NUEVOS DIÁLOGOS

Asia y África desde la mirada latinoamericana

María Elvira Ríos
Gonzalo Maire
Pablo Álvarez
Isabel Cabaña
Matilde Gálvez
coordinadores

EL COLEGIO DE MÉXICO

NUEVOS DIÁLOGOS.
ASIA Y ÁFRICA DESDE
LA MIRADA LATINOAMERICANA

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

NUEVOS DIÁLOGOS.
ASIA Y ÁFRICA DESDE
LA MIRADA LATINOAMERICANA

María Elvira Ríos
Gonzalo Maire
Pablo Álvarez
Isabel Cabaña
Matilde Gálvez
Coordinadores

El COLEGIO DE MÉXICO

aladaa Chile

303.482182105
N9648

Nuevos diálogos : Asia y África desde la mirada latinoamericana / María Elvira Ríos [y otros cuatro], coordinadores -- 1a ed. -- Ciudad de México : El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África ; Chile : ALADAA, 2019.
1 texto electrónico : formato ePub3 (il., fot. col.)
"Dedicado a la labor intelectual invaluable del doctor Luis O. Gómez Rodríguez (1943-2017)... compendia trabajos académicos inéditos, expuestos en el marco del encuentro internacional que conmemoró los 40 años de la ALADAA (Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África), realizado entre el 11 y el 14 de enero de 2016 en Santiago de Chile".
Incluye textos en español y portugués.
Libro electrónico interactivo, compatible con lectores iBook para MAC y ADE para Android.

ISBN 978-607-628-578-7

1. Orientalismo -- América Latina -- Congresos. 2. Asia -- Estudio y enseñanza -- Congresos. 3. África -- Estudio y enseñanza -- Congresos. 4. Asia -- Relaciones -- América Latina -- Congresos. I. Ríos Peñafiel, María Elvira, coord. II. Gómez, Luis O., Luis Óscar, 1943-2017.

ISBN 978-607-628-578-7

DR © 2019 El Colegio de México, A.C.
Carretera Picacho Ajusco 20
Ampliación Fuentes del Pedregal
14110, Ciudad de México
www.colmex.mx

DR © 2019 Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África Chile
Avda. Nueva Providencia 2155, piso 9, oficina 903, Torre A, Santiago, Código Postal 7500000, Chile.
www.aladaachile.com

Conversión gestionada por:

Sextil Online, S.A. de C.V./ Ink it ® 2019.
+52 (55) 52 54 38 52
contacto@ink-it.ink
www.ink-it.ink

IN MEMORIAM LUIS ÓSCAR GÓMEZ RODRÍGUEZ (1943-2017)

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS
PREFACIO
CONFERENCIA MAGISTRAL *El estudio de Asia y sus tradiciones*, Dr. Luis Gómez Rodríguez.

CAPÍTULO I. Arte: diálogos, resistencias y persistencias entre "Oriente y Occidente".

1. *Bijutsu* (Belas-Artes): o símbolo da história da ocidentalização do Japão, Michiko Okano.

2. A persistência da criação entre Oriente e Ocidente. Karina Takiguti.

3. O Sistema Artístico Japonês em Correlações, Madalena Natsuko Hashimoto Cordaro.

4. Miradas, gestos, ideogramas: escrituras em potencia de la caligrafia japonesa en Brasil, Rafael Tadashi Miyashiro.

CAPÍTULO II. Literatura e idioma: entrecruces, traspasos e hibridaciones de las culturas africanas y lengua japonesa.

1. Do romance para a história e vice-versa: questões identitárias em *A morte do ouvidor,* de Germano Almeida, Inara de Oliveira Rodrigues.

2. A poética do outro em Niketche: Figuras de alteridade na literatura moçambicana, Maiane Pires Tigre.

3. Análise do tratamento dado ao ensino de vocabulário no material didático Marugoto – Nihon no Kotoba to Bunka – A1, Mónica Yamamoto.

4. Tradução de trechos bíblicos para a língua japonesa no século

XVI: análise do manuscrito de Manuel Barreto da Companhia de Jesus, Olivia Yumi Nakaema.

CAPÍTULO III. Historia y colonialismo: huellas y efectos.

1. La Expedición de Hatshepsut al Punt. ¿Relaciones internacionales o política doméstica?, Mauro Leonel Timpanaro.
2. Geografía y cosmovisión en las obras de Xiong Renlin 熊人霖 (1604-1666), Lu Ciyun 陸次雲 (fl. 1662) y Wang Honghan 王宏翰 (1648-1697/1700?), José Miguel Vidal Kunstmann.
3. Enmascarar el colonialismo: las *'Ayudas Sociales'* a la provincia española del Sahara entre 1958 y 1975, Francesco Correale.
4. Contos bissau-guineenses contemporâneos: sentidos de identidade e resistência, Ellen Caroline Oliveira Lima e Inara de Oliveira Rodrigues.

CAPÍTULO IV. Interculturalidad: voces del Asia y África en América Latina.

1. ¿Puede el león doblegar al cazador? Disputas histórico-filosóficas de la interculturalidad entre Latinoamérica y África, Ramiro Sebastián Altube.
2. Confluências teórico-crítico-literárias em vozes do Caribe Estendido e do Atlântico Negro, Isaías Francisco de Carvalho.
3. Dos quintais escuros à avenida iluminada: imagens do negro na literatura e na música do Brasil, Paulo Roberto Alves dos Santos.
4. Desafíos en la enseñanza de la Cultura Japonesa en Brasil: de la herencia de los inmigrantes japoneses a la cultura contemporánea, Elisa Massae Sasaki.
5. Una aproximación histórica al neo-hinduismo en Chile, Felipe Luarte Correa.

CAPÍTULO V. Relaciones internacionales, política exterior y

migración: tres casos de estudio.

1. Confiscación y Reclamos de las propiedades de japoneses en México durante la II Guerra Mundial: el caso de la Mina Azul, Carlos Uscanga.
2. EL espinoso camino de los migrantes japoneses en México, 1900-1945, Emma Mendoza.
3. Principales elementos discursivos de las empresas chilenas hacia China: el caso de la industria vitivinícola, Claudia Labarca y Claudia Carrasco.

AGRADECIMIENTOS

A nombre del equipo editor de la publicación, deseamos agradecer encarecidamente al Colegio de México por toda la colaboración y disposición ofrecida para llevar a buen término esta obra académica e intelectual. De la misma manera, enviamos nuestra gratitud a todas las personas e instituciones involucradas que permitieron generar este proyecto editorial y dar la posibilidad de ofrecer a la comunidad latinoamericana un material inédito de excelencia investigativa sobre los estudios de Asia y África. Sin la participación de este importantísimo grupo humano de trabajo e instituciones colaboradoras, los desafíos y proyecciones que el doctor Luis O. Gómez Rodríguez ha formulado durante toda su vida como ideales necesarios, no podrían siquiera ser esbozados. Al menos –guardamos la tranquilidad y esperanza que así será– este compendio, junto con su atenta lectura como lector, significará una pequeña, pero importante tesela en el gran mosaico del pensamiento latinoamericano sobre los fenómenos africanos y asiáticos.

PREFACIO

El académico latinoamericano que investiga y reflexiona sobre las diversas temáticas de los espacios africanos o asiáticos suele sentirse en el vaivén de un péndulo que, ora se eleva a la sensación de aportar en el conocimiento de culturas que aún —para muchas personas— siguen considerándose “exóticas”, ora cae y se sumerge en la afección opuesta: la de sentir el peso de la lejanía geográfica, idiomática, educacional e histórica, que dificulta el alcance de un mayor conocimiento. Sucede que, en ese ir y venir, intentamos avanzar en el limitado espacio que la academia latinoamericana entrega a estas áreas, teniendo pocas instancias para conectarnos y reflexionar en torno a los estudios de Asia y África en nuestro continente. Uno de esos reducidos espacios de encuentro y, seguramente el más antiguo, es el congreso internacional que organiza la Asociación Latinoamericana de Asia y África, ALADAA. En enero de 2016 se llevó a cabo el XV Congreso Internacional en Santiago de Chile. En esa ocasión, ALADAA CHILE contó con la participación del doctor Luis O. Gómez Rodríguez (1943-2017), profesor Eméritus de Idiomas, Culturas y Religiones Asiáticas de la Universidad de Michigan, y desde 2007 hasta su fallecimiento, profesor del Centro de Estudios de Asia y África del Colegio de México. Fue en la conferencia magistral y cierre del congreso, en que las palabras de Luis Gómez evidencian la compleja situación de estos estudios de nuestra región, como también anhelan a despertar el sentido y significancia de construir una cultura académica propia, en la que podamos dialogar desde y en condición de latinoamericanos. La conferencia magistral del profesor Gómez, primer texto de este libro, no sólo entrega un diagnóstico de los estudios de Asia (el que también se extiende a los de África) en América Latina, sino también transfiere una serie de acontecimientos históricos, ejemplificados en su estudio del budismo, los que dejan entrever las dificultades para la investigación

de ambas áreas.

Desde la atención a este contexto es que el doctor Luis Gómez, aludiendo a las palabras de Stuart Firestein, recalca en el valor que todo académico debe entregar a la ignorancia, como la fuente de dudas que, al ser exploradas, “suscita el conocimiento cuando éste se examina de manera crítica”. Desde ahí surge la interrogación, el asombro y, finalmente, la indagación de aquella duda. Gómez hace hincapié (con mucha sagacidad) en una cuestión fundamental, no sólo para dar legibilidad y cohesión a esta obra académica, sino que, también, para visibilizar y argumentar la propia naturaleza de ALADAA como entidad latinoamericana. En efecto, tal como indica el autor puertorriqueño al tratar el orientalismo académico, no es posible pensar la especificación de todo saber sin considerar su inevitable internacionalización; vocablo que puede ser leído, conjuntamente, como una disposición a la asociatividad —a generar redes compartidas del saber, instituir comunidades de especialistas — y un énfasis al punto —el lugar— del mirar propio del investigador. ALADAA, desde su establecimiento institucional, debe su existencia a la capacidad y principio de difusión del saber que generan sus autores, en toda su pluralidad de áreas y disciplinas, con el único fin de establecer una comunidad deliberante sostenible y un ejercicio de aproximación pertinente y original a los fenómenos de Asia y África.

La presencia del doctor Luis Gómez en el congreso, como su legado sobre los estudios de idiomas, culturas y religiones asiáticas a nivel internacional, nos impulsó a querer dedicar este libro como un homenaje a su incansable esfuerzo y dedicación, acaso también, un agradecimiento por ser un ejemplo de humildad, recordando todo el tiempo que “el estudiante no es meramente un cáliz en el cual se vierte el vino añejo de la sabiduría del maestro, porque bien sabemos el vino se puede hacer vinagre, no el verdadero estudiante de que puede ir más allá que su maestro”.

La presente publicación, siguiendo las luces indagatorias del doctor Gómez, acusa recibo del principio de apertura a la asociatividad del saber: no sólo en el sentido de ser un hervidero de las investigaciones de avanzada de su comunidad, sino en la forma

de un vehículo de transmisión de sus saberes que se ajusta a los formatos y la dinámica de extensión del conocimiento en el siglo XXI. Pero, hay un rendimiento más que recoge este trabajo, muy próximo a la mención anterior del "lugar del mirar" latinoamericano, y que debe ser expuesta como fundamento e intencionalidad del libro: toda aproximación hacia nuestros fenómenos de estudio es siempre un *posicionamiento estratégico*, esto es, un lugar desde donde se observa, recoge, configura y aprehende el mundo. Hay allí, en ese lugar —que no es sólo geográfico, sino lingüístico— una significación especial y particular del conocimiento sobre África y Asia. Esto último es lo que nos ha llevado a querer titular este libro con el adjetivo de "nuevos" diálogos, como un intento de vislumbrar nuevas miradas y reflexiones, que también dialogan entre ellas. Esta compilación, que reúne textos escritos en español y portugués, es una selección de artículos elaborados y presentados en el XV Congreso Internacional de ALADAA, y toma su lugar resolutivo desde lo latinoamericano (o iberoamericano, si se quiere) como espacio de intervención, construcción e identificación con los fenómenos de investigación de su comunidad académica. De la misma manera, la publicación de este libro se enmarca en la celebración de los 40 años de fundación de ALADAA (1976, México), instancia que se ha querido recordar con esta primera edición de un libro de selección que reúne 20 artículos y la conferencia magistral de Luis Gómez.

La conferencia del doctor Gómez dejó abierta una serie de orientaciones —en el sentido de asociación, de juntura o guía— de las perspectivas, enfoques, objetos y disciplinas presentes en los textos seleccionados, formando una constelación lo más unitaria posible. Lo que hallará el lector es, ante todo, una categorización en torno a la problemática orientalista, el diálogo intercultural, migraciones, y relaciones sociales, políticas e internacionales, más que un desglose geocultural o de otro tipo, tal como se evidencia en los títulos de los capítulos. En el primer capítulo, "Arte: Diálogos, resistencias y persistencias entre Oriente y Occidente", Michiko Okano, Karina Takiguti, Madalena Hashimoto y Rafael Tadashi, se refieren a las ambivalencias entre Occidente y Oriente, y las

distintas formas de pensar el Arte, las formas y el gesto artístico. En el segundo capítulo, “Literatura e Idioma: entrecruces, traspasos e hibridaciones de las culturas africanas y lengua japonesa”, Inara de Oliveira, Maiane Pires, Mónica Yamamoto y Olivia Yumi Nakaema comparten estudios de voces de la sociedad poscolonil de África, técnicas sobre la enseñanza del japonés y traducción de textos bíblicos a esa lengua asiática. En el tercer capítulo, “Historia y Colonialismo: huellas y efectos”, Mauro Timpanaro, José Miguel Vidal, Francesco Correale y Ellen Oliveira se refieren a sucesos históricos que describen la influencia de viajeros, colonizadores y misioneros en distintas zonas de Asia y África. En el cuarto capítulo, “Interculturalidad: voces culturales del Asia y África en América Latina”, Ramiro Altube, Isaias Carvalho, Paulo Roberto Alves Elisa Massae y Felipe Luarte elaboran análisis, en torno al discurso histórico y filosófico sobre interculturalidad y el diálogo entre culturas asiáticas y latinoamericanas. Finalmente, en el quinto capítulo, “Relaciones internacionales, política exterior y migración: tres casos de estudio”, Carlos Uscanga, Emma Mendoza y Claudia Labarca se detienen en casos específicos que evidencian situaciones historicas de la política exterior y migración asiática en México, como las actuales relaciones internacionales e intercambio comercial entre un país asiático y otro latinoamericano; China y Chile.

La invitación, entonces, ya está conjurada: *Nuevos Diálogos: Asia y África desde América Latina,* en memoria de Luis Óscar Gómez Rodríguez, queda ofrecida a su atenta lectura como una meticulosa selección de la investigación de avanzada sobre los estudios asiáticos y africanos, en que la mirada desde local, la perspectiva continental de sus autorías, se entronca como un prisma distintivo de visibilización de los fenómenos de estudio de cada quien y cada disciplina interpelada, tanto desde temáticas de larga data y debate concienzudo, como aquellos campos reflexivos que se han configurado desde la contemporaneidad. Sin lugar a duda, esta publicación constituye un repositorio enjundioso y la expresión más rica del pensamiento latinoamericano sobre las constelaciones de Asia y África.

EL ESTUDIO DE ASIA Y SUS TRADICIONES

Luis O. Gómez Rodríguez (†)
Profesor Emérito Arthur F. Thurnau, Universidad de Michigan,
Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México

Conferencia Magistral, ALADAA, Santiago de Chile

12 de enero de 2016

Una vez que la filosofía adopta la misma forma estructural que habían adoptado las ciencias naturales, no debe sorprendernos que haya sido presa de la envidia hacia las ciencias físicas y presa de un sentimiento de insuficiencia frente a ellas. La filosofía adoptó los procedimientos de producción del conocimiento de las ciencias naturales, pero no logró igualarlas en su capacidad para describir el mundo.

Se ha dicho mucho sobre esta incapacidad de la filosofía para igualar el éxito cognitivo de las ciencias. Pero lo que ha pasado desapercibido es el éxito que ha tenido la filosofía en remedar las formas institucionales de las ciencias. Ahora nosotros también producimos artículos de investigación. Se nos mide con la misma divisa: un producto dictaminado por nuestros pares. También nosotros, hemos creado subespecialidades que ninguna persona común pueda comprender. En todas estas maneras nos hemos vuelto “científicos.”

Advertencia preliminar

Entiendo que para los que trabajamos en las ciencias humanas, las especialidades, enfoques e intereses difieren, natural y necesariamente, entre sí y con respecto a las de las ciencias naturales. En este siglo y en un grupo de orígenes tan diversos como es el nuestro (especialmente en Latinoamérica), los campos de estudio y los enfoques metodológicos que hemos seguido no

pueden ser homogéneos. Además, como aspiramos todos a un alto grado de competencia y pericia profesional, entre nuestras especialidades no siempre se habla el mismo idioma.

Nos reunimos bajo el rubro de Asia y África, pese a que todos conocemos las falacias que se esconden debajo de estas etiquetas. No solamente estamos hablando de continentes que cubren exactamente la mitad de la superficie terrestre (el 50.3%), sino que incluyen una diversidad de historias y culturas, de lenguas y costumbres y de relaciones con nuestros países que no se pueden reducir a un solo modelo teórico. Ninguno entre nosotros sería capaz de cubrir ni siquiera una fracción de lo que pretendemos definir como los temas de este congreso, aunque decidiéramos reducir nuestras especialidades a una parte de estas áreas continentales —como solemos hacer cuando decimos Sur de Asia o Medio Oriente.

Pero, si bien no podemos tapar este cielo con la mano de nuestra limitadísima pericia, no debemos concluir que el problema está en el nombre de la ALADAA. Después de todo, las ciencias, las naturales y las humanas, y el cúmulo del conocimiento humano rebasó ya hace mucho tiempo la capacidad de comprensión de un solo individuo, por inteligente y erudito que este sea o pretenda ser.

Ya notaba Francis Bacon, en su *Novum organon scienciarum* (1620), que en su época el conocimiento se había vuelto diverso y confuso y que se había llegado a un momento en la historia en que ya nadie entendía todas las ciencias y las artes y estas no se entendían entre sí. Claro está, que Bacon no se lamentaba tanto de la cantidad de esos conocimientos, sino de su calidad. Pensaba que al menos él podría darnos la llavecita que abriría el arca de esos tesoros.

Todo lo que dijo el gran pensador inglés nos ha ayudado a entender mejor el concepto de una ciencia empírica. Pero, pese al optimismo de Bacon —pues pensaba que tenía la clave para un método único para todas las ciencias— sus ideas, de hecho, han contribuido a la complejidad y a la especialización en las ciencias en un sentido distinto del que Bacon le llevó a formular una hipótesis sobre la causa de la plétora de tratados y nomenclaturas científicas

de su época.

No nos debe sorprender que las propuestas de Bacon no lograron resolver los problemas que enfrentaban las ciencias en su época. En 1934, en la introducción a su libro *The science of life*, H. G. Wells, Julian Huxley y G. P. Wells observaban que el *Outline of history* (del primero de estos autores) había demostrado que las ciencias de la historia habían alcanzado un nivel de complejidad tal que ya no había un solo ser humano que pudiera abarcarlas todas. Concluían además que había llegado la época en la que el lector medio, por educado que estuviera, dependería de compendios del conocimiento científico, de obras de divulgación, para conocer el estado contemporáneo de las ciencias.

En el mismo pasaje (p. 2) añadían, con el tono optimista que caracterizaba a Wells y a muchos de sus lectores, que el libro que lanzaban entonces, *The science of life*, con sus 3 volúmenes, lograría para las ciencias biológicas lo que había logrado el *Outline of history* de Wells. Dicen allí:

> […], [Este] crecimiento enorme de nuestras ciencias no se ha dado solamente en el campo de la historia. Nuestra conciencia de lo que es la naturaleza de las cosas vivas, nuestro conocimiento de los procesos que esta encierra, ha cambiado, se ha profundizado, y se ha intensificado. Un caudal extraordinario y creciente de conocimientos sobre la vida, la que nos rodea y la que llevamos en nosotros mismos, se encuentra ahora a nuestro alcance para darles diversas aplicaciones prácticas [….]
>
> Buena parte de este nuevo conocimiento queda al alcance de la gente común sólo de manera muy imperfecta. Se encuentra enterrado en publicaciones científicas, en un sinnúmero de libros académicos; se expresa en ese lenguaje de la terminología técnica que queda aún hoy en espera de una traducción al vernáculo; se nos da enterrado en una mezcla de grandes cantidades de controversias y de publicaciones limitadas por su falta de fundamento o por su estilo ampuloso y pretencioso.

The science of life, dicen sus autores, serviría para que el lector medio entendiera las ciencias en un lenguaje más asequible. Admiremos el optimismo de Wells y sus colegas; aunque sabemos que nada ha cambiado desde entonces.

Es posible que, en aquel entonces, en los comienzos del siglo XX,

alguno que otro científico pudiera haber aspirado a abarcar el ancho y el largo de las ciencias de la vida, es decir, de la biología de su época. Pero en tiempos más recientes, desde antes de la llegada a nuestro siglo, las ciencias han crecido de tal manera que incluso los científicos no conocen siquiera todo lo que encierra su propio campo de especialidad.

Stuart Firestein, director del Departamento de las Ciencias Biológicas de la Universidad de Columbia en Nueva York, hace unos 5 años, en un libro reciente titulado *Ignorance: how it drives science* (2012), apunta por un lado al reto que presenta la profusión, la plétora de publicaciones científicas, a la vez que apunta que esto no se debe interpretar como señal del fracaso de las ciencias. El que un científico ya no pueda estar al tanto de todo lo que se publica en su propio campo solo nos dice algo sobre lo que es la ciencia hoy. Después de todo, dice, la ciencia depende de la ignorancia; porque no es la acumulación de conocimientos, sino la exploración de las dudas que suscita el conocimiento cuando este se examina de manera crítica. Apunta que un estimado del número de publicaciones desde la aparición del *Novum Organon* en 1620 revela que la primera vez que se dobló el número de publicaciones en un solo año, el total no pasaba de cien publicaciones, pero la última vez que se estimó el doblaje en un año, ya se contaba con 1 millón de publicaciones.

Siguiendo el ejemplo de Firestein hice varias búsquedas intuitivas con Google. El campo general de Firestein, *neuroscience*, me dio 39 500 000 sitios. La super-especialidad de Firestein, las neuronas receptoras olfatorias en los vertebrados, dio en el blanco aproximadamente 253 000 veces (en 0.69 segundos). Decidí buscar algunos temas de mi interés y encontré: neurociencia del trastorno obsesivo compulsivo (OCD, español TOC) unos 430 000 (en 0.39 segundos), neurociencia del lenguaje: 385 000; neurociencia cognitiva de la traducción aproximadamente 2 020 000 resultados (0.77). Sí, 2 millones. Y, entonces, lo más raro que se me pudo ocurrir, manuscritos en lengua *gāndhārī*: aproximadamente 1 180. ¡Solo 1 180, qué alivio!

Claro está que muchas de estas páginas, sospecho, son de valor

cuestionable y se espejan las unas a las otras; no obstante, estos estimados nos dan una idea de uno de tantos retos que enfrentamos.

Pero tenemos muchos otros retos. Mejor le dedicamos nuestra atención a esos otros: los que se derivan de las dificultades de acceso al conocimiento y los criterios a seguir para dar con las fuentes de conocimiento que debo consultar.

Pero, que conste, si el fundamento de la ciencia es la ignorancia, todo lo que decimos es de cierta manera provisional. Lo decimos no para afirmar un dogma o una verdad absoluta, sino para someter nuestras opiniones a un gran foro en el cual participan personas que conocen tanto o más que nosotros y personas cuya ignorancia nos estimulará a explorar la nuestra propia; todo lo que decimos lo decimos con la esperanza de recibir comentarios o de estimular en otros el interés por las preguntas que exploramos.

No pretenderé, pues, que mis comentarios aspiren a ser algo más que sugerencias que nos recuerden a todos de nuestra ignorancia y que susciten en nosotros las inquietudes que impulsan nuestro trabajo. Ofrezco pues el acicate de saberme ignorante y de invitarlos a participar en la ignorancia.

Mas, sin embargo, las ciencias naturales y humanas ya «saben demasiado», saben más que cada uno de nosotros por separado, como individuos y saben más que todos nosotros juntos. También, como observó Bacon hace 400 años, pretenden saber mucho más de lo que saben o pueden saber, como observó Lichtenberg.

Pero, no nos lamentemos: que sea esto motivo para no olvidarnos de nuestras limitaciones, pero también motivo para seguir explorando y expandiendo no solamente nuestro conocimiento, sino nuestra ignorancia, el tipo de preguntas que queremos compartir con nuestros colegas y, sobre todo, con nuestros estudiantes.

La ignorancia que requieren las ciencias, sin embargo, no es un escepticismo derrotista ni lleva al relativismo cómodo. Nos permite, por un lado, mirar con sospecha la facilidad con la que las burocracias académicas hablan de avances, de resultados o de la producción del conocimiento, para así rescatar la idea de la ciencia como interrogante y como asombro ante lo que no sabemos o ante

la experiencia de descubrir que no entendemos. Es la *quaestio* latina, que significa, entre otras cosas, la acción y el efecto de indagar —*quaesō*/*quaerō*—. La formulación de las preguntas, de los problemas, de lo que nos asombra o nos desconcierta; lo que nos lleva a indagar. En fin, la ignorancia que es el punto de partida de la investigación.

Algo parecido se dirá, desde luego, de la idea de que podemos definir «lo que debe saber» el estudiante, que podemos definir un currículo básico al nivel universitario, de las lecturas obligatorias, etcétera.

Ser un especialista debería significar dedicar la vida a un enfoque que nace de una interrogante, de cierto tipo de ignorancia orientada. Digamos que conocer una disciplina es entender por qué no entiendo en un ámbito específico del conocimiento. La interrogante y la duda va a tomar muchas formas.

En mi caso, al menos, les aseguro que de lo que menos sé es de mi especialidad; por eso es mi especialidad, por eso me dedico a seguir preguntando.

Hitos en el orientalismo académico

Ahora bien, este tipo de ignorancia razonada tiene una historia; para todas las ciencias la primera interrogante es cómo fue y qué significa la historia de la disciplina. Esa historia se puede entender como la historia de las revistas eruditas y los libros monográficos. También se puede enfocar desde el punto de vista de las obras de divulgación, y desde la perspectiva de los sistemas de educación superior, puesto que nuestras disciplinas también tienen una tradición de transmisión oral —la comunicación de maestro a alumno, la *paramparā* se diría en India.

