de su ubicación, refleja hechos y circunstancias de la historia antigua del pueblo coreano, así como de sus creencias. Tangun ha desempeñado un papel sobresaliente en el desarrollo de la conciencia nacional, el orgullo y la confianza en el resurgimiento de una nación con 5,000 años de antigüedad. Asimismo, fue en la primera mitad del siglo XX inspiración espiritual para la resistencia y lucha contra la dominación japonesa (véase Seligson, 2003).⁴

Otro ejemplo ilustrativo es el mito de Hogyong -progenitor de la familia gobernante de la dinastía Koryo (935-1392) y su encuentro con un tigre. Ahí se relata que mucho tiempo atrás existió un hombre llamado Hogyong, quien decía pertenecer al sistema aristocrático de Shila⁵. Él descendió en Paektu-san y llegó al valle en la ladera de la montaña Puso donde se estableció. Era un excelente arquero y se dedicaba a la cacería. Un día estaba cazando halcones con nueve amigos cuando les sorprendió el ocaso, por lo que se refugiaron en una cueva. Repentinamente apareció un tigre rugiendo y amenazando devorarlos. Decidieron sortear quien se enfrentaría a la temida bestia. Para ello todos arrojarían sus gorras y el dueño de la que atrapara el tigre tendría que enfrentarlo. La prenda elegida fue la de Hogyong y éste salió de la cueva para pelear con él.

Entonces el tigre desapareció y la cueva se colapsó; ninguno de los nueve hombres logró salir y por lo tanto perecieron. Hogyong regresó a la comandancia de Pyongna (en el norte de la península) y reportó el incidente a sus habitantes. Acto seguido se dirigieron a la montaña con el objeto de llevar a cabo un rito funerario dedicado a los difuntos. Cuando llevaron a cabo la primera ofrenda al espíritu de esa montaña, éste apareció manifestando ser viuda y que, al afortunadamente haber visto el desempeño de Hogyong, deseaba casarse con él y así juntos se harían cargo del gobierno espiritual de esa montaña. Al efecto, primero lo proclamaría Gran Soberano (*Taewang*). Tan pronto como terminó de decir esto, ella y Hogyong desaparecieron. La gente de Pyongna les erigió un santuario y les hicieron ofrendas. En honor de los nueve hombres que ahí perecieron, el nombre de ese sitio se cambió por el de Kuryong-sao Montaña

⁴ Esta conciencia de unidad nacional se incrementó después del establecimiento de la República de Corea en 1948 al designarse como fiesta nacional el Día de la Fundación de la Nación, que se celebra el 3 de octubre.

⁵ Songgol---changgun o “hueso verdadero”, sistema de rangos del Reino de Shila Unificado (668---935). Véase Lee y De Bari (1997, pp. 26---27).

de los Nueve Dragones. Aún después de este suceso, Horyong no olvidó a su primera esposa. Siempre se le apareció a ella en sueños y por las noches iba a reunirse con ella. Al poco tiempo, tuvieron un hijo al que llamaron Kangchung, (Grayson, 2001, p. 100).

Grayson (2001, pp. 101-103) comenta que este mito⁶ o leyenda fundacional describe la vida del héroe, uno de los valerosos dirigentes de su comunidad que acepta el reto de luchar con el tigre; la súbita desaparición del animal, es evidencia de la intervención divina del espíritu de la montaña, quien a su vez deifica a Horyong. Asimismo, se mencionan ritos tradicionales que realizan los devotos habitantes. El mito también ofrece una explicación sobre los orígenes semi-divinos del progenitor y los descendientes de la familia real de la dinastía Koryo (935-1392).

Resulta interesante incluir también el breve mito de KyonHwon y el tigre por su relación con la fundación de Koryo. “Cuando KyonHwon era un bebé su padre fue a cultivar la tierra. Su madre le llevó comida y dejó al bebé a la entrada del bosque. Entonces llegó un tigre y le dio leche. Los aldeanos oyeron esto y se asombraron” (Grayson, 2001, p.173).

Este breve mito o leyenda participa tanto de lo divino y maravilloso como de lo profano, con base en hechos históricos de la vida de YiKyonHwon, excelente estratega y valiente guerrero, que luchó por la hegemonía amenazando el debilitado poder de Shilla Unificado en la península. Juzgando por su apellido y el ascenso de su padre a general (*changgum*), probablemente pertenecía al sexto rango del linaje de la aristocracia de Shilla. Fue asignado por el gobierno a la defensa de la costa occidental, en una época en que Corea dominó el comercio marítimo triangulado en el Este de Asia, que había estado bajo el control de Chang Pogo hasta su asesinato en 845.

En 892 KyonHwon se rebeló y proclamó en 900 como fundador y soberano de Paekche tardío. Su poder se expandió rápidamente a las ricas tierras y lucrativas costas del antiguo Reino de Paekche (que sucumbiera ante Shilla en 660), poder que mantuvo por 45 años hasta su muerte en 935-6. Fue un héroe admirado por su pueblo, debido a su prodigiosa fuerza física, atribuida, según Grayson (2001, p. 174), a haber sido un bebé alimentado por una tigresa. Por conflictos internos en su familia por la sucesión y al ser traicionado por su primogénito, tuvo que huir uniéndose a las fuerzas de otro rebelde, Wang Kon (877-943) quien logró la supremacía y tras derrotar a Shilla instauró la dinastía Koryo en 918, logrando en 936 el control total de la península (Lee y De Bary, 1997, pp. 144-147).

Cuentos populares

“Hace mucho tiempo, cuando los tigres fumaban largas pipas....”. Así comienza la mayoría de los cuentos populares; evocan, además de los mitos de fundación de Corea, una época hasta el siglo pasado en la cual los tigres todavía merodeaban en la península coreana. El tigre ha tenido siempre un lugar especial en el corazón de los coreanos, quienes tuvieron que compartir su medio ambiente con el más temido animal y crearon relatos en los cuales lo convirtieron en su amigo, guardián y mentor. Probablemente fue ésta una estrategia de sobrevivencia, así como el concebir al tigre como un ser noble, poderoso y magnánimo, cualidades sobresalientes que lo distinguen no solo del resto de los animales, sino incluso de los hombres,

⁶ O leyenda fundacional, por situarse en el borde de lo sagrado, según la aportación de Colombres citada en la introducción de esta ponencia.

por ser las que posee una deidad. A la vez, los coreanos deseaban que el tigre tuviese algunas debilidades, de manera que pudiesen razonar con él, halagarlo e incluso engañarlo, burlarse y sacar provecho con ingenio, suerte y osadía. En otras palabras, en su imaginación domesticarlo y convertirlo en su mascota.

El profesor YiKa-won reunió (en Crane, 1998) varios de los innumerables cuentos transmitidos oralmente a lo largo del país y los agrupó en temas que destacaban la personalidad del tigre como el mejor amigo del hombre y guía moral, justiciero y agradecido o bien codicioso y crédulo que es castigado por los individuos. Sin embargo, más que imágenes del tigre, estos cuentos reflejan los deseos de los coreanos de convivir en armonía con todos los animales de su territorio. En dichos cuentos, el tigre puede aparecer disfrazado como monje u otra persona o bien, inspirado por *San-shin* -el Espíritu de la Montaña, agradece a quienes le salvan de ser liquidado y además recompensa a aquellos que tienen piedad filial y devoción, a los desfavorecidos que son pobres pero virtuosos y/o víctimas de una injusticia o desventura. Entonces es un animal protector, leal y justiciero.

Sin embargo, cuando los cuentos resaltan sus debilidades, los individuos se burlan de él o lo atrapan para castigarlo; así por ejemplo, dicen que el tigre no puede trepar a los árboles, le teme al fuego y al sonido de las campanas, de ahí que los campesinos acostumbren colgar algunas en el cuello de sus bueyes para así protegerlos. Mientras que en otras ocasiones el tigre es vengativo, codicioso y deshonesto, embelesa o embauca a su presa para capturarla.

Por lo tanto, estos cuentos les recuerdan a quienes los escuchan el constante conflicto entre estos animales y los seres humanos. No obstante, en uno de ellos –por ejemplo-se relata como la difícil relación entre ambos se resolvió favorablemente gracias al cambio de actitud de la gente. Un día un aterrado leñador fue emboscado por un feroz tigre; entonces, en lugar de perder la calma, le hizo una reverencia diciéndole que de hecho el animal era un hermano que se había perdido mucho tiempo atrás. Confundido y conmovido por el respeto y la falta de temor del hombre, el tigre le creyó, perdonándole la vida e incluso ayudándole, a partir de entonces, a cazar otros animales para su alimento cotidiano (Gavin, 2008).

Otro relato incluye además un mito o leyenda de creación del sol y la luna: Érase una vez una humilde mujer de escasos recursos que se ganaba la vida haciendo diversas labores. Un atardecer, atravesando la montaña en su camino a casa y llevando algunos bocadillos para sus hijos, se encontró con un hambriento tigre que la amenazó con devorarla si no le entregaba los bocadillos; resignada y triste tuvo que entregárselos al tigre que tras comérselos se alejó. Sin embargo, al poco tiempo, éste apareció nuevamente exigiendo a la pobre mujer que le diera uno de sus brazos y con eso ya no la devoraría. Ella no tuvo otro remedio que acceder, pero el goloso tigre pronto retornó y se engulló primero el otro brazo y acto seguido la devoró.

No satisfecho, el tigre se puso el vestido de la mujer y se dirigió a su casa donde tocó a la puerta ansioso de comerse también a sus hijos. Pero estos recelosos al desconocer la voz, no le abrieron. La enfurecida bestia derribó la puerta y los niños huyeron subiéndose a un árbol. El tigre salió en su búsqueda y al verles reflejados en el pozo les exigió que salieran de ahí. Los niños se burlaron de él y furibundo comenzó a subir al árbol, por lo que ellos le imploraron a Dios que les salvara y concediera una soga, la cual cayó del cielo a donde ambos ascendieron, convirtiéndose el niño en la luna y su hermana en el sol, ya que ella le temía a la oscuridad. Cuando el tigre pidió también una cuerda, obtuvo en cambio una deshinchada y al intentar trepar, ésta se rompió causando su caída en un campo de sorgo que se tiñó de rojo con la sangre del moribundo tigre (Im, 2014).

El tigre en la vida cotidiana

*Si hablas del tigre, éste aparecerá. Aun cuando te ataque, lograrás sobrevivir si mantienes la calma*⁷

“Los coreanos cazan al tigre seis meses al año y el tigre caza a los coreanos los otros seis meses”. Este antiguo proverbio chino es en parte verdad, debido a que en la época invernal las pieles del tigre son mejores por ser su pelaje más largo y más grueso, de ahí que fuera más codiciado entonces que en la primavera. En el pasado, los coreanos temían y a la vez veneraban al tigre, otorgándole habilidades místicas tanto en sus leyendas como en sus narraciones al calor de las hogueras durante el invierno; era entonces cuando colocaban trampas hechas de gruesos troncos y ponían como presas a cerdos o perros vivos en los extremos de la calle principal de las aldeas, con la esperanza de atrapar un tigre, no sólo para obtener su piel y carne, sino también con la finalidad de protegerse.

Al efecto tapiaban las puertas de sus hogares anticipando la temida visita del hambriento animal que solía escabullirse silenciosamente en las aldeas aisladas, a menudo tan solo constituidas por unas cuantas casas. Se decía que el tigre podía gritar como un ser humano y atraer a sus víctimas al exterior para entonces matarlas y llevárselas a rastras, dejando tan solo un charco de sangre y sus ropas desgarradas. O bien podía irrumpir en las casas por la puerta o el techo de paja atrapando a los niños para comérselos luego tranquilamente en el bosque.

Aún en Seúl, en las últimas décadas del siglo XIX hubo reportes ocasionales de tigres que devoraban hombres cerca de las murallas de la ciudad, si bien no se citan cifras de las víctimas. Sin embargo, a raíz de que los japoneses prohibieran durante el período colonial (1910-1945) a los coreanos el portar armas, los ataques de los tigres se incrementaron y fueron reportados en los periódicos; así por ejemplo, en un diario ilustrado francés apareció una gran litografía a color con un enorme tigre penetrando en una casa coreana y atacando ferozmente a la aterrorizada familia. Y un artículo en un influyente periódico americanocomentaba lo siguiente:

“Al parecer desde que los japoneses prohibieron a los coreanos portar armas, los tigres se han multiplicado al grado de que no es seguro salir de compras al anochecer en algunos pueblos de provincia, donde entre treinta y cuarenta habitantes han sido devorados en el transcurso de una semana. Si las autoridades no rectifican, entonces ¿cómo se va a reducir el número de estas temidas bestias? Se teme que los coreanos tengan que recuperar sus armas o tolerar que los hambrientos tigres deambulen por sus calles. Los tigres se han vuelto tan atrevidos que no temen a los hombres. En mayo de 1929 un enorme tigre entró en un mercado y devoró un caballo, fue el segundo tigre que ha sido visto en la región en menos de un mes. Y no es la primera vez que los coreanos no han podido defenderse de dichos ataques y han tenido que tomar otras medidas” (Citado por Neff, 2007).

De ahí que, según uno de los primeros empresarios estadounidenses en Corea, Walter Townsend, los coreanos estaban deforestando los bosques de las montañas en un intento de eliminar el *habitat* de los tigres forzándolos de esta manera a alejarse de las aldeas (Neff, 2007).

⁷ Tradicionales proverbios coreanos, citados por Jacobs (2010).

De hecho su desaparición coincidió con el fin de la ocupación japonesa y, antes de que la nación fuese dividida al final de la Guerra de Corea, el último tigre coreano fue capturado en 1944, según una versión. No obstante, en algunos sitios su presencia imaginaria aún se proyecta en el paisaje y el tigre siberiano o de Amur aún existe en las más remotas montañas de Corea del Norte; y si bien estaba en vías de extinción hasta los recientes esfuerzos rusos por conservarlos, su número se ha incrementado de 40 a 529, la mayoría habita en las lejanas regiones del este de Rusia cerca de la frontera con China y Corea del Norte (Gavin, 2008).

Representaciones pictóricas

Según mencionamos, el tigre tiene primordial importancia en Corea, no sólo por su vinculación con Tangun y *San-shin*, sino también por ser un animal real que habita en su territorio. Es concebido como El Señor de las Montañas, temible y peligroso, pero también digno y moralista, juguetón y amoroso. Puede ser el protector y servidor de los justos y respetuosos, o el que ataca y aniquila a los corruptos y criminales. Asimismo, es un animal mítico que cuando cumple 500 años cambia de pelaje, éste se torna blanco, y tras otros 500 se convierte en inmortal. Es una de las deidades taoístas de los puntos cardinales (del Oeste) y guardián tradicional de casas y tumbas coreanas. También ha sido el tema favorito de todos los estilos pictóricos y generalmente se le ilustra con gran sentido del humor e ironía, ya sea de manera realista o caricaturesca-surrealista. Y eso sí, con la cola levantada, posiblemente un símbolo fálico de virilidad y fecundidad.

Las representaciones del tigre están vinculadas con el *Musok*, término que literalmente significa “práctica popular del Mu”. De ahí derivan las palabras coreanas *mudang* para referirse al practicante especialista ritual en general⁸, *muga* a los textos de cantos y narraciones, y *mushindo* a las representaciones pictóricas de sus dioses. También es conocido como “chamanismo coreano”, término que ha sido empleado en Corea desde principios del siglo XX tanto por los misioneros cristianos que entonces arribaron al país como por los estudiosos del tema, si bien con connotaciones diferentes. Mientras que los primeros lo consideraron como una superstición y una creencia popular obsoleta, para los académicos coreanos el *Musok* es concebido como un símbolo nacional que representa la raíz y el núcleo de la religiosidad y la herencia cultural del pueblo coreano. Se distingue por su concepción de las deidades, sus ritos y sus practicantes que en la actualidad son principalmente mujeres (Seligson, 2003 y Yang Jong-sung, 2006).

De acuerdo con su utilización, Zozayong (1973) menciona cuatro tipos de pinturas del tigre:

1) *Pujok*. Es un talismán con el poder de alejar a espíritus malignos y en especial las tres calamidades principales causadas por el fuego, el viento y el agua. Generalmente este tipo de pinturas se hace con polvo de color rojo de una piedra concebida como mágica, llamada *chusa*. Probablemente sea una de las formas artísticas más antiguas elaborada, ya sea grabada o tallada en roca y madera.

2) *Pang*. Xilografías frecuentemente en tinta negra que se ubican en paredes, pilares y techos de santuarios y viviendas. A veces la ilustración del tigre es reemplazada por una caligrafía

⁸ Las más prominentes *mudang* se denominan *Mansin* y se utiliza el término *paksu* para referirse concretamente a los hombres.

con inscripciones, como “el tigre repele las tres calamidades o desgracias”, que también se colocan en las puertas de las casas al inicio de la primavera. Son realizadas tanto por campesinos artesanos como por artistas profesionales y están inspiradas en las obras costumbristas de los célebres pintores Hwa Jae y Kim Hon-do de la dinastía Choson (1392-1910).

3) *Minhwa*. Pinturas populares en formato o montura de pliego, realizadas por toda clase de pintores a partir de la dinastía Choson. Generalmente el tigre es ilustrado junto con una o un par de urracas, que también proyectan sentido del humor. Se acostumbra colocar estas pinturas en la puerta de las casas el día del Año Nuevo para desear prosperidad y buena suerte durante el año. Se tiene la creencia que el tigre aleja a los espíritus malignos y que la urraca es mensajera de buenas noticias.

4) *Mushindo*. Son las pinturas empleadas en todos los rituales o *kut* y en ellas el tigre es ilustrado como acompañante, mensajero e intermediario y atributo principal de *San-shin*, el Espíritu de la Montaña. Los *mudang* poseen representaciones pictóricas de sus deidades para crear el espacio sagrado en los altares de sus casas y de las capillas chamánicas donde llevan a cabo rituales en los que danzan y cantan para atraerlas y así (al ser poseídos por ellas y personificarlas) poder establecer la comunicación entre el mundo divino y el terrenal. Dichas pinturas también son importantes medios de identificación y cohesión para las personas que asisten al *kut* como audiencia o como clientes.

Estas representaciones son muy similares entre sí y muestran poca variación en sus estilos artísticos y elementos iconográficos, debido a que los artistas trabajan con parámetros preestablecidos y su expresión individual se limita a los detalles, los cuales son proporcionados por cada *mudang* de acuerdo con la visualización que haya tenido previamente de la deidad. Se elaboran con colores minerales sobre varias capas de papel de abedul (árbol cósmico en la tradición siberiana) hecho a mano, a cuya base se adhiere una tela de seda natural o cruda.

Reflexiones finales

Desde el periodo neolítico, el pueblo coreano ha atribuido al tigre cualidades míticas con las que identificarse y de dónde obtener seguridad y pertenencia. Esta ponencia destaca varias manifestaciones simbólicas del tigre en la cultura coreana. Su significado ha cambiado a lo largo de los siglos: de deidad a emblema nacional, de manera similar que, por ejemplo, el águila y la serpiente en México, el dragón en China o el elefante en la India. El tigre ha desempeñado un relevante papel en la vida social y religiosa de los coreanos y han sido posiblemente los únicos en concebirlo como un animal amistoso, bonachón e incluso grotesco, un torpe personaje objeto de sátira y burla representado en leyendas, cuentos y pinturas.

Sin embargo, en la vida real también fue a menudo una amenaza, una aterradora y malvada bestia que era necesario aniquilar. Sigue presente en el imaginario colectivo pero prácticamente desapareció de Corea hacia 1940 y para pesar de los ambientalistas incluso está en peligro de extinción en el todo mundo debido a la imprudente y excesiva caza de este felino. De ahí que resulte pertinente enfatizar que somos parte de la naturaleza y compartimos sus mismas cualidades y atributos, por lo que es imperativo preservar la flora y la fauna para preservarnos como especie.

Referencias Bibliográficas

Colombres A. (2014). I. El mito como zona sagrada. En A. Colombres, *Teoría Transcultural del Arte. Hacia un pensamiento visual independiente* (pp. 37-91). México: CONACULTA, Dirección General de Culturas Populares.

Crane J. K. Foundation (1998). *Tiger, Burning Bright. More Myths than Truths about Korean Tigers*. Korea: Hollyim Corporaton Publishers, (2a edición).

Grayson H. J. (2001). *Myths and Legends from Korea. An Annotated Compendium of Ancient and Modern Materials*. Richmond, Surrey: Curzon Press.

Im F. (2014, 22 de octubre). Celestial Siblings: When the tiger comes knocking, look to the heavens for salvation. Recuperado de <http://www.Korea.net/NewsFocus>

Iryon (2004) *SamgukYusa. Legends and History of the Three Kingdoms of Ancient Korea* (Traducción de Ha Tae-hung y G. K. Mintz). Seoul: Yonsei University Press (7ª edición).

Lee H.P. y Wm. T. De Bary (Ed.). (1997). *Sources of Korean Tradition. Volume One: From Early Times through the Sixteenth Century*. New York: Columbia University Press. López Austin A. (2003). *Los Mitos del Tlacuache*. México: UNAM/Instituto de Investigaciones Antropológicas. (1ª reimpresión).

Neff R. (2007, 6 de mayo). When Tigers Stalked Korea: 1880-1930. Recuperado de <http://english.ohmynews.com/articleview>

Hudson G. (2008). Korean Tigers Back from the Brink of Extinction, But Not in South Korea. *EcoLocalizerImportant Media Network*. Recuperado de <http://ecolocalizer.com/2008/11/24>

Jacobs F. (2010, 25 de marzo). The Korean Tiger. Recuperado de <http://bigthink.com/ideas> Seligson, S. (2003). El Espíritu de la Montaña: Chamanismo coreano e identidad nacional. En W. Wiesheu (Coord.), *Evocaciones de Asia y África* (pp. 243-264). México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

Yang, Jong-sung. (2006). Introduction to Korean Shamanism. En *Korean Shamanism & Modern Life of Korea* (pp. 6-23). Finland: Sonoann Organization.

Zozayong, (Cho Cha-yong) (1973). Shamanism in Korean Painting. *Korea Journal*, 13 (6), 48-51.

El shinto y la reconstrucción histórica a través de la literatura. El caso de "Grullas del ocaso" de Hisako Matsubara.

Ramiro de Altube,
Universidad Nacional de Rosario
ramirodealtube@hotmail.com

La reconstrucción histórica a través de la literatura - y otras formas artísticas como el cine – posee una singularidad, plena de imágenes de la vida cotidiana.

El acercamiento a tales obras artísticas puede hacerse, desde el punto de vista historiográfico, considerándolas como fuentes documentales peculiares y aprovechando la riqueza de elementos que nos brindan, más cercanos a las formas en las que el conjunto social experimenta su propia vida cultural.

Desde esta perspectiva, intentaremos servirnos de la obra de Hisako Matsubara, "Grullas del ocaso", para considerar de qué forma es posible reconstruir las relaciones entre shintoísmo y cristianismo.

Introducción

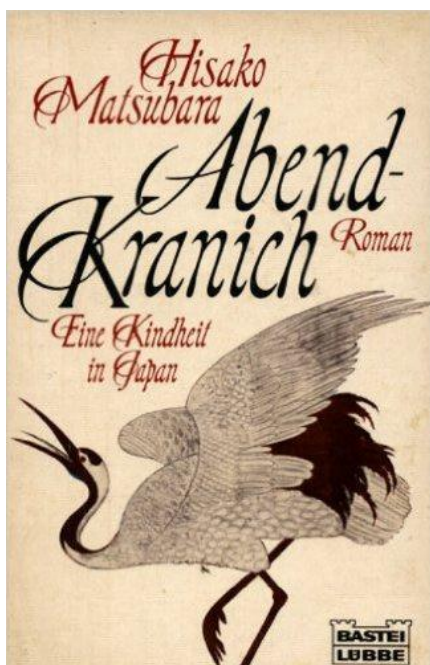
La reconstrucción histórica que podemos hacer a través de la literatura - y otras formas artísticas como el cine y la pintura - posee una característica singular. Estas obras suelen tender lazos significativos a la vida cotidiana de la época reconstruida y favorecen una riqueza de imágenes y percepciones históricas que la lucha por el sentido en ésta y otras disciplinas de las Ciencias Sociales no deberían soslayar.

En el cosmos de las reconstrucciones socialmente existentes y por lo tanto en la lucha por el sentido de los procesos históricos la literatura existe, y esa certeza necesita ser considerada en su singularidad. La lucha por el sentido que la sociedad viva y permanentemente renovada da a los procesos que la engendran, esa lucha por la hegemonía del sentido, se presenta en la literatura cuanto menos más popularmente que en los escritos meramente académicos, entre ellos y otros discursos se da una pugna permanente. Son actores de un escenario en permanente construcción.

La literatura nos aporta una relación con la verdad, una modalidad de reconstrucción estética, una multiplicidad de sentidos y de posibilidades de introducir el debate sobre cuestiones históricas, etcétera, que de tal forma es siempre necesario tenerla en cuenta.

En este sentido si en la literatura las categorías históricas se presentan y se encarnan de un modo específico y tal reconstrucción nos acerca de un modo original a los momentos y procesos que tales producciones artísticas "imaginan", el acercamiento a tales obras puede hacerse, desde el punto de vista historiográfico, considerándolas como fuentes documentales peculiares y, especialmente, tratando de aprovechar la riqueza de elementos que nos brindan, que trascienden la dureza del lenguaje académico pero además forman parte de la disputa por el sentido de las reconstrucciones y nos acercan, quizás, a la forma en que el conjunto social experimenta su propia vida social y cultural. Así, creemos es pertinente la pregunta acerca de en qué grado determinadas producciones artísticas representan el sentimiento y la conciencia populares, en comparación, por ejemplo, con las producciones científicas.

Desde este punto de vista, esta ponencia intentará servirse de la obra de Hisako Matsubara, "Grullas del ocaso" (traducida al castellano como "Pájaros del crepúsculo") para considerar de qué forma es posible reconstruir el Japón de 1945 y dentro de aquél el fenómeno religioso del shintoísmo, en un formato no científico. La pertinencia de la presentación tiene que ver con la relación de convivencia conflictiva que el shinto tiene con el cristianismo a través de la protagonista del relato en el Japón rendido en 1945, en una obra que además es autobiográfica.