Como ejemplo, permítanme hablar un poco sobre la evolución de los estudios sobre el budismo en el mundo académico moderno y postmoderno. Utilizaré este brevísimo repaso histórico como modelo de las preguntas que mueven el estudio en otras disciplinas de las ciencias humanas.

Los estudios sobre el budismo en el ámbito de las universidades,

los centros de investigación y las sociedades de eruditos siguen en paralelo el crecimiento de las ciencias como disciplinas rigurosas en Occidente. Pero, su modelo científico fue, por largo tiempo, el de la ciencia inexacta e intuitiva de la filología. Aunque podríamos mencionar otras figuras que se le aventajaron por unos pocos años, no cabe duda de que, por su rigor y el cuidado de su trabajo, y por su empeño en descubrir las fuentes más antiguas y fidedignas que se pudieran encontrar en su época, el abuelo de los estudios budistas fue el francés Eugène Burnouf. Hijo del especialista en lenguas clásicas Jean-Louis Burnouf, Eugène siguió los pasos de su padre, con quien comenzó sus estudios de griego, latín y sánscrito. Luego, ya licenciado en derecho, estudió sánscrito bajo la enseñanza de Chézy en París. De éste hereda el puesto de profesor de sánscrito. Sus primeros trabajos sobre el budismo fueron trabajos filológicos de pāli. Cuando tenía apenas 43 años publica su *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien* (1844); una década más tarde, cerca ya de la muerte, a la edad de 52 años, envía a la imprenta la primera traducción anotada, cuidadosa y rigurosa de una obra clásica budista, *El Sutra del Loto* (1852).

Las investigaciones y la cátedra de Burnouf crea una de esas cadenas didáctica que forman la base de las tradiciones científicas estables y fructíferas, el tipo de red de comunicación y enseñanza que sostiene las actividades de los investigadores y crea verdaderas comunidades del conocimiento. Entre los nombres más notables en las ramas del árbol, que nace de la semilla que fue Burnouf, tenemos que mencionar a Sylvain Lévi, maestro, a su vez de Alfred Foucher, Antoine Meillet, y Louis Finot —fundadores, respectivamente, de los estudios arqueológicos del budismo, de la lingüística histórica indoeuropea y otro estudioso del budismo en las letras sánscritas.

Lévi además viajó por toda Asia y entre los años 1926 y 1928 dirigió la Maison Franco-Japonaise en Tokyo, donde, con su discípulo Junjirō Takakusu funda la primera gran obra de consulta de los estudios budistas en tiempos modernos, la enciclopedia *Hôbôgirin* (publicada por la Maison Franco-Japonaise), la cual se inició con la intención de traducir el diccionario enciclopédico de

Mochizuki, pero se ha convertido en una obra original basada en los propios méritos del equipo de redactores.

Invoco el ejemplo de Lévi para recalcar la naturaleza colectiva y multidisciplinaria de nuestro trabajo en los estudios sobre Asia. Aunque para el lector medio decir budismo es decir sabiduría etérea y eterna, en el contexto académico se trata de entender el budismo no como un fenómeno aislado, descarnado y *sui generis*, sino como parte integral de las culturas de los pueblos en los cuales ha crecido y madurado y se ha transformado.

Pero, obsérvese, además, que se trata de un esfuerzo internacional. Lévi no fue el único que tuvo discípulos extranjeros de quienes también pudo aprender mucho. En el filólogo alemán Friedrich Max Müller vemos otras grandes raíces de los estudios budistas: la lingüística indoeuropea, la religión comparada y el redescubrimiento y florecimiento de los estudios de sánscrito en la educación superior de toda una generación de jóvenes sacerdotes budistas. Porque Max Müller también tuvo discípulos japoneses, esta vez en Londres y de ellos también aprendió mucho de lo que trajo a la interpretación de los manuscritos sánscritos budistas que estudiaba en Londres. Es más, podemos decir que, algunas de nuestras preconcepciones sobre el budismo llamado mahāyāna se debe a esos jóvenes japoneses que viajaron a Europa para estudiar con filólogos como Lévi y Müller.

Por último, pues no podemos ni siquiera resumir esta larga historia en el espacio del que disponemos hoy, debemos mencionar al gran filólogo belga, Louis de la Vallée Poussin, el primero en combinar los estudios del sánscrito con los del tibetano y el chino, quien fue también el primero en valerse de ediciones japonesas de dos grandes enciclopedias clásicas budistas, el *Abhidharmakośa* y la *Siddhi* de Xuanzang. Su discípulo, el sacerdote Étienne Lamotte, haría otro tanto en su estudio de otra gran enciclopedia, el *Dazhidulun*.

Louis de la Vallée Poussin vivió en una época en la que los intelectuales se comunicaban por correo, en sobre y papel, desde luego, nada de *email* o *Skype*. Y, sin embargo, se mantuvo en contacto con sus colegas en Dinamarca, Gran Bretaña, Rusia, India

y Japón. Trabajó con documentos y publicaciones que le llegaban de muchas partes. Su pensamiento nació y creció como resultado de una red de comunicación intelectual, en la cual el diálogo, la cooperación y, desde luego, la polémica, generaban nuevas formas de conocimientos. Una red de maestros y alumnos mantenía y creaban crecientes redes de cooperación (y confrontación) intelectual. Los descubrimientos y las disputas daban pie a la reflexión sobre nuevos problemas e ideas, a veces con una velocidad tal que ni el gran maestro Louis de la Vallée Poussin podía mantenerse al día con su correspondencia.

Esto nos dice mucho. Aunque me detenga con la muerte del gran maestro belga, antes de la Segunda Guerra Mundial, ya tenemos un mundo intelectual complejo, en el cual, una pregunta genera otra pregunta, sin cesar.

Entretanto, mientras los franceses miraban hacia Indochina, la expansión imperial de Rusia, Gran Bretaña y el Japón, cambiaban los estudios budistas en esos países. En Rusia el interés académico seguía naturalmente la ruta de “El Gran Juego” en Asia Central, mirando hacia Mongolia, el Tíbet y China. En Gran Bretaña dominaban los intereses en India, con estudiosos como el galés Thomas Rhys Davids, quien estudió pāli durante el tiempo que sirvió en el llamado Civil Service de la colonia de Ceilán (Sri Lanka) y luego fundó la Pāli Text Society en Londres. En Japón creció el interés en el Tíbet y Mongolia a la vez que se seguían perspectivas occidentales —y en paralelo con “El Gran Juego”— que llevaron a los japoneses a explorar de manera crítica las raíces del budismo en India y China.

Sin entrar en muchos detalles debo mencionar un factor adicional, una influencia poderosa que no se origina en la academia y que ya había germinado cuando eruditos como de la Vallée Poussin estudiaban manuscritos en el Museo Británico y ediciones japonesas de traducciones chinas de textos sánscritos. Me refiero al despertar de las culturas llamadas subalternas, es decir, a todos esos pueblos otrora colonizados que estudiamos nosotros. Mencionaré solamente dos hitos simbólicos, pero de importancia histórica.

El primer hito es la creación de la Sociedad Teosófica, que se funda en Nueva York, en noviembre de 1875. Entre sus fundadores estaba Madame Helena Petrovna Blavatsky, conocida por todos ustedes, pero también estaba un ex-militar norteamericano el "coronel" Henry Steel Olcott, promotor del renacimiento budista de Sri Lanka. Si se me permite un juego de palabras trillado: cuando hablamos del renacimiento de las culturas asiáticas respecto del budismo o el hinduismo, a menudo se utiliza la frase «the Empire Strikes Back». La frase se utiliza para referirse a la reacción de los pueblos colonizadores ante el despertar de los colonizados, pero, se invierte su sentido para señalar la importancia de la causa de la reacción, es decir, al despertar de los pueblos colonizados; alude pues a la manera como tanto colonizados y colonizadores vieron algún tipo de ventaja cultural y polémica en tratar de subvertir e invertir las jerarquías de prestigio que se encontraban (y se encuentran hoy) en flujo y desequilibrio —lo que, hasta entonces, se había mantenido a raya el régimen colonial.

Menciono esto, aunque sea de paso, como un ejemplo relevante en la historia de los estudios del budismo, especialmente en Latinoamérica. Esta reacción, una de muchas ante el racionalismo y el positivismo, pero con visos de racionalidad y secularidad, se puede identificar como uno de los hitos en el despertar de nuestro interés en Asia.

Además, otro detalle personal, como un aparte que viene al caso: mi abuelo paterno fue de los primeros en tomar el estudio de la teosofía en la isla tropical de Puerto Rico y entre los libros que heredé de él tuve varios de Annie Besant y Madame Blavatsky, los cuales, pese a sus ideas revesadas sobre los orígenes de "la sabiduría oriental", no podían menos que dejar una fuerte impresión sobre un adolescente impresionado que miraba más allá del Caribe y cuyo padre le introdujo al neo-vedanta y a las enseñanzas modernistas de Jiddu Krishnamurti (1895-1986). Mi tía abuela, quien me enseñó el amor y el respeto por los libros y por quien conocí a Juan Ramón Jiménez y a su esposa puertorriqueña Zenobia Camprubí de Jiménez, me abrió las puertas a R. Tagore y a una visión idealizada de la India, que me llevo al estudio de las Upaniṣad

a la edad de 18 años, y, a la larga, al estudio del budismo.

Estas rutas personales nos dicen mucho del tipo de filtro por el cual pasa, aún hoy, nuestro conocimiento, antes de que aprendamos el rigor filosófico en las instituciones de posgrado. Y estas memorias personales le deben mucho a otro hito importante que también marca la llegada de la nueva Asia a Occidente, casi veinte años después de la fundación de la Sociedad Teosófica: son el hecho simbólico del Primer Parlamento Mundial de Religiones, que se celebra Chicago 1893.

Son muchos los aspectos de este suceso los que marcan una nueva era: un parlamento que aspira a incluir todas las religiones del mundo en un ambiente de apertura y tolerancia, que se celebra durante una feria mundial, y una feria que celebra el creciente poder económico de los Estados Unidos, y, organizado por un laico swedenborgiano de nombre Charles C. Bonney. Entre los asistentes hallamos a Anagarika Dharmapala, aliado del coronel Olcott; Soyen Shaku, el "*First American Ancestor*" del budismo zen; Vivekananda, líder del neovedanta y de la vedantización del hinduismo en el renacimiento hindú.

Entre paréntesis, debo anotar que esta fue una de las primeras manifestaciones de lo que se ha llamado el «efecto pizza» (*pizza effect*) propuesto por Agehananda Bharati (antropólogo austriaco que enseñó en la Universidad de Syracuse en los EUA).

Pero a lo que vamos es a subrayar la paradoja de los orientalismos: pese a todo lo que se pueda decir sobre esa familia de fenómenos, el orientalismo de divulgación y el colonial, el popular y el académico se entrecruzan, siempre imbricados y, sin embargo, siempre separables y encontrados. ¡No sabría decirles cuántos entre mis colegas norteamericanos se interesan en el budismo comenzando como *hippies*, viajando a la India y el Japón en busca de la iluminación, y hoy se cuentan entre los oponentes más acervos y cínicos del neobudismo!

La pregunta seguirá siendo por qué ese orientalismo sigue vivo o por qué pervive, pese a que refleja un exotismo en el que persiste una concepción museística de los estudios orientales; sin embargo, vive junto a nuevas visitas a Occidente de las tradiciones de Asia y a

una nueva conciencia de cuán distinto es Oriente de lo que asociábamos con esa palabra. Una nueva conciencia que convive con una nueva aceptación de Asia, aunque sea una aceptación algo afectada, superficial y vista como artículo de mercado, la materia prima para crear varios disfraces para las aspiraciones de nuestras clases privilegiadas.

Pero, si bien, nuestros esfuerzos académicos luchan por contraponerse a esa visión mercantil de Oriente, la idea de "lo oriental" como artículo mercantil, difícilmente se pueden separar de esa idealización del fetiche del "Pensamiento Oriental". Y no se trata solamente de la popularización de los mitos: el interés de nuestros estudiantes y lectores, el apoyo financiero que podamos recibir para nuestras investigaciones, depende en buena medida del entusiasmo que se transmite entre ciertas clases sociales cuando oyen las palabras India, budismo, yoga, gurú, chamanes, faquires y todas las demás...

Les pido disculpas. Yo sé que a los intelectuales no nos gusta que nos recuerden que nosotros también vivimos a la merced de las vicisitudes de la economía y la política... pero, no son pocas las becas que deben su respaldo a esa idealización de las tierras que otrora creíamos albergaban culturas pre-racionales.

Y con esto llego a otra de las grandes preguntas: ¿cómo y para qué se mantienen esas redes de conocimiento y enseñanza que esbocé someramente al comienzo de mi conferencia? ¿Qué funciones sociales relevantes tienen, si es que tienen alguna?

El cómo: metas, escollos, retos, posibilidades

Toda empresa humana, si uno pretende salir airoso en ella, requiere de nosotros ciertas habilidades de organización y planeación, y requieren, aceptémoslo, de los intereses y de la generosidad de las personas que cuentan con cierta cantidad y combinación de dinero y poder. Los recursos que se requieren han ido en aumento, multiplicados por la proliferación del conocimiento y por la complejidad y la cantidad de campos de estudio que pretendemos acomodar en nuestras instituciones. Además, como hoy día no nos

dedicamos a educar solamente a los hijos de la aristocracia y pretendemos educar a un número mayor de estudiantes, requerimos de un grado de apoyo jamás visto por las generaciones pasadas.

El problema general

En términos generales, nuestro reto principal es, como dije antes, que queremos abarcar demasiado y que para hacerlo necesitamos unos recursos que son francamente costosos.

En el caso de nosotros, los que trabajamos en Iberoamérica, a menudo no contamos ni siquiera con el apoyo moral. Nuestras bibliotecas están lejos del nivel de las bibliotecas a las que tienen acceso los investigadores en las mejores universidades del mundo.

El trabajo académico en general y en todas partes del mundo se da en el contexto de varias conversaciones, que a veces se convierten en la única meta de ese trabajo. Considérese, por ejemplo, el hecho de que muchas instituciones cuantifican las publicaciones sin criterios claros de cómo y para qué se hace eso. El resultado es que la llamada conversación puede ser un monólogo o puede ser meramente una cháchara.

Uno de nuestros retos es, pues, asegurar que la conversación se mantenga y que sea un diálogo, y en la medida de lo posible, salvaguardar ese diálogo abierto de la política y de la sociología del gremio, de las instituciones, las burocracias y de los dogmatismos en que incurrimos, a veces, los propios intelectuales.

Pero como somos animales sociales no puedo negar la importancia de todo esto. Debemos entender que hay conversaciones y discusiones académicas de mayor y de menor peso.

Para nosotros en Iberoamérica uno de los grandes escollos es que nuestra lengua no pasó a ser una lengua dominante en el mundo de la academia global. Para contribuir a las grandes conversaciones intelectuales, por el momento, estamos atrapados en la prisión del inglés (Véase Anna Wierzbicka, en su libro *Imprisoned in English: the hazards of English as a default language*, Oxford, 2014).

Irónicamente, nosotros, los que estudiamos dos grandes áreas de colonización, nacimos y crecimos en países que también fueron colonizados, que llevan muchos años de vivir bajo la sombra de varios intereses imperiales.

Claro, lo que más sorprende es que el inglés ha logrado nivelar las diferencias entre nuestros pueblos: la anglización del español va creando un vocabulario español común. Ante los ojos de alguien que creció con nuestros clásicos, este español, porque se ha nivelado hasta en su sintaxis, se siente a veces como una planicie desierta, un yermo, pero, a la vez, como lingüista, entiendo que hay que dejar que se vaya sembrando la sabana para luego tener un bosque....

Pero, entretanto, tendremos que ayudar a nuestros estudiantes a rescatar un castellano propio para el trabajo que esperamos de ellos, especial, pero no exclusivamente en los países más cerca de lo que fue o es el Mare Nostrum norteamericano.

En realidad, el problema de la lengua no es solamente la influencia en el estilo o la estructura gramatical de nuestras comunicaciones, sino el hecho de que, hasta hace poco, casi toda la investigación en nuestros países era derivada de lo que se publicaba en inglés.

Si tuviéramos instituciones de instrucción pública, universitaria y de postgrado robustas, que estimularan la investigación y promovieran el buen uso del castellano como lengua de investigación, opino, veríamos más publicaciones de originales, no derivadas de las que se hacen en otros países.

Dicho sea de paso, es un problema internacional, no solamente un problema para el español; como observa Wierzbicka, vivimos prisioneros de la lengua inglesa.

Cuando hablo sobre esto con mis estudiantes me gusta recalcarles que, el hecho de que inevitablemente se nos imponga la lengua inglesa, no es razón para no aprender a hablar y escribir correctamente la propia lengua. También les digo a mis estudiantes, desde luego, que es imprescindible hablar y leer la lengua inglesa si queremos ser investigadores.

Y hablando de los estudiantes, debemos mencionar otro reto difícil

de superar y íntimamente involucrado con el anterior: las ilusiones de la era digital.

La gran red aún hoy es una red anglófona. En mi curso de traducción les doy ejemplos a mis estudiantes de páginas escritas supuestamente en castellano para que me las reescriban como si se tratara de una mala traducción —porque eso son muchas.

Les pido disculpas de antemano y les aviso que quiero compartir una advertencia y un comentario calificativo, no una crítica. La era digital posibilita muchas cosas, pero no viene sin un precio alto.

Las versiones digitales y la red van desplazando rápidamente el formato impreso en todas partes del mundo. Hace unos 4 años, cuando enseñé en la Universidad de Stanford, mis estudiantes de licenciatura (no los de posgrado), tomaban cuidado de señalar en sus bibliografías cuando una fuente era una obra impresa, poniendo entre paréntesis la palabra «PRINT». Es decir que, para ellos lo raro es que su fuente de información sea un objeto físico, un libro o una revista impresos en papel, y lo normal, que sea una fuente digital.

Esto puede ser una tendencia positiva en la medida en que, potencialmente, puede hacer que el conocimiento llegue a más personas, y en la medida en que nos da acceso (especialmente a los que vivimos lejos de las grandes bibliotecas) a fuentes de información o, como dije antes, «fuentes de estímulo intelectual», que de otra manera no podríamos alcanzar.

Es un cambio, sin embargo, que acarrea también muchos peligros. Nos fascina todo lo que podemos encontrar o descubrir en un par de segundos, pero, como bien sabemos, en la red se puede encontrar cualquier cosa, literalmente cualquier cosa: es el universo del filósofo de Lichtenberg, el científico que confunde su imaginación con la realidad. La red reduce en el usuario la capacidad de discriminar, pensar y repensar —porque el trabajo intelectual se hizo para los rumiantes.

De ahí que tengamos que enseñar a nuestros estudiantes una destreza adicional. Siempre hemos tenido que enseñarles a leer con un ojo crítico y un escepticismo agudo, pero prudente. Ahora, el esfuerzo tiene que redoblarse y es aquí donde podemos aprovechar la cacofonía de la Red para enseñar a nuestros alumnos que el

choque de ideas exige el que reconozcamos esa ignorancia fundamental que está en los orígenes mismos del pensamiento crítico.

Ahora, las visitas a la biblioteca tienen que ser obligatorias, aunque sean digitales o esporádicas. Y esta necesidad se ha vuelto especial precisamente porque nuestras bibliotecas, pues, bueno, a decir verdad, no son tan buenas.

Además, una referencia a una página en la red puede ser sumamente inestable. Existe algo que se llama el cementerio digital. Los libros desde luego desmerecen y mueren, pero no creo que —excepto en las grandes guerras y los grandes incendios (que demás hemos tenido)— los libros desaparecieran en el pasado con la velocidad que desaparecen las páginas de la Red o que se reprodujeran en tantas copias mecánicas, por no decir plagiadas, como sucede en la Red, pues pueden aparecer varias versiones de un mismo texto. El problema es que hoy no siempre es tan fácil seguirle la pista a un artículo, a su primera edición, su segunda iteración e, incluso, al original en papel que cito ahora de su última versión digital. Y esta puede ser, a veces, como dije, plagiada, pero a veces revisada o alterada por el autor original con la mejor de las intenciones, con o sin cambio de fecha o indicación alguna de la cronología de las versiones, a veces alteradas por otras personas. De suerte que se hace muy difícil constatar la fuente de una opinión.

Podemos tener copias digitales de un libro de mediados del siglo XIX con la referencia reveladora que la copia se obtuvo en la Universidad de Michigan, Ann Arbor, y en 2015. Le toca al alumno constatar que no se trata de nada que se haya impreso en Michigan en 2015.

A mis estudiantes de posgrado siempre les recuerdo, pues, la importancia de ir a la biblioteca o por algún otro medio constatar los orígenes de cada libro o artículo que citan, especialmente cuando se trata de ediciones y traducciones de los clásicos o de grandes colecciones, las cuales tienen acceso ahora en forma digital. Solo así irán cultivando la conciencia de lo que es el proceso de la llamada “producción del conocimiento” a la vez que conservan un buen sentido de la fragilidad de ese proceso.

Después de todo, debemos aceptarlo, tenemos una tradición muy antigua de la erudición acrítica que se concentra en desplegar conocimientos, o, a veces, en cierto diletantismo, con pretensiones de erudición. En mi campo de interés en particular, se ve por ejemplo en la tradición de maquilar traducciones del inglés o del francés sin identificar el texto de base, o incluso, con pretensiones de ser traducciones de la lengua original.

Conclusiones

El verdadero reto para nosotros es cómo podemos fungir como investigadores responsables y a la vez cumplir la función de diseminación o vulgarización. Enseñar y divulgar a la vez que producimos trabajos de investigación que contribuyen al diálogo internacional de la manera como toda investigación debe hacerlo.

Y este es otro punto que me gusta recalcarle a mis estudiantes en las aulas, incluso en los estudiantes que no tienen planes de investigar en el sentido pleno de la palabra.

Ahora bien, una nota final sobre el ¿para qué? ¿Por qué queremos que nuestros estudiantes investiguen?

Dos clases de estudiantes y la primera se funde en la segunda: el que aprende de lo investigado, el que cuestiona lo investigado. Como señala Francis Bacon, los discípulos les deben a sus maestros solamente una credulidad temporal y la suspensión de su propio juzgar hasta el momento en que alcanzan la instrucción completa y no una entrega absoluta o una esclavitud perpetua.

Es el principio que menciona Alexander von Humboldt en su carta a Darwin (1839):

> En su amable carta me dice usted que, la manera como estudié y describí yo la naturaleza en las zonas tórridas siendo usted aún muy joven [xxxx], pudo haber contribuido a intensificar en usted, la pasión y el deseo de emprender viajes a tierras lejanas. Dada la importancia de sus propios trabajos, [...] este podría ser el mayor galardón que hayan podido ganar mis humildes trabajos. Las contribuciones científicas tienen valor solamente en la medida en que engendren otras obras que las superan. [...] Mis primeros escritos [...] dan prueba de cuánto le debo [a usted,] [...] quien ha demostrado que una afinidad con la naturaleza acompañada de una imaginación libre de fantasías, pero

potente y productiva, expande en los hombres de intelecto superior el alcance de sus concepciones.

Observen las frases nucleares: el estudio de más valor es el que estimula a otros a seguir investigando. Se necesita imaginación, potente y creativa, pero no fantasiosa, y la misma carta de von Humboldt da fe de la importancia de la fertilización cruzada que forma el fundamento de todo trabajo científico.

En el salón de clase se puede modelar esta idea con otro principio importante del investigador educador: el estudiante no es meramente un cáliz en el cual se vierte el vino añejo de la sabiduría del maestro, porque bien sabemos el vino se puede hacer vinagre, no el verdadero estudiante de que puede ir más allá que su maestro.

Pero, no olvidemos que la mejor manera de lograr esto no es con más requisitos o metas artificiales y el énfasis exagerado en los grados y las credenciales académicas —porque un doctorado es un doctorado solamente cuando el estudiante de veras ha logrado superar a su maestro.

Son, pues, muchos los retos que enfrentamos. Además de los grandes retos económicos que dificultan la investigación y la enseñanza, tenemos, como he dicho, el reto de la sombra del inglés. Pero también el reto de estructuras académicas asfixiantes, burocracias que imitan el modelo de las ciencias físicas de otros países, sin tomar en cuenta las necesidades de nuestros países o las necesidades de las ciencias humanas.

Finalmente, debemos además considerar una última gran pregunta: cómo alcanzaremos una cultura intelectual, que refleje los grandes cambios en las ciencias naturales y en las humanas, y que, no obstante, sea una cultura académica propia de Iberoamérica, una cultura común a nuestros países con sus marcadas diferencias de costumbre y diferencias sociales y políticas y una cultura que tome en cuenta nuestras necesidades pedagógicas.

Las culturas de habla inglesa —o, mejor dicho, sus élites— no tienen que superar problemas del calibre de los que enfrentamos nosotros. Las dificultades que enfrentan y las diferencias que tienen que salvar parecen insignificantes cuando se comparan con las nuestras: nuestra falta de recursos, por ejemplo. Además, no

olvidemos, ellos dominan la *lingua franca* del trabajo científico.

Puesto que en el caso nuestro —me atrevo a decir— la cultura común que compartíamos fue por mucho tiempo literaria y, pese a su excelencia, creó en nosotros ciertos hábitos retóricos que no contribuyen a la precisión o a la inquietud y a la sospecha creativa que queremos en nuestros estudiantes, nos queda el reto de fraguar lenguajes científicos iberoamericanos que ayuden a nuestros estudiantes a trascender las limitaciones del inglés, a la vez que cultivan un conocimiento preciso pero consciente de esa lengua.

Como saben ustedes, por su experiencia en algunos congresos internacionales en una variedad de países, detrás de algunas de las grandes diferencias y algunos debates entre los intelectuales, hay diferencias muy profundas de hábito cultural que rara vez se examinan objetivamente. A eso le añado que también hay diferencias de personalidad y estilo cognitivo.

Este último reto se enfrenta aprendiendo a hacer el mejor uso de esas diferencias. A un inglés se le hace fácil burlarse de los alemanes, a los alemanes burlarse del estilo francés de hacer filosofía o de la retórica de sus intelectuales públicos. Pero cuando llegamos al problema de cómo hacer ciencia, comparten, no obstante, los modelos que se forjaron en sus países desde mucho antes de aquellos tiempos en que aprendieron de Darwin y de los hermanos von Humboldt.

En Latinoamérica tendremos que ver si será posible trascender las diferencias que existen entre nosotros y las que nos separan de los norteamericanos y los europeos, sin dejar de ser lo que somos como individuos y como latinoamericanos.