Grullas del Ocaso, escrita - como la mayoría de la obra literaria de Matsubara - en alemán bajo el título de *Abendkranich: Eine Kindheit in Japan*, fue editada por Knauss en 1981. Aquí se utiliza la versión castellana del Círculo de Lectores, traducción de Manuel Sanchez de Heredia, impresa en Bogotá en el mismo año. Las dificultades idiomáticas se ven atemperadas por el hecho de que la autora no escribe la obra en su idioma natal sino en un idioma "occidental" y con respecto a lo metodológico porque, a pesar de que no hayamos utilizado el original alemán - y a sabiendas de que en toda traducción, mucho más de obras literarias, se pierden sentidos inigualables - creemos que el objetivo de este ponencia podrá cumplirse, en lo que hace a aprender a valorar *lo artístico* como aspecto imprescindible de lo histórico.

La autora



Hisako Matsubara, novelista que ha publicado su obra en alemán, inglés y japonés. Nació en Kyoto el 21 de mayo de 1935, es hija de un sacerdote shintoísta, estudió religiones comparadas y literatura en la International Christian University de Kyoto, luego viajó a Estados Unidos donde realizó estudios de Arte teatral en la Pennsylvania State University y trabajó como editora durante un tiempo. En 1962 se trasladó a Alemania; vivió en Marburg y Göttingen, donde asistió a la Universidad y perfeccionó sus conocimientos de alemán. Más tarde se instaló en Colonia, donde se casó con un físico alemán, obtuvo su doctorado en Historia del Pensamiento en 1970, se desarrolló como periodista y principalmente como literata, utilizando el alemán en sus obras, entre las que destacamos *Samurai* de 1979 y *Grullas del Ocaso* de 1981. A mediados de los 80' se mudó nuevamente a EEUU, reside en Los Altos, California y es una destacada figura de la Hoover Institution de la Universidad de Stanford. En estos últimos años ha publicado su obra de ficción y no ficción principalmente en japonés. Matsubara "ha realizado una edición completa y comentada de la literatura japonesa del siglo XIX. Igualmente, ha escrito artículos regularmente para el diario germano *Die Zeit* y para la

televisión alemana como autora de documentales y en labores de asesoramiento sobre temas literarios y políticos".⁹

El desarrollo. Las imágenes.

La idea de esta ponencia es recorrer las palabras de la historia narrada por Matsubara aprovechando sus encantos y descubriendo sus vericuetos, utilizando palabras que la disciplina histórica no suele aceptar institucionalmente.

"Grullas del Ocaso" es una obra directamente autobiográfica que muestra la vida cotidiana de Saya, hija de un sacerdote shintoísta en los momentos previos y posteriores a la rendición de Japón en 1945. El momento insignia de la rendición y las palabras humanizadas del Emperador son el vértice de la novela que, por otra parte, está ambientada en la ciudad de Kyoto y usa la historia de la niña Saya para plantear diversas cuestiones de relevancia cultural e histórica.

Entonces, Kyoto, Japón, 1945. Uno de los escenarios principales de la obra es la Escuela adonde concurre la pequeña protagonista y dónde se presentan una serie de situaciones inevitables.

"Saya recordó aquella ocasión mientras contemplaba al director encaminarse lentamente hacia el edificio escolar con la bandera plegada bajo el brazo. Saya le apreciaba. Se había puesto de su parte contra la señora Nakarai. Saya sabía que el director estaba de acuerdo con ella. Asintió aprobadoramente cuando Saya repitió en su presencia, la voz aún estremecida de emoción, que Kyoto había sido realmente fundada por inmigrantes coreanos, que también habían traído el arte del tejido de la seda al Japón, y que también el gran Kanmu-Tenno, a quien está dedicado el santuario heiano de Kyoto, era medio coreano. Para no parecer demasiado pequeña, Saya se había puesto de puntillas ante el escritor del director, todo cubierto de montones de informes escolares." (Matsubara, 1981: 74)

La Educación institucional tiene en la novela de Matsubara una centralidad que está dada por la cotidianeidad de su protagonista pero que también expresa la centralidad que tuvo para el Imperio Japonés y su proyecto modernizador y nacional.

Como puede notarse fácilmente la situación-imagen le da al debate histórico un tono de cotidianeidad que no necesita ser explicitado ni aclarado como en un discurso académico. La educación en Japón en el período de la segunda guerra con China adquiere una modalidad marcadamente nacionalista y militar. En ese con-texto Matsubara nos muestra que, además, el origen histórico y cultural de Japón está en el tapete. La rivalidad con Corea, la herencia con Corea.

⁹ Orlando Betancor; "El final de una era" (2009), en Espéculo. Revista de estudios literarios; Universidad Complutense de Madrid. Tomado de <http://www.biblioteca.org.ar/libros/151018.pdf>

A diferencia de un texto disciplinar que pudiera mostrarnos en detalle "la historia de la educación de Japón" en el período, lo que aquí tenemos es la presencia permanente a lo largo de la novela de situaciones y conflictos en la Escuela.

"Saya seguía riendo, señalando con un dedo al retrato del Emperador apoyado en el suelo. La señora Nakarai siguió su mirada, irritada.

-¡Fíjese en la pared de atrás! - rió Saya -. Un retrato con tanta autoridad y sin embargo tan raído!

Las niñas del fondo de la clase, que no podían ver el retrato bien, se levantaron, estirando el cuello y riéndose también.

La Sra. Nakarai se unió al regocijo, aunque su risa sonaba algo forzada, y miró, insegura, a Saya. Después empujó rápidamente la gran papelera que tenía debajo del escritorio hasta tapar el retrato.

- Sigamos, niñas – dijo, con renovada confianza, en un intento de restaurar el orden de la clase sin levantar demasiado la voz-. Sigamos. Como veis, los caracteres de la palabra 'libertad' son dos ideogramas que, leídos individualmente, significan 'uno mismo' y 'relación'.

Una persona que relaciona cuanto hace consigo misma, no con el Tenno ni con la nación, es libre, espiritualmente libre." (Matsubara, 1981: 76)

En la Escuela de Saya, la educación nacionalista se presenta centralmente en torno a la figura del Emperador, prolegómeno de lo religioso. La guerra ha cuestionado el orden social en Japón. El orden social e ideológico en el cual se sostenía el Imperio. Allí se filtra por primera vez de forma contundente el liberalismo norteamericano y occidental en sus rasgos más potentes. La libertad aparece como lo que fue: una impostura, una antinomia contradictoria con el nacionalismo y la figura del Tenno, una antinomia que debe encontrar en la lengua tradicional su adaptación para encontrar legitimidad. Aquí la vida cotidiana de la población, la cultura en lo profundo de su transmisión, el quiebre de una época que a todo el mundo llega.

Aún así las férreas estructuras estructurantes del aula no cambian de un día para el otro. El Estado en su dinámica, aunque aquí sea una profundamente rupturista, sigue siendo Estado, es decir, estructura estable. El Estado como relación social "educativa", también en Japón y a través de una de sus hijas, alemana por adopción y crítica, literalmente crítica.

"A la señora Nakarai le gustaba que repitieran literalmente en los exámenes lo que decía en clase. Elogiaba a las niñas que lo hacían. Aunque siempre estaba hablando del despliegue del propio yo, lo que en realidad esperaba era una obediencia ciega. No había cambiado lo más mínimo, simplemente había intercambiado su viejo vocabulario por uno nuevo. Sus palabras clave no eran ya Tenno, nación,

divino Japón, sino libertad, voluntad y expresión del yo. Sin embargo, en cuanto una chispa de independencia se encendía en la clase, ella intervenía sin demora.

-Sois demasiado inmaduras – decía – así que es demasiado pronto para que tengáis vuestra propia opinión. A Saya le dijo:

- No te enorgullezcas de ser hija de un sacerdote Shinto. El Shinto está acabado. El Shinto no tiene nada que decir... y tú tampoco. Te enseñaré a ser más humilde." (Matsubara, 1981: 148)

El dolor de Matsubara, sus recuerdos del autoritarismo en la Educación estatal, la cuestión religiosa en lo cotidiano, su relación con el poder y con la autoridad. El Shinto por primera vez puesto en debate en cuanto a su integración al Estado, el uso que el Imperio hizo de ese conjunto de creencias y prácticas discutidamente ancestrales. El Shinto atacado por el fin del Imperio. Aunque eso no era lo único que, en la vida de la pequeña Saya, niña de Kyoto, iba a resultar movilizado.

"Durante los años de guerra, la iglesia cristiana de Kita-oji había sido un lugar muy tranquilo. Rara vez se veía entrar o salir a nadie de ella. La situación cambió con la derrota del Japón. Hubo rumores de que los norteamericanos pensaban declarar el cristianismo religión oficial del Estado, y como consecuencia de dichos rumores la iglesia de Kita-oji empezó a atraer a grandes multitudes, hasta el punto de que tuvo que repararse en sendero que conducía al templo. [...]

A decir verdad, el hecho de que el cortafuego abierto a lo largo del Hori-kawa en los últimos meses de guerra fuera directamente a parar a la iglesia cristiana resultó muy ventajoso. [...]

La primera vez que oyó las campanas de la iglesia cristiana repicar a lo lejos, Saya no fue capaz de determinar de dónde procedía el sonido. Pensó que había vuelto el narrador de cuentos itinerante que antes de la guerra visitaba con regularidad el barrio de los tejedores de seda [...]

Saya corrió por las callejas, cada vez más lejos de la colina, hacia el sonido de la campana, que parecía más claro y más alegre a medida que Saya se acercaba al cortafuego del Hori-kawa. [...]

- ¡Ahí! - dijo Bo, radiante -. ¡Momotaro está ahí dentro!¹⁰[...]

¹⁰ Momotaro (桃太郎 o también ももたろう) es el protagonista de uno de los cuentos tradicionales más famosos de Japón. Cuenta la historia de una pareja de ancianos que no puede tener hijos y un día son bendecidos con un niño que nace del

Los ojos de Bo brillaron cuando vio el interior, fuertemente iluminado; la música parecía salir de las cuatro paredes. [...]

La iglesia estaba llena de norteamericanos. Sonreían abiertamente. Una mujer blanca y alta con un vestido de un vivo color rojo se inclinó hacia adelante y dijo algo. Saya interpretó su gesto como una invitación a que ella y Bo se acercaran. [...]

Bo se había bajado del banco y había corrido hasta delante. [...] Tras contemplar con todo cuidado la imagen de los brazos extendidos, volvió hasta donde se encontraba Saya corriendo cuanto le permitían sus cortas piernas.

- *Ese de ahí...¿es Momotaro? - preguntó.*
- *Ese es Jesús – respondió dulcemente el pastor. Bo le miró, sorprendido.*
- *La iglesia es su casa – dijo el pastor- y nosotros somos sus hijos...*
- *¿Yo también? - preguntó Bo.[...]" (Matsubara, 1981: 130, destacados nuestros)*

La novela de Matsubara es una novela histórica. Pero, ¿alguna obra no lo es? En ella encontramos descripciones directas a la situación de Japón y de Kyoto durante los últimos años del Imperio y, como vimos, durante la inmediata posguerra. Hemos visto los conflictos que generaba la oficialización del shintoísmo como religión de estado y luego volveremos a ello. Pero ahora podemos disfrutar del recurso estético que nos mete en la cuestión religiosa directamente. La transformación del país se produce *también* como problema religioso. El rumor de que los norteamericanos impondrían el cristianismo como religión oficial, la supuesta peculiaridad tantas veces nombrada del pueblo japonés de su adaptabilidad, aquí aparece casi como oportunismo, y especialmente las personas concretas de Saya y su hermano. La entrada en este mundo nuevo, en este nuevo universo, no digamos de creencias sino de imágenes. ¿De qué forma podría la literatura científica describir las sensaciones que habrá tenido semejante fantasma y tal transformación en el pueblo japonés? El recurso de situaciones concretas, no como anécdotas sino como mundos, como experiencias concretas en esa inmediata posguerra, en ese torbellino de novedades y de dramas que aquí aparecen atenuados por la figura de dos niños que entran a una iglesia cristiana como Japón entraba a un mundo nuevo.

interior de un durazno (melocotón) gigante, que la anciana encuentra un día flotando en un río. De ahí su nombre: momo (durazno)+Tarō (nombre masculino común).



www.alamy.com - ERAXA8



La iglesia a que hace referencia Matsubara parece ser la denominada Iglesia de la Resurrección, iglesia episcopal anglicana, referencia familiar de la diócesis de Kyoto. Fue construida en estilo gótico en 1936, diseñada por el misionero y arquitecto estadounidense William Merrell Vories. De manera significativa la iglesia cuenta con un hermoso jardín de infantes adjunto.

La cuestión religiosa estrechamente incorporada a la vida cotidiana de los habitantes de Kyoto luego de la rendición, se presenta en Grullas desde el principio, forma parte de la mayoría de las imágenes relevantes de la obra. Está metida en las relaciones entre las personas y los cambios intervienen en su relación de fuerzas. Podemos pensar las religiones en Japón desde el punto de vista de las relaciones de fuerza y la legitimidad del Estado que se produce en la sociedad civil. ¿Cómo en una obra artística puede plantearse ésto sin recurrir a la explicitación de los conceptos mencionados? Veamos.

"Un día Reiko comunicó orgullosamente a la clase que había vencido a Saya en el concurso para el papel de protagonista de una representación de Navidad en la iglesia cristiana.

- Me han elegido para hacer de Virgen María – ceceó orgullosa -. Y a Saya no...ella sólo es hija de un sacerdote Shinto... pero yo soy cristiana de nacimiento. [...] Hasta la Sra. Nakarai quedó sorprendida al enterarse.

- ¿De verás eres cristiana? - preguntó, interesada. [...]

*Saya se mordió el labio inferior. [...]
No había nada que hacer. El pastor dijo:*

- El papel de María tiene que ser para una niña bautizada.

- ¡Pero si Cristo acababa de nacer! - replicó Saya, defendiendo sus esperanzas de obtener el papel-.

¡María, su madre, no podía estar bautizada como cristiana!

- *Eso no importa – dijo el pastor - [...] sus ojos volvieron a ponerse como si hubiera estado cortando cebollas-. Lo siento, de verdad que lo siento.*

Poco después de aquello, Saya volvió a ver a la madre de Reiko hablando con el pastor en un rincón. El pastor la trataba con mucha deferencia. Saya pensó que los padres de Reiko debían ser unos cristianos muy importantes." (Matsubara, 1981: 148)

Así, como vemos, vuelve a aparecer la cuestión de Corea ahora relacionada con los sectores invisibilizados durante el Imperio, las nuevas ideologías que encuentran sus aliados y la crítica social de Matsubara. Los cambios en las relaciones de poder en las más altas esferas del Estado repercuten fuertemente en la vida cotidiana de los japoneses o, por lo menos, así lo siente Matsubara, esa es la situación que enfatiza como foto del cambio, una vez más en la Escuela.

"Desde que se enteró de que Reiko era cristiana, la Sra. Nakarai la privilegiaba aún más en clase, especialmente cuando se hablaba de democracia.

- *Dinos algo sobre la democracia y el amor fraterno cristiano – decía con su dulce voz. [...]*

Ese mismo día se publicó en los periódicos que el culto Shinto había sido separado del Estado, perdiendo así todos los privilegios de las religiones oficiales.

- *Por fin – dijo a Saya la Sra. Nakarai-. ¡Ya no podrás mangonear a todo el mundo como antes!" (Matsubara, 1981:151)*

Lo interesante de esta modalidad de transmisión histórica es que permite, al modo de una película, que una cantidad de personajes que encarnan los problemas que quiere transmitir, estén presentes permanentemente en el relato aún cuando no se hable de ellos. Uno puede, entonces, ir estableciendo relaciones mientras el relato se pasea por aquí, por allá, nos habla de una niña, nos habla de su padre, sacerdote shinto. Desde el principio entonces está la presencia de la religión más difundida de Japón a través de la figura del Guji, padre de Saya, sacerdote Shinto y de particular personalidad y perspectivas.

El relato menciona la guerra con China y las atrocidades cometidas por los japoneses y pone ahora en manos de Estados Unidos la posibilidad de vengar y hasta en qué medida eso no puede establecerse cuando los tejedores de seda de Japón se encuentran en sus significativas y temerosas charlas.

"- Mi estúpida hija – dijo el prestamista – pretende trabajar para el enemigo. No sé si debo darle mi consentimiento.

- Ya no son enemigos – dijo Shinagawa.*
- Ya sé, ya sé – concedió el prestamista-. Eso mismo dice mi hija.*
- Teniendo en cuenta lo que nuestras tropas hicieron en territorios ocupados... - dijo alguien. Cuando estuve de soldado en China...*
- Es verdad, no se oye decir que los norteamericanos estén violando a nuestras mujeres. Y parece que tampoco saquean. [...]*

El periódico informaba que los norteamericanos habían liberado a todos los presos políticos de las prisiones japonesas, tres mil en total. [...]" (Matsubara, 1981: 111)

La guerra con China y la debilidad del espíritu japonés en comparación con el norteamericano, aparecen en el relato de los protagonistas como los motivos profundos de la situación lastimosa que viven los vernáculos en 1945. Nada muy diferente de lo que plantean los relatos científicos cuando traten de transmitirnos las ideas que circulaban predominantemente en aquellos meses. Pero expresado de una forma y con una riqueza que el discurso científico no puede tener, por tanto mucho más rica y más hábil para transmitir sentidos e incluso conocimiento.

Volviendo al Guji, en ese contexto de marcado nacionalismo, el sacerdote aparece con una heterodoxia tajante que cuestiona las bases ideológicas del Imperio en sus distintos aspectos, y las perspectivas ¿predominantes? del Shinto mismo.

"A lo largo de los siglos han existido unos pocos hombres con una capacidad muy desarrollada de deducir el destino humano y el futuro en base a los hexagramas del I-Ching. Sus afirmaciones destacan tanto por su extraordinario refinamiento como por su gran exactitud. Sus vidas estuvieron a menudo rodeadas de un aura de misterio, porque el conocimiento derivado del I-Ching se consideraba esotérico. Los que habían llegado a dominar un método refinado lo guardaban celosamente para sí o lo transmitían, como mucho, a un sólo alumno, que, sin embargo, rara vez poseía el don de su maestro. Podían transcurrir siglos antes de que volviera a surgir alguien con dotes matemáticas suficientemente excepcionales como para desvelar los secretos del I-Ching. [...]

La gente se quedaba a menudo atónita cuando el Guji les revelaba, sin darle mayor importancia, su psicodrama exacto. Podía revelarles lo que ellos mismos más trataban

de ocultar: deseos secretos que alimentaban un fuego constante en su interior y constituían la verdadera motivación de sus pensamientos y acciones. También podía decirles lo que hasta entonces habían tenido que soportar en silencio: sufrimientos reprimidos hasta tal punto que creían haberlos superado. El Guji veía las heridas del alma igual que un médico puede deducir el origen de una herida observando una vieja cicatriz." (Matsubara, 1981: 80)

La heterodoxia y las capacidades extraordinarias del padre de Saya, a la sazón padre de la autora, se presenta en relación con la que es quizás la característica más saliente de la religiosidad japonesa, su capacidad de sincretismo.¹¹

La literatura puede en este punto acercarnos a la comprensión de la integralidad de lo cultural cuando estrecha esta perspectiva sincrética con problemáticas que trascienden lo meramente religioso si lo consideramos desde una mirada fragmentada, típica de Occidente.

"Cuando su confianza en el análisis de casos individuales se afianzó, el Guji no tardó en descubrir la existencia de un marco ondulatorio más elevado que también describía las corrientes mundiales. [...] La derrota del Japón en la guerra contra Norteamérica emergía con tal claridad de un marco ondulatorio superior de esta índole que la posibilidad contraria – una victoria japonesa sobre Norteamérica – podía excluirse con absoluta certeza.

El Guji lo había visto el mismo día en que los acordes de las marchas militares ascendieron, triunfales, desde la ciudad hasta el santuario de la colina. Abajo, los timbales y fanfarrias celebraban la victoria inicial de Pearl Harbour con la que el Japón iniciaba la guerra [...]" (Matsubara, 1981: 82)

La religión en épocas de la guerra, el nacionalismo y la antigua disputa con China, todos esos conflictos relacionados en la situación cotidiana que representa la novela.

"El espíritu general del país era favorable a la guerra. [...] Más de una vez habían llegado a sus oídos las advertencias del Ministerio Imperial del Interior [...]"

- ¿Creéis de verdad que la sabiduría de un libro chino puede compararse favorablemente con la fe en el Japón? ¿No son los dioses japoneses lo bastante buenos para vos? - le había preguntado un sacerdote Shinto, sin ocultar que había sido enviado por el Ministerio del Interior- Podrías, por ejemplo, ser depuesto de la dignidad de Guji y expulsado del sacerdocio Shinto – había añadido sorbiendo

¹¹ Walter Giardini (1995); Religiones y literatura de Japón; Editorial Kier, Buenos Aires, 1995.

su té con evidente deleite-. Basta con que sigáis como hasta ahora. Y ya sabéis que tenemos medios para impedirlos manchar la pureza de nuestros dioses.

Esta conversación había tenido lugar antes del ataque sorpresa contra Pearl Harbour. En Tokio había accedido al poder un grupo militarista. Contemplaban con envidia los éxitos militares de Hitler, de los que la radio informaba diariamente. El emperador apoyaba a los que ruidosamente abogaban por una prueba de fuerza." (Matsubara, 1981: 83)

En este punto y en otros de la obra Matsubara, en la traducción que tenemos a la vista, no recurre a demasiados recursos estéticos, los diálogos no reemplazan la descripción histórica. Es este mismo hecho el que nos puso en alerta para poder pensar la reconstrucción histórica desde la literatura. Muchas formas de discurso conviven en ella. Pero por ello mismo son mucho más interesantes como intervenciones, creemos considerados en su totalidad. Mucho más cuando se trata de una especie de biografía.

El Guji "Dedicó muchas horas al análisis de los hexagramas que le revelaban los rasgos de carácter del Emperador. Buscó en su psicograma alguna pista que permitiera al menos concebir la esperanza en un cambio racional del curso de los acontecimientos. No encontró esa esperanza. El emperador [...] carecía de ideas. Dependía de consejeros grandilocuentes. [...] Se crédula simplicidad le llevaba a confiar en dichos personajes, engañándose a sí mismo con la esperanza de igualar en gloria y éxito militar al emperador Meiji, bajo cuyo mandato el Japón había derrotado a la Rusia zarista.

Desde que el emperador Meiji, siguiendo el ejemplo del emperador alemán, se había declarado monarca absoluto, elevando el culto Shinto a la posición de religión estatal, el contenido religioso del culto Shinto se había escindido [...] antes era una religión uniformemente popular, ahora estaba dividido en un Shinto oficial, espinazo espiritual del nacionalismo japonés, y el viejo Shinto popular y familiar al que seguida adherido la gente sencilla. Cuanto mayor era el compromiso del nacionalismo con el culto Shinto, más se apartaban estas ramas una de otra." (Matsubara, 1981: 84)

La situación política nos introduce nuevamente en lo religioso y aquí más de lleno con la cuestión del Shinto. Matsubara nos habla de dos ramas del culto tradicional y se mete de lleno en una discusión muy relevante, de la cual la historiografía no estado excenta. Para que se comprenda hacia dónde vamos con la presentación de esta idea podemos tomar uno de los más difundidos materiales de la historiografía japonesa de las últimas décadas que compendia las Conferencias Marshall, dadas en Cambrigde en el mismo momento en que Matsubara publicaba el material que estamos considerando. Nos referimos a "Por qué ha 'triunfado' el Japón" de Michio Morishima, presentado significativamente en la edición con la que contamos de la siguiente forma:

"Frente a la insulsa trivialidad desplegada por buena parte de las obras de divulgación al uso, Michio Morishima, profesor de la London School of Economics, nos ofrece aquí una documentada y profunda interpretación del florecimiento económico japonés situándolo en el contexto de su desarrollo histórico y explicándolo por una serie de factores capitales: la acomodación de la mentalidad japonesa a la tecnología occidental; la estructura dual de la sociedad nipona; la connivencia entre el gobierno y las grandes compañías; la escasa sensibilidad del pueblo japonés por el individualismo; la fortaleza del sentimiento nacional; y el trascendental papel desempeñado en el surgimiento del capitalismo japonés por doctrinas éticas importadas, sobre todo por la tradición confuciana de total lealtad a la empresa y al Estado." (Morishima, 1981: contratapa)

Interesante para considerar los motivos que en esta presentación editorial Morishima enfrenta la "trivialización" con una "interpretación documentada". Allí, como sabemos, reside la fortaleza y la objetividad de la ciencia histórica. Frente a ello una obra artística parece ser del orden del entretenimiento y en todo caso de una información liviana en comparación con "el peso" del saber científico. Pero ¿la objetividad discurrirá por estos senderos?, ¿será la marca distintiva del saber científico frente, entre otros, al saber artístico?

Tal como dice la presentación de su libro Morishima tiene una perspectiva fuerte sobre la cuestión religiosa en Japón y especialmente sobre el equilibrio del Shinto con otras creencias. Su perspectiva es qué:

"El confucianismo y el taoísmo, según es creencia común, tienen sus orígenes en Confucio y Lao-tsé respectivamente; ambos pertenecían a la clase de los hombres de letras. [...] En realidad la palabra tao significa orden eterno y curso del movimiento de la sociedad (o del cosmos), o sea que se trata de una noción confuciana ortodoxa. Sin embargo, una vez que el confucianismo se hubo establecido en China como filosofía oficial [...] el taoísmo fue haciéndose cada vez más antigubernamental [...] místico y chamanista, creyó en la magia y se sirvió de ella. Sus principales partidarios eran los campesinos de las aldeas y, en las ciudades, los iletrados." (Morishima, 1981: 53)

Es importante esta introducción de las creencias predominantes de China porque Morishima pretende que de allí surgieron las principales creencias japonesas:

"También en el Japón el gobierno adoptó la ideología del confucianismo [...] Los sucesivos gobiernos recomendaban al pueblo que cultivase las virtudes confucianas tales como la sinceridad, la rectitud, la lealtad, el decoro, la sabiduría y la fidelidad. Por otra parte, en cambio, el taoísmo no consiguió establecerse en el Japón como religión independiente; su lugar lo ocupó el shintoísmo. Lo que ocurrió en realidad fue que el taoísmo (llamado a veces

'suntaoísmo' en la antigua China) se manifestó como shintoísmo en el Japón; podemos considerar a éste como una versión disfrazada del taoísmo. Ciertas creencias religiosas indígenas se fundieron con las taoístas, importadas hacia el siglo VI, de manera que ahora ya no resulta posible distinguir las unas de las otras." (Morishima, 1981: 54, destacados nuestros)

Los destacados son nuestros en esta síntesis de la perspectiva, de la posición de Morishima, quién, desde una "interpretación documentada" combate la "trivialización" de los ensayos más difundidos sobre éste y otros temas. Pero no presenta ninguna documentación al respecto de su posición más relevante porque la ausencia de documentos escritos (escrituras) que avalen la existencia previa del Shinto le parece suficiente. Estamos en el terreno del positivismo siempre que, para validar una posición, apelamos a la inexistencia de documentos escritos. La historia de un pueblo ¿puede discriminarse de tal forma?