CAPÍTULO I
Arte: diálogos, resistencias y persistencias entre “Oriente y Occidente”

BIJUTSU (BELAS-ARTES): O SÍMBOLO DA HISTÓRIA DA OCIDENTALIZAÇÃO DO JAPÃO

Michiko Okano
Departamento de Historia del Arte, Escuela de Filosofía y Ciencias Humanas, Universidad Federal de São Paulo

A PALAVRA *BIJUTSU* — TRADUÇÃO E ASSIMILAÇÃO

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 Noriaki Kitazawa[1]; *Nihon Bijutsu no Tanjō* (O nascimento do *Bijutsu* Japonês, 1996) [2] e *Modern Japanese Art and the Meiji State,* 2011[3], de Dōshin Satō e as leituras de Sadami Suzuki denominadas *Wabi, Sabi, Yūgen: Nihon no bijutsu no genten wo saguru (Wabi, Sabi, Yūgen*: buscar a origem do *bijutsu* do Japão, 2000)[4], 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[5]. 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).

Satō, 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[6].

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 ideográmica 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 uma ideia do Ocidente sobre a 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 Satō, 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)[7]. 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.[8]

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, etcétera. 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 (Kōbu Bijutsu Gakkō), 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[9], 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[10] .

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 *kōgei*[11] (*urushi* [laca japonesa], *kimono*, *shippō* [esmalte], etcétera.), 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 de modelos provenientes de culturas distintas em um país. Procura-se, neste artigo, investigar como o Japão assimilou 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 na Era Edo[12] foi um inglês que vivia no Japão, desde 1861, ainda na época do isolamento japonês: Charles Wirgman (1832-1891), 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 Yuichi Takahashi, 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 Kōbu Bijutsu Gakkô 工部美術学校 [13] (Escola de Arte Tecnológica), fundada em 1876, sob a jurisdição do Ministério da Tecnologia. Essa 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”[14].

Assim, o ensino da arte ocidental foi oficialmente introduzido por três professores italianos: Antonio Fontanesi (1818-1882), 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, etcétera. No entanto, Fontanesi, permaneceu apenas por dois anos no Japão, tendo como um dos seus alunos, o artista Chû Asai (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 Hirotaka Sumiyoshi, até a Escola Kano, da linhagem dos samurais, com Eitoku Tatinobu Kano[15]. Nesta última, chegou até a receber um nome pela escola, Eitan Masanobu Kano, 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 Kakuzo Okakura (1862-1913)[16], 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 Kōjin Karatani. [17] A diferença entre os dois pode ser notada na publicação do livro Epochs of Chinese and

Japanese Art: an outline history of East Asiatic design por Fenollosa[18] e *Ideals of the East*[19] 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 Gakkō 東京美術学校), relacionada com a política e ensino da arte do Ministério da Educação.

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 *kōgei*.

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.*[20] Foi um termo que surgiu nesse contexto histórico, justamente para contrapor-se à *yōga*, 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 *kyūka* 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 produziriam 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",[21] o que reforçava o desejo de uma constante inovação, mas alicerçada na tradição. Hōgai Kano 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 Kenzō Takahashi (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,[22] 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. Seiki Kuroda (1866-1924) foi um deles e o seu retorno ao Japão trouxe um novo rumo para o desenvolvimento da *yōga* (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 *yōga* e o desenho como disciplina da Academia de Belas-Artes de Tóquio, formando, consequentemente, a base para o desenvolvimento da arte ocidental no Japão.

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.[23] 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,[24] publicado em 1878, de que "o seu nível (da pintura ocidental feita pelos japoneses) não atinge nem a pintura daquelas das crianças ocidentais".[25] É interessante observar o paradoxo: o que era uma reprodução malfeita para os ocidentais, era, para os japoneses, algo vanguardista.[26]

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[27] (O Grande Império Japonês).[28] 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 kōgyō* (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, Kōbu 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 （Tōkyo 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 Satō 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 repasse 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.[29]

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 Seidō e o 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[30] (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.[31] 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 exposição de objetos da alta qualidade; visitar e conhecer a produção industrial e artística e aprender a técnica mecânica.[32]

Tsunetami Sano (1822-1902), estadista japonês, responsável pela parte japonesa da Exposição Universal de Viena, contratou o alemão Gottfried Wagener[33] (1831-1892), 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, *shippō* (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.[34]

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, Shūji Takashina, no ato de entrega do prêmio Suntory Prize a Dōshin Satō, 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 (*byōbu*), pintura-rolo (*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".[35]

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 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 *kōgei,* 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*"[36] 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 *kōgei* 工芸, formada pela junção de dois ideogramas, o primeiro — *kō* 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[37]. A palavra *kōgei* é de origem chinesa, 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, *kōgei* teve um significado similar a *kōgyō* (indústria), tendo, mais tarde (1887-96), adquirido um sentido avizinhado a artefatos artísticos.[38]

Assim*, Bijutsu*, como sistema, unificou a pintura e a escultura considerando-as superiores, sobretudo a arte religiosa, a acadêmica além da escultura, baseado no ponto de vista do conceito ocidental. Desta forma, numa posição inferior, situava-se todo o resto, incluindo o *kōgei.* 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 Satō,[39] 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 *kōgei* é evidenciada pelo fato dos artistas de *yōga* e *nihonga* terem sido, na sua maioria, da classe guerreira, portanto, da elite, ao passo que os do *kōgei* 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 *kōgei*, bem como o *sho* e as artes tradicionais japonesas perderam o seu espaço.

Todavia, paradoxalmente, o *kōgei* ocupou um importante papel na modernização japonesa, comprovado pela estratégia do governo de promoção e exportação desses artefatos artísticos. Se, de um lado, o Japão promoveu a produção do *kōgei*, 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 *kōgei:* 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 (*sangyō*), ficava sob a jurisdição do Ministério da Agricultura e Comércio; quando se tratava de artes tradicionais (*dentō kōgei*), do Ministério da Casa Imperial e, ao ser compreendido como arte (*Geijutsu*), do Ministério da Educação[40]. Evidenciam-se, assim, a diferenciação e a fragmentação: *kōgei* 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, yōga* e escultura, na Exposição de Artes do Ministério da Educação e Cultura (*Monbushō Bijutsu Tenrankai* 文部省美術展覧会), também chamado de *Bunten* 文展, realizado no ano de 1907, tendo sido eliminado o *kōgei*. É curioso verificar que, oito anos depois, em 1913, foi incluído o *kōgei,* mas com a denominação *Bijutsu Kōgei,* na 8ª Exposição da Academia Imperial de Arte[41]. Em outras palavras, foi admitido nas exposições apenas o *kōgei* 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 *kōgei*: 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*, shippō* (esmalte), *urushi* (laca japonesa), *biombo, kimono, netsuke,* etcétera. Aliás, os produtos *kōgei* 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 *kōgei* na "arte japonesa" para o olhar ocidental.

Todas essas ambivalências criadas expressam a radical mudança ocorrida no Japão na Era Meiji. O semioticista russo Yuri Lotman 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". [42]

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".[43]

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”.[44] De um ponto de vista dos japoneses, Kōjin Karatani afirma: “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”. [45]

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. Verificou-se, portanto, 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, Satō e Suzuki concebem *Bijutsu* como algo inventado na Era Meiji e Karatani tece a mesma consideração com a palavra "paisagem", *fūkei* 風景. O autor comenta 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".[46]

Para o autor, não existia *fūkei* 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 *fūkei*, 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.[47] 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".[48] 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,[49] 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[50] 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. Kakuzo Okakura 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",[51] 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",[52] 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".[53] A divisão é tal que o último desaparece enquanto realidade, tornando-se inexistente, invisível, evidenciando a "capacidade de produzir e radicalizar distinções",[54] e a impossibilidade de copresença dos dois lados da linha.

O historiador de arte Hans Belting[55] 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 a la historia misma aquello que ha sucedido".[56]

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio, *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*, trad. Vinícius Nicastro Honesko, Chapecó, Editora Argos, 2009.

BELTING, Hans, *O Fim da História da Arte*: *uma revisão dez anos depois*, trad. Rodnei Nascimento, São Paulo, Cosac Naify, 2006.

BELTING, Hans, "A janela e o muxarabi: uma história do olhar entre Ocidente e Oriente", en Alloa Emmanuel (org.), *Pensar a Imagem*, Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2015, pp. 115-137.

FENOLLOSA, Ernest Francisco, *Epochs of Chinese and Japanese Art - an outline history of East Asiatic design*, Nueva York, Frederick A. Stokes Company, 1912.

KARATANI, Kôjin, "Japan as Art Museum: Okakura Tenshin and Fenollosa", Michael Marra (ed. y trad.), *A History of Modern Japanese Aesthetics,* Mãnoa, University of Hawai'i Press, 2001, pp. 43-52.

KARATANI, Kōjin, *Origins of Modern Japanese Literature,* trad. y ed. Brett de Bary, Londres-Durham, Duke University Press, 1993.

KITAZAWA, Noriaki, *Me no Shinden* (O templo do olhar), Tóquio, Buryukke, 2010, original de 1989.

KUMAMOTO, Kenjirō, *Kindai Nihon Bijutsu no Kenkyū*, (Estudo sobre a arte japonesa moderna), Tóquio, Okurasho Insatsukyoku, 1964.

LOTMAN, Yuri M., *Cultura y explosión*: *lo previsible y lo imprevisible en los processos de cambio social*, Barcelona, Gedisa, 1999.

OKAKURA, Kakuzō, *O livro do chá,* trad. Leiko Gotoda, São Paulo, Estação Liberdade, 2008.

OKAKURA, Kakuzō, *Ideals of the East*, Nueva York, E.P. Dutton & Co., 1904.

PANOFSKY, Erwin, *A Perspectiva como Forma Simbólica*, Lisboa, Edições 70, 1999.
SANTOS, Boaventura de Sousa, “Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, núm. 78, outubro de 2007, pp. 3-46.
SATŌ, Dōshin, *Nihon Bijutsu no Tanjō* (O nascimento do *Bijutsu* Japonês), Tóquio, Kodansha, 1996.
SATŌ, Dōshin, *Modern Japanese Art and the Meiji State: The politics of beauty*, trad. Hiroshi Nara, Los Ángeles, Getty Publications, 2011.
SUZUKI, Sadami, *Wabi, Sabi, Yūgen: Nihon no bijutsu no genten wo saguru* (*Wabi, Sabi, Yūgen*: buscar a origem do *bijutsu* do Japão), Tóquio, Suiseisha, 2000.
SUZUKI, Sadami, “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 y Shirlei L. I. Hashimoto, *Estudos Japoneses,* núm. 28*,* 2008, pp. 39-62.
TSUJI, Nobuo, *Nihon Bijutsu no Rekishi* (A história da arte do Japão)*,* Tóquio, Tokyo University Press, 2009.
TSUDZUMI, Tsuneyoshi, *El arte japonés*, Barcelona, Gustavo Gili Editor, 1932.
WILDE, Oscar, “The Decay of Lying”, em *The complete Works of Oscar Wilde*, Nueva York, Doubleday, 1923.

---

[1] Noriaki Kitazawa, *Me no Shinden* (O templo do olhar), Tóquio, Buryukke, 2010, original de 1989.

[2] Dōshin Satō, *Nihon Bijutsu no Tanjō* (O nascimento do *Bijutsu* Japonês), Tóquio, Kodansha, 1996.

[3] Dōshin Satō, *Modern Japanese Art and the Meiji State: The politics of beauty*, Los Ángeles, Getty Publications, 2011.

[4] Sadami Suzuki, *Wabi, Sabi, Yūgen: Nihon no bijutsu no genten wo saguru (Wabi, Sabi, Yūgen*: buscar a origem do *bijutsu* do Japão), Tóquio, Suiseisha, 2000.

[5] Sadami Suzuki, “Para uma Releitura da História Cultural do Japão Moderno e Contemporâneo — os Conceitos de Literatura (*bungaku*文学) e Artes (*geijutsu*芸術)”, *Estudos Japoneses,* núm. 28*,* 2008.

[6] Satō, *Modern Japanese Art and…, op. cit.*, p. 31.

[7] Satô, *Nihon Bijutsu no*…, *op. cit.*, p. 38.

[8] Suzuki, “Para uma Releitura...”, *op. cit.*, p. 47.

[9] Kitazawa, *Me no Shinden*..., *op. cit.*, p. 299.

[10] Suzuki, “Para uma Releitura ...”, *op. cit.*, p. 46.

[11] *Kōgei* (lê-se kōguei) pode ser traduzido como artesanato, mas preferimos diferenciá-los, porque os contextos culturais tornam as suas semânticas diferenciadas. *Kōgei*, 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.

[12] Os portugueses que chegaram no Japão a partir do século XVI foram os primeiros a ensinar alguns japoneses a técnica de pintura a óleo, movidos pela necessidade da cópia de pinturas religiosas.

[13] Kōbu Bijutsu Gakkô 工部美術学校 era uma instituição associada ao Kōgakulhō (Departamento de Tecnologia) de 1871, do Ministério da Tecnologia, o qual mudou de nome para Kōbu Daigakkō (Escola Técnica) em 1877, que se tornou Kōka Daigaku (Universidade de Tecnologia). Satō, *Modern Japanese Art and…, op. cit.*, p. 117.

[14] Kenjirō Kumamoto, *Kindai Nihon Bijutsu no Kenkyū* (Estudo sobre a arte japonesa moderna), Tóquio, Okurasho Insatsukyoku, 1964, p. 49, tradução nossa.

[15] Ernest Francisco Fenollosa, *Epochs of Chinese and Japanese Art - an outline history of East Asiatic design*, Nueva York, Frederick A. Stokes Company, 1912, p. 158.

[16] Kakuzo Okakura, 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.

[17] Kōjin Karatani, “Japan as Art Museum: Okakura Tenshin and Fenollosa”, Michael Marra (ed. y trad.), *A History of Modern Japanese Aesthetics,* Mānoa, University of Hawai’i Press, 2001, p. 46, tradução nossa.

[18] Ernest Francisco Fenollosa, *Epochs of Chinese and..., op. cit.*

[19] Kakuzo Okakura, *Ideals of the East*, Nueva York, E.P. Dutton & Co., 1904.

[20] *Washi* é papel artesanal japonês produzido com fibras de plantas, sobretudo de *mizumata, gampi* ou *kōzo*. É um dos objetos considerados patrimônio cultural imaterial da humanidade pela Unesco.

[21] Dōshin Satō, *Modern Japanese Art and..., op. cit*., p. 55, tradução nossa.

[22] Nobuo Tsuji, *Nihon Bijutsu no Rekishi* (A história da arte do Japão), Tóquio, Tokyo University Press, 2009, p. 373.

[23] Kitazawa, *Me no Shinden..., op. cit.,* p. 202.

[24] 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.

[25] *Idem*, tradução nossa.

[26] Kōjin Karatani, Japan as Art Museum..., *op. cit.,* p. 45.

[27] O resquício desse nome aparece, de maneira abreviada, na capa do passaporte atual dos japoneses: 日本国 *(Nihon koku*).

[28] Dōshin Satō, *Nihon Bijutsu no..., op. cit.,* p. 14.

[29] Kitazawa, *Me no Shinden..., op. cit.,* p. 132.

[30] As exposições nacionais japonesas denominadas *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, *Me no Shinden*..., *op. cit.*, pp. 164-165.

[31] *Idem*, pp. 122-124.

[32] *Idem,* p. 140.

[33] 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 *shippō* (esmalte) e cerâmica.

[34] Satō, *Modern Japanese Art and…*, *op. cit.*, p. 107.

[35] Takashina, como se citou em *Ibid.*, p. 4, tradução nossa.

[36] *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.

[37] Satō, *Nihon Bijutsu no..., op. cit.,* pp. 54-55.

[38] Satō, *Modern Japanese Art and..., op. cit.,* p. 68.

[39] Satō, *Nihon Bijutsu no..., op. cit.,* pp. 161-163.

[40] Satō, *Modern Japanese Art..., op. cit.,* p. 58.

[41]Satō, Nihon *Bijutsu no..., op. cit.,* p. 178.

[42] Yuri M. Lotman, *Cultura y explosión*: *lo previsible y lo imprevisible en los processos de cambio social*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 26.

[43] *Idem*, p. 28.

[44] Oscar Wilde, "The Decay of Lying", em *The complete Works of Oscar Wilde*, Nueva York, Doubleday, 1923, pp. 53-54, tradução nossa.

[45] Karatani, "Japan as Art Museum...", *op. cit.,* p. 44, tradução nossa.

[46] Kōjin Karatani, *Origins of Modern Japanese Literature,* Londres-Durham, Duke University Press, 1993, p. 34, tradução nossa.

[47] Tsuneyoshi Tsudzumi, *El arte japonés*, Barcelona, Gustavo Gili Editor, 1932, p. 78.

[48] Hans Belting. "A janela e o muxarabi: uma história do olhar entre Ocidente e Oriente", em Alloa Emmanuel (org.), *Pensar a Imagem*, Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2015, pp. 116-117.

[49] Erwin Panofsky, *A Perspectiva como Forma Simbólica*, Lisboa, Edições 70, 1999.

[50] Kitazawa, *Me no..., op. cit.*, p. 136.

[51] Kakuzo Okakura, *O livro do chá*, São Paulo, Estação Liberdade, 2008, p. 69.

[52] Giorgio Agamben, *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*, Chapecó, Editora Argos, 2009, p. 40.

[53] Boaventura de Sousa Santos, "Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, núm. 78, outubro de 2007, pp. 3-46, p. 3.

[54] *Idem*., p. 4.

[55] Hans Belting, *O Fim da História da Arte*: *uma revisão dez anos depois*, trad. Rodnei Nascimento, São Paulo, Cosac Naify, 2006.

[56] Yuri M. Lotman, *Cultura y explosión..., op. cit.,* p. 29.

A PERSISTÊNCIA DA CRIAÇÃO ENTRE ORIENTE E OCIDENTE

Karina Takiguti
Grupo de Estudos Arte Asia GEAA, Atelier Paulista

Encontros

Ao longo do estudo da História da Arte, encontramos importantes trocas culturais que estimularam manifestações artísticas inovadoras. Por meio da circulação e transferência cultural entre Oriente e Ocidente, tornou-se possível o 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*[1] (南蛮美術) desenvolvida pela escola Kanō desde 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 entre os séculos XVI e XVII com o intuito de propagar suas religiões nesse país.[2] Tais obras retratavam o momento de encontro com os estrangeiros utilizando a combinação da pintura japonesa e alguns elementos técnicos de representação ocidental, como é possível observar nos biombos de Kanō Naizen (1570-1616). Ainda que de maneira discreta podem ser vistas a utilização do recurso da perspectiva isométrica em seus cenários, como nos momentos em que revela o interior de aposentos.

Em um momento posterior, também podem ser vistos diálogos com o Ocidente em algumas xilogravuras *ukiyo-e.*[3] Tal relação pode ser observada nas tentativas de incorporar a representação da profundidade por meio do uso da perspectiva, como pode ser observado na obra *Kudan Ushigafuchi*[4] [くだんうしがふち] (ca. 1800) de Katsushika Hokusai[5]. Além desse detalhe, nota-se a inserção de elementos inovadores na própria imagem como uma moldura e a caligrafia cursiva registrada horizontalmente sugerindo letras romanas em alguns trechos.[6] Assim como Katsushika Hokusai

havia se inspirado na escrita ocidental, o pintor neerlandês Vincent van Gogh (1853-1890) também não hesitou em demostrar seu fascínio pelo Japão ao tomar emprestado ideogramas e selos de outras gravuras para a pintura a óleo *Flowering Plum Orchard: after Hiroshige,*[7] obra baseada na cópia da xilogravura de Utagawa Hiroshige[8] (1797-1858), *Kameido Umeyashiki* [名所江戸百景 亀戸梅屋敷.][9] Durante esse período, o contato com a arte japonesa se tornou uma das principais fontes de inspiração para o Ocidente. Especialmente durante o Japonismo, no século XIX, experimentações de artistas expressionistas trouxeram um novo senso estético incorporando mecanismos de composição, variações cromáticas e repertório visual com referências nipônicas. Para o autor e colecionador francês Philippe Burty (1830-1890), que cunhou a palavra “Japonisme”, esse movimento formou um novo campo de estudo artístico historiográfico e etnográfico, tomando de empréstimo as artes do Japão.[10]

Esses diálogos, evidentemente, transbordaram para outras regiões, como na América do Sul. Alguns dos exemplares mais antigos que trazem referências orientais podem ser vistos em arquiteturas do Barroco (séc. XVIII-XIX). Na Igreja de Nossa Senhora do Ó, em Minas Gerais, podem ser vistos medalhões com pinturas semelhantes à laca oriental, com imagens que sugerem pagodes comuns na Ásia e elementos que imitam o pórtico romano.[11] Ainda que existam poucas instituições e museus dedicados à arte oriental, o Brasil possui o maior acervo na América Latina de laca feita com técnica japonesa.[12] 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 dedicada a essa técnica. Segundo a artista plástica Takako Nakayama (1977-) e organizadora de um dos projetos para a conservação das obras, algumas peças revelam uma tentativa de aproximação com a estética oriental e ocidental: “Os brasileiros deviam achar a arte japonesa discreta e sóbria demais. Provavelmente, os alunos preferiam encher as peças com figuras mais vistosas”.[13]

Apresentado esse breve histórico sobre algumas das circulações

e transferências artísticas entre Oriente e Ocidente em tempos e lugares distintos, a pesquisa busca trazer um olhar mais próximo ao Brasil de modo a estreitar relações desse estudo na América Latina. Será dada atenção particularmente para a região de São Paulo que abriga a maior comunidade japonesa fora do Japão com o diálogo contemporâneo de três casos que lidam com técnicas distintas de tradição nipônica: Remo Nogueira (cutelaria), Horishion (tatuagem) e Francis Jean Yves Marie[14] (laca).

Nesse estudo, realizado entre 2014 e 2016 a partir de pesquisa de campo, buscou-se especialmente não descendentes de japoneses que produzem obras com técnicas ou iconografias com referências nipônicas. A escolha desse perfil busca refletir como se deu a aproximação com o Japão fora de uma herança familiar. Interessa-nos investigar como os diversos graus de contato com o Japão se manifestam em suas produções e as referências que são transferidas e adaptadas nesse processo.

Afiando o olhar

O cuteleiro Remo Nogueira nasceu em Minas Gerais. Desde a sua infância era fascinado pelas artes marciais do Oriente. Naquele momento, diversos filmes com essa temática estavam sendo exibidos, assim como a série *Ultraman*[15]. Por meio desse universo, começou a surgir uma demanda pela aquisição de espadas em Minas Gerais e o seu desejo 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. Um deles foi o húngaro mineiro Antal Bodolay (1944-2011) com quem estudou. Antal é considerado no Brasil um dos melhores do ramo e um dos mais antigos na cutelaria. Além desse profissional, Remo foi orientado pelo inglês Ford Hallam (1963-), considerado um dos maiores especialistas ocidentais na manufatura da guarda japonesa. O contato com os dois profissionais proporcionou diferentes perspectivas. Por um lado, o ensino de Antal Bodolay o auxiliou a lidar com o improviso e a adaptação do

trabalho com os materiais disponíveis. Por outro, o estudo com Ford Hallam foi um divisor de águas para o aprendizado da técnica tradicional japonesa. Somado a isso, há um fascínio próprio de Remo Nogueira pelo aprendizado autodidata. Em sua trajetória, intui, busca e pesquisa o material necessário para o desenvolvimento de sua aprendizagem. Recentemente realizou viagens ao Japão onde pôde conferir algumas exposições de espadas japonesas, visitar artesãos e lojas especializadas.

Figura 1: Nogueira, Remo (espada e ornamentos); Nakayama, Takako (detalhes em laca japonesa). *Sem título*. 2012. *Tantō*. Fotografia de Remo Nogueira.

A seguir, é possível observar um de seus trabalhos: 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.[16] 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*[17] e a suave curvatura do objeto. Nesse trabalho, em particular, houve a colaboração da artista japonesa Takako Nakayama, 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 esse contato e com outros artistas japoneses, Remo comenta que se sentiu influenciado na abordagem técnica e na forma de pensar diferente.

Figura 2: Shintogo, Kunimitsu (espada); Goto, Ichijo (ornamentos). Japão, início do séc. XIV (espada), final do séc. XIX (ornamentos). *Tanto/ short sword-sheath/ menuki/kozuka/ hilt/ fuchi-kashira/ blade*. British Museum, Londres. *Tantō*. Fotografia do British Museum.

O caminho para o aprendizado na produção de espada japonesa, segundo Remo Nogueira, é desenvolvido e aprimorado por meio 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 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.*[18] Um de seus principais interesses é a produção e o estudo de espadas de tradição japonesa como *katana,*[19] *tantō,*[20] *wakizashi*[21] e os respectivos adereços. Até 2016 mantinha um estúdio em São Paulo.

Tatuando linhas entre Oriente e Ocidente

Assim como Remo Nogueira, o tatuador Leandro Silveira Rainha (1984-) ou Horishion, como é conhecido em seu ofício, 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*[22] e *Jiraya.*[23] Quando pensava em começar a praticar algum esporte, geralmente era 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 do *tebori* (手彫り), 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 extremidade.

Pela dificuldade de acesso para aprender a técnica no Brasil, viajou para o Japão junto com sua esposa, descendente de japoneses. Nessa jornada ficou próximo de uma pessoa que, por coincidência, descobriu ser um tatuador. Esse encontro entre indivíduos de diferentes culturas, e que levou 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. Ao demonstrar o apreço pela técnica e a determinação em aprender, Leandro conseguiu ser aceito pelo tatuador como discípulo, algo geralmente restrito entre gerações de famílias. Ele provou ao mestre que o *tebori* não é uma técnica ultrapassada e que não deveria desaparecer como já tem acontecido. Por sua dedicação e valorização em agradecê-lo sempre pela oportunidade de aprender, Leandro teve o êxito de receber o título Horishion[24] de seu mestre, prática comum entre os tatuadores tradicionais japoneses. Após dois anos morando no Japão, retornou ao Brasil e abriu o seu estúdio.

Em seu ofício tenta manter rigorosamente os padrões 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 tamanhos específicos 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, como plantas das mesmas estações ou elementos que têm algum significado especial para o cliente. Nesse caso, há flores de hibisco e o leão *shishi* devido à descendência *okinawana*.

Figura 3: Horishion. *Sem título*. 2015. Tatuagem. Fotografia do Estúdio Horishion.