Es interesante como la ideología incluso desborda la documentación del autor: ¡el lugar del taoísmo en Japón lo ocupó el Shinto! ¡el Shinto es una versión disfrazada del taoísmo! Tanto es el peso de los conceptos en su exposición que termina invirtiendo las situaciones históricas concretas en el lenguaje de su consideración. La ideología inevitable de las investigaciones históricas se manifiesta en esta "interpretación documentada" con toda su fuerza: es inevitable. Hace pedazos la presunción de objetividad. Ésta no puede ser sino subjetiva, política, ideológica, parcial, sezgada. Y la cuestión se profundiza cuando avanzamos en la lectura de este clásico y difundido libro.

"A fin de recuperar el atraso en nivel cultural y poder político que existía entre la China y el Japón era preciso reformar drásticamente la corte nipona y el sistema de gobierno. Al mismo tiempo había que establecer una ideología que promoviese la autoridad de la familia imperial. No es exagerado decir que todo el Kojiki está dedicado a relatar los orígenes de la familia imperial y a dar fe de su historia, con el fin de establecer la divinidad del emperador sobre la base de la continuidad de su linaje." (Morishima, 1981: 56)

Han cambiado los tiempos, Japón ya no puede enorgullecerse de la superioridad militar sobre China. ¿O sí? Morishima lleva la crítica al nacionalismo japonés a sus últimas consecuencias. La cultura japonesa parece no tener ninguna originalidad, vuelve a ser en grandes razgos una copia del Imperio Chino, su furgón de cola. Y allí otra posición ideológica y política fuerte del autor:

"Durante el siglo VII los japoneses reorganizaron el sistema de gobierno con arreglo a las ideas confucianas e impulsaron la recopilación de su mitología, bajo una fuerte influencia taoísta, al objeto de propagar entre el pueblo una ideología favorable a la familia imperial. Dado que el confucianismo es mucho más racional que el taoísmo, el procedimiento descrito puede considerarse como un aprovechamiento óptimo de aquellas dos filosofías chinas. Aunque las funciones de la corte eran taoístas, el pueblo las entendía como shintoístas y sacaba la conclusión de que la

familia imperial respetaba las tradiciones del país."
(Morishima, 1981: 57)

Ningún rastro de iniciativa popular válida en su originalidad, ninguna consideración de las formas populares diversas y ricas de las creencias y sus cambios, la imaginación del pueblo y su imaginación sólo consideradas aquí como desviación de "lo real", todo bajo influencia china y especialmente articulado como "procedimiento" de la corte para adoctrinar al pueblo; aún así el pueblo no comprende el mensaje! Y al no comprenderlo justifica más fuertemente a quienes imponen sus creencias! Todo un entretejido muy singular el de Morishima. ¿Al servicio de qué propósitos?

La idea es comprender el desarrollo capitalista de Japón y el modelo de Morishima a distancia de Marx es el propio Weber. Para ello necesita una ética que haya favorecido *determinantemente* el triunfo de Japón. Y allí está a mano la ética confuciana de la cual según su perspectiva derivan todas las demás creencias "irracionales" de Japón.

"Al mismo tiempo el gobierno era confuciano y progresista. En reacción a las presiones del poderoso y enorme imperio chino, el Japón había establecido un gobierno fuerte y eficaz, al tiempo que estimulaba sentimientos nacionalistas y patrióticos en el pueblo. Es irónico que estos objetivos se alcanzasen mediante la combinación de dos filosofías chinas." (Morishima, 1981: 57)

Interesante es que Morishima toma posiciones sobre diversas cuestiones y articula una cantidad de conceptos para juzgar las características "patrióticas" del pueblo. Ninguna reflexión acerca de la contemporaneidad de los conceptos y de su uso a través de grandes épocas históricas. Todo importado de China, salvo aquello que se presenta así mismo como degradado.

"El shintoísmo, que era en realidad un taoísmo, promovió el espíritu nacionalista; en particular durante la última parte de la era Tokugawa, el kokugaku (estudio de los clásicos japoneses), derivado del estudio del Kojiki, fomentaba con entusiasmo las antiguas creencias shintoístas y contribuyó en gran medida al movimiento chauvinista y ultranacionalista contra las potencias occidentales, así como contra China." (Morishima, 1981: 57)

Pobres potencias occidentales, atacadas por el sentimiento shintoísta, que no es original de Japón, que los japoneses no pudieron comprender el verdadero sentido del taoísmo, pobre chinos atacados ahora por sus discapacitados hijos, porque en definitiva el espíritu nacionalista, ultranacionalista, chauvinista viene el pueblo shintoísta y su falsa conciencia. Y aquí viene el remate.

"Es una tragedia para los japoneses que la ideología originaria del espíritu nacionalista y defensora de las costumbres tradicionales haya sido una religión irracional, mágica y ritualista. Cada vez que se suscitaba una crisis nacional, el emperador le rezaba a su antepasada la diosa solar Amaterasu en demanda de socorro." (Morishima, 1981: 57)

La documentación como vemos no se presenta, lo que sí aparece es un juzgamiento tan fuerte que llega a ¿insultar? al Shinto tratándolo de irracional! ¿Frente a qué creencias, frente a qué religión el Shinto se le presenta como irracional, mágico y ¿ritualista!? En principio frente al Confucianismo que claro, no es una religión!

Aquí puede decirnos mucho Angelo Brelich y su Introducción a la historia de las religiones. Que de aportes de la disciplina hay serios aportes. El rito, el mito, la creencia en seres sobrenaturales y otra cantidad de prácticas y elementos forman parte de todas las religiones que pueden englobarse justamente en ese concepto. Cada una tiene su racionalidad, su magia y sus ritos por supuesto. La cuestión es cómo es posible llegar desde la perspectiva científicista al juzgamiento moral del Shinto como algo irracional y ritualista. Y la respuesta es qué el problema no es llegar a tales conclusiones despectivas sino hacerlo en nombre de la ciencia histórica y de la interpretación documentada que la afecta. La inevitabilidad de lo subjetivo en la reconstrucción histórica – ya sea en su formato académico, literario, cinematográfico, partidario, artístico, religioso, etc. - nos posiciona de otra manera a la hora de diferenciar la ciencia de la literatura histórica y al mismo tiempo nos permite disfrutar mucho más plenamente de ambas ficciones. Entre ellas la literatura de Matsubara, por supuesto, no necesita recurrir para su fortaleza al mecanismo de la formalización de fuentes documentales y no pretende ninguna certidumbre científica sino más bien el conocimiento a través de los lentes de la escritora. Dejemos aquí este punto.

Volviendo a la sombra de Morishima, su creencia pro-occidental, liberal y pro-China sacude sus últimas espadas documentadas contra la corte imperial:

"En el Japón el shintoísmo es primariamente la religión de la familia imperial, aun cuando haya sido infiltrado entre la población en general a través de acontecimientos tales como las ferias aldeanas, las fiestas de la cosecha, las bodas, las primeras piedras y las terminaciones de casas, etcétera. Así, lo mismo que en China el Japón adoptó el confucianismo como sistema ético para la vida pública de las clases altas, y el taoísmo (o su versión japonesa, el shintoísmo) como religión de la familia imperial y de la plebe." (Morishima, 1981: 58)

Así el autor termina negando el para otros profundo carácter popular y tradicional del Shinto. Éste no es tal, en ninguno de los sentidos en que pudo considerárselo. En diversos sentidos se presenta esta "interpretación documentada" como una operación contraria al nacionalismo atacando su expresión religiosa durante los años del Imperio. Pero lo que nos resulta más importante, como venimos diciendo, es que la perspectiva de Morishima, está de diversas formas en debate en la obra de Matsubara. En *Grullas del ocaso* el Shinto está en discusión; expresa la discusión de aquellos años, las consecuencias de haber sido transformado en culto oficial, los orígenes de la tradición, las diferentes formas de entenderla, las jerarquías, la obediencia, la relación del Shinto con otras costumbres ancestrales, el sincretismo con otros conjuntos de creencias, todo ello de diferentes formas antes y después de la rendición. Veamos a continuación varios fragmentos.

"El Guji estaba profundamente preocupado. Decidió hacer algo y fue a Tokio a discutir el problema con su viejo profesor de la universidad. [...]"

- *Piensas demasiado – dijo Harada –, y has perdido el sentido de la realidad. ¿No lees los estimulantes decretos que rebosan del Palacio Imperial tras cada una de las victorias japonesas? Nos es lícito preguntarnos cuándo se secará este torrente, pero no debemos formular la pregunta en voz alta.*

- *No puedo limitarme a contemplar – dijo el Guji –, cuando, semana tras semana, me traen a los jóvenes soldados al santuario. Se supone que debo infundirles valor y decirles que los dioses Shinto desean esta guerra, que tendrán una muerte feliz... eso no es Shinto.*

Harada se había levantado a coger el puchero de hierro donde se calentaba agua sobre un hornillo eléctrico. Preparó el té y lo sirvió.

- *Si las ondas del tiempo indican guerra – dijo lentamente, la voz vieja y cascada-, conviene aferrarse a una roca para no ser barrido por una ola grande. No tiene mucho sentido escupir al tifón y gritarle, ¡detente!" (Matsubara, 1981: 85)*

La ruptura está establecida en el texto, el sacerdote Shinto habla en nombre de un culto interpretado que no coincide con las exigencias que su oficialización le imponen. La charla con su profesor reboza de sentido.

"Gracias a sus estrictas enseñanzas, la esposa del Guji había alcanzado gran maestría en el arreglo floral. No tenía, ciertamente, diploma alguno, pero todas sus amigas confirmaban que había llegado al más alto nivel en el arte del ikebana.

Si concebía una duda, no tenía más que pensar en su abuelo [...] Era un hombre. Era un samurai. Despreciaba la indecisión y la vacilación. No hablaba mucho, pero sus palabras pesaban. Sólo pronunciaba lo que ya había decidido mentalmente. Una mirada suya bastaba para despejar toda duda.

La esposa del Guji siempre se había sentido dichosa de vivir con su abuelo. Sólo tenía que confiarse a su juicio para que todo adquiriera su significado y su lugar.

Con cada ikebana que arreglaba, la esposa del Guji celebraba la memoria de sus años en Himari. Vivía de esas memorias y, para mantenerlas vivas, ponía diariamente un arreglo floral en cada habitación. Eso la hacía pensar que aún quedaba algo del antiguo orden de cosas, cuando todavía había modelos estéticos a los que ella podía adherirse.

Su sentido de la belleza era al mismo tiempo un sentido del valor. Sus valores eran rígidos y se remontaban a la tradición. [...] La esposa del Guji se había embarcado en el matrimonio, convencida de que un sacerdote Shinto tenía que estar comprometido con la tradición. [...]

Él [Guji] nunca había reconocido su maestría en el ikebana. [...] Era incapaz de comprender que el crecimiento domesticado no es sino la masa fermentada de donde el espíritu humano estéticamente educado destila belleza.

Era incapaz de comprender que un ikebana perfecto captura el aliento de la verdad." (Matsubara, 1981: 91-92)

La mística de las tradiciones culturales más profundas, el arte del ikebana, la figura y los valores samurai presentes en medio de ese conjunto sincrético de creencias y perspectivas. Y la vida cotidiana de un matrimonio conflictivamente sagrado, complejamente cultural, estéticamente impregnado. El conflicto al interior del Shinto a través de los problemas familiares de los padres de Saya.

"El Guji no se atenía jamás a los gestos y reglas prescritas para el té ceremonial. Su esposa no había podido experimentar plenamente en su presencia la dignidad del té. Siempre era consciente de la resistencia de su esposo. [...]



**Sen no
Rikyu**

- No me gustan esas sandeces – contestaba él por toda respuesta al oír sus reproches. [...] Rikyu, que fue quien creó la ceremonia del té hace cuatrocientos años, despreciaba olímpicamente las ceremonias. Bebía el té en un sencillo cuenco de barro para ridiculizar las costumbres aristocráticas de su tiempo. [...] Se moriría si pudiera ver las sandeces en que ha derivado su intención original.

¡Llamas sandez al logro más noble de la cultura japonesa! - gritó su esposa, exasperada-. Eso es un insulto al espíritu japonés.