Elementos da tatuagem tradicional japonesa envolvem a presença de imagens da religião Budista ou Xintoísta, lendas, personagens da literatura e animais míticos, como o leão *shishi* presente no exemplo citado. Uma das maiores fontes de referência para a composição visual 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 seja incoerente, como misturar detalhes que não existam na referência original, terá o trabalho recusado. Para ele, assim como Remo Nogueira, o processo de aprendizado da tatuagem japonesa caminha junto ao exercício da cópia. Como referências, ele confirma ter como base as xilogravuras *ukiyo-e* e os trabalhos de seu mestre. Pode-se arriscar a dizer que existe também uma tentativa de incorporação da gestualidade e de um modo de pensar como os tatuadores japoneses. Nota-se esse esforço quando Horishion busca outras técnicas nipônicas complementares como o *sumi-e*[25] e na maneira

como valoriza a tradição.

Reflexos da laca japonesa sobre outros olhares

De forma distinta a Remo Nogueira e Horishion, o artista Francis Jean Yves Marie (1954–), nascido na França, teve outra forma de aproximação com a arte e a cultura japonesas. 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 de idiomas no Instituto Nacional das Línguas e Civilizações Orientais. Não havia um bom horário para russo, chinês era muito difícil, então, 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 MEXT.[26] Nesse intercâmbio ficou fascinado pela laca japonesa e se interessou em aprender sobre o *inr*ō,[27] um objeto que o havia impressionado por sua delicadeza e perfeição. Na França ele já havia visto exposições de charão, mas descobriu que nesse país os acabamentos em verniz produzidos 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 de estudos foi convocado para ingressar na Universidade de Tóquio (Tokyo Daigaku) com um projeto teórico sobre a laca japonesa. Porém, quando chegou ao local, em 1982, o professor que havia sido indicado para ser seu orientador o recusou. A secretária que informou 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 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. Francis percorreu outro caminho. Buscou aprender um pouco de cada etapa nesse curto período, 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 a técnica japonesa. Na imagem a seguir, é possível ver um de seus trabalhos (figura 4). Há um conjunto de paliteiros com a aplicação da resina nas principais cores encontradas na laca japonesa: vermelho e preto. Ele conta que viu este paliteiro de madeira, por acaso, em uma loja. Estava sendo vendido a um valor modesto por apresentar um defeito, mas logo percebeu que seria fácil 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 sentir essa abertura para criar novas concepções. A potencialidade de inovar, 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.[28] 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, a inglesa Suzanne Ross.[29] Na série *Japanophiles,*[30] do canal NHK, ela revela que os japoneses tendem a seguir um padrão. O que for dito para ser feito, será feito. Ela procura estudar dentro dessa fronteira e ir além. É algo também visível no trabalho de Francis. Além da criação de objetos em formas e utensílios não convencionais, ele desenvolve uma pesquisa usando materiais inovadores, como casca de coco e madeiras brasileiras. Apesar da trajetória que viveu intensamente o desenvolvimento da técnica, Francis revela a dificuldade em prosseguir com sua produção. Em grande parte, deve-se ao demasiado tempo e dedicação que o método tradicional exige.

Figura 4: Marie, Francis J. Y. [s.d..] Paliteiros laqueados. Fotografia de Francis J. Y. Marie.

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 parte da transmissão da tradição e carregarem novas formas de olhar, refletir e se expressar.

Não seria possível ter uma dimensão desses três casos e da maneira como 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 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”.[31]

Em nosso estudo, tal constatação de hipóteses manifesta-se por meio do confronto e diálogo entre culturas instigado pelo distanciamento do local de referência. Francis, Remo e Horishion, precisam encontrar por vezes formas para desenvolver suas produções no Brasil por estarem longe dos centros de estudo e do acesso aos materiais convencionais. É preciso lidar com os recursos disponíveis, como as madeiras brasileiras pesquisadas 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 breve consideração em algumas citações sobre o processo criador do artista. Acreditamos que algumas passagens do texto, como o de Cecilia Salles, podem ser consideradas também para o exemplo de um artesão. Essa abertura faz-se necessária, pois nos exemplos citados existe uma ambiguidade de posicionamentos entre arte e artesanato perceptível pela 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.[32] Assim como seu mestre, Horishion sabe como preparar uma ferramenta feita com haste de bambu. No trabalho de um artesão japonês é primordial ter um

material de boa qualidade e conhecer bem seus utensílios. O desenvolvimento da prática envolve muita dedicação, cuidado e horas de treinamento. A tatuagem feita com *tebori* leva um tempo maior para ser desenvolvida, pois é um processo manual, lento e doloroso.

Remo Nogueira prefere não se delimitar. 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. 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 e fundamentais para a arte *kōgei.*[33]

Curiosamente, Francis, que também desenvolve um trabalho vinculado ao *kōgei* não se considera um 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. 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 da 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: "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". [34] 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: "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".[35]

Nesse sentido, parece existir uma falta de plenitude que impulsiona a busca e o aprimoramento das técnicas. Essa questão surge em uma entrevista de Remo para a revista *Veja BH.*[36] Para ele o que mais o atrai na cutelaria é a quantidade de elementos para aprender. Para cada parte da espada, da lâmina à bainha, há um especialista.

A importância da ação e experiência, nesse sentido, é também comentada por Cecilia Salles: "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". [37] Após Remo Nogueira ter sido orientado por Ford Hallam, o contato foi um disparador para o desenvolvimento de trabalhos de tradição japonesa de modo mais apurado. Horishion pôde criar pontos de referência para suas tatuagens a partir da sua experiência com o tatuador no Japão acrescido de informações como as xilogravuras *ukiyo-e* e os materiais de seu mestre. Francis somente após ter passado por diversas técnicas da laca japonesa pôde fazer suas experiências com propostas e materiais inovadores.

Foi possível notar que alguns casos tiveram formas similares de se aproximar do Japão. Desde a infância, Remo e Horishion foram admiradores de filmes, séries asiáticas e das artes marciais. Esse contato inicial favoreceu a recepção pela arte e cultura japonesas

despertando posteriormente o fascínio de Remo pela produção de espadas e o interesse de Horishion nas imagens presentes na tatuagem oriental, a sua favorita desde o início. De forma distinta aos casos citados, Francis não teve a mesma aproximação. As circunstâncias geradas pelo acaso, como ver exposições de charão na França e estudar língua japonesa, possibilitaram-no a concorrer a bolsa de estudos para aprender laca no Japão. Apesar das experiências citadas serem anteriores ao desenvolvimento das obras, constituíram pistas importantes para começar a desvendar um trajeto que guiou o desejo de criação das obras com referências japonesas por vias encontradas fora de uma herança familiar.

Pode-se dizer que nos três casos, após as diversas aproximações com o Japão, demonstradas em diversos graus de contato, o momento de apropriação é um estágio chave de como cada um transpõe para o seu mundo as referências japonesas. O antropólogo e filósofo Jesús Martin-Barbero traz uma definição interessante sobre a apropriação no campo da comunicação. Para ele, o conceito se define:

> [...] pelo direito e capacidade de *fazer nossos* os modelos e as teorias, venham de onde venham, geográfica e ideologicamente. Isso implica não só a tarefa de *ligar*, mas também a mais arriscada e fecunda de *redesenhar* os modelos, para que *caibam* nossas diferentes realidades, com a consequente e inapelável necessidade de fazer leituras *oblíquas* desses modelos, leituras 'fora de lugar', a partir de um lugar diferente daquele no qual foram escritos.[38]

Apresentadas essas questões, a apropriação parece-nos ser o momento propício que pode revelar à tendência da similaridade ou inovação das referências japonesas no processo de criação, nuances que se destacaram no estudo. A busca pela semelhança é um desejo que pode ser próprio ou duradouro em desenvolver a obra com esse critério como observamos em Remo e Horishion, que têm a cópia como um dos parâmetros para o aprendizado tradicional. De maneira distinta, não é o mesmo critério que se destaca na produção de Francis. A tendência de seu trajeto passa pela apropriação das referências tradicionais da técnica, mas inclinando-se ao desejo de experimentação criativa.

Além desse ponto, pode-se refletir sobre o resultado das produções de Horishion, Remo e Francis como características próprias de seus temperamentos. Segundo o historiador da arte Ernst Gombrich: “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]”.[39] No caso de Remo, 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 demonstra o rigor em manter seu trabalho como aprendeu com seu mestre. Já Francis permite-se transitar entre o tradicional e incorporar novos elementos.

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 que 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, inaugurou um estúdio comercial próximo ao metrô Patriarca na zona leste da cidade. Há placas e uma fachada de madeira que simula uma arquitetura tradicional japonesa. Como as normas de vigilância sanitária para estúdios de tatuagem seguem os padrões de clínicas médicas, não autorizaram o uso de *tatami* como havia em seu antigo espaço de trabalho. Por conta disso, Horishion precisou adaptar utilizando um piso emborrachado, pois na tatuagem tradicional japonesa os clientes são tatuados deitados sobre o chão.

Remo Nogueira também costuma encontrar um conflito comum com os clientes que o procuram. Nem todos compreendem porque uma espada pode custar preços elevados e demorar pelo menos seis meses para ser produzida. Pensando nesses embates e na série de questões que surgem em relação ao processo, Remo criou

o *blog* onde publica alguns tutoriais sobre a produção dos objetos, orientações e curiosidades. Ele conta que esse acesso auxilia a preparar os clientes a entenderem melhor sobre a técnica e as especificidades de seu trabalho.

Francis 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, parte dos 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 preciso refletir sobre os antecedentes históricos e os diversos pontos de encontro com o Japão fora de uma herança familiar. 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, contextos locais e apropriações. Sendo assim, a pesquisa buscou englobar 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

CHARLEAUX, J. P., “Mofando há 50 anos em SP, acervo de arte japonesa corre risco”, *Folha,* 22 de novembro de 2011. [www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrada/10307-mofando-ha-50-anos-em-sp-acervo-de-arte-japonesacorre-risco.shtml, acesso em 27 de abril de 2017.]

Estúdio Horishion. *Sem título* [tatuagem] 2015. [www.instagram.com/kaigaihorishion, acesso em 27 de abril de 2017.]

GAMBORG, D. J., “Japanese traditional tattooing in modern Japan”, tese de mestrado, Faculty of Humanities, University of Oslo, Oslo, Noruega, 2012.

GOMBRICH, E. H., “Verdade e estereótipo”, *Arte e Ilusão: um estudo da psicologia da representação pictórica*, São Paulo, Martins Fontes, 2007.
HALLAM, F., “Following the iron brush”. [www.facebook.com/pages/Ford-Hallam-Following-the-Iron-Brush, acesso em 27 de abril de 2017.]
HALLAM, F., “Metal Artist”. [www.fordhallam.com, acesso em 27 de abril de 2017.]
HORISHION, [www.instagram.com/kaigaihorishion, acesso em 27 de abril de 2017.]
KAPP, L.; H. KAPP; Y. YOSHIHARA, *The Art of the Japanese Sword: the craft of swordmaking and its appreciation*, Nueva York, Saviolo Publisher, 2012.
LAMBOURNE, L., *Japonisme: cultural crossings between Japan and the West,* Nueva York, Phaidom Press, 2005.
MARIE, Francis J. Y., *Sem título,* [s.d.] [Paliteiros laqueados.] Imagem concedida pelo autor.
MARTÍN-BARBERO, J.*, Ofício de cartógrafo*. *Travessias latino-americanas da comunicação na cultura*, São Paulo, Edições Loyola, 2002.
MATSUNOBU, K., “Japanese Perspectives and Research on the Body”, em L. BRESLER (ed.), *International Handbook of Research in Arts and Education. Part 1,* Nueva York: Springer, 2007.
NAKAYAMA, T., [www.takakonakayama.com/#!biography/cfvg, acesso em 27 de abril de 2017.]
URUSHIDRAGONFLY, Suzanne Ross Japanophiles 1 [vídeo], 27 de fevereiro de 2011. [https://www.youtube.com/watch?v=omS3pjccnco, acesso em 27 de abril de 2017.]
URUSHIDRAGONFLY, Suzanne Ross Japanophiles 2 [vídeo], 27 de fevereiro de 2011. [www.youtube.com/watch?v=M4Zauqhooge, acesso em 27 de abril de 2017.]
NOGUEIRA, Remo [espada e ornamentos]; NAKAYAMA, Takako [detalhes em laca japonesa.] *Sem título* [*Tantō*], 2012. [http://remonogueiraespadasartesanais.blogspot.com.br/2009/09/tsuba.html, acesso em 21 de janeiro de 2015.]
NOGUEIRA, Remo, “Remo Nogueira Espadas”. [www.remonogueiraespadasartesanais.blogspot.com, acesso em 27 de abril de 2017.]
OKANO, M., “A ambígua fronteira da arte *kōgei*”, 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, 2012.
OKANO, M., “Fronteira e diálogo na arte japonesa”, *Encontro de História da Arte, VI EHA*, Unicamp, São Paulo, 2010.
RIJKSMUSEUM. [www.rijksmuseum.nl/en/explore-the-collection/timeline-dutch-history/1637-tulipmania, acesso em 27 de abril de 2017.]
ROSS STUDIOS. [www.ross-studios.net, acesso em 30 de agosto de 2016.]

R. S. C., “Namban Art”, *Bulletin (st. Louis Art Museum)*. [www.jstor.org/stable/40715901, acesso em 27 de abril de 2017.]
SALLES, C. A., *Gesto Inacabado: processo de criação artística*, São Paulo, FAPESP-Annablume, 1998.
SILVA, C., “Espadas forjadas pelo belo-horizontino Remo Nogueira podem custar 15000 reais”, *Veja BH*, 12 de abril de 2013 [www.vejabh.abril.com.br/edicoes/espadas-forjadas-pelo-belohorizontino-remo-nogueira-podem-custar-15-000-reais-738451.shtml, acesso em 27 de abril de 2017.]
KUNIMITSU, Shintogo [espada]; ICHIJO, Goto [ornamentos], Japão, início do séc. XIV [espada], final do séc. XIX [ornamentos.] *Tanto/ short sword-sheath/ menuki/kozuka/ hilt/ fuchi-kashira/ blade,* Londres, British Museum. [www.britishmuseum.org, acesso em 21 de janeiro de 2015.]
TAKIGUTI, K. A. E., *Desdobramentos do Japão: entre vistas de artistas/ artesãos no Brasil*, dissertação de mestrado, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2016.

---

[1] A transcrição fonética japonesa para o alfabeto latino rōmaji foi feita pelo método Hepburn, criado por James Curris Hepburn (1815-1911). Para as nomenclaturas de pessoas japonesas, foi preservado o sobrenome seguido pelo nome.

[2] R. S. C., “Namban Art”, *Bulletin (st. Louis Art Museum)*, 27 de abril de 2017.

[3] *Ukiyo-e* (浮世絵): em sua tradução, o termo significa “imagem do mundo flutuante”. É um gênero de xilogravura produzida entre os séculos XVII ao XIX no Japão.

[4] Katsushika Hokusai, *Kudan Ushigafuchi* [くだんうしがふち] [xilogravura], 18.3 x 24.4 cm, Boston, Museum of Fine Arts, ca. 1800-1805.

[5] Katsushika Hokusai (1760-1849)*:* um dos artistas mais consagrados da xilogravura japonesa conhecido especialmente pela obra *Kanagawa oki nami ura*, Fugaku sanjūrokkei [冨嶽三十六景 神奈川沖浪裏], ca. 1820.

[6] Karina Takiguti. Aula ministrada pela Prof. Dr. Michiko Okano na disciplina Conexões da Arte Entre Diferentes Localidades, 9 de setembro de 2014. Curso de pós-graduação em História da Arte da UNIFESP, 31 folhas, notas de aula, mimeografado.

[7] Vincent van Gogh, *Flowering plum orchard: after Hiroshige* [*óleo sobre tela*], 55.6 cm x 46.8 cm, Van Gogh Museum, 1887

[8] Utagawa Hiroshige (1797-1858): foi um dos célebres artistas da xilogravura *ukiyo-e* conhecido por retratar paisagens, flores e pássaros.

[9] Utagawa Hiroshige, *Kameido Umeyashiki*, *Meisho Edo hyakkei* [名所江戸百景 亀戸梅屋敷] [xilogravura], Boston, Museum of Fine Arts, 1857.

[10] Lionel Lambourne, *Japonisme: cultural crossings between Japan and the West,* Nueva York, Phaidom Press, 2005, p. 6.

[11] Karina Takiguti, Aula ministrada pelo Prof. Dr. André Luiz Tavares Pereira na disciplina Conexões da Arte Entre Diferentes Localidades, 12 de agosto de 2014. Curso de pós-graduação em História da Arte da UNIFESP, 31 folhas, notas de aula, mimeografado.

[12] João Paulo Charleaux, "Mofando há 50 anos em SP, acervo de arte japonesa corre risco", *Folha,* 22 de novembro de 2011.

[13] *Idem*.

[14] Remo Nogueira, Horishion e Francis J. Y. Marie foram entrevistados em 2015 para a pesquisa de mestrado *Desdobramentos do Japão: entre vistas de artistas/artesãos no Brasil* desenvolvida pela autora no Departamento de Pós-Graduação em História da Arte da UNIFESP.

[15] *Ultraman* (1966)*:* exibido no Brasil nos anos 1970 e 1980 pelos canais televisivos Tupi, SBT, Bandeirantes, Record, Manchete e TVS. O protagonista do enredo é o oficial Shin Hayata que após um acidente se transforma no super-herói Ultraman.

[16] Leon Kapp, Hiroko Kapp, Yoshindo Yoshihara, *The Art of the Japanese Sword: the craft of swordmaking and its appreciation*, Nueva York, Saviolo Publisher, 2012, p. 88.

[17] *Menuki* (目貫): pequeno ornamento colocado na região do cabo da espada (parte conhecida como *tsuka*).

[18] Remo Nogueira, "Remo Nogueira Espadas". [www.remonogueiraespadasartesanais.blogspot.com, acesso em 27 de abril de 2017.]

[19] *Katana* (刀): lâmina acima de 60 cm.

[20] *Tantō* (短刀): lâmina até 30 cm.

[21] *Wakizashi* (脇差): 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.

[22] *Jaspion* (1985): transmitido nos canais televisivos brasileiros: Rede Manchete, Rede Record, Gazeta e Rede Brasil. A história conta sobre o viajante espacial Jaspion que tem a missão de destruir o império de Satan Goss.

[23] *Sekai Ninja Sen Jiraiya* (1988): foi exibido nas redes de televisão brasileiras: Rede Manchete, RedeTV!, Rede Brasil de Televisão, NGT, TV Diário e Ulbra TV. O enredo trouxe como inovação, em relação às séries do período como *Jaspion* e *Changeman*, um ninja, sem superpoderes, em vez de um herói transformado em robô.

[24] Horishion (彫師恩): "hori" vem do verbo "horu" de esculpir, pelas semelhanças do método da tatuagem com a xilogravura japonesa. O termo "shi" significa mestre. A palavra após "Horishi" é o nome atribuído pelo mestre. No caso de "Horishion", Leandro adquiriu o sufixo "on" pelo significado de gratidão.

[25] *Sumi-e* (絵墨)*:* é a palavra japonesa para pintura com tinta preta. 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.

[26] MEXT: Ministério da Educação, Cultura, Esporte Ciência e Tecnologia. A bolsa é oferecida pelo governo japonês.

[27] *Inrō* (印籠): espécie de caixa usada no Período Edo (1603-1868) para armazenar pequenos itens, como remédio e tabaco. É presa no *obi* (faixa do traje tradicional japonês *kimono*) com o auxílio de um *netsuke* (pequena escultura de marfim ou madeira).

[28] Koji Matsunobu, "Japanese Perspectives and Research on the Body", en L. Bresler (ed.), *International Handbook of Research in Arts and Education. Part 1,* Nueva York, Springer, 2007, pp. 1107-1108.

[29] Ross Studios, [www.ross-studios.net, acesso em 30 de agosto de 2016.]

[30] Urushidragonfly, Suzanne Ross Japanophiles 1 [vídeo], 27 de fevereiro de 2011.

[31] Cecilia Almeida Salles, *Gesto Inacabado: processo de criação artística*, São Paulo, FAPESP-Annablume, 1998, p. 26.

[32] Dag Joakim Gamborg, "Japanese traditional tattooing in modern Japan", tese de mestrado, Faculty of Humanities, University of Oslo, Oslo, Noruega, 2012, p. 41.

[33] Michiko Okano, "A ambígua fronteira da arte *kōgei*", en 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, 2012, pp. 312-319.

[34] Michiko Okano, "Fronteira e diálogo na arte japonesa, em Encontro de História da Arte"*, VI EHA*, Unicamp, São Paulo, 2010, p. 375.

[35] Almeida Salles, *Gesto Inacabado..., op. cit.*, p. 29.

[36] Cedê Silva, “Espadas forjadas pelo belo-horizontino Remo Nogueira podem custar 15000 reais”, *Veja BH*, 12 de abril de 2013

[37] Almeida Salles, *Gesto Inacabado..., op. cit.*, p. 122.

[38] Jesús Martín-Barbero*. Ofício de cartógrafo. Travessias latino-americanas da comunicação na cultura*, São Paulo, Edições Loyola, 2002, p. 17.

[39] Ernst Hans Gombrich, “Verdade e estereótipo”, *Arte e Ilusão: um estudo da psicologia da representação pictórica*, São Paulo, Martins Fontes, 2007, p. 55.

O SISTEMA ARTÍSTICO JAPONÊS EM CORRELAÇÕES

Madalena Natsuko Hashimoto Cordaro
Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Ao perscrutarmos as produções pictóricas japonesas, percebemos formas e formatos que, por suas características intrínsecas, acabaram por se tornar alteridades aos 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.[1]

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 manufatureiros emulavam o apreciado procedimento de aplicação de camadas. Elemento arquitetônico importante na demarcação provisória de espaços, o formato do biombo se tornou longevo 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), *rakuchū rakugai zu* 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, segundo 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[2].

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, particularmente em sua associação ao xogunato Ashikaga e à estética peculiar do período Momoyama (*ca*. 1570-1610), que justapõe, superpõe ou alude qualidades de simplicidade, despojamento, solitude e desprendimento zen-budista (*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 da corte de Muromachi (período de mesmo nome: 1336-1573), como anteriormente o havia sido sua congênere *Yamato-e* 大和絵, pelos nobres de Heian tardio, 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 refinada da corte tradicional e embaralham modos pictóricos, origens sociais, escritos e moldes.

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 produção relativamente primitiva nos chamados períodos Jōmon (11.000~300 a.C.) e Yayoi (800 a.C~250 d.C.),[3] o confronto se dá em relação aos vizinhos reinos de Silla, a quem apoiava, contra o de Paecke (atual região coreana), em meados do século VII. Logo depois, rende-se às ainda próximas dinastias imperiais chinesas (inicialmente a de Tang) 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 estatuária) e 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 奈良 (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, em sua maior parte, budistas, obras primas ainda hoje reconstruídas sob desenho original. São figurações importadas, com simbolismo tão forte que não se poderia 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 (*c*. século VII), em que pintura, religião e marcenaria se entremeiam em narratividade simbólica, com simultaneidade de ações sobre um mesmo espaço representado em diferentes faces de um pagode.

Muito afirmado é 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 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 e 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 (*Genji monogatari emaki* 源氏物語絵巻) são a testemunha mais notória da coexistência num mesmo formato da escritura com a pintura, não se excetuando caligrafia, a montagem do rolo, a 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-par-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 (*jôen kakin* 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 de concentram nas figuras mais importantes (Genji, Murasaki, Aoi, Rokujō), consoante ações, sofrimentos e reflexões. Mais importante que qualquer descrição minuciosa de feições, o modelo "olho-risco, nariz-gancho" (*hikime kagibana* 引目鍵鼻) 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 e 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. E por que espiar? A figura feminina, oculta nos fundos dos palácios imperiais, a rigor inacessíveis objetos de luxo, é joia preciosa que instiga o desejo dos cortesãos — um objeto a se possuir conforme categoria social ou charme erótico. A figura masculina, erotizada pelo poder que emana, é foco de desejo das damas do palácio que assim buscam assegurar seus futuros e os de seus familiares — um objeto a se dominar pelo poder de promessas: mostrar (*miseru* 見せる) e esconder (*kakusu* 隠す) acabam fazendo parte de um jogo extremamente sexualizado e aberto a surpresas e digressões, e se ligam ao yang (revelar) e ao yin (ocultar). No poema, revelação perde terreno para sugestão e esta é por vezes tão tênue que a mensagem não se transmite.[4]

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 Fujiwara é que surgem os rolos das Narrativas de Genji anteriormente referidas, os quatro volumes de *Pinturas Satíricas de Animais,* Pássaros *e Homens* (*Chōjū jinbutsu giga* 鳥獣人物戯画), os três rolos das *Origens Maravilhosas do Templo no Monte Shigi* (*Shigisan engi emaki* 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 e em animais personificando atitudes humanas. Mesmo não registrando texto, a narratividade se compreende às vezes exteriormente (pelo manuseio do observador), a mais das vezes por seu caráter temporal mesmo (inserido em cada cena independente). 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 Dainagon ekotoba* 伴大納言絵詞 (*Pintura e Texto do Alto-Conselheiro Ban* [Tomo-no Yoshio], 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 e vulgares, 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 *mono-no aware* 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*.[5]

Com o fortalecimento e a cobiça dos senhores da guerra, no período Kamakura (1185-1336), são obliterados os departamentos oficiais de pintura, poesia e cerimoniais, a representação dos jogos amorosos de cortesãos e a cultura Fujiwara. Os feitos de guerras com determinantes atos de bravura, covardia ou acasos e intempéries são difundidos em forma musical por músicos itinerantes (*biwa hōshi* 琵琶法師), em geral cegos e pobres, e as canções narrativas são compiladas no que se convencionou denominar narrativas bélicas (*gunki monogatari* 軍記物語). A obra

maior se intitula *Heike monogatari* 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", de fortes pigmentos minerais; *onna-e* 女絵, "pintura-mulher", de temas domésticos e poéticos) que então se mescla ao modo *Kara-e* (*hakubyô* 白描, "desenho-branco", de escopo mais amplo, como o dos animais satíricos; *otoko-e* 男絵, "pintura-homem", de representações religiosas ou políticas), pois a nova época ignora o exclusivismo cortesão de autoafirmação. Sobretudo, a movimentação revela grande mobilidade social e transformações de estações sociais. A percepção da impermanência, que no período anterior era delicada e nostálgica, se reveste de forte sentimento de efemeridade, *mujōkan* 無常観 ("visão de que não existem dias repetidos"), 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 vermelhão e alaranjados em sinuosas curvas em meio ao negror da fumaça que tudo destrói dominam mais de um rolo de pintura do universo "homem", das forças yang que movem transformações sociais. 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 (*Hōnen shōnin eden* 法然上人絵伝, *Transmissão Pictórica do Monge Hōnen*) e o grande pregador Ippen (*Ippen hijiri e* 一遍聖絵), o santuário Kitano (*Kitano tenjin engi* 北野天神縁起), o *Origens Maravilhosas do Templo Ishiyama* (*Ishiyama-dera engi emaki* 石山寺縁起絵巻), ligados aos

ensinamentos budistas[6]. 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, desde 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 (1336-1573) 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 Tenshō Shūbun 天章周文 (período Muromachi, ligado ao templo Shokoku de Quioto) e Tōyō Sesshū 東洋雪舟 (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*, tendo transformado 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 político 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* 南蛮 ("bárbaros-do-sul") 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.[7]

Tem-se dado destaque, desde os contatos do ocidente com a abertura aos portos do Japão em fins dos anos 1800, à máxima “arte é vida”, ou seja, os elementos do cotidiano se conformariam de notado nível estético que não separa artesania 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. Portanto, embora não existisse no período Heian um conceito referente a “arte”, nota-se que as atividades da “vida” são abrangidas com extremo esmero e um sentido de sensibilidade à efemeridade dos fatos (*mono-no aware*). Também em Muromachi, a dança e a música certamente expressam os embates vividos por guerreiros frente à sempre iminente possibilidade de perderem a “vida” (*mujōkan*). Contemporaneamente classificamos a prolífica produção de estampas xilográficas como “arte”, mas no período Edo, sua circulação está mais relativa a um utilitarismo cotidiano e urbano, de propaganda de belas cortesãs e sedutores rapazes do “mundo flutuante” (*ukiyo*); mesmo os ortodoxos biombos da família Kanō não se dissociam da atividade cotidiana de separar e ornamentar espaços para a “vida” de seus proprietários.

Embora já se note a curadoria de algumas exposições em importantes museus (Metropolitan de Nova York, Victoria & Albert de Londres, Pinacoteca do Estado de São Paulo), as categorias do

vestuário e dos objetos utilitários ainda não conseguem alcançar o mesmo patamar do das artes tradicionais (pintura, escultura e 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 a entronizada "arte" só existiria para os ricos e poderosos, de que ela só existiria enquanto objeto material que tem a pretensão de se eternizar. Enquanto o ocidente trabalha sobre a égide do monumento, como já apontou Adorno, o oriente privilegiaria as formas efêmeras e voláteis. Esse caráter perecível permeia a produção material artística japonesa, desde seus primórdios.

Para nos contrapormos a esse conceito, tomemos um exemplo: Moriya Takeshi[8], em estudo sobre as artes do entretenimento, *y*ūgei 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 e Ariwara-no Narihira voltam personificados em citadinos

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. Em especial têm sido estudados nos últimos vinte anos a prolífica produção erótica em escritos e pinturas em variados gêneros e formas: *shunga* 春画 (“pintura primavera”), *makura-e* 枕絵 (“pintura de travesseiro”), *hisho* 秘書 (“escritos ocultos”), *warai-e* 笑い絵 (“pintura de riso”).

Os pintores se organizam em escolas familiais (Kanō, Tosa, Kōrin, Tawaraya, Hishikawa, Torii, Katsukawa, Utagawa, entre outras), mais ou menos representativas 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, livros 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, além de instrução, também entretenimento.[9] 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 despretensiosas 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 sentimentos humanos”). O teatro se apropria dos enredos, as narrativas populares copiam cenas e falas inteiras de personagens do kabuki, estampas sem conta usam os atores como mote e fim. Comerciantes dos serviços dos sentidos anunciam seus produtos em pinturas e canções.

Aponta o pesquisador de literatura e pensador Ai Maeda[10] 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. Quando examinamos uma página da internet japonesa, de chofre somos lançados num amálgama vertiginoso de imagem e texto.

A referida alienação entre a imagem e a letra pretensamente

introduzida no período Meiji, portanto, foi efêmera quanto as mudanças que haviam ocorrido 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. Ou de pintores contemporâneos como Murakami Takashi 村上隆 (1962-) e Yoshimoto Nara 吉本奈良 (1959-), que se apropriam da linguagem de cultura de massa para produzir obras que resultam bem diferentes.

Cento e quarenta e sete anos passados o primeiro ano da Era Meiji (1868), conflitos e transformações notórias na sociedade japonesa produziram obras tanto essencialistas quanto prolixas no caminho da difícil equação da modernidade. Escritores como Natsume Sōseki 夏目漱石 (1867-1916) e Mori Ōgai 森鴎外 (1862-1922) que enfrentaram tal período em transição nos legaram uma reflexão filosófica e linguística que, de certa forma, ainda puseram em oposição os conceitos de interioridade- exterioridade tão característicos da tradição. A Sōseki se aliam Akutagawa Ryūnosuke 芥川龍之介 (1892-1927) e Kawabata Yasunari 川端康成 (1899-1972) — e certamente em suas obras sentimos mais o modo *Yamato-e* de percepção da realidade; a Ōgai, Tanizaki Jun'ichirō 谷崎潤一郎 (1886-1965) e Murakami Haruki 村上春樹 (1945–) — mais abertos à estética ocidental. Assim também na imagem, a pintura *nihon-ga* 日本画 se contrapõe a *yō-ga* 洋画; as misteriosas maneiras-negras de Hamaguchi Yōzō 浜口陽三 (1909–2000) às xilogravuras de cortes vibrantes de Munakata Shikō 棟方志功 (1903-1975).

A relação entre a literatura e a pintura, então, se bem analisamos, está também muito intrinsicamente ligada no Japão, assim como em outras culturas, para o olho observador e a mente conhecedora de suas civilizações. Se pensamos no período ágrafo de Jōmon e Yayoi, havemos de recitar poemas de caráter direto e forte (*masuraoburi* 益荒男・丈夫・大夫・ぶり, "virilidade"), ou ingênuo e

verdadeiro (*makoto* 真), que remetem às singelas figuras de terracota *haniwa* 埴輪 — de guerreiros, musicistas, moradias, porcos, galinhas e cavalos —, registrados em rígidos ideogramas chineses, já com caráter fonográfico, da *Coletânea das Dez Mil Folhas* (*Man'yōshū* 万葉集, século VIII).

Transformadas atualmente em imagens cinematográficas (*bungei eiga* 文芸映画 , "arte literária em forma de pintura projetada" é expressão que abarca produções correlatas que incluem obras também ocidentais), em letra de música a serviço de películas voláteis, narrativas contemporâneas se globalizam (e *remakes* americanos de filmes do gênero J-horror o comprovam) inexoravelmente em novas mídias, sempre a serviço de comunicar o estado momentâneo de seu tempo e espaço.

Bibliografia

AKIYAMA, Terukazu, *Japanese Painting*, Nueva York, Rizzoli, 1977.

HASHIMOTO, Madalena, "Kanô-ha: uma Escola que Atravessou Eras", *Revista Estudos Japoneses*, vol. 11, 1991, pp. 73–92.

HASHIMOTO, Madalena, "Formas e Formatos nas Artes Plásticas no Japão", *Revista de Estudos Orientais*, vol. 2, 1997, pp. 123-141.

HASHIMOTO, Madalena, "O Universo dos Rolos de Pintura — Emaki", *Anais do VIII Encontro Nacional de Professores Universitários de Língua, Literatura e Cultura Japonesa*, vol. 8, 1997, pp. 87–94.

HASHIMOTO, Madalena, "A Família Tosa e a Construção de uma Arte Japonesa", *Revista Estudos Japoneses*, vol. 21, 2001, pp. 35–64.

HASHIMOTO, Madalena, *Pintura e Escritura do Mundo Flutuante*: *Hishikawa Moronobu e ukiyo-e, Ihara Saikaku e ukiyo-zôshi*, São Paulo, Hedra, 2002, 446 pp.

HASHIMOTO, Madalena, "Mitate 見立 : a retórica japonesa da repetição renovada", *Ars*, vol. 11, núm. 21, São Paulo, ECA, jan./jun. 2013, pp. 43–60. [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S16785320201300010002, acesso em dezembro de 2017.]

HASHIMOTO, Madalena, "L'espace / temps ma 間 dans quelques gravures japonaises et brésiliennes", en Sakae Murakami-Giroux, Fujita Masakatsu, Virginie Fermaud (orgs.), *Ma et aida Des possibilités de la pensée et de la culture japonaises*, Arles, Philippe Picquier, 2016, pp. 63–79.

HASHIMOTO, Madalena, *Erótica Japonesa na Pintura & na Escritura dos Séculos XVII a XIX*, São Paulo, EDUSP, 2017, 848 pp.

MACHOTKA, Ewa, *Visual Genesis of Japanese National Identity: Hokusai's*

Hyakunin isshu, Bruxelas, P.I.E., 2009.
MAEDA, Ai, “Modern Literature and the World of Printing”, trad. Richard Okada, en James A. Fujii (ed.), *Text and the City*: *Essays on Japanese Modernity*, Durham y Londres, Duke University Press, 2004.
MORIYA, Takeshi, *Genroku bunka: yūgei, akusho, shibai* 元禄文化・遊芸・悪所・芝居 (A cultura do período Genroku: artes do entretenimento, locais do mal, teatro), Tóquio, Kōbundō, 1987.
SAKAMOTO, Shōzō, Toyohiko FUKUDA, *Shinsen Nihonshi zuhyō* 新選日本史図表 (História ilustrada do Japão — Nova seleção), Tóquio, Daiichi gakushusha, 1990.
YOSHIDA, Seiichi, *Nihon Bungakushi* 日本文学史 (História da Literatura Japonesa), Tóquio, Kakokawa Shoten, 1983.
SUZUKI, Tae, “Revendo Alguns dados da História do Japão”, *Estudos Japoneses*, núm. 17, São Paulo, FFLCH/USP, 1997, pp. 167-176.

---

[1] A reflexão sobre as peculiaridades visuais da arte japonesa foi objeto de reflexão para apresentação em evento acadêmico do Departamento de Letras Orientais da Universidade de São Paulo. Madalena Hashimoto, “Formas e Formatos nas Artes Plásticas no Japão”, *Revista de Estudos Orientais*, vol. 2, 1997, pp. 123-141.

[2] As considerações sobre as obras literárias e visuais seguem de perto o conjunto fundamental destacado na publicação de Shōzō Sakamoto e Toyohiko Fukuda, *Shinsen Nihonshi zuhyō* 新選日本史図表 (História ilustrada do Japão — Nova seleção), Tóquio, Daiichi gakushusha, 1990. Também teve como guia Terukazu Akiyama, *Japanese Painting*, Nova York, Rizzoli, 1977. Beneficie-me também dos longos anos de ensino com a utilização da obra portentosa de Seiichi Yoshida, *Nihon Bungakushi* 日本文学史 (História da Literatura Japonesa), Tóquio, Kadokawa Shoten, 1983.

[3] A datação da história japonesa apresenta oscilações, por vezes bastantes notáveis. Segundo o canônico dicionário japonês *Kōjien*, a era Jōmon se dataria entre 10.000 a.C. e 400 a.C., com sobreposição ao Yayoi, entre 800 a.C. e 200–300 d.C. A Enciclopédia Britannica registra Jōmon entre 10.500 a.C. e 300 a.C. e Yayoi de 300 a.C. a 250 d.C., datas mais difundidas até muito recentemente. O historiador contemporâneo Yoshihiko Amino é um dos responsáveis por estar redefinindo o período Yayoi, anteriormente datado dos séculos III a.C. a III d.C., através de pesquisas arqueológicas e genéticas das regiões do norte da China, da Coreia e do nordeste (Tōhoku e Kantō) do Japão. Veja-se Tae Suzuki, “Revendo Alguns dados da História do Japão”, *Estudos Japoneses*, núm. 17, São Paulo, FFLCH/USP, 1997, p. 170. Agradeço ao parecerista anônimo desse artigo por ter apontado tais variações e o intenso intercâmbio comercial que ocorria entre as ilhas e o continente asiático.

[4] Algumas das reflexões sobre a estética das obras visuais e literárias japonesas mais condensadas foram publicadas en Madalena Hashimoto, “Mitate 見立: a retórica japonesa da repetição renovada”, *Ars*, vol. 11, núm. 21, São Paulo, ECA, jan.–jun. 2013, pp. 43–60. Veja-se ainda “L’espace / temps *ma* 間 dans quelques gravures japonaises et brésiliennes”, en Sakae Murakami-Giroux, Fujita Masakatsu, Virginie Fermaud (orgs.), *Ma et aida Des possibilités de la pensée et de la culture japonaises*, Arles, Philippe Picquier, 2016, pp. 63–79.

[5] As conclusões das pesquisas sobre as famílias artísticas Tosa e Kanō se encontram publicadas em Madalena Hashimoto, “O Universo dos Rolos de Pintura — Emaki”, *Anais do VIII Encontro Nacional de Professores Universitários de Língua, Literatura e Cultura Japonesa*, vol. 8, 1997, pp. 87–94, e Madalena Hashimoto, “A Família Tosa e a Construção de uma Arte Japonesa”, *Revista Estudos Japoneses*, vol. 21, 2001, pp. 35–64.

[6] *Hōnen*, 1237, dos pinceis de Tosa Yoshimitsu e outros; *Ippen*, *ca*. 1299, 12 rolos em seda, do pincel de seu discípulo Em ’I; *Kitano*, 1278, de Fujiwara Nobuzane; *Ishiyama*, rolos 1, 2, 3, 5: século XIV, atribuído a Takashina Takakane; rolo 4: século XV, de Tosa Mitsunobu; rolos 6 e 7: século XIX, de Tani Bunchō.

[7] Muitas das reflexões aqui arroladas foram embasadas por anos de estudos, podendo ser encontradas disseminadas nos artigos publicados pela autora nos últimos trinta anos, em especial em Madalena Hashimoto, *Pintura e Escritura do Mundo Flutuante: Hishikawa Moronobu e ukiyo-e, Ihara Saikaku e ukiyo-zôshi*, São Paulo, Hedra, 2002, 446 pp. A recente publicação de Madalena Hashimoto, *Erótica Japonesa na Pintura & na Escritura dos Séculos XVII a XIX*, pela EDUSP em 2 volumes e 848 páginas, trata de ensaios sobre as práticas sexuais de homens, mulheres e meninos bem como enfoca livros ilustrados de Kitao Shigemasa, Katsushika Hokusai e Utagawa Kunisada.

[8] Takeshi Moriya, *Genroku bunka*: *yūgei akusho shibai* (A cultura do período Genroku — artes do entretenimento, locais do mal, teatro), Tóquio, Kōbundō, 1987.

[9] A relação da poesia enquanto afirmação da cultura japonesa (*Yamato bunka*) permanece proeminente entre os citadinos do período Edo, que retoma a tradição para se elevarem em conjunto. Sobre o tema, leia-se Ewa Machotka, *Visual Genesis of Japanese National Identity*: *Hokusai’s Hyakunin isshu*, Bruxelas, P.I.E., 2009.

[10] Ai Maeda, “Modern Literature and the World of Printing”, trad. Richard Okada, en James A. Fujii (ed.), *Text and the City*: *Essays on Japanese Modernity*, Durham y Londres, Duke University Press, 2004.

MIRADAS, GESTOS, IDEOGRAMAS: ESCRITURAS EN POTENCIA DE LA CALIGRAFÍA JAPONESA EN BRASIL

Rafael Tadashi Miyashiro
Centro Universitário Belas Artes en São Paulo (Grado en Diseño Gráfico). Es miembro del GEAA (Grupo de Estudos de Artes Asiáticas)

Presentación[1]

Este ensayo trata sobre los gestos de la caligrafía japonesa en Brasil,[2] partiendo de la premisa “La caligrafía japonesa se construye con sus gestos”. La Fenomenología inspiró un movimiento circular en torno a la caligrafía japonesa y sus gestos y la Complejidad propuso una investigación bibliográfica en diversas áreas, como las neurociencias y las artes corporales, buscando interrelaciones entre ellas. Observé los gestos bajo varias perspectivas, dentro de su realidad compleja (aspectos cognitivos, psicofísicos, sociales) y los agrupé en lo que denomino *gestos precisos*, *gestos singulares* y *gestos públicos* que incorporan en sí mismos conceptos que auxilian en las distintas miradas sobre los gestos. Los primeros están relacionados con la estructura interior que la caligrafía modela en los cuerpos, los segundos son lo que estimula un abordaje caligráfico personal, reflejando las particularidades del practicante y su capacidad de construir relaciones; los terceros sitúan los gestos en una esfera pública que discute, orienta y cuestiona la caligrafía japonesa. Se observaron ejemplos de dichos gestos en São Paulo, en espacios en los que se muestra la caligrafía, como la Associação Shodô do Brasil (Asociación Shodô de Brasil) o Shodô Aikôkai.[3] De las consideraciones que aquí se exponen, asoma la necesidad de concienciarse más sobre los gestos, lo que implica que es preciso practicar una caligrafía técnica, expresiva, personal y abierta, que refuerce su identidad singular.

Introducción

Dos domingos al mes, en la ciudad de São Paulo, Brasil, cerca de *Liberdade*, el barrio étnico cuyos *tori* en las calles evocan la presencia oriental en la ciudad, un gran salón se transforma durante algunas horas, cuando las manos de los practicantes de Shodô Aikôkai reviven ideogramas chinos de diversos períodos de la historia de la caligrafía china y japonesa. Es interesante destacar que esta asociación, que ha ocupado otros espacios desde su fundación, no tiene sede propia, lo que motiva algo que se repite en todos sus encuentros: los días de práctica, Shodô Aikôkai hace que, de un salón vacío, surja un espacio de caligrafía construido por sus propios miembros, se montan mesas y sillas y desde las 12:30 a las 15:30 h, la caligrafía se adueña del salón hasta que termina la clase y vuelve a su estado original. Se podría decir que cada domingo de clase, la potencialidad de la caligrafía japonesa fomentada por la diversidad de sus practicantes —en cuanto a su edad, formación, motivación y distintas visiones de la caligrafía— se actualiza por medio de sus gestos.

Figura 1. El salón donde se realizan las clases de Shodô Aikôkai en São Paulo, Brasil[4]

Dichos gestos, junto con los de los diferentes espacios de São Paulo en los que se enseña caligrafía japonesa, dan continuidad a una historia de la escritura oriental que se remonta a 4000 años, conectando en el tiempo y en el espacio escrituras antiguas como las que se hacían en huesos y caparazones de tortuga para la adivinación y el establecimiento de los estilos de caligrafía en China. En Japón, esta evoluciona por un camino propio, con la creación del estilo *kana*, la incorporación de valores *zen* en su práctica y el desarrollo del *sho* (caligrafía japonesa moderna) en el siglo XX, revelándose como un arte complejo y, sobre todo, plural.

Caligrafías japonesas

En Occidente se considera que la caligrafía es escribir con letra bonita y correctamente formada, un concepto directamente relacionado con el origen de la palabra griega de la que deriva, que une κάλλος *kalli* (belleza) y γραφή *graphẽ* (escritura). La caligrafía japonesa, sin embargo, es más que una escritura bella. Esto se debe a que, en Oriente, China y Japón, la escritura se reconoce como un arte refinado, capaz de revelar la presencia, la fuerza y la personalidad del que escribe (existe el dicho: “La caligrafía es la persona”), que requiere más que la habilidad técnica de una escritura armoniosa. Fuyubi Nakamura[5] cita cinco palabras[6] relacionadas con la caligrafía japonesa que pueden estar vinculadas al contexto educativo, religioso o artístico. En Brasil, el término más conocido es *shodô*; formado por los ideogramas *sho*, escritura y *dô,* camino, el ‘camino de la escritura’ es una de las ‘artes del camino’.[7] Por la influencia zen, el *shodô* tiene características como la experiencia del momento presente, el dinamismo y la relación con el espacio.[8] El presente se valoriza en el instante en que se hace la caligrafía, puesto que el *shodô* no permite hacer retoques y exige concentración y atención. El dinamismo aleja el dualismo que existe en Occidente, proponiendo la unidad entre la escritura y el calígrafo; el calígrafo y el espacio; la línea y el espacio que esta activará.[9] Asimismo, el espacio en la cultura nipona tiene una peculiaridad japonesa, el *ma*, que hace referencia a intervalos de tiempo, de

espacio y de espacio-tiempo presente en las artes, en la arquitectura y en lo cotidiano, que puede indicar potencialidad artística.[10]

Sho tiene una connotación artística y expresiva y está vinculado al movimiento de la caligrafía moderna en el Japón de posguerra que buscaba nuevas formas de expresión y quería desvincularse de lo que consideraba ser una caligrafía estancada. Por eso denominaron a lo que hacían, *sho*, en contrapunto al *shodô,* proponiendo que la expresividad y la autoría eran más importantes que la legibilidad.

En Brasil, el *shodô* se enseña en casas particulares, en estudios de artes orientales, en templos budistas y en asociaciones vinculadas a la cultura nipona en general, como las asociaciones provinciales y las de ancianos. El *sho* aparece en pocos espacios, como Shodô Aikôkai, la asociación provincial Ibaraki Kenjinkai, y también, con un abordaje ligeramente diferente, en el Jardim dos Ventos de Embu das Artes, una localidad cercana a São Paulo. En exposiciones como las que Shodô Aikôkai organiza anualmente, trabajos de cuño tradicional se muestran al lado de otros más expresivos e incluso abstractos. En Japón, esta amalgama difícilmente se produciría, puesto que allí hay una gran segmentación entre el *shodô* tradicional y el moderno.

Las palabras *shodô, shuji* y *sho* demuestran que la caligrafía japonesa tiene sus especificidades y que, para hablar de caligrafía japonesa, antes hay que esclarecer de qué caligrafía se trata. En este ensayo, al utilizar los términos *caligrafía* y *caligrafía japonesa,* me referiré a la caligrafía situada entre el *shodô* y el *sho*. Dichas caligrafías se hacen mediante gestos, que, igualmente, deben contextualizarse.

Una propuesta de gesto

En un trabajo anterior[11] sobre los gestos en las prácticas de diseño de la escritura utilizados en el diseño gráfico (como *lettering*, caligrafía y diseño tipográfico), al reflexionar sobre el cuerpo con visiones epistemológicas diferentes a la herencia cartesiana, como la Fenomenología y la Teoría de los Sistemas, se reconsideró la

noción de gesto; tradicionalmente, tiene una connotación lineal, de acción causal: el movimiento del cuerpo con una intención. Sin embargo, el cuerpo es un organismo dinámico que, constantemente, realiza intercambios con el ambiente que lo rodea. Como dice Christine Greiner en colaboración con Helena Katz, el cuerpo no es "un medio por el que la información simplemente pasa, puesto que cada información que llega entra en negociación con las que ya están allí. El cuerpo es el resultado de estos cruces, no un lugar donde las informaciones solamente se alojan".[12] En este sentido, el gesto nunca se limita solo al tiempo presente; la dinámica del cuerpo borra sus fronteras. A un lado, lo vivido; en el otro extremo, el llegar a ser; y, entre ambos, el deseo de algo. Más que como un concepto fijo, podemos verlo como un sistema en el que el cuerpo, la intención y su materialización[13] son nodos de una red compleja, que establecen entre sí relaciones diversas. Inspirados por la Complejidad y por la Fenomenología, que circunda a sus asuntos/sujetos, describiéndolos en busca de las esencias y particularidades, se propusieron tres aglutinadores de gestos que, más que categorizar de forma estática, permiten determinadas miradas dentro de la caligrafía japonesa: los gestos precisos, los gestos singulares y los gestos públicos.

Gestos precisos

Para que se produzca la caligrafía se necesitan la escritura (o la idea de esta), los materiales[14] y el cuerpo. El cuerpo que se dispone a escribir debe estar orientado por la filosofía del *shodô* y por un largo tiempo de práctica. Podemos pensar en el adiestramiento del cuerpo como un período continuo de aprendizaje, acumulativo, que contiene otros muchos intervalos menores, que corresponden a cada vez que el cuerpo se puso a escribir —sumados a las particularidades de cada cuerpo: contexto, historia, práctica, condicionamiento— ensayando y aprendiendo a dominar los diversos estilos de la caligrafía. Posteriormente, su repertorio aumenta, se presentan los desafíos y los gestos deben ser cada vez más precisos al materializar la caligrafía. Por eso, los gestos

relacionados con el aprendizaje, entrenamiento y perfeccionamiento de la técnica, aquí se denominan *gestos precisos.*

James Gibson acuñó el término *affordance,* del verbo *to afford (permitir),* como las 'posibilidades de acción' de un individuo.[15] Gibson relativizó el comportamiento de ese sujeto ante un objeto/situación, que no sería fijo: un mismo objeto/situación podría permitir diferentes *affordances*, dependiendo del observador[16] y del contexto del espacio. Para él, las *affordances* se producían de forma directa y no sufrían influencia de la experiencia subjetiva del individuo. Esto se cuestionó posteriormente, proponiendo que las significaciones que se daban dentro de su cultura también eran importantes en las acciones de las personas[17,18] y ampliando las reflexiones acerca de las *affordances*.

Figura 2. Practicante de caligrafía japonesa y sus materiales (Shodô Aikôkai, São Paulo, Brasil)[19]

Para un practicante de caligrafía las *affordances* ofrecen conocimientos, especialmente cuando manipula los 'Cuatro Tesoros'.[20] Los pinceles están hechos de pelo de diferentes animales y cada uno tiene una propiedad distinta. Los de pelo de caballo ofrecen cerdas duras, de las que resultarán trazos más rígidos y precisos; en cambio, los de pelo de conejo son más blandos y difíciles de controlar. Dominarlos depende del uso constante, que creará la intimidad que revela las propiedades que el pincel 'permite' en la expresión de la línea. La percepción háptica[21] —que implica una relación conjunta del sentido del tacto[22] y la cinestesia[23]— actúa al utilizar los pinceles, por la sensibilidad de los dedos de la mano, que tocan y sostienen el pincel, así como por el

sistema mano-brazo, que lo mueve y lo controla (velocidad e intensidad de fuerza) en los trazos y en las pausas. Las tintas, por su parte, tienen diferentes tonalidades que van del negro puro a los grises (y pueden tener tonos más cálidos o más fríos), permitiendo efectos visuales específicos que complementarán el trabajo realizado con el pincel. El papel, hecho con diferentes fibras y tratamientos, permitirá una buena absorción o impedirá que la tinta se impregne en su superficie, lo que proporcionará nitidez o efectos como el *kasure* (las 'fallas' de la tinta sobre el papel) y el *nijimi* (un efecto que produce bordes de otras tonalidades alrededor de la línea, como un borrón). Al trazar sobre el papel, se acciona la actividad visual: el foco de atención, por medio de la visión central; y la percepción de lo que hay alrededor, mediante la visión periférica. Estas visiones son como *scans*, que proporcionan información a los más diversos elementos del sistema visual, creando mapas topográficos. Por medio de los mecanismos vinculados a la fóvea, la imagen tendrá foco (en el mapa topográfico, esta región se deforma como si estuviese ampliada), un alto grado de detalle y exactitud. En cambio, fuera de ella, en las áreas periféricas, vinculadas a la retina, los mapas no se deforman tanto y muestran una función visomotriz: a partir de dichas áreas se activan los movimientos reflejos de los ojos, de la cabeza y del cuerpo, para posicionar mejor la fóvea en el objeto de interés.[24]

La caligrafía acciona la coordinación entre diversas partes del cuerpo y este sistema complejo puede intimidar a muchos de los que se aproximan a ella por primera vez. En *Shodô Aikôkai*, el objetivo del entrenamiento para los principiantes es la percepción espacial en el papel, la familiarización con los instrumentos, el desarrollo de la concentración y el trazado de líneas básicas. El sistema visomotriz se desarrollará mediante la repetición. Para muchos es frustrante darse cuenta de que mirar un ideograma e intentar reproducirlo requiere una precisión que hay que desarrollar: visiones central y periférica eficaces en conjunto con el sistema mano-brazo, que debe coordinar la fuerza y la destreza necesarias para cada tipo diferente de pincelada. Los que persisten, e insisten, desarrollan las habilidades básicas necesarias para la caligrafía,

aprendiendo a controlar los movimientos del cuerpo, la respiración y las pausas.