Estás expresando precisamente la rigidez que Rikyu despreciaba – replicó el Guji -. La cultura sólo puede permanecer viva cuando es constantemente puesta en cuestión, y con ello constantemente rejuvenecida. De otra forma se convierte en un estereotipo de sí misma.

¿Estereotipo?

- Sí, estereotipo... lo bello y lo cierto sólo pueden ser concebidos por la experiencia propia proyectando la duda sobre todo lo familiar." (Matsubara, 1981: 94)

La ceremonia del té en sus repercusiones concretas y la figura de Rikyu, fundador de las tres principales escuelas de la ceremonia del té, con fuerte influencia del budismo zen. Una vez más, las formas concretas del sincretismo, implícito éste.

"No era raro que los visitantes de importancia tuvieran que esperar simplemente porque el Guji estaba hablando con algún artesano del barrio de los tejedores de seda.

- Hay diferencias naturales de rango que deben observarse – le decía su esposa -. Sin esas diferencias, la cultura se enlodaría en la vulgaridad.

- El rango por el que me guío es la dignidad del individuo – respondía él.

- Dignidad es precisamente lo que tú no tienes.

Para la esposa del Guji, la dignidad dependía del lugar ocupado en la jerarquía social, de la forma del comportarse, del vestido y las palabras apropiadas. Para el Guji, la dignidad era algo consustancial a la personalidad del individuo, no necesariamente ligado a su posición social. También él tenía ideas precisas sobre la dignidad de comportamiento y palabra, pero no estaban ligadas – como las de su esposa – a formalidades exteriores.

- Si quedara un vestigio de modestia en tu corazón aprenderías de mí como yo aprendí de mi abuelo. Mi abuelo era un hombre digno. No necesitaba leer libros chinos para descubrir la verdad y la belleza. El sabía.

- Tu abuelo era un anacronismo viviente.

*La esposa del Guji jamás le perdonó ese comentario."
(Matsubara, 1981: 95-96)*

El Japón moderno y la fuerza de lo tradicional todavía vigente, como rasgo de la propia cultura. Los valores confucianos y samurai en juego.

"Sintió la firme presión de los dedos de su padre. Subieron la escalera cogidos de la mano. Por encima del pequeño altar Inari situado al final del segundo tramo de la escalera, en un nicho al lado del camino, los árboles dejaban ver un segmento de cielo. En una concavidad excavada en la roca ardía una vela, fría y solitaria. Su luz mortecina incidía sobre el nicho rojo del altar Inari, mostrando los perfiles de las dos figuras de zorro que hacían guardia ante el mismo. Se dice que son mensajeros divinos que transmiten a los dioses los deseos de los hombres. Hay que acercarse a ellos de noche, a la luz de la vela, o por la mañana temprano, antes de la salida del sol, con las primeras luces del día. Estaban allí sentados desde tiempos inmemoriales, al menos mil años.

La gente, para hacer más agradable el viaje de los zorros, les traía Inari-sushi de la mejor calidad, pastelillos de germen de soja y arroz." (Matsubara, 1981: 135)

Inari o también Oinari es una de las divinidades o kami más difundidos en Japón, relacionado aquí con los zorros pero también vinculado tradicionalmente con la agricultura, el arroz, la fertilidad y el "éxito material". Al respecto de esto Walter Giardini en su estudio del Shinto nos dice lo que sigue:

"¿Qué se pedía a los dioses? El bienestar y la felicidad en esta vida. El shinto no se preocupa del más allá; no ofrece especulaciones sobre la inmortalidad del alma u otros temas abstractos. La muerte es el reino de las tinieblas; hay, pues, que valorar lo más intensamente posible la vida. [...] Los

dioses más venerados eran vinculados con la productividad, la fertilidad y la agricultura. Eran los "kami del misterioso espíritu de la generación". (Giardini, 1995: 25)

Es interesante señalar aquí que, a pesar de este énfasis puesto por el Shinto en la vida material, el éxito empresarial y la productividad, Morishima en ningún momento puede relacionar tales creencias ancestrales con el desarrollo del capitalismo en Japón. Una muestra más, creemos, del predominio de los conceptos sobre la documentación y la observación/análisis de la vida cotidiana concreta.

Volviendo al profesor argentino y su análisis del Shinto:

"Esta visión intramundana dio origen a una actitud serena y optimista, abierta al gozo de todo lo que la vida ofrece, sin preocupaciones por un juicio futuro, como en las religiones semíticas, o un destino aplastante como en el hinduismo. Por esta razón, en los mitos japoneses, en ningún momento triunfa lo trágico ni los protagonistas aparece abrumados por sentimientos aplastantes e impotencia, propios de otras mitologías." (Giardini, 1995: 25)

Una descripción de las sensaciones que ofrece la novela de Matsubara en la figura del Guji así como de los diversos mitos que en ella aparecen, la muerte del hermano de Saya y el vuelo de las grullas como ejemplo más destacado.

Apuntes finales. El conflicto más destacado.

Los límites de esta ponencia nos ponen frente a la necesidad de limitar las referencias y el desarrollo. Por ello volvemos para finalizar a un fragmento del texto que representa el principal conflicto que afectaba al shinto en aquellos años. El diálogo literario le da a esta cuestión un tono singular.

"Las noticias de la separación del Shinto y el Estado inquietaron profundamente a la madre de Saya. Temía que al mismo tiempo declinara su propia reputación. [...]
- Qué degeneración... - se quejaba-. El Estado necesita algo que lo invista de dignidad... si los dioses dejan de proteger oficialmente al Estado ¿qué será del Shinto?
- La separación – dijo el padre de Saya – mostrará si el Shinto es en realidad una religión o simplemente una decoración para el Estado.
[...] ¡Llamar decoración al Shinto! Mi abuelo jamás se habría permitido pronunciar palabras como ésas. Era un samurai. Se sentía japonés. Tenía dignidad. [...] Y, además, dime – miró desafiante a su esposo mientras formulaba la pregunta-, dime si un Guji que se sienta japonés de corazón iba a ocuparse de basuras chinas como el I-Ching."
(Matsubara, 1981: 151)

El contraste con el análisis académico de Morishima es tan profundo, tan grande que nos hace pensar que es conceptual y epistemológico, filosófico. La historiografía muchas veces puede

caer en estos engaños justificados por la sistematización y la elaboración de lineamientos históricos *gruesos*. Morishima nos dice acerca de la transición en Japón luego de 1945:

"Después de la guerra, el Japón se vió sometido al régimen norteamericano, pero el cuadro ideológico seguía siendo el mismo de antes, con un confucianismo (esto es, en su versión japonesa) fomentado por el régimen en calidad de ortodoxia, y con dos heterodoxias principales, el budismo y el shintoísmo, abrazadas por el pueblo y por la corte, respectivamente." (Morishima, 1981: 33)

Aun cuando estos grandes lineamientos puedan sostenerse en base a documentación y aun cuando sean válidos por la misma posición ideológica del autor, su objetividad subjetiva y su forma de interpretación, el contraste no podría ser mayor. Grullas del Ocaso, como hemos visto en muchos de sus párrafos nos permite un acercamiento mucho más diverso, rico, floreciente, cercano y profundo. La cuestión de la verdad se encuentra por aquí cerca. Es intención de este trabajo hacer el recorrido que nos lleve a poder pensarla de otra forma.

La bibliografía diversa sobre la historia religiosa de Japón acepta que en los años de reforma del período Taika (645-710) se produjeron tanto el fortalecimiento del Shinto como la importación fuerte de los dogmas extranjeros: budismo, confucianismo y taoísmo. De la misma manera acepta que en el período Tokugawa (1600-1867), cima del precapitalismo japonés, tantas veces perjudicialmente considera como un régimen feudal, el Shinto resultó eclipsado frente a la importancia dada por la clase dominante y su Estado al budismo y al neo-confucianismo. Finalmente el período Meiji (1868-1912) y los períodos siguientes vieron el crecimiento del Shinto como religión del Estado y una crisis consecutiva del budismo en ese mismo plano. (Giardini, 1995: página 28) Todo ésto, sin embargo, en el plano superestructural que no podemos considerar que afecte extensamente la realidad cotidiana y las creencias y prácticas privadas de las personas y comunidades.

Lo que llama verdaderamente la atención es que siga desconociéndose el carácter ideológico de las interpretaciones en casos como el de Morishima que concluye al respecto del Shinto que se trata de una religión "irracional" de la corte imperial y qué, sólo a través de prácticas operadas desde el poder pudo *infiltrarse* en las comunidades, aldeas y sectores populares urbanos.

"En los comienzos de 1946, el shinto se encontraba en la peor crisis de sus historia. Los vínculos que lo unían con la estructura estatal habían sido cortados. Los ideales tradicionales sobre los que se fundamentaba habían sido desprestigiados. Los ministros del culto se hallaban improvisadamente dejados a la suerte de los fieles de sus santuarios. [...] Más de cuarenta años después, los resultados conseguidos no dejan de asombrar y, al mismo tiempo, de plantear interrogantes.

Los que manifiestan adherir al shinto están en continuo aumento y superan holgadamente a los partidarios de otras religiones: 109 millones a fines de 1990 (70 millones en 1950) seguidos por budistas (96 millones) y por cristianos (1,4 millones). El 80 % de los casamientos se celebra con el

rito shintoísta y más de 50% de las familias conserva en sus casas el templete, sede de los espíritus de los antepasados. El número de los que visitan los santuarios en los primeros días del Nuevo Año aumenta continuamente: 45 millones en 1970, 58 en 1973 y 80 millones en 1986." (Giardini, 1995: 31)

Como muestran las diferentes interpretaciones la diferencia más sobresaliente tiene que ver con identificar el Shinto con el Estado, ya sea del siglo XIX o XX, o considerar el Shinto profundo del que nos habla Matsubara a través de su padre, el Guji, y su arraigo en las prácticas y tradiciones cotidianas del pueblo tal como muestran tantas imágenes a lo largo de la obra que hemos considerado.

Referencias Bibliográficas

Hisako Matsubara (1981); Pájaros del crepúsculo; Círculo de Lectores, Bogotá, Colombia, 1988.

Michio Morishima (1981); Por qué ha "triunfado" el Japón; Editorial Crítica, Grijalbo, España, 1984.

Paul Ricoeur (1955); Historia y verdad; Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2015.

Lucien Bianco (1968); Asia contemporánea; Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 1992.

Walter Giardini (1995); Religiones y literatura de Japón; Editorial Kier, Buenos Aires, 1995.

Angelo Brelich (1979); Prolegómenos a una Historia de las Religiones; En Henri-Charles Puech, "Historia de las Religiones", Tomo 1, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1979.

El Shinto en América Latina: religión étnica en la diáspora

Isabel Cabaña Rojas,
Universidad Ritsumeikan
isabelcabana@gmail.com

El Shinto, la religión nativa japonesa, ha experimentado grandes cambios a lo largo de la historia, especialmente desde mediados del siglo XIX, cuando viajó a las colonias extranjeras del Imperio japonés, y acompañó a los inmigrantes japoneses a las Américas. El propósito de esta ponencia es examinar la historia del Shinto en América Latina, en relación con los inmigrantes japoneses a esta región, a la vez que discutir en torno al rol que puede cumplir una religión étnica en la creación de comunidad y en la identidad de los inmigrantes, en el nuevo contexto de la sociedad de acogida.

Un análisis sobre el papel de la religión como forma de disidencia política: el caso de los católicos y anglicanos de Hong Kong y la lucha por la democracia.

Diana Alejandra Dávalos Rayo,
Universidad Autónoma de México
alejandra.davalosrayo@gmail.com

En las manifestaciones que exigían al gobierno comunista chino el establecimiento de un gobierno democrático y representativo en Hong Kong, el papel desempeñado por los hongkoneses católicos y anglicanos fue particularmente activo. Este sector se involucró en la difusión de información y organización de mítines, además, utilizaron los principios de sus doctrinas religiosas para explicar la importancia de la lucha política.

En esta ponencia, a partir del caso hongkonés, analizaremos cómo las doctrinas religiosas han resultado una herramienta para cohesionar a movimientos políticos, asimismo, analizaremos la importancia geopolítica de la expansión de las doctrinas de inspiración judeocristiana en Asia.

TEXTO

Desde que Hong Kong regresó a la jurisdicción de China continental, los habitantes de esta Región Administrativa Especial (RAE) comenzaron a organizarse para que el Partido Comunista de China no interviniera en su forma de vivir.

En el exterior del territorio, todos se preguntaban si Hong Kong se volvería comunista, a pesar de la consigna propagandística acuñada por el gobierno chino: “Un país, dos sistemas.” En contraste, los hongkoneses estaban preocupados por los controles que el Partido impondría a su libertad individual, sobre todo en los aspectos político y religioso.

Sobra decir que la preocupación no era producto de la paranoia. Durante la Revolución Cultural china (1966-1969) se dieron las persecuciones más violentas, no sólo contra los disidentes políticos, sino también contra los creyentes y los representantes de distintas religiones, ya fuera porque se les consideraba contrarias a los objetivos y enseñanzas de la doctrina comunista y el pensamiento *maozedong* o porque se atrevían a hacer críticas a las medidas y directrices de las autoridades del gobierno.