El aprendizaje es constante en el desarrollo del calígrafo y exige horas de entrenamiento y repetición —según Ericsson, Krampe y Tesch-Romer—[25] algunas profesiones requieren cerca de 10.000 horas para la formación de un profesional excepcional.[26, 27] Aunque este número no sea absoluto, llama la atención hacia el comprometimiento que deben tener los calígrafos. Se dice que la madurez de un calígrafo se producirá muchas décadas después de su inicio, lo que presupone muchas más horas que las citadas. Los pianistas, según Consenza y Guerra,[28] se hacen más eximios con el entrenamiento constante, que promueve modificaciones en sus circuitos motores y cognitivos. Así pues, los gestos precisos ponen en funcionamiento diferentes mecanismos del cuerpo e involucran circuitos psicomotores que, ejecutados repetidamente, modelan el cerebro y hacen que el cuerpo sea más hábil en la caligrafía. Mientras practica, el cuerpo aprende, lo que puede hacer tanto que se creen nuevas sinapsis,[29] como que se refuercen determinados circuitos motores cognitivos.

Un concepto fundamental en el aprendizaje de las artes japonesas es el *kata,* movimientos fijos, determinados, hechos para moldear y disciplinar el cuerpo, que buscan la integración de cuerpo y mente. No solo perfecciona técnicamente al practicante, sino que también sirve para presentarle las cualidades estéticas,[30] entrando en su mundo interior –conectándole temporalmente a los que practicaron, en el pasado y en el presente. Al mismo tiempo que disciplina, estructura y reprime el cuerpo, permite la expresión individual.[31] En la repetición, el cuerpo se va amoldando al kata, el cuerpo ‘se convierte’ en *kata* y entonces es cuando tiene una capacidad de actuación más libre.

> Por la observación, inmediatamente retranscrita como una experiencia del cuerpo, por los sucesivos ajustes posturales, poco a poco, sus movimientos, sus gestos, que al principio son excesivamente formales, se fluidifican y se unen en una forma común. El alumno tiene que comportarse de forma espontánea, inconscientemente, de acuerdo con el código de postura adecuado para su arte, que, por consiguiente, es incorporado. El modelo que se impone

> desde el exterior, el *kata*, forma, moldea, transforma el cuerpo y cambia nuestra visión del mundo: es un modo de actuar.[32]

En la caligrafía, especialmente por medio del *rinsho* (practicar los textos clásicos de la caligrafía china) es como el *kata* demuestra su naturaleza doble, que moldea y, al mismo tiempo, libera y permite la expresión personal. Con él, el practicante de caligrafía, en un primer momento, aprende la técnica del estilo estudiado; luego, revive la escritura, el "espíritu del pincel"; y, en el último nivel, escribe sin mirar la referencia, expresando de forma más personal y libre lo que estudió anteriormente.[33] Por medio del *rinsho,* utilizado tanto por los calígrafos de la línea más tradicional como por los de estilos más modernos, "los calígrafos japoneses dicen que adquieren ''la esencia'' de la caligrafía".[34]

En Brasil, la mayor parte de los practicantes no conoce este término y su ejecución, tal y como se describe originalmente, solo la realizan algunas personas. El *rinsho* parece transmutarse en una práctica de estudio de los clásicos en la que sus tres fases se unen.[35] En *Shodô Aikôkai*, por ejemplo, hay una selección de textos con varios estilos de caligrafía, clásicos y contemporáneos, destinados al aprendizaje y a la búsqueda de expresión personal. No hay niveles delimitados, la interpretación personal puede producirse o no sin mirar la referencia y, muchas veces, el mismo practicante es el que decide pasar de uno a otro. No es obligatorio hacer todos los estilos, cada uno elige en cuál se concentrará más. A algunos les motiva el desafío del estilo o del material que desean dominar. Cierta vez, un practicante me confió que usaba un pincel de cerdas blandas para hacer textos en el estilo *kaisho*. Las cerdas duras facilitan la precisión que exige el *kaisho*, pero este practicante utilizaba el pincel de cerdas blandas porque quería perfeccionarse técnicamente. En la práctica de los veteranos también se advierte que algunos demuestran tener habilidades muy avanzadas, mientras que otros no tanto, lo que nos recuerda que la influencia del comprometimiento y del número de horas dedicadas al *shodô* puede constituir una gran diferencia en el nivel de caligrafía alcanzado.

Al final de la clase se invita a todos los participantes a exponer lo

que practicaron, colgándolo en los murales para que los *sensei* hagan comentarios y críticas, con el fin de estimular el aprendizaje de cada uno y del grupo como un todo. Aquí se pueden observar los resultados del *rinsho* porque*,* aunque los trabajos partan del mismo texto y a veces apliquen la técnica correctamente, tienen líneas propias, particulares. Si bien los gestos precisos se hacen por medio de la práctica continua de la caligrafía, por medio de las *affordances*, de la repetición y del *rinsho*, que va estructurando el cuerpo para la escritura, de qué modo expresa cada uno la caligrafía tiene que ver con algunas 'fuerzas' que suscitan gestos llenos de singularidades, como se verá más adelante.

Gestos singulares

Aquí, los *gestos singulares* se consideran un sistema en el que el cuerpo, en el transcurso de la materialización[36] de la caligrafía, establece relaciones en las que participan *kokoro, ki* y *ma*. Dichos gestos se superponen y se coordinan con los gestos precisos, para construir una caligrafía que valoriza la singularidad de cada uno. Un antiguo texto chino dice:

> Todos los hombres difieren en energía (*qi*) y sangre (*xue*), y varían en sus tendones y músculos; el corazón/mente (*xin*) puede ser disperso o denso; la mano puede ser habilidosa o desmañada. La belleza o la fealdad de una caligrafía está en la mano y en el corazón/mente.[37]

Este texto, de la Dinastía Han (206 a.C.-220 d.C.), menciona dos términos fundamentales en la cultura sinojaponesa: *qi* (en japonés *ki*) y *xin* (en japonés *kokoro*). Aunque algunos autores traducen *ki* como fuerza interior, energía vital, energía-materia y flujo de energía, *ki* es algo que solo puede percibirse en sus manifestaciones.[38] Para André Bueno (2013),[39] la composición del ideograma *ki* (vapor de agua saliendo de una olla donde se está cociendo arroz) permite algunas interpretaciones: vapor que puede condensarse y volver a convertirse en agua; o, al enfriarlo, transformarse en hielo; e incluso escapar, mostrando algo que se transforma, pero que es perceptible. Y ¿cómo pensarlo con respecto

al gesto en la caligrafía? Tanchu Terayama,[40] calígrafo dentro de la filosofía zen, define *ki* como la energía básica y la fuerza espiritual del ser humano, algo que está más allá de lo físico, pero que está gobernado por la voluntad y por la respiración, dirigiendo la vida. La voluntad y la respiración unifican la subjetividad y el cuerpo físico, reforzando la integración cuerpo-mente presente en la cultura japonesa y en los *kata*.[41] Sin embargo, la definición de *ki* que más se encaja en la práctica de la caligrafía parece provenir de un análisis del teatro Nô: una fuerza activadora con la cual, con práctica y experiencia, se puede manipular y dar forma para fines estéticos.[42] La línea, expresión máxima de la caligrafía, en este sentido, la proporcionaría el *ki* del calígrafo, siendo también su registro (lo que quizá explica la percepción aguda que los calígrafos muy expertos tienen ante determinados trabajos) que reconocen la energía de esta línea. Se nota que hay algo distinto de la fuerza física, que varía de persona a persona, de lo cual, precisamente, resultan líneas expresivas y muy personales. Morita Shiryu (1912-1998), calígrafo de *sho*, describe bien lo que parece ser el *ki* modulado en la caligrafía, que lo une todo bajo el intervalo del gesto y trasciende a él:

> [*Sho* es] Un movimiento único y sin retorno, que lo asimila y lo absorbe todo (ideograma, pincel, papel, espacio) en sí mismo[…] Cuando el movimiento, que es la convergencia de todas las fuerzas en una única ejecución, surge, y más, cuando es trascendido, y yo, ideograma, pincel, papel, forma, ritmo, tiempo, espacio, mi mente, en fin, cuando todo fue trascendido, todo existe como uno. En este momento, nada me sujeta y puedo ser yo mismo.[43]

Asimismo, en general, *kokoro* se traduce como “corazón/mente” pero, al igual que *ki,* es difícil de traducir, porque es una palabra que se utiliza en varios contextos.[44] Michiko Okano (2007) cita a José Juan Tablada[45] para quien *kokoro:*

> Es el corazón y la mente, la sensación y el pensamiento junto con las mismas entrañas, como si, para los japoneses, no bastase sentir solo con el corazón [...] es un tipo de palabra que nace en un mundo en el que no hay una visión dualista de mente y cuerpo ni de razón y emoción, sino un conjunto de relaciones que lo conecta todo. *Kokoro* también significa sinceridad y esencia

> en el ámbito social, siendo una forma de comunicación intergrupal en la que se desarrolla una red común de interpretaciones entre las personas, que, no obstante, no funciona para los que no pertenecen a ese grupo.

Thomas Kasulis hace una referencia al filósofo japonés Motoori Norinaga (1730-1801), para el que *kokoro* no solo se limitaba a la persona que tiene la experiencia:

> También hay *kokoro* en las cosas (mono no *kokoro*) y los eventos (*koto no kokoro*), así como en las palabras (también koto no kokoro). Si una persona tiene sensibilidad (*kokoro ga aru hito* – una persona con corazón), él o ella será consciente del *kokoro* de las cosas y del *kokoro* de las palabras. El conocimiento afectivo ocurre cuando el *kokoro* de esa persona, de alguna forma, se une al *kokoro* del evento y de las palabras. Quizá la mejor manera de pensar en ello sea considerar el *kokoro* como un campo de respuesta mutua entre la persona, el mundo y la palabra. Por lo tanto, *kokoro* (心) es el lugar del significado (意).[46]

Además, Kasulis[47] menciona los estudios originales japoneses, que refuerzan el concepto de intimidad. Citando a Noorinaga, y su visión del mito japonés de la creación del mundo, recuerda que el mundo no nació por un acto racional de los dioses, sino que tomó forma espontáneamente, a partir del contacto de los dioses entre sí. Para él, esta visión es similar a la creación poética, en la que diversas instancias se entrecruzan y se construyen, en la intimidad y crean sentidos: el *kokoro* de las cosas, de las palabras y de la persona. En este sentido, en la caligrafía, el *kokoro* crea vínculos (entre el calígrafo y los materiales, el calígrafo y el mundo, el calígrafo y la palabra) y parece administrar y potenciar los gestos precisos dentro de la subjetividad de cada uno, por medio del *ki*. El *kokoro* también incluye *aichaku*, el amor y el aprecio que los japoneses sienten por las cosas, reforzando el lazo afectivo entre persona y cosa.

Para materializar la palabra en la caligrafía japonesa, estos vínculos se establecen entre el calígrafo y sus materiales y permanecen visibles en la caligrafía realizada. Esto se aprecia en los trabajos de Takashi Wakamatsu y Etsuko Ishikawa,[48] ambos *sensei* de Shodô Aikôkai. El *sensei* Wakamatsu expresa una línea

más tranquila, aunque no por ello menos fuerte, que valoriza los estilos antiguos de la caligrafía, como *tensho* y *reisho*, que son sus preferidos. En cambio, la *sensei* Etsuko Ishikawa muestra una línea fuerte y expresiva. La elección de la tonalidad de la tinta es una opción estética y personal: Wakamatsu en general prefiere tonos de gris, más suaves y sutiles que le confieren ligereza a los ideogramas; Ishikawa, por su parte, prefiere el negro puro que refuerza la expresión más violenta del cuerpo.[49] La elección de la palabra que se trazará, el pincel utilizado, la dilución y la preparación de la tinta, la conciencia de los matices que la tinta puede tener y las decisiones acerca de la expresividad y de la fuerza que tendrán los trazos son algunas de las cuestiones del *kokoro* en la caligrafía. Por fin, *kokoro,* está relacionado con *ma* (lo intuitivo y aprendido[50]), que tiene que ver con las relaciones entre la acción y la inacción, con las pausas y con los instantes silenciosos de la caligrafía antes de que esta se muestre por completo en el trabajo.

Así como los gestos singulares y precisos forman y modelan el cuerpo, hay otro tipo de gestos que son capaces de fomentar discusiones y prácticas y de cuestionar la caligrafía: son los gestos que se producen en los espacios más accesibles, que aquí denominaremos *gestos públicos*.

Gestos públicos

El marco inicial de la historia contemporánea de la caligrafía japonesa en São Paulo es la exposición de caligrafía japonesa que realizó el MASP (Museo de Arte de São Paulo) en conjunto con el periódico japonés Mainichi Shimbun, en 1975.[51] De carácter moderno, había trabajos de los más variados estilos que mostraban la caligrafía expresiva *sho* como contrapunto de la caligrafía japonesa tradicional. Uno de los frutos de esta exposición fue la creación de Shodô Aikôkai, que reunió a personas interesadas en la práctica, algunas de las cuales ya estudiaban caligrafía por correspondencia. De esta asociación, a lo largo de los años, salieron muchos profesores que llevaron la caligrafía a otros espacios, como

asociaciones provinciales y templos budistas, afirmando su papel formativo. También es responsable de la Exposición de Caligrafía Japonesa, un evento anual que muestra trabajos de varios grupos y asociaciones de caligrafía japonesa de São Paulo que en 2016 celebró su 37ª edición.

En el caso de la exposición de 1975 es bien patente la influencia que ejerció, pues se creó una asociación. En este sentido, tanto las exposiciones como las demostraciones de caligrafía, las críticas y las publicaciones especializadas son, todas ellas, formas de presentación pública de los gestos, por eso se denominan *gestos públicos* pues tienen el poder de cuestionar y de proponer otras posibilidades para la caligrafía.

En 2008, al celebrarse los 100 años de inmigración japonesa en Brasil, hubo una nueva exposición conjunta del MASP y el periódico Mainichi Shimbun que reunió más de 100 trabajos de caligrafía contemporánea**.** Esta exposición mostró lo que se había producido en esos años en uno de los mayores grupos de *sho* de Japón: la Asociación de Shodô Mainichi. La exposición evidenció la diferencia que existía entre la caligrafía japonesa practicada en Brasil y en Japón.

Pasado el impacto de aquella exposición, casi una década después, lo que parece suceder hoy, aunque se reconozca la madurez y la profundidad de aquel *sho*, no es un intento de alcanzar aquella caligrafía, o por lo menos, este no parece ser el objetivo primordial.

En los últimos años hubo una diversificación de caminos que ponen de relieve la diversidad de los gestos de la caligrafía japonesa brasileña. En 2016, el proyecto Pisho Xodô, realizado en la Casa das Rosas en São Paulo, propuesto por Juliana Kase y Cadós Sanchez, reunió a *pixadores* y practicantes de caligrafía japonesa en un intercambio de experiencias que incluyó la participación de los *pixadores* del grupo Exorcity en las clases de caligrafía, así como salidas a la calle de los practicantes de caligrafía con los *pixadores.*[52] Su objetivo era reflexionar sobre las analogías y diferencias entre ambas prácticas. Además de las clases y salidas se realizó una exposición con trabajos de *pixação* y

de *shodô*, así como videos de las visitas, una mesa redonda con *pixadores* y calígrafos y un taller. Aunque para los visitantes y para el sector educativo de la *Casa das Rosas* su repercusión fue positiva, también fue una exposición polémica, al menos para algunas personas vinculadas a la cultura japonesa, que consideraban el shodô como un arte superior o que pensaban que el proyecto defendía que ambas prácticas eran lo mismo.

Las discusiones y los choques ocasionados sirvieron para mostrar cuán cerrada puede ser la caligrafía japonesa, circunscrita a cánones restrictivos que permiten poco diálogo. Sin embargo, para que se desarrolle una caligrafía japonesa 'brasileña', parece ser necesario que haya más apertura. Dos participantes de *Pisho Xodô*, Mônica Jury Terada y Gabriela Lissa, que también forman parte de Shodô Aikôkai, demuestran esta visión más amplia. Además de experimentar con *espray*, Mônica presentó algunos trabajos experimentales, como la caligrafía en móvil; y Lissa, experimentación con *shodô* alfabético (*shodô* que utiliza el alfabeto latino en vez de ideogramas) y *performance*.

En las exposiciones de Shodô Aikôkai se han explorado nuevos formatos y materiales, con soportes como madera, tejidos, trapos de limpieza y móviles; y con frecuencia, se exponen trabajos de *shodô* alfabético. Los gestos públicos también colaboran en la formación de público y practicantes: hay un interés creciente en la caligrafía japonesa por parte de los diseñadores y artistas, una tendencia que ya se verificó en Miyashiro[53] (2009), que puede rendir experimentaciones y la valorización del *shodô* como arte.

Las *performances* Fugaku[54] del grupo vinculado al artista, profesor y calígrafo Toshi Tanaka, que fundamenta su trabajo en el *seitai do-ho*, llevan la caligrafía a un dispositivo escénico. En una de las presentaciones de Toshi se observan influencias del teatro *Nô*, del *Butoh* y de la *performance*, mientras se escribe una caligrafía en un papel de 15 metros con un gran pincel. En otra, el silencio y la respiración son elementos claves de una *performance*, complementada con la exposición de cerámicas y de trabajos de *sho*.[55] En algunas obras la compañía Teatro Oficina también se han hecho demostraciones de caligrafías de Sonia Ushiyama Souto,

reforzando el carácter performativo de este arte.

Estos son algunos ejemplos de gestos públicos que reflejan la diversidad de la caligrafía que se hace en São Paulo. Aunque sean ejemplos de gestos al extremo del intervalo del gesto (la caligrafía materializada), constituyen la mirada del otro, con gran alcance (despertando reacciones, deseos e intenciones, como cuando se expone un cuerpo desnudo) ampliando y cuestionando la práctica actual y contribuyendo a la formación de la caligrafía japonesa en Brasil.

Figura 3. Etsuko Ishikawa (caligrafia *sho*)[56]

Figura 4. Diferentes manifestaciones públicas de caligrafía japonesa en la contemporaneidad de São Paulo, Brasil. Gabriela Lissa Sakajiri (*shodô* alfabético*),* Mônica Jury Terada (caligrafia *sho*), Sonia Ushiyama Souto (*performance)* y Toshi Tanaka (*performance fugaku*)[57]

Consideraciones finales: escrituras en potencia de la caligrafía japonesa en Brasil

Las reflexiones a partir de los gestos propuestos surgieron de la premisa de que la caligrafía se construye con sus gestos. Al mirar los gestos bajo los ángulos que se proponen, la caligrafía adquirió parámetros que tratan de explicar cómo se produce la misma: la presencia e interacción del cuerpo, la intención y su materialización. También pueden considerarse otros ángulos no explorados, como los gestos que trabajan la colectividad y la pertenencia, que podrían investigarse en el futuro.

Los gestos propuestos también corroboran la idea, difundida en el mundo caligráfico, de que la caligrafía es la persona. Los gestos precisos representan un *modus operandi* del *shodô* y del *sho*, en el que el cuerpo corporifica el conocimiento; aprende la técnica y desarrolla las habilidades de la coordinación visomotriz, pero solo tienen sentido cuando se expresan de forma personal, como se puede ver en el *rinsho*. Los gestos singulares, por su parte, permean y se sobreponen a los gestos precisos, complementándolos, dirigidos por el *kokoro* personal e intransferible de cada uno, reforzando afectos, determinando elecciones y selecciones que se transfieren al acto de la caligrafía por medio del *ki* y del *ma.* Se puede decir que los primeros construyen una estructura interior en el cuerpo de cada uno, pero la segunda modalidad de los gestos es la que refuerza la singularidad de la caligrafía. Los gestos públicos fomentan discusiones y prácticas que, directa o indirectamente, cuestionan el *statu quo* de la caligrafía japonesa en Brasil. Reflexionar sobre los tres tipos de gestos muestra particularidades del “hacer”. Puesto que el gesto, visto como sistema, tiene en el cuerpo uno de sus nodos, fomentar y estimular los gestos es potencializar el cuerpo y la creación que se deriva de ello. Insistiendo en los gestos precisos, que refuercen la expresión formal

de la caligrafía; en los gestos singulares, que estimulen una mirada electiva y personal frente a la propia práctica. Y con la apertura y el cuestionamiento provenientes de los gestos públicos es como se actualizarán las caligrafías japonesas propias en territorio brasileño, que relativizan la relación centro-periferia. Estas caligrafías son y serán la contribución brasileña al Camino de la Escritura, la definición misma del *shodô*, que puede impulsar la caligrafía japonesa por gestos aún no explorados o que, al menos, reforzará su carácter personal (y su identidad brasileña, latina, plural), incluso en una cultura completamente diferente de la que le dio origen.

Bibliografía

BUENO, André, *Dez lições de cultura chinesa,* Rio de Janeiro, Tartaruga, 2000.

CADOT, Yves, "Kata – la forme", en Yves Cadot, *Vocabulaire encyclopédique de la spatialité japonaise,* Paris, CNRS Editions, 2014.

CONSENZA, Ramon M. y Leonor B. Guerra, *Neurociência e Educação,* Porto Alegre, Artmed, 2001.

COX, Rupert, *The Zen Arts: an Anthropological Study of the Culture of Aesthetic Form in Japan,* Richmond, Routledge Curzon y Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 2003.

ERICSSON, K. Anders Ericsson, Ralf Th Krampe y Clemens Tesch-Romer, "The Role of Deliberate Practice in the Acquisition of Expert Performance", *Psychological Review*, 100, 363-406, 1993.

FLINT SATO, Christine, *Japanese Calligraphy*: *The Art of Line and Space*, Osaka, Mitsuru Sakui-Kaifusha Co, 1999.

GIBSON, James, *The ecological perception to visual perception*, Boston, Houghton Mifflin, 1986.

GLADWELL, Malcolm, "Complexity and the Ten-Thousand-Hour Rule", *The New Yorker*, Nueva York, 2013. [www.newyorker.com/news/sporting-scene/complexity-and-the-ten-thousand-hour-rule, consultado en octubre de 2014.]

GREINER, Christine y Helena Katz, "Por uma teoria do corpomídia"*,* en Christine Greiner y Helena Katz, *O Corpo: pistas para estudos indisciplinares,* São Paulo, Anna Blume, 2000.

HOLMBERG, Ryan, "Dragon knows Dragon", tesis de doctorado en Historia del Arte, Boston University, Boston, 1998.

JARDIM dos Ventos, sitio web [www.jardimdosventos.com.br, consultado en abril de 2017.]

KASULIS, Thomas, *Cultivating the Mindful Heart: What we may learn from the Japanese Philosophy of Kokoro*, Columbus, The Ohio State University y Nanzan

Institute for Religion and Culture Roche Chair for Interreligious Research, 2005.
KNAPPETT, Carl, “The affordances of things: a post-Gibsonian perspective on the relationality of mind and matter”, en Elizabeth Demarrais, Christopher Gosden y Lord Colin Renfrew, *Materiality, Mind and History*, Cambridge, Mcdonald Institute For Archaeological Research, 2005.
LASSALA, Gustavo, *Pixo* não é pichação, São Paulo, Altamira, 2010.
LENT, Roberto, *Cem bilhões de neurônios,* São Paulo, Atheneu, 2010.
MIYASHIRO, Rafael Tadashi, “Entre tempos: a criação artística na caligrafia japonesa”, tesis de máster en Artes, Unicamp, Campinas, 2009.
MIYASHIRO, Rafael Tadashi, “Gestos da Escrita”, tesis de doctorado en Artes Visuales, Unicamp, Campinas, 2015.
MULLIS, Eric C., “The Ethics of Confucian Artistry”, *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 65(1). [www.queens.edu/pdf/upload/academics/CalligRev1.pdf, consultado en julio de 2008.]
NAKAMURA, Fuyubi, “Creating new forms of 'Visualized' Words: An study of Contemporary Japanese Calligraphy”, tesis de doctorado en Antropologia Visual, Oxford, University of Oxford, 2006.
OKANO, Michiko, “Ma, entre espaço da comunicação: Um estudo acerca dos diálogos entre Oriente e Ocidente”*,* tesis de doctorado en Comunicación y Semiótica, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2007.
TERAYAMA, Tanchu, *Zen Brushwork: focusing the mind with calligraphy and paiting,* Tokio, Kodansha International, 2003.
TOSETTO, Ana Paula, “Percepção visual e háptica de comprimentos de linha apresentados em diferentes formas”, tesis de máster en Ciencias, USP, Ribeirão Preto, 2005.
WESTGEEST, Helen, *Zen in the fifties: interaction in art between East and West,* Zwolle, Waanders Uitgevers, 1997.
ZARRILLI, Phillip B., “Psychophysical acting in Japan”, *Acting: psychophysical phenomenon and process*, Londres, Palgravre, 2013.

---

[1] Traducción del idioma portugués al castellano de Esther Jiménez Vives.

[2] Este ensayo sintetiza investigaciones anteriores a las que me referiré, reunidas por distintos medios, como investigación bibliográfica, participación y observación directa, así como entrevistas semiabiertas; a su vez, traté de actualizar las reflexiones ante el panorama actual de la caligrafía japonesa en São Paulo. Véase Miyashiro, Rafael Tadashi, “Gestos da Escrita”, tesis de doctorado en Artes Visuales, Unicamp, Campinas, 2015; y Miyashiro, Rafael Tadashi, “Entre tempos: a criação artística na caligrafia japonesa”, tesis de máster en Artes, Unicamp, Campinas, 2009.