Para las religiones, lo anterior fue terrible. Diversas denominaciones religiosas, desde las tradicionales chinas como el taoísmo, el confucianismo y el budismo, hasta las de inspiración cristiana como el catolicismo y el protestantismo, por mencionar algunas, padecieron con distintos métodos, aunque igual intensidad, la coerción del Partido Comunista y sus representantes.¹

El cristianismo no es nuevo en China, mucho menos en Hong Kong. La dinastía Tang fue la que recibió a la primera misión de nestorianos, alrededor del siglo VI, llegaron después los

¹ La publicidad no ha sido la misma para los creyentes del Islam perseguidos por el gobierno chino o para los cristianos (ya sean protestantes o católicos), que para los budistas, sin embargo, el problema está allí y nadie puede negarlo.

jesuitas, cuyo personaje más conocido, Mateo Ricci, se encargó de lograr una posición de representante permanente del cristianismo, particularmente de los católicos, en el imperio chino, desde la dinastía Yuan (1271-1368) y hasta la Qing (1644-1911). Los años turbulentos que siguieron a la Revolución Xinhai se caracterizaron por la lucha entre los caudillos militares chinos, quienes intentaron conseguir el apoyo de los países occidentales permitiendo a protestantes y católicos asentarse en territorio chino, lo que no bastó para una potencia occidental aceptara aliarse con uno de ellos en particular, ni siquiera con el converso Chiang Kai-shek, quiera miembro de la Iglesia Metodista.

La Segunda Guerra Mundial permitió a las congregaciones religiosas vivir sin vigilancia de un gobierno central y únicamente servían al jefe militar o facción que gobernara en la comunidad en la que se asentaran, que lo mismo podía ser chino que japonés, así como comunista o nacionalista, hasta que se fundó la República Popular de China en 1949.

El ascenso al poder del Partido Comunista de China fue un punto de inflexión en las relaciones entre las organizaciones religiosas y las autoridades de gobierno del país.

En el caso particular de la Iglesia Católica, Apostólica y Romana, esta institución fue considerada por los comunistas como un enemigo, debido al papel que había desempeñado durante los últimos años de gobierno Qing y al abierto colaboracionismo de algunos sectores religiosos con los países occidentales o con los japoneses.

El nuevo gobierno creó una Asociación de Católicos Patrióticos de China (ACPC), sin relación alguna con Vaticano, que “desconocía los obispos ordenados por Roma.” (Petrecca, 2013).

La ruptura definitiva se dio en 1956, cuando Gong Pinmei, entonces recién designado obispo de Shanghai por el Vaticano, fue encarcelado de por vida y fue reemplazado por el candidato elegido por la ACPC, que ha dado lugar a la creación de dos facciones en el catolicismo chino, “una iglesia oficial promovida por la ACPC, y una iglesia subterránea fiel al Vaticano, cada una con sus autoridades y sus obispos.” (Petrecca, 2013).

Las relaciones entre ambas instituciones no han sido sencillas. Aunque oficialmente, el Estado chino “no tiene relaciones diplomáticas con la Santa Sede, porque estas se trasladaron a Taiwán tras la creación de la República Popular China”, existe cordialidad entre el Papa y el Presidente chino.

El ascenso de un Papa jesuita y latinoamericano en 2013 fue recibido con entusiasmo en todo el mundo. Al mismo tiempo, la República Popular de China cambiaba de presidente. Tanto el Papa Francisco como el Presidente de China, Xi Jinping son conscientes de la necesidad de limar asperezas y construir otro tipo de relación, sin embargo, el gobierno chino no permitirá que sus connacionales le rindan honores de jefe de Estado a un extranjero, aunque éste represente a Dios en la Tierra.

En mayo de 2015, el presidente de la República Popular de China, Xi Jinping, hizo una advertencia tajante a los católicos chinos: las religiones deben ser chinas, carentes de “influencias extranjeras”, al mismo tiempo que señaló que nadie tiene derecho a intervenir en los asuntos del gobierno, más que los miembros y autoridades designadas por el Partido. La advertencia se lanzó en el contexto de una reunión del Presidente con el Frente Unido, una organización china que aglutina a una amplia variedad de grupos étnicos, practicantes de distintas religiones.

Por supuesto, como parte de China, esta advertencia también afectaba a los católicos hongkoneses.

El largo camino hacia la democracia

Como Región Administrativa Especial la situación de Hong Kong es relativamente ventajosa. El territorio cuenta con una constitución *ad hoc* para mantener una autonomía casi total con respecto a su organización económica y administrativa, conservar los derechos de sus ciudadanos y continuar con una vida cotidiana semejante a la que se tuvo bajo dominio británico.

¿Cuál es entonces el problema? ¿Por qué la resistencia de los hongkoneses a formar parte de China continental?

Las razones son muchas, pero la que dio pie a este ensayo es sólo una: el interés creciente de los ciudadanos hongkoneses por contar con un gobierno democrático y que ha sido alimentado por la estrecha vigilancia de las autoridades comunistas a las asociaciones religiosas del país. No me refiero exclusivamente a los budistas, sino también a los miembros de iglesias protestantes, católicas y evangélicas.

Hong Kong tenía cerca de 7 050 000 habitantes en 2010, de los cuales, 14.3% son cristianos, 1.8% musulmanes, 56.1% se reconocen como no religiosos, 0.4% son hinduistas, 13.2% budistas, 12.8% practican confucianismo, taoísmo y otras religiones tradicionales chinas, mientras 1.6% son de otros credos, entre los que destaca el judaísmo (PewResearch Center, 2012.)

Antes de continuar es necesario aclarar que bajo la ocupación británica también existió recelo hacia diversos grupos religiosos, además de que se les obligó a hacerse cargo de la educación y la asistencia social, así como de los hospitales, sin embargo, mientras se era parte de la jurisdicción del Reino Unido aún existía la remota posibilidad de que un día Hong Kong fuera un territorio independiente. Una vez que la soberanía del territorio pasó del Reino Unido a China continental, esa esperanza se esfumó por completo y es entonces cuando comenzaron los problemas.

Por un lado, las diferencias que los chinos de Hong Kong se adjudican para señalar que no son como los chinos continentales se ven acompañadas por un crecimiento económico constante, aunque cada vez menor, lo que fortalece el sentimiento de rechazo hacia la anexión. Por otro, el temor de que el Partido Comunista lesione su derecho humano a la libertad religiosa, así como ha mutilado su derecho a la libertad política, circunstancias que no son lo mismo dentro de un Estado liberal laico, pero que adquiere particular importancia

en el contexto del caso hongkonés, en donde ser católico significa lo mismo que ser disidente político si uno se niega a afiliarse a las congregaciones pertenecientes a la ACPC.

En este contexto religioso, las protestas estudiantiles, llamadas por la prensa internacional como la Primavera asiática o Revolución de los paraguas, un movimiento de oposición en contra de la Reforma Electoral del gobierno chino a la Constitución de Hong Kong¹, fueron para muchos católicos una oportunidad para contribuir al proceso de democratización de su territorio, lo que para ellos es igual a terminar con su persecución y con el sisma que ha vivido el cristianismo chino, tanto católico como protestante.

Por ello, desde el comienzo de las protestas los católicos chinos apoyaron a los estudiantes a través de las redes sociales y fueron más allá, siempre se mantuvieron cerca de las movilizaciones políticas, incluso, varios portales religiosos reportaron el trabajo de jóvenes voluntarios católicos y metodistas que ayudaban a los protestantes a esconderse, les daban comida y les proporcionaban rutas de evacuación. En contraste, los protestantes y algunas otros movimientos religiosos cristianos evangélicos, apoyaron al gobierno y prefirieron mantenerse a raya de la lucha política de los jóvenes.²

Las autoridades eclesásticas de las diferentes corrientes religiosas involucradas no hicieron jamás un pronunciamiento acerca de una postura oficial. De hecho, hasta el momento, el Papa Francisco ha evitado las alusiones a la situación política de China, al mismo tiempo que el Vaticano ha intentado organizar una visita del sumo pontífice al territorio chino y él mismo ha afirmado que le gustaría visitar ese país.³

El gobierno de la República Popular de China ha sido claro y directo con los representantes de Vaticano, pero también con los demás líderes de las denominaciones religiosas del país: los intereses del gobierno están antes que los religiosos y ninguna religión dividirá al país, ni tampoco podrá monopolizar programas que el gobierno puede implementar para resolver los conflictos a los que se enfrenta el país y que no son exclusivos de los chinos.

La manifestación concreta de esta perspectiva han sido el manejo de la exigencia hongkonesa por la democracia y los intentos del gobierno para controlar las cada vez más frecuentes contingencias ambientales que se presentan en las principales ciudades chinas. En ambos casos, la sociedad civil se ha inconformado, ya sea de manera individual o colectiva, y con frecuencia, la organización de mítines o protestas colectivas surge de grupos estudiantiles y religiosos. (Kojima, 2015)

¹ La reforma consistía en que los candidatos para ocupar el cargo de presidente en territorio hongkonés deberían ser elegidos desde Beijing, y después, votados en Hong Kong.

² Cfr. "Iglesias en Hong Kong están divididas sobre situación política". *Mundo Cristiano*, 2014, recuperado de <http://www.cbn.com/mundocristiano/elmundo/2014/October/Iglesias-en-Hong-Kong-estan-divididas-sobre-situacion-politica/>, el 11 de diciembre de 2015. Chieu, Domic. (2015). "Religiousfreedom: WhattheChineseCatholicchurch can teachus". *HKFP*, recuperado de <https://www.hongkongfp.com/2015/09/24/religious-freedom-what-the-chinese-catholic-church-can-teach-us/>, el 11 de diciembre de 2015, y Levin, Ned. (2014). "Hong Kong DemocracyProtestsCarry a Christian MissionforSome". *The Wall Street Journal*, recuperado de <http://www.wsj.com/articles/hong-kong-democracy-protests-carry-a-christian-mission-for-some-1412255663>, el 11 de diciembre de 2015.

³ Perlez, Jane. (2015). "Xi Jinping's U. S. Visit". *The New York Times*, recuperado de <http://www.nytimes.com/interactive/projects/cp/reporters---notebook/xi---jinping---visit/china---pope---francis>, el 14 de diciembre de 2015.

En este sentido, el gobierno comunista chino percibe las protestas como una intervención extranjera, proveniente de Occidente, representado por las grandes potencias militares y económicas de Europa y América, lo que hace que la política y acciones de contención y control a las organizaciones religiosas no vaya a cambiar durante los próximos años. Sin embargo, las autoridades de gobierno chino saben la importancia de manejar adecuadamente los problemas que puedan surgir localmente con las asociaciones civiles y religiosas, y aunque en el discurso el Partido Comunista Chino y su Comité Central minimicen el problema, lo cierto es que la estabilidad del régimen y la permanencia de los comunistas en el gobierno podrían depender de las acciones de estos grupos, que aprovechan los problemas que ha traído la inserción económica de china en el mercado global, para reivindicar sus derechos y libertades. (Grim, 2015)

Mientras los católicos esperan tiempos mejores en Hong Kong, el problema que plantea la existencia de instituciones multinacionales con capacidad de emitir recomendaciones a los gobiernos de todo el mundo se hace presente y obliga a cuestionar la creciente universalización de los sistemas de valores, base de las leyes en todo el mundo.

Hallar la manera de resolver esta aparente disyuntiva obligaría al gobierno chino a respetar los derechos religiosos de los chinos, sin importar dónde vivan ni la etnia a la que pertenecen, al mismo tiempo, hay que definir qué tipo de relación debe haber entre un gobierno y un líder religioso y hasta qué punto la intervención de los segundos en la solución de problemas no amenaza la autoridad del primero.

El problema es complejo, pues la libertad de creer en lo que se crea es un derecho humano de acuerdo a una organización internacional que el gobierno de China, liderado entonces por ChiangKai-shek, ayudó a construir. La historia ha provocado que se asuma de inmediato como un grave pecado la persecución religiosa, sobre todo cuando se da bajo regímenes comunistas, o mejor dicho, totalitarios, sin embargo, aquí es necesaria una reflexión profunda que obligue a crear un nuevo marco de acción para el gobierno y las instituciones religiosas, por lo menos si se pretende mantener un Estado laico, como se concibió durante la Ilustración.

La separación entre la Iglesia y el Estado, como instituciones, es muy reciente en China, comenzó apenas en el siglo XX y es muy importante analizar la situación de la disidencia católica de Hong Kong bajo este contexto.

¿Tendría tanta importancia si esto ocurriera en un país latinoamericano?

En los años 80, tanto en América Latina como en Europa, el catolicismo desempeñaba un papel protagónico en la desaparición de dos dictaduras. La primera, militar, ubicada en El Salvador. La segunda, en Alemania Oriental, era administrada por un partido comunista. Las circunstancias compartían algunas semejanzas en sus demandas, sin embargo, la actitud del Vaticano hacia ambos movimientos decidió su resolución. ¿Podría pasar lo mismo para el caso de Hong Kong? Depende de muchos factores, pues mientras el gobierno chino pueda manejar los daños generados por la crisis financiera y política a la que se enfrenta y mantener su estatus de potencia económica, Vaticano no intervendrá ni sus autoridades se manifestarán a favor de la actitud de los católicos en China.