[3] Shodô Aikôkai, como se llamará en este texto a la Associação Shodô do Brasil, es una de las asociaciones más antiguas de *shodô* de São Paulo, fundada en 1978.

[4] Autor de la imagen: Rafael Tadashi Miyashiro.

[5] Nakamura, Fuyubi, “Creating new forms of 'Visualized' Words: An study of Contemporary Japanese Calligraphy”, tesis de doctorado en Antropologia Visual, University of Oxford, Oxford, 2006.

[6] *Shodô, sho, shuji, shosha* y *shohô*.

[7] Prácticas que tienen influencias del budismo *zen*, como *ikebana, sumie* y *karate,* también llamadas ‘Artes Zen’.

[8] Westgeest, Helen, *Zen in the fifties: interaction in art between East and West,* Zwolle, Waanders Uitgevers, 1997.

[9] Christine Flint Sato dice: “el calígrafo, al encarar el blanco de la página, antes de escribir, no se pregunta cómo lo va a llenar, sino cuál es la mejor forma de activarlo”, en Flint Sato, Christine, *Japanese Calligraphy*: *The Art of Line and Space*, Osaka, Mitsuru Sakui, Kaifusha Co, 1999.

[10] Véase Okano, Michiko, “Ma, entre espaço da comunicação: Um estudo acerca dos diálogos entre Oriente e Ocidente”, tesis de doctorado en Comunicación y Semiótica, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2007.

[11] Miyashiro, “Gestos da Escrita”, op. cit.

[12] Greiner, Christiane, y Katz, Helena, Por uma teoria do corpomídia. en Christine Greiner y Helena Katz, *O Corpo: pistas para estudos indisciplinares,* São Paulo, Anna Blume, 2000, pp. 131.

[13] El término ‘materializado’ se refiere a algo que adquiere un estado de completitud, ya sea de sus propiedades físicas, como tamaño, peso, superficie, etcétera., o de algo que existe en un plano no físico, como puede suceder en la comunicación y en las artes.

[14] Lo que denominamos los ‘Cuatro Tesoros de la Caligrafía’: tinta *sumi*, papel *kami,* tintero *suzuri*, y pincel *fude*.

[15] Gibson, James, *The ecological perception to visual perception*, Boston, Houghton Mifflin, 1986, pp. 127-128.

[16] Una silla, para un adulto, se puede utilizar para sentarse; pero, a ojos de un niño pequeño, podría formar parte de su imaginario en un juego, convirtiéndose en la entrada de una caverna.

[17] Knappett, Carl, “The affordances of things: a post-Gibsonian perspective on the relationality of mind and matter”, en Elizabeth Demarrais, Christopher Gosden y Lord Colin Renfrew, *Materiality, Mind And History*, Cambridge, Mcdonald Institute For Archaeological Research, 2005.

[18] El ejemplo que utiliza Knappett es el de un buzón, que es rectangular y tiene una ranura para poner las cartas. Lo que hace que un cartero ponga las cartas en el buzón, y no en otras cajas similares, no es solo la *affordance,* sino también su contexto cultural.

[19] Autor de la imagen: Rafael Tadashi Miyashiro.

[20] Véase Nakamura, “Creating new forms...”, *op. cit.*

[21] Véase Tosetto, Ana Paula, “Percepção visual e háptica de comprimentos de linha apresentados em diferentes formas”, tesis de máster en Ciencias, USP, Ribeirão Preto, 2005.

[22] Que permite ser sensible a las propiedades de un objeto, como su textura, peso, dimensión.

[23] Localización espacial del cuerpo con la percepción de sus movimientos.

[24] Lent, Roberto, *Cem bilhões de neurônios, São Paulo*, Atheneu, 2010.

[25] Ericsson, K., Anders Krampe, Ralf Th. y Tesch-Romer, Clemens, “The Role of Deliberate Practice in the Acquisition of Expert Performance”, *Psychological Review*, 100, 363-406, 1993.

[26] También pueden influir otros factores, como el ambiente en el que está inmerso el profesional.

[27] Hay diversas discusiones que surgen del estudio de Ericsson, Krampe y Tesh-Romer (1993). Malcolm Gladwell escribió sobre el dominio de los expertos, poniendo como ejemplo los ensayos que los Beatles hicieron en Hamburgo, antes de tener éxito y a Bill Gates, que empezó a programar intensamente con su primera computadora a los 13 años, en 1968, estimando un tiempo de ‘aprendizaje’ de 10.000 horas. Por otra parte, David Epstein en su investigación sobre deportes, subraya que es necesario considerar las capacidades innatas. Según él, además del entrenamiento, las características físicas heredadas son un punto importante en los récords que constantemente se han batido en las últimas décadas. Véase Malcolm Gladwell, “Complexity and the Ten-Thousand-Hour Rule”, *The New Yorker*, Nueva York, 2013.

[28] Consenza, Ramon M., y Guerra, Leonor B., *Neurociência e Educação,* Puerto Alegre, Artmed, 2001, pp. 36

[29] Las sinapsis son conexiones que se realizan entre las neuronas que transmiten un impulso nervioso, que puede ser químico o eléctrico. Dichas conexiones pueden crearse, deshacerse o bloquearse. Son importantes en el proceso de aprendizaje, porque pueden producir circuitos vinculados con determinados comportamientos o tareas. Por medio de ellas, de los circuitos que se forman, es como se adquiere el conocimiento.

[30] Rupert Cox usa el término “estética” en dos sentidos: como una actividad social y corporeizada y como un conjunto de doctrinas.

[31] Cox, Rupert, *The Zen Arts: an Anthropological Study of the Culture of Aesthetic Form in Japan,* Richmond, Routledge Curzon y Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 2003, pp. 109-110.

[32] Cadot, Yves, “Kata – la forme”, en *Vocabulaire encyclopédique de la spatialité japonaise,* París, CNRS Editions, 2014, pp. 229-230.

[33] Nakamura, “Creating new forms...”, *op. cit.*

[34] *Ibid.*, pp. 295.

[35] Otros grupos de caligrafía, como Ibaraki Kenjinkai (Asociación Provincial de Ibaraki) y el de la Aliança Cultura Brasil-Japão (Alianza Cultural Brasil-Japón) también siguen la práctica de los clásicos, pero sin las etapas del *rinsho*.

[36] El proceso mediante el que la caligrafía se concreta, no me refiero solo a los aspectos materiales.

[37] Mullis, Eric C., “The Ethics of Confucian Artistry”, *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 65(1), pp. 11.

[38] Nakamura, “Creating new forms...”, *op. cit.*

[39] Bueno, André, *Dez lições de cultura chinesa,* Rio de Janeiro, Tartaruga, 2000.

[40] Terayama, Tanchu, *Zen Brushwork: focusing the mind with calligraphy and paiting,* Tokio, Kodansha International, 2003.

[41] En las artes marciales, con los *kata* se podría evaluar la calidad del *ki* de un practicante. Véase Cox, *The Zen Arts..., op. cit.*

[42] Zarrilli, Phillip B., “Psychophysical acting in Japan”, *Acting: psychophysical phenomenon and process*, Londres, Palgravre, 2013, pp. 115.

[43] Holmberg, Ryan, “Dragon knows Dragon”, tesis de doctorado en Historia del Arte, Boston University, Boston, 1998.

[44] Kasulis, Thomas, *Cultivating the Mindful Heart: What we may learn from the Japanese Philosophy of Kokoro*, Columbus, The Ohio State University and Nanzan Institute for Religion and Culture Roche Chair for Interreligious Research, 2005.

[45] Okano, “Ma: entre espaço...”, *op. cit.*, pp. 42.

[46] Kasulis, *op. cit.*, pp. 8.

[47] *Idem*.

[48] Junto con el *sensei* Kobayashi Getsusen, de Ibaraki Kenjinkai, son los calígrafos que tienen más títulos concedidos por Mainichi Shodô Association, uno de los grandes brazos del *shodô* moderno en Japón.

[49] Miyashiro, “Entre tempos...”, *op. cit*.

[50] Okano,”Ma, entre espaço...”, *op. cit.*

[51] Exposición del Arte de la Caligrafía Moderna de Japón 1975.

[52] La *pixação*, escrita con ‘x’, se diferencia de la *pichação*, con ‘ch’: *pichação* se refiere al acto de escribir en espacios públicos, como muros y fachadas de construcciones, mensajes que pueden ser declaraciones políticas, de amor, etcétera. En cambio, la *pixação* es una práctica de grupos brasileños que se expresan por medio de letras y símbolos, en busca de visibilidad. Tiene una organización, vocabulario y estética propios, con alfabetos estilizados y en general utiliza pintura en *espray* y rotuladores. Véase más detalles en Lassala, Gustavo, *Pixo* não é pichação, *São Paulo*, Altamira, 2010.

[53] Miyashiro, “Entre tempos...”, *op. cit.*

[54] *Fu:* viento; *gaku*: alegría, camino de arte; *performance fugaku* es una creación del cuerpo que se produce al entrecruzarse varios campos artísticos – danza, música, *sho,* cerámica, *haikai*, teatro *nô* y *tintura* natural. Véase Jardim dos Ventos, sitio web, 2017.

[55] Festival Internacional de Dança – Visões Urbanas (Festival Internacional de Danza – Visiones Urbanas), en São Paulo, 2017; y “*Na água luminosa*” (“En el agua luminosa”), en la Casa do Sertanista, en São Paulo, 2016.

[56] Autor de las imágenes: Rafael Tadashi Miyashiro.

[57] *Idem*.

CAPÍTULO II
Literatura e idioma: entrecruces, traspasos e hibridaciones de las culturas africanas y lengua japonesa

DO ROMANCE PARA A HISTÓRIA E VICE-VERSA: QUESTÕES IDENTITÁRIAS EM *A MORTE DO OUVIDOR*, DE GERMANO ALMEIDA

Inara de Oliveira Rodrigues
Universidade Estadual de Santa Cruz (Ilhéus/BA–Brasil), Grupo de Pesquisa Literatura, História e Cultura: Encruzilhadas Epistemológicas (CNPq–Brasil)

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, garante-se o esperado pelo autor, compreendendo que se tata 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, objetiva-se, aqui, problematizar as relações entre história e ficção literária narrativa, para, sobretudo, enfocar-se em possíveis contornos de questões identitárias colocadas em relevo no referido romance. Como pressuposto fundamental, entende-se que investigar criações

literárias de países africanos que alcançaram sua independência há relativamente pouco tempo, como é o caso de Cabo Verde, país independente de Portugal há pouco mais de 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 dominações, "foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e/ou nações colonizadas".[2] 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, considera-se 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.[3]

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 [...]"[4] Segundo Zulma Palermo: "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 tardios".[5]

O que cumpre ser assinalado aqui se inscreve na seguinte proposição analítica: desenvolve-se 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".[6]

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*, sendo que também a

protagonista que intitula essa ficção narrativa aparecerá neste *A morte do ouvidor*, de certo modo desdobrando a história anterior e criando, assim, um painel muito vivo da história de Cabo Verde passada e também da muito recente. Cumpre-se, assim, a "função" do relato historiográfico da narrativa aqui em estudo, romanceada 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 da 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...".[7] 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".[8]

Como se não tivesse escutado, o narrador continua afirmando que o personagem biografado não merece ser humilhado "e se para o evitar fica necessário adulterar um pouco a história, pois bem, que então se adultere um pouco a história".[9] 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.

Deve-se, 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",[10] 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".[11] 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 [...]".[12] 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 [...]"[13] (grifos nossos).

A cena do cortejo em que segue 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 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.[14]

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”.[15] 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, 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.[16]

Deve-se 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 até de viver em paz num espaço que era também a sua terra

natal.[17]

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”.[18] 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.[19]

Aspecto importante no romance, em *A morte do ouvidor*, também 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 seques os bairros de que falam os nossos historiadores.[20]

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 [...].[21]
>
> 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 [...].[22]

Interessa notar a constatação dos próprios personagens de que “vinha ainda bastante longe o dia em que seríamos todos colegas”,[23] 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 [...]”.[24]

Como oportunamente já se expôs, em outro texto a respeito da literatura de Cabo Verde,[25] a compreensão da mestiçagem como fator fundamental da identidade cabo-verdiana constitui-se em ponto relevante, sempre enfocado 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.

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 ressugirmento 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,[26] para citarmos alguns expoentes da intelectualidade cabo-verdiana. Existem, porém, estudos que problematizam essa forma de compreensão da mestiçagem de Cabo Verde, como é o caso das reflexões de Gabriel Fernandes, no seu livro *Em busca da nação: notas para uma reinterpretação do Cabo Verde crioulo*, no qual 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”.[27]

Nesse contexto, seguindo-se Fernandes, 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 indesmentível orientação lusitana”.[28]

A partir da Segunda Guerra Mundial, quando o quadro internacional se altera, sendo “crescente a pressão internacional sobre o colonialismo português e suas práticas”,[29] as relações interétnicas 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”.[30]

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 estigmatizante estatuto de mestiço”.[31]

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”.[32] 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”.[33]

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 [...]”.[34]

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, replica, 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”.[35]

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!”,[36] ao que replica 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”.[37] 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: “[...] por melhores que vivam na terra, todos os cabo-verdianos anseiam e sonham com a 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”.[38]

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 significante 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 Santiago.[39]

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.[40]

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: “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 colónia, a política de transformação, nos moldes da Metrópole”.[41]

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 escravatura indígena”.[42] Segundo ainda esses mesmos autores, a Companhia tinha não só “o privilégio da exclusividade da navegação, como também do comércio e do fornecimento da escravatura em toda a região em que atuava; isto tudo concedido por um período de vinte anos, contados a partir da expedição da primeira frota”.[43]

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 se destaca 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 [...]”.[44]

Contra essa afronta ao poder da oligarquia local rebelaram-se os grandes comerciantes e os ocupantes dos altos cargos da capital. Por seu turno, 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. Deve-se 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 Luis 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, etcétera.), 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 nos metemos nessa encrenca de sermos de desenvolvimento médio, disse-lhe, foram os de foram FMIs, Banco Mundial e companhia que inventaram essa paródia [...].[45]

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”.[46]

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".[47]

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 [...]".[48]

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, retoma-se a conclusão de Jane Tutikian sobre a obra desse reconhecido autor cabo-verdiano:

> Ora, sendo a literatura resistência, resultado e reinterveniência no tempo histórico, pela sua forca 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. E nesta 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.[49]

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".[50]

Referências

ALMEIDA, Germano, *A morte do ouvidor,* Lisboa, Caminho, 2010.

ALMEIDA, Germano, *Eva,* Lisboa, Caminho, 2006.

BALLESTRIN, Luciana, "América Latina e o giro decolonial", *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, núm. 11, maio–agosto de 2013, p. 108. [www.red.unb.br/index.php/rbcp/article/view/9180, acesso em dezembro de 2015.]

Câmara Municipal de Ribeira Grande de Santiago, *História*. [www.cmrgs.com/historia, acesso em novembro de 2015.]

BARROS, Ademir; Rebocho, Nuno. *A companhia do Grão-Pará e Maranhão* — atuação no Brasil e no arquipélago de Cabo Verde. [www.pordentrodaafrica.com/wp-content/uploads/2014/05/Companhia-do-Gr%C3%A3o-Par%C3%A1-e-Maranh%C3%A3o.pdf, acesso em novembro de 2015.]

FERNANDES, Gabriel, *Em busca da nação: notas para uma reinterpretação do Cabo Verde crioulo,* Florianópolis, Ed. da UFSC – Praia, Cabo Verde, Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 2006.

MATA, Inocência, "*Estudos pós-coloniais — Desconstruindo genealogias eurocêntricas", Civitas*, Porto Alegre, vol. 14, núm. 1, 2014, p. 27–42.

OLIVEIRA R., Inara de, "Literatura E Questões Identitárias Em A Palavra E Os Dias, De Vera Duarte*", Anais do I Sinbaianidade e I Silla* (Universidade Do Estado Da Bahia–Uneb, Salvador). [www.apidic.uneb.br/cillaa/wp-content/uploads/ANAIS-II-SINBAIANIDADE-II-CILLAA1.pdf, acesso em novembro de 2015.]

PALERMO, Zulma, "La opción decolonial", *CECIES — Pensamiento Latinoamerico y Alternativo.* [www.cecies.org/articulo.asp?id=227, acesso em maio de 2014.]

REIS, Carlos, Macário L., Ana Cristina, *Dicionário de narratologia,* Coimbra, Almedina, 1994, p. 355.

SOUZA S., Boaventura, Meneses, Maria Paula, *Epistemologias do Sul,* São Paulo, Cortez, 2010.

TUTIKIAN, Jane, “Germano Almeida, tradutor de uma nova realidade”, *Veredas,* Porto Alegre, vol. 7, núm. 1, 2006, p. 161-175.
VEIGA, Manuel (coord.), *Cabo Verde*: *insularidade e literatura*, París, Éditions Karthala, 1998.

---

[1] Germano Almeida, *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.

[2] Boaventura Sousa Santos e Maria Paula Menezes, *Epistemologias do Sul,* São Paulo, Cortez, 2010, p. 19.

[3] Inocência Mata, “Estudos pós-coloniais — Desconstruindo genealogias eurocêntricas*”, Civitas,* Porto Alegre, vol. 14, núm. 1, 2014, p. 31.

[4] Luciana Ballestrin, “América Latina e o giro decolonial”, *Revista Brasileira de Ciência Política*, núm. 11, Brasília, maio–agosto de 2013, p. 108.

[5] Zulma Palermo, “La opción decolonial”, *CECIES — Pensamiento Latinoamericano y Alternativo,* s.p., s.d.

[6] Almeida, *A morte...*, *op. cit.*, p. 1.

[7] *Ibid.*, p. 3.

[8] *Idem.*

[9] *Ibid.*, p. 5.

[10] Carlos Reis e Ana Cristina Macário Lopes, *Dicionário de narratologia,* Coimbra, Almedina, 1994, p. 355.

[11] Almeida, *A morte...*, *op. cit.*, p. 6.

[12] *Ibid.*, p. 7.

[13] *Ibid.*, p. 8.

[14] *Ibid.*, p. 16.

[15] *Ibid.*, p. 18.

[16] *Ibid.*, p. 33.

[17] Jane Tutikian, “Germano Almeida, tradutor de uma nova realidade”, *Veredas,* Porto Alegre, vol. 7, núm. 1, p. 171, citando Almeida, 2006, p. 22.

[18] Almeida, *A morte*..., *op. cit.*, p. 38.

[19] Tutikian, “Germano Almeida...”, *op. cit.*, p. 22.

[20] Almeida, *A morte*..., *op. cit.*, p. 40.

[21] *Ibid.*, p. 43.

[22] *Ibid.*, p. 44.

[23] *Ibid.*, p. 45.

[24] *Ibid.*, p. 46.

[25] Inara de Oliveira Rodrigues, "Literatura E Questões Identitárias Em *A Palavra E Os Dias*, De Vera Duarte", *Anais do I Sinbaianidade* e *I Silla* (Universidade do Estado da Bahia–UNEB, Salvador), outubro de 2015.

[26] Manuel Veiga (coord.), *Cabo Verde: insularidade e literatura*, París, Éditions Karthala, 1998.

[27] Gabriel Fernandes*, Em busca da nação: notas para uma reinterpretação do Cabo Verde crioulo,* Florianópolis, Ed. da UFSC – Praia, Cabo Verde, Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 2006, p. 216.

[28] *Ibid*., p. 219.

[29] *Ibid*., p. 217.

[30] *Ibid*., p. 218.

[31] *Ibid*., p. 225.

[32] *Ibid*., p. 235.

[33] *Ibid*., p. 242.

[34] Almeida, *A morte*..., *op. cit.*, p. 47.

[35] *Ibid*., p. 50.

[36] *Ibid*., p. 51.

[37] *Idem.*

[38] *Ibid*., p. 64.

[39] Câmara Municipal de Ribeira Grande, *História*, 2015.

[40] Almeida, *A morte*..., *op. cit.*, p. 93.

[41] Ademir Barros dos Santos e Nuno Rebocho, *A companhia do Grão-Pará e Maranhão — atuação no Brasil e no arquipélago de Cabo Verde,* 2015, p. 7.

[42] *Ibid.*, p. 6.

[43] *Ibid.,* p. 9.

[44] Almeida, *A morte*..., *op. cit.*, p. 120.

[45] *Ibid.*, p. 132.

[46] *Idem.*

[47] *Ibid.*, p. 38.

[48] *Ibid.*, p. 7.

[49] Tutikian, “Germano Almeida...”, *op. cit.,* p. 174.

[50] Almeida, *A morte*..., *op. cit.*, p. 46.

A POÉTICA DO OUTRO EM *NIKETCHE:* FIGURAS DE ALTERIDADE NA LITERATURA MOÇAMBICANA

Maiane Pires Tigre
Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, Bahia, Brasil, Grupo de Pesquisa Literatura, História e Cultura: Encruzilhadas Epistemológicas (CNPq) Conselho de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

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?"[1]

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*, exprime uma (im)possibilidade de retomada dessa fala e do corpo feminino, outrora furtados, perceptível na confissão de Rami: "[...] calar nossas angústias tornou-se a nossa batalha de cada dia".[2]

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,[3] 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"[4] 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 e da poética do *outro*, reduto e paisagem de um horizonte (in)finito 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.

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".[5] 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,* esse outro é suplantado, dando lugar à construção de sujeito positivado para o feminino negro.

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"[6] (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.

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 descodificar o evento "colonial". A esse respeito, Kwame Anthony Appiah 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 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".[7] Ademais, o pós- do pós-colonialismo, tal qual o do pós-modernismo "desafia as narrativas legitimadoras anteriores".[8]

As literaturas dos PALOP (Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa) são narrativas pós-coloniais e também coloniais, a depender do período, nesse sentido, Hamilton 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 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".[9]

Carvalho, em seu trabalho intitulado "O narrador pós-colonial",[10] 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” 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 inclue-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.[11]

De fato, Carvalho faz uma releitura de Edouard Glissant, 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.

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, de acordo com Hamilton, 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.

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* 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".[12]

Reescrever 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".[13] 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".[14]

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".[15] A obra *Niketche* 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 outrização 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 (*Technology, Entertainment, Design*) 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”.[16] Em sua obra seminal aos estudos pós-coloniais, *Orientalismo*, o autor apresenta a perspectiva exoticizada 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.*

Adicchie 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”.[17]

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”.[18]

Neste particular, a história única de cada dia contada 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 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”.[19] Adiante, ao refletir sobre a inviolabilidade da raça, Gilroy 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”, o cabeça da organização familiar. Segundo o autor, a integridade da raça diz respeito, antes de tudo, à “integridade de seus chefes masculinos de domicílios”.[20]

Gilroy 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”.[21] 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 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 desemudecidas. Rami rasga o silêncio e fala: “tenho que exercer o meu direito à palavra e dar o exemplo. Primeiro saem os roncos. Ditongos. Sílabas mortas. Fecho os olhos. Quando os abro, as minhas palavras soam como rajadas maciças, demolidoras. É o princípio da tormenta”.[22]

Fanon, 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”,[23] 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, “quando nós rejeitamos uma única história, quando percebemos que nunca há apenas uma história sobre nenhum lugar, nós reconquistamos um tipo de paraíso”.[24] Admitir o reconto e a reescrita dessa história única sobre as mulheres negras moçambicanas reabre portas de acesso a esse paraíso escondido, desvelado pelo outro em *Niketche,* metáfora da assunção do feminino negro.

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 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.[25]

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; diferição do sujeito em relação a um outro”.[26] 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. Paterson,[27] publicada sob o título “Pensando o conceito de 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. Nesse diapasão, Hall 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 autossuficiente 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* e 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.[28]

Na concepção de Ouellet (apud Paterson), 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”[29] 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. 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”.[30]

Paterson 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), 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 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, e na capacidade renovada de se reconfigurar a questão da identidade.[31]

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”.[32]

Paradoxalmente, na visão de Paterson 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’”.[33]

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.

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 Gayatri Spivak, 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 o sintagma “outrização” descreve a possibilidade de tradução do verbete *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:

> 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.[34]

Spivak sublinha que a historiografia subalternizada é resultado de uma “violência epistêmica”[35] 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*”.[36] 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 purfidy [sic] of the rudest times without the courage and all the depravity and treachery of the modern days without the knowledge of refinement (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 refinamente).[37]

Segundo Carvalho, 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 o*utro* 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 [...] nos olhos de todas nós miragens do marido que se foi e não volta mais.[38]

A voz feminina transgride o silêncio para narrar singulares histórias de vidas, 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. Escravatura 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.[39]

Às mulheres são impostos modelos de vida desafiadores de uma nova presença colonial, castradora, dominadora agenciada pelos papeis 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”.[40] 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”.[41]

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”.[42]

Spivak afirma que “o estupro grupal perpetrado pelos conquistadores é uma celebração metonímica da aquisição territorial”.[43] 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 poligamia[44] 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.[45] 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”.[46]

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 grande patriarca. Por isso, os homens deste povo hoje reclamam o estatuto perdido e querem regressar as raízes. Praticam poligamia do tipo ilegal, informal, sem cumprir os devidos mandamentos”.[47] 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 alteridade?”, de Spivak,

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”.[48] 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”.[49]

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 ressurge como instância potencialmente autorizada:

> 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 o encontrar. Ignorou-me muito antes de me conhecer.
>
> –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![50]

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”.[51]

Para Spivak, 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”,[52] 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 vai tecendo 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.

À GUISA DE CONCLUSÃO

A complexidade do espaço pós-colonial ocupado pelas mulheres negras moçambicanas em *Niketche* situa-se no campo do (in)definível, porquanto a pergunta que arde é: ainda 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* 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".[53]

Pensar a alteridade é terreno profícuo para se compreender a diferença, reesignificando-a. Paterson chega à conclusão de que "as vozes alternativas estão se tornando mais sonoras e frequentes na literatura".[54] 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, *O perigo da história única,* Estados Unidos, TETDALKS, Palestra apresentada na conferência oficial da TEDGLOBAL, julho de 2009. [www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?langua=pt-br/2009/07/05, consultado em janeiro de 2016.]

APPIAH, Kwame Anthony, "Será o pós em pósmodernismo o pós em pós-colonial?", *Art africa — Revista eletrônica do Centro de Estudos Comparatistas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*, trad. Maria José Tavares, Lisboa, 9 de outubro de 2010, pp. 1-24. [artafrica.letras.ulisboa.pt/uploads/docs/2010/10/09/5714df1ec40c3.pdf, consultado em abril de 2015.]