La razón de este conveniente silencio y de su actitud aparentemente indiferente puede encontrarse en la crisis que experimenta el catolicismo a nivel mundial, que cada día tiene menos adeptos en América y Europa, pero que suma feligreses en Asia, particularmente en el Este, y en África. Una posible visita papal o de cualquier otro jerarca de una institución eclesiástica vinculada al cristianismo, con toda la parafernalia que se realizan en los países donde la mayor parte de la población práctica esta religión, puede ser mucho más útil en el terreno político que un pronunciamiento, de tal modo que es mejor permanecer en silencio que tensar las frágiles relaciones de los jerarcas religiosos cristianos con las autoridades chinas. Sin embargo, también es importante señalar que ninguno de los líderes de estas instituciones de la fe dirá algo para alentar la organización política de sus feligreses o para impedirla.

En la actualidad, la democracia en Hong Kong ha dejado de ser un tema para los medios de comunicación mundiales. El Partido Comunista de China se ha anotado así una victoria, aunque no se trate de una definitiva.

La coincidencia del Papa Francisco I y el Presidente de la República Popular de China, Xi Jinping en un evento del gobierno de los Estados Unidos, a finales de septiembre de 2015 causó tanto revuelo en la prensa internacional como la Primavera asiática, sin embargo, por ahora, es lo más cerca que estarán estos hombres de coincidir.

El objetivo central de la reunión era lograr un acuerdo para la reducción de emisiones y la mitigación del cambio climático, pues tanto China como Estados Unidos son los principales emisores de este tipo de gas a nivel mundial, sin embargo, los analistas no pudieron evitar especular acerca de lo que sucedería si tanto el Papa como el Presidente de China se hubieran reunido para hablar de política y de la situación de las religiones bajo el régimen comunista chino.

¿Será ya tiempo de pensar en establecer otro tipo de Estado laico? ¿El gobierno chino terminará por ceder en algún momento ante la demanda de libertad de creyentes de los más diversos credos religiosos que habitan el territorio? Es difícil responder estas preguntas, puesto que hasta ahora, las habilidades del gobierno para impedir que se filtre información de lo que viven los grupos religiosos en el país han sido muy eficaces, por otro lado, en China continental, las instituciones religiosas tienen mayor presencia en las zonas rurales que en las urbanas, una circunstancia que hace el problema más fácil de controlar.

Por ahora, la Revolución de las sombrillas puede considerarse completamente acabada. El soporte que otorgó el catolicismo a este movimiento no fue suficiente para transformar radicalmente la política del gobierno chino en Hong Kong. Aunque en las negociaciones los disidentes consiguieron elegir directamente a sus representantes ante el Comité Central del Partido, falta mucho tiempo para que consigan elegir directamente a su presidente.

¿La organización política budista será la que transformará el régimen de China? Mientras el Partido no pierda de vista la importancia de las organizaciones religiosas eso no pasará.

Referencias Bibliográficas

Declaración Universal de los Derechos Humanos. Organización de las Naciones Unidas, recuperado de http://www.un.org/es/documents/udhr/index_print.shtml, 11 de diciembre de 2015.

PewResearch Center. (2012). *The Global Religious Landscape a Report on the Size and Distribution of the World's Major Religious Groups as of 2010*. *PewResearch Center*, recuperado de <http://www.pewforum.org/files/2014/01/global-religion-full.pdf>, el 11 de diciembre de 2015.

AP. (2015). "China's President Xi Jinping Says Religions Must Be Free From Foreign Influence". *Huffington Post*, recuperado de http://www.huffingtonpost.com/2015/05/20/china-xi-jinping-religion_n_7342360.html, el 14 de diciembre de 2015.

Sin autor. (2008). "Catolicismo romano en China". *Enciclopedia España*, recuperado de http://enciclopediaespana.com/Catolicismo_romano_en_China.html, el 11 de diciembre de 2015.

Chen, Y., & Lozano, M. C.. (2010). El resurgimiento de la controversia en torno a la religiosidad confuciana en China. *Estudios de Asia y África*, 45(2 (142)), 293–321, recuperada de <http://www.jstor.org/stable/29764847>, el 11 de diciembre de 2015.

Cheng, J. Y. S., & Toriz, G. F.. (1997). El futuro político de Hong Kong. *Estudios de Asia y África*, 32(1 (102)), 129–146, recuperada de <http://www.jstor.org/stable/40313214>, el 11 de diciembre de 2015.

Cheng, J. Y. (2014). The Emergence of Radical Politics in Hong Kong: Causes and Impact. *China Review*, 14(1), 199–232, recuperada de <http://www.jstor.org/stable/23723007>, el 12 de diciembre de 2015.

Grim, Brian J. (2015). "The Modern Chinese Secret to Sustainable Economic Growth: Religious Freedom and Diversity." *The Review of Faith & International Affairs*. (13, 2), recuperado de <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/15570274.2015.1039301>, el 11 de diciembre de 2015.

Nedilsky, L. V. (2014). *Converts to Civil Society: Christianity and Political Culture in Contemporary Hong Kong*. Waco: Baylor University Press. *Project MUSE*, recuperado de <https://muse.jhu.edu/books/9781481300346?auth=0>, el 14 de diciembre de 2015.

Petrecca, Miguel. (2013). La larga y rica historia de la evangelización china. *Revista Ñ*, recuperado de http://www.revistaenlinea.clarin.com/ideas/La-larga-y-rica-historia-de-la-evangelizacion-china_0_890311228.html, 11 de diciembre de 2015.

Reyes, Fernando. (2013). China, el Vaticano y los jesuitas. *Mensaje*, recuperada de http://biblioteca.uahurtado.cl/ujah/msj/docs/2013/n619_27.pdf, el 11 de diciembre de 2015.

Solano Gallego, E. (2011). La iglesia protestante en la China comunista y postcomunista: una historia de conflictos. *Observatorio de la Economía y la Sociedad de China*. (16), recuperado de <http://www.eumed.net/rev/china/>, el 11 de diciembre de 2015.

Wolfe, A. (2008). El siglo de la paz religiosa: Las ideas seculares ayudarán a las religiones a vivir sin conflictos. *El Ciervo*, 57(688/689), 21–25, recuperada de <http://www.jstor.org/stable/40834895>, el 13 de diciembre de 2015.

Wong, M. Y. H. (2015). PartyModels in a HybridRegime: Hong Kong 2007–2012. *China Review*, 15(1), 67–94, recuperada de <http://www.jstor.org/stable/24291929>, el 12 de diciembre de 2015.

Entre chamanismo y sufismo: el papel de la religión en la formación inicial del Imperio otomano.

Sebastián Salinas Gaete,
Universidad de Chile
salinas_chile@yahoo.com

Las primeras explicaciones para el éxito otomano repetían bastante que había sido porque unieron la gaza (saqueo) con la yihad (la guerra santa). Sin embargo, en casi todos los territorios que conquistaron no hubo destrucción de la religión anterior y muchas veces sucedió lo contrario. Discutiendo las críticas a la tesis tradicional, proponemos que fue la herencia de la estepa y el chamanismo unido al islam místico (sufismo) lo que generó uno de los puntos fundamentales para el triunfo de la Casa de Osmán.

Islam en la Somalia post-colapso: entre el radicalismo y la lucha por la paz

Beatriz Escobar Cristiani,
Universidad Autónoma de México,
bescoba@yahoo.com

Históricamente, el Islam ha sido base del orden social en Somalia. Con el colapso del Estado en la década de 1990, el factor religioso se convirtió en un elemento de preocupación para diversos sectores, pero algunos consideran que ser una pieza clave para la paz y la reconciliación.

La ponencia explora los factores que favorecieron la consolidación de movimientos islamistas radicales, a fin detectar elementos que sirvan para la integración del Islam en el proceso de reconstrucción social en Somalia.

***Tradiciones locales y orden internacional: desafíos
perennes de los Estados Islámicos.***

Sofía Roizarena
Abigail Viva,
Universidad Nacional de Rosario,
Argentina
sofiroizarena@hotmail.com

La comunidad islámica refiere a múltiples sociedades, todas estas con diversas particularidades, pero con un elemento en común que logra minimizar diferencias al punto de consagrar a todas las personas en una comunidad ideal. Nuestro trabajo tendrá como objetivo indagar este proceso en el que lo individual cede ante lo colectivo y analizar la relación dialéctica que se genera, a partir de la dualidad entre el respeto a valores sostenidos por la tradición y las reglas de juego impuestas por orden político internacional, preguntándonos si es posible lograr una coherencia entre Islam y contexto mundial.

PRESENTACIONES DE LIBROS

Presentación del libro: *Política y pensamiento político en Japón 1926-2012*. Michiko Tanaka, El Colegio de México. Presenta: Michiko Tanaka.

Presentación del libro: *Los que vinieron de Nagano. Una migración japonesa a México*. Sergio Hernández Galindo. Presenta: Sergio Hernández

Presentación del libro: *Estudios coreanos en el escenario Sur-Sur. Análisis desde América Latina*. Paula Ladevito y Luciano Lanare (compiladores.) Presenta: Paula Ladevito.

Presentación del libro: *Estudios coreanos para hispanohablantes*, Wonjung Min (Ed.). Presenta: Wonjung Min

Presentación del libro: *Sonidos ancestrales de América*, María Lina Picconi y Everardo Garduño. Presenta: Román Robles y María Lina Picconi

Presentación del libro: *Perspectivas y oportunidades de la Alianza del Pacífico*, Isabel Rodríguez y Edgar Viera Posada. Presenta: Isabel Rodríguez.

Presentación del libro: *Turquía, Siria e Iraq: entre amistad y geopolítica*, Gilberto Conde. Presenta: Gilberto Conde

Presentación de la revista: *Journal de Ciencias Sociales*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Palermo, Buenos Aires. Presenta: Lía Rodríguez de la Vega

Presentación del libro: *Qualitative Studies in Quality of Life. Methodolgy and Practice* (pp. 37-52). Social Indicators Research Series, Volume 55, Tonon, G. (ed.). Heidelberg- New York -Dordrecht –London: Springe Presenta: Lía Rodríguez de la Vega

Presentación del libro: *El arte de desdecir. Inefabilidad y hermenéutica en India antigua*. Óscar Figueroa. Presenta: Gabriel Martino y Óscar Figueroa.

Presentación del libro: *Perspectivas sobre la India: pasados y presentes*, Lía Rodríguez y Francisco Lavolpe (Eds.) Presenta: Lía Rodríguez de la Vega.

Presentación del libro: *Tohari, Ahmad, El regreso de Karman*, Traducción: Evi Yuliana Siregar y Fernando Octavio Hernández (traductores). Presenta: Evi Yuliana Siregar.

Presentación del libro: *Sultanes de tres continentes. Una breve historia del Imperio otomano*, Sebastián Salinas. Presenta: Pablo Álvarez C.

Presentación del libro *China y su entorno geopolítico. Políticas e instituciones de la integración regional*, Juan José Ramírezy Franciso Haro Navejas, (coords). Presenta: Juan José Ramírez y Francisco Haro.

Presentación del libro *Nihao Mr. Pérez, Buenos días Mr. Li*, Claudia Labarca. Presenta: Claudia Labarca.

Presentación del libro: Volúmenes de ponencias publicadas en la II Jornada de la RED ALC - China. Presenta Liljana Arsovska

Presentación del libro *Germinar, florecer y sembrar: jóvenes chilenos mirando a Corea*, Wonjung Min (Ed.). Presenta: Wonjung Min.

Presentación del libro: *Japón después de ser el número Uno. Del Alto crecimiento al rápido envejecimiento*, Víctor López Villafañe y Carlos Uscanga (Coordinadores). Presenta: Carlos Uscanga

Presentación del libro: *Transnational Japan as History Empire, Migration, and Social Movements*, Pedro Iacobelli, Danton Leary y Shin Takahashi (coordinadores y autores). Presenta: Pedro Iacobelli,

Presentación del libro *El llamado de Oriente. Historia cultural del orientalismo argentino (1900-1950)*, Axel Gasquet, Buenos Aires, Eudeba, 2015. Presenta: Axel Gasquet.

Presentación del libro: Presentación de libro *Vidas. Cuentos de China contemporánea*, Liljana Arsovska (Ed.). Presenta: Liljana Arsovska

CONFERENCIAS

CONFERENCIA: *50 años de estudios japoneses en México y América Latina*, Michiko Tanaka, El Colegio de México

CONFERENCIA: *Defending Church Interests against Abuses of Party Power in Contemporary China*, Carsten Vala, Universidad de Loyola.

CONFERENCIA *Papel de Japón dentro de la política de “rebalance” (pivot) de los Estados Unidos*, Pedro Monzón, Investigador-embajador del Centro de Investigaciones de Política Internacional, Ministerio de Relaciones Exteriores de Cuba, monzon@cubarte.cult.cu

CONFERENCIA *El Conflicto palestino-israelí en la geopolítica del Medio Oriente*, Doris Musalem Rahal. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

CONFERENCIA MAGISTRAL: *Aportes culturales de China*. Flora Botton Beja, El Colegio de México.

CONFERENCIA MAGISTRAL: *El estudio de Asia y sus tradiciones religiosas en Iberoamérica: escollos, retos y oportunidades*, Luis Óscar Gómez Rodríguez, El Colegio de México.

OTROS

HOMENAJE A FERNANDO TOLA

REUNIÓN ALADAA ÁREA JAPÓN

ASAMBLEA GENERAL ALADAA

CIERRE DE CONGRESO