ARTHUR, Maria José, Teresa CRUZ E SILVA *(et al.),* "Lei da Família (1): Antecedentes e contextos da sua aprovação", *Mulher e Lei na África Austral: Moçambique*, ago–nov. 2011. [www.wlsa.org.mz/artigo/lei-da-familia-1-antecedentes-e-contextos/2011/08/13, consultado em julho de 2015.]

BHABHA, Homi, *O local da cultura,* Belo Horizonte, UFMG, 1998.

CEIA, Carlos, "Alteridade", *E-Dicionário de Termos Literários (EDTL),* em Carlos Ceia (coord.), ISBN: 989-20-0088-9. [www.edtl.com.pt, consultado em julho de 2015.]

CARVALHO, Isaías Francisco de, *"O narrador pós-colonial", Anais do I CONLIRE*

— *Congresso Nacional de Linguagens e Representações: Linguagens e Leituras*; UESC – Ilhéus, Bahia, 26 de outubro de 2009, pp. 1-10. [http://www.uesc.br/eventos/iconlireanais/iconlire_anais/anais-19.pdf/, consultado em novembro de 2013.]

CARVALHO, Isaías Francisco de, "Subalternidade e a alminha brasileira", *Revista Interdisciplinar de Estudos de Língua e Literatura*, año 5, vol. 10, jan–jun 2010, pp. 125-132. [www.seer.ufs.br/index.php/interdisciplinar/article/view/1260/1096, consultado em dezembro de 2016]

CARVALHO, Isaías Francisco de, "Omeros-Walcott: outrização produtiva uma poética semiutópica dos encontros culturais", 158 f. dissertação (Mestrado), Instituto de Letras, UFBA (Universidade Federal da Bahia), 2003.

CARVALHO, Isaías Francisco de, "Omeros e Viva o povo brasileiro: outrização produtiva e identidades diaspóricas no Caribe Estendido", Tese de Doutorado, Instituto de Letras, Salvador, UFBA, 2012.

CAVALCANTE P., Laura, *Novos Pactos, outras ficções: ensaios sobre literatura afroluso-brasileira*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2002.

CHIZIANE, Paulina, *Niketche: uma história de poligamia,* São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

FANON, Frantz, *Pele Negra, Máscaras Brancas,* trad. de Renato da Silveira, EDUFBA, Salvador, 2008.

GILROY, Paul, *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes, 2002.

HALL, Stuart, "Que 'negro' é esse na cultura negra?", *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2002.

HAMILTON, Russell, "A literatura nos PALOP e a teoria pós-colonial", *Revista Via Atlântica*, Publicação da Área de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa, núm. 3, São Paulo, 1999, pp. 12–22.
[http://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/viewFile/48809/52884, consultado em novembro de 2016]

PATERSON, Janet M.*, "*Pensando o conceito de alteridade hoje", *Revista Aletria*, entrevista concedida por Janet M. Paterson a Sandra Regina Goulart Almeida, tradução de Alcione da Cunha Silveira. jul–dez, vol. 16, 2007, pp. 1–8. [www.periodicos.letras.ufmgbr/index.php/aletria/article/view/1402/1500, consultado em maio de 2016.]

SALINAS P., Francisco*, Entre Próspero e Caliban — Literaturas africanas de Língua portuguesa*, Galiza, Laiovento, 1999.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty, *Pode o Subalterno Falar?,* trad. Sandra Regina Goulart de Almeida *et al*., Belo Horizonte, Editora UFMG, 2010.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty, "The Rani of Sirmur: an essay in reading the archives", *History and theory,* vol. 24, núm. 3, outubro de 1985, pp. 247–272. [www.jstor.org/pss/2505169, consultado em dezembro de 2016.]

SPIVAK, Gayatri, “Quem reivindica alteridade?”, en H. Buarque de Hollanda (coord.), *Tendências e impasse*s: *o feminismo como crítica da cultura***,** Rio de Janeiro, Rocco, 1994, pp. 269–292.
WOODWARD, Kathryn. “Identidade e diferença: uma introdução teórico e conceitual”, en T. Tadeu da Silva, *Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*, Petrópolis, Vozes, 2000, pp. 7–72.

---

[1] Paulina Chiziane, *Niketche: uma história de poligamia*, São Paulo, Companhia das Letras, 2004, p. 16.

[2] Chiziane, *Niketche..., op. cit.,* p. 13.

[3] Stuart Hall, “Que ‘negro’ é esse na cultura negra?”, *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*, Belo Horizonte, Ed. UFMG (Universidade Federal de Minas Gerais), 2002.

[4] Chimamanda Adichie, “O perigo da história única”, Estados Unidos, Palestra apresentada na conferência oficial da TEDGLOBAL (Technology, Entertainment, Design Global), julho de 2009.

[5] Isaías Francisco de Carvalho, *Omeros e Viva o povo brasileiro: outrização produtiva e identidades diaspóricas no Caribe Estendido,* tese de doutorado, Instituto de Letras, Salvador, UFBA (Universidade Federal da Bahia), 2012, p. 8.

[6] Russell Hamilton, “A literatura nos PALOP e a teoria pós-colonial”, *Revista Via Atlântica*, Publicação da Área de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa, núm. 3, São Paulo, 1999, pp. 12-22.

[7] Kwame Anthony Appiah, “Será o pós em pósmodernismo o pós em pós-colonial?”, *Art africa — Revista eletrônica do Centro de Estudos Comparatistas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*, trad. Maria José Tavares, Lisboa, 9 de outubro de 2010, pp. 1-24.

[8] Hamilton, “A literatura...”*, op. cit.,* p. 14.

[9] Chiziane, *Niketche..., op. cit.,* p. 45.

[10] Isaías Francisco de Carvalho, “O narrador pós-colonial”, *Anais do I CONLIRE* — Congresso Nacional de Linguagens e Representações: Linguagens e Leituras; UESC – Ilhéus, Bahia, 26 outubro, 2009, pp. 1-10.

[11] *Idem.*

[12] Chiziane, *Niketche..., op. cit.,* p. 47.

[13] Francisco Salinas Portugal, *Entre Próspero e Caliban — Literaturas africanas de Língua portuguesa*, Galiza, Laiovento, 1999, p. 25.

[14] Laura Cavalcante Padilha, *Novos Pactos, outras ficções: ensaios sobre literatura afroluso-brasileira*, Porto Alegre, EDIPUCRS (Editora da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul), 2002, p. 171.

[15] Hamilton, "A literatura..."*, op. cit.,* p. 22.

[16] Edward W. Said, *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990, p. 13.

[17] Adichie, "O perigo da história única"*, op. cit. on-line*.

[18] Chiziane, *Niketche..., op. cit.,* p. 328.

[19] Paul Gilroy, *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes, 2002, p. 77.

[20] *Ibid*., p. 76.

[21] *Ibid*., pp. 119-120.

[22] Chiziane, *Niketche..., op. cit.,* p. 319.

[23] Frantz Fanon, *Pele negra, máscaras brancas,* trad. Renato da Silveira, EDUFBA, Salvador, 2008, p. 26.

[24] Adichie, "O perigo da história única"*, op. cit. on-line*.

[25] Homi Bhabha, *O local da cultura*, Belo Horizonte, UFMG (Universidade Federal de Minas Gerais), 1998, p. 35.

[26] Carlos Ceia, "Alteridade"*, E-Dicionário de Termos Literários* (EDTL), en Carlos Ceia, ISBN: 989-20-0088-9.

[27] 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 congregar pesquisadores sobre o tema, fornece um extenso banco de dados sobre as figuras de alteridade na literatura quebequense. A entrevista "Pensando o conceito de alteridade hoje" foi realizada na Universidade de Toronto, em março de 2008.

[28] Hall, "Que 'negro' é esse na cultura negra?", *op. cit.*, p. 116.

[29] Janet M. Paterson, "Pensando o conceito de alteridade hoje"*, Revista Aletria*, entrevista concedida por Janet M. Paterson a Sandra Regina Goulart Almeida, trad. Alcione da Cunha Silveira, jul-dez, vol. 16, 2007, pp. 13-19.

[30] Bhabha, *O local da cultura, op. cit.,* p. *76.*

[31] Paterson, “Pensando o...”, *op. cit.,* p. 16.

[32] *Ibid*., p. 17.

[33] Bhabha, *O local da cultura, op. cit.,* p. 42.

[34] Isaías Francisco de Carvalho, *Omeros-Walcott: outrização produtiva uma poética semiutópica dos encontros culturais*, 158 f. dissertação (Mestrado), Instituto de Letras, UFBA (Universidade Federal da Bahia), 2003, p. 10.

[35] Gayatri Chakravorty Spivak, *Pode o Subalterno Falar?*, trad. Sandra Regina Goulart de Almeida *et al*., Belo Horizonte, Editora UFMG, 2010, p. 66.

[36] Gayatri Chakravorty Spivak, “The Rani of Sirmur: an essay in reading the archives”, *Revista History and theory,* vol. 24, núm. 3, outubro de 1985, pp. 247-272.

[37] *Idem*.

[38] Chiziane, *Niketche..., op. cit.,* p. 13

[39] *Ibid*., p. 39-40.

[40] *Ibid*., p. 36.

[41] *Ibid*., p. 54.

[42] *Ibid*., p. 39.

[43] Gayatri Spivak, “Quem reivindica alteridade?” en Heloisa Buarque de Hollanda (coord.), *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura,* Rio de Janeiro, Rocco, 1994, pp. 269-292.

[44] Quanto a Moçambique, para apreciar as mudanças introduzidas pela Lei da Família, é necessário ter em conta a legislação que anteriormente regulava o Direito da Família, suportado pelo Código Civil português de 1966, em vigor em Moçambique até sua substituição em 2004. O Código Civil é uma herança portuguesa, vinda da época colonial. 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.

[45] Maria José Arthur, Teresa Cruz e Silva *et al.,* “Lei da Família (1), Antecedentes e contextos da sua aprovação”, *Mulher e Lei na África Austral: Moçambique*, ago–nov, 2011.

[46] Chiziane, *Niketche..., op. cit.,* p. 91

[47] *Ibid*., p. 92.

[48] Spivak, “Quem reivindica alteridade?”, *op. cit.,* p. 188.

[49] *Idem*.

[50] Chiziane, *Niketche..., op. cit.,* p. 333.

[51] *Ibid*., p. 327.

[52] Spivak, “Quem reivindica alteridade?”, *op. cit.,* p. 188.

[53] *Ibid*., p. 199.

[54] Paterson, “Pensando o…”, *op. cit.,* p. 18.

ANÁLISE DO TRATAMENTO DADO AO ENSINO DE VOCABULÁRIO NO MATERIAL DIDÁTICO *MARUGOTO — NIHON NO KOTOBA TO BUNKA — A1*

Mónica Yamamoto
Universidade Estadual Paulista

Introdução

O léxico 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, 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". [1] 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,[2] 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 no ensino-aprendizagem de vocabulário: dimensão (quantidade e qualidade), aspectos da palavra (forma, significado e uso) e nível de conhecimento (receptivo ou produtivo). 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 Kotoba to Bunk*[3] — 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, proposta por Binon e Verlinde,[4] os quais adotamos como critérios para a análise do tratamento dado ao léxico e das atividades de vocabulário. Em seguida, descrevemos o material *Marugoto* — A1 em duas seções. Inicialmente, discorremos sobre a ferramenta de ensino *JF Standard for Japanese Language Education*[5] e depois sobre os aspectos gerais do material. Posteriormente, temos a análise do tratamento dado ao vocabulário e das atividades de vocabulário e, por fim, concluímos com as considerações finais.

O ensino de vocabulário sistematizado

Binon e Verlinde[6] 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 que podem ser usados para definir ou substituir uma série de outras palavras; *c)* o da disponibilidade, que se refere às 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[7] 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”.[8]

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.[9]

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:

- 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”.[10]
- Abordar todos os aspectos do léxico.
  Formação; palavras de ligação; conceitos nocionais; sentimentos e ações; variação linguística.
- Assumir um ensino estratégico.
  Desenvolver a capacidade inferencial, associativa e de previsão dos aprendizes. Ensiná-los a aprender o vocabulário por meio de estratégias, a fim de estimular a autonomia dos mesmos.
- Evitar sobrecarregar o aprendiz.
  O número de palavras novas por lição deve ser limitado. Recomenda-se o máximo de 12 itens, no caso do conhecimento produtivo, e 36 para conhecimento receptivo. Esses itens devem ser abordados em três fases: apresentação, internalização 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 léxico.

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 se favorecem ou não o desenvolvimento da competência lexical do aprendiz de maneira sólida.

Incialmente identificaremos as atividades de vocabulário. Em seguida, as separaremos em duas categorias: atividade de introdução e atividades de fixação e uso. Após a identificação e a categorização, prosseguiremos com a análise buscando responder as seguintes questões:

1) Qual aspecto da palavra (forma, significado ou uso) é trabalhado na atividade?
2) Qual é o nível de conhecimento (produtivo ou receptivo) envolvido na atividade?
3) Qual o processo cognitivo (atenção seletiva, recuperação ou uso em contextos múltiplos) acionado para a realização da atividade?

Definidos os objetivos e critérios de nossa análise, seguiremos com a descrição do material didático alvo de nosso trabalho.

JF Standard for Japanese Language Education[11]

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 *JF*

Standard for Japanese Language Education, doravante *JF Standard*.

A JF é uma organização ligada ao Ministério das Relações Exteriores do Japão, que 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, entre outros.[12]

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.[13]

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 linguísticas.

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 a cultura do interlocutor, o aprendiz poderá ter uma rica experiência cultural e uma oportunidade de ampliar seus próprios horizontes.[14]

A competência em desempenhar tarefas envolve o conhecimento da língua e o que o aprendiz consegue fazer com esse conhecimento. 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.[15]

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, aprendizes 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).

Segundo JF, “o *can-do* é útil para apreender objetivamente o nível de proficiência em língua japonesa dos aprendizes 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”.[16] Dessa forma, espera-se que os *can-do* sejam utilizados como referência no planejamento de cursos,

currículos e 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 Standard* se trata 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 autoavaliações e, consequentemente, 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.[17] O modelo de portfólio sugerido pelo *JF Standard* é composto por três partes: registro de experiências culturais e linguísticas, trabalhos realizados e avaliações.

Em síntese, as colaborações do *JF Standard* 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*); a sugestão de uso de portfólios.

Descrição do material didático *Marugoto — Nihon no Kotoba to Bunka*

O material didático *Marugoto — Nihon no Kotoba to Bunka* foi elaborado de acordo com os princípios didático-metodológicos propostos pelo *JF Standard*. As versões de teste foram aplicadas nos cursos de língua japonesa da própria Fundação Japão e posteriormente disponibilizadas para aquisição ao público em geral.

Trata-se de uma série de livros dividida conforme os níveis de proficiência propostos pelo *JF Standard*. Até o momento, estão disponíveis os volumes A1, A2-1, A2-2, A2/B1 e B1. 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 LE. Embora o material apresente muitos itens, a seguir descrevemos com mais detalhes apenas o alvo 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 à disposição a edição *Rikai* — A1. Segundo Shibahara, Kijima e Hatta:

> 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.[18]

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 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

àqueles que pretendem desenvolver igualmente as quatro habilidades, sem focar em uma ou outra.

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 seções, com a diferença de que na edição *Katsudou* — A1 há de duas a quatro e na *Rikai* — A1 de quatro a seis. Na edição *Katsudou* — A1, o título das seções 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: *moji to kotoba*, *kaiwa to bunpou*, *dokkai* e *sakubun*.

A respeito das seções, 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 seção nomeada *Seikatsu to Bunka*, 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 Standard*. 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 Standard*. 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 Standard* 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 Kotoba to Bunka:* 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,[19] 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.*[20] 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, isto é, 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 (*gomen kudasai*) e orações prontas de uso corrente (*mou ichido onegaishimasu*).

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 semifixa 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 a aprendizagem, configurando-se em um exemplo de estratégia para o aprendiz.

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 o 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 seção 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 sete temos a palavra *genkan*, 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 seção. 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 artificio da romanização e não há atividades nessa categoria que envolvam a escrita.

Conforme Nation,[21] 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 são atividades orais realizadas em pares ou grupos que aparecem logo após as atividades de introdução e também no final de cada seção. 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 seção nomeada *moji to kotoba*. 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 as formas escrita e oral. O significado também é apresentado, mas de maneira bem pontual e concreta e 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 aprendiz 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, pois não há nenhum tipo de orientação quanto à forma de escrevê-los. A aprendizagem dos sistemas de escrita fica sob a responsabilidade do professor ou do aprendiz. 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 *can-do*, 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, Jean, VERLINE Serge, “Como otimizar o ensino e a aprendizagem de vocabulário de uma língua estrangeira ou segunda?”, en J. Leffa (ed.), As *palavras e sua companhia*, Pelotas, EDUCAT, 2000, pp. 119-165.

KIJIMA, Hiromi, Tomoyo SHIBAHARA, Naomi HATTA, “JF Nihongo ky**ō**iku sutandādo junkyo kōsu bukkuno kaihatsu”, *Kokusai kyōryū kikin nihongo iku kiyō*, núm. 8, 2012, pp. 103-117.

VILSON L., José, “Aspectos externos e internos da aquisição lexical”, en J. Leffa (ed.), *As palavras e sua companhia*, Pelotas, EDUCAT, pp. 14–44.

MATSUDA, Makiko, Shigeaki KODAMA, Yuuta TAKEMOTO, *et al.*, “Kôpasu no kotonari to tango shinmitsudo o katsuyô shita nihongo kyôtsô kiso goi no Chûshutsu”, *Gengo shori gakkai dai 14 kai nenji taikai happyô ronbunshû*, 2010, pp. 579–582.

NATION, Paul, *Learning Vocabulary in Another Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

JAPAN FOUNDATION, *Survey report on japanese-language education abroad 2012*, Tóquio, Kurosio, 2012.

JAPAN FOUNDATION, *JF Standard for Japanese Language Education 2010*, Tóquio, 2010. [https://jfstandard.jp/pdf/jfs2010_all_en.pdf, acesso em 10 de novembro de 2015.]

JAPAN FOUNDATION, *Marugoto: Nihon no Kotoba To Bunka — Katsudou — A1*, Tóquio, Sanshuusha, 2013.
JAPAN FOUNDATION, *Marugoto: Nihon no Kotoba To Bunka — Katsudou — A1*, Tokio, Sanshuusha, 2013.

---

[1] José Vilson Leffa, “Aspectos externos e internos da aquisição lexical”, en J. Leffa (ed.), *As palavras e sua companhia*, Pelotas, EDUCAT, 2000, p. 40.

[2] Paul Nation, *Learning Vocabulary in Another Language,* Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

[3] Japan Foundation, *Marugoto: Nihon no Kotoba To Bunka — Katsudou —* A1, Tóquio, Sanshuusha, 2013.

[4] Jean Binon, Serge Verline, “Como otimizar o ensino e a aprendizagem de vocabulário de uma língua estrangeira ou segunda?”, en J. Leffa (ed.), As *palavras e sua companhia*, Pelotas, EDUCAT, 2000, p. 119-165.

[5] Japan Foundation, *JF Standard for Japanese Language Education 2010*, Tóquio, 2010.

[6] Binon, Verline, “Como otimizar…”, *op. cit*.

[7] *Idem*.

[8] *Ibid.,* p. 121.

[9] *Idem*.

[10] *Ibid.,* p. 119.

[11] Padrão JF para o ensino de língua japonesa (tradução nossa).

[12] Hiromi Kijima, Tomoyo Shibahara, Naomi Hatta, “JF Nihongo kyōiku sutandādo junkyo kōsu bukkuno kaihatsu”, *Kokusai kyōryū kikin nihongo iku kiyō*, núm. 8, 2012, p. 103.

[13] Japan Foundation, *Survey report on japanese-language education abroad 2012*, Tóquio, Kurosio, 2012, p. 3.

[14] *Idem*.

[15] *Ibid.*, p. 7.

[16] *Ibid.*, p. 11.

[17] *Ibid.*, p. 13.

[18] Kijima, Shibahara, Hatta, JF Nihongo kyōiku..., *op. cit*., p. 109.

[19] Nation, *Learning Vocabulary…*, *op. cit*.

[20] Makiko Matsuda, Shigeaki Kodama, Yuuta Takemoto *et al.*, “Kôpasu no kotonari to tango shinmitsudo o katsuyô shita nihongo kyôtsô kiso goi no Chûshutsu”, *Gengo shori gakkai dai 14 kai nenji taikai happyô ronbunshû*, 2010, pp. 579–582.

[21] Nation, *Learning Vocabulary…*, *op. cit*.

TRADUÇÃO DE TRECHOS BÍBLICOS PARA A LÍNGUA JAPONESA NO SÉCULO XVI: ANÁLISE DO MANUSCRITO DE MANUEL BARRETO DA COMPANHIA DE JESUS

Olivia Yumi Nakaema
Universidade de São Paulo

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.[1]

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.[2]

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.

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,[3] a Barreto é atribuída a autoria de anotações à mão no livro *Amakusaban Heike Monogatari.*[4] 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[5], 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.

Sobre o manuscrito de Manuel Barreto

Segundo pesquisa de Atsuko Kawaguchi, o manuscrito de autoria atribuída a Manuel Barreto encontra-se registrado na Biblioteca Apostólica Vaticana sob o registro “Reg. Lat. 459” e pertencia 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.

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.

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. Bareto shahon shoshû Fukuinsho shô chûkai 1[6] (Comentários aos Evangelhos pertencentes ao manuscrito de Barreto). Comentários de Hiromitsu Suzuki, Hikaru Umezaki e Hirofumi Aoki.

2. Bareto shahon shoshû Fukuinsho shô chûkai 2 (Comentários aos Evangelhos pertencentes ao manuscrito de Barreto).

Comentários de Hiromitsu Suzuki e Hirofumi Aoki.

3. Bareto shahon shoshû Fukuinsho shô chûkai 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 a 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.[7]

A seguir, analisaremos as características principais dessa tradução:

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”,[8] 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.

Vejamos um exemplo 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されければ（.....） (grifo nosso)

Lat.: In illa hora accesserunt discipuli ad Jesum, dicentes: (...). (grifo nosso)

Port.: Naquela mesma hora, chegaram os discípulos ao pé de

Jesus, dizendo: (...). (grifo nosso)

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.

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. Outro 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ごとく (grifo nosso)

Lat.: et dixit illis similitudinem videte ficulneam et omnes arbores (grifo nosso)

Port.: Ele lhes contou esta parábola: Observem a figueira e todas as árvores. (grifo nosso)

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 (grifo nosso)
Lat.: arundienem vento agitatam. (grifo nosso)
Port.: O que vocês foram ver no deserto? Um caniço agitado pelo vento? (grifo nosso)

Nesse trecho, Jesus pergunta à multidão se eles foram ver o "caniço" no deserto. Em português há uso do termo "caniço", enquanto em latim usa-se o termo "*arundienem*". 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 *Vocabvlário*, 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 *Vocabvlário* 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.

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".[9] 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. O 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.[10] “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　わが跡に来り給ふべし。我は彼御沓の諸を解き申程の<u>功力</u>をも持ずと申されける也。(grifo nosso)

Lat.: Ipse est qui post me venturus est, qui ante me factus est: cujus ego non sum <u>dignus</u> ut solvam e jus corrigiam calceamenti. (grifo nosso)

Port.: Este é aquele que vem após mim, que foi antes de mim, do qual eu não sou <u>digno</u> de desatar as correias das sandálias. (grifo nosso)

O termo “*kuriki*” sublinhado no exemplo de João 1:27, de acordo com o *Vocabvlário da Lingoa de Iapam*, de autoria da própria Companhia de Jesus, significa:

“***Curiqi**. Côno chicara*. Merecimentos. *Curiqiuo tçumu*. Acumular merecimentos. *Curiqiuo vru*. Receber, ou ter merecimento. *Curiqiuo motomuru*. Alcansar merecimentos”.[11]

Ou seja, “*kuriki*” (“*curiqi*”, de acordo com a ortografia do *Vocabvlário*) significa “merecimento”, “mérito”. Segundo o Dicionário monolíngue japonês *Kôjien*[12], esse termo é de conteúdo búdico. Desse modo, pode-se notar que o uso do termo “*kuriki*” tanto no *Vocabvlário* 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。(grifo nosso)
Lat.: Et erat ejiciens daemonium, et illud erat mutum. Et cum ejecisset daemonium, locutus est mutus, et admiratae sunt turbae. (grifo nosso)
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. (grifo nosso)

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 Frédéric,[13] 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 *Vocabvlário* 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 cousa ao Cami, ou Fotoque, quando hum não pode chegar perto por causa de muita gente".[14]

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

Bíblia Sagrada, trad. João Ferreira de Almeida, Barueri, Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.

BOXER, C. R., *The Christian Century in Japan. 1549-1650*, Berkeley, Los Ángeles, Londres, Inglaterra, University of California Press, 1951.

CIESLIK, Hubert, Yoshiko ÔTA (orgs.), *Nihonshi Shôhakka Kirishitan (Pequena Enciclopédia de História do Japão: Missionários)*, Tóquio, Tôkyôdô, 1999.

COMPANHIA DE JESUS, *Vocabulario da lingoa de Japam com a declaração em Portugues, feito por alguns Padres e Irmãos da Companhia de Iesu*, Nagasaki, Companhia de Jesus, 1603.

COOPER, Michael, *They came to Japan: an anthology of European reports on Japan, 1543-1640*, Berkeley, University of California Press, 1981.

COSTA, João Paulo Oliveira e, *A descoberta da civilização japonesa pelos portugueses*, dissertação de Mestrado em História dos descobrimentos e da expansão portuguesa, Instituto Cultural de Macau, Portugal, Instituto de História de Além-Mar, 1962.

COSTA, João Paulo Oliveira e, *O Japão e o Cristianismo no século XVI*, Ensaios de História Luso-Nipónica, Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999.

DOI, Tadao, *Kirishitan Bunkenkô* (Reflexões sobre a Literatura Missionária), Tóquio, Sanseidô, 1963.

DOUGILL, John, *In search of Japan's hidden Christians: a story of suppression, secrecy, and survival*, Tokyo, Rutland, Vermont, Singapore, Tuttle, 2012.

FRÉDERIC, Louis, *O Japão. Dicionário e Civilização*, 1ª ed., São Paulo, Globo, 2008, p. 210

FRÓIS, Luis S. J., *Historia de Japam*, edição anotada por José Wicki, S. J., Biblioteca Nacional, Lisboa, 1976-1984.

FRÓIS, Luis S. J., *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., trad. e ed. Richard K. Danford, Robin D. Gill, y Daniel T. Reff., Londres, Nueva York, Routledge, 2014.

FUKUSHIMA, Kunimichi (org.), *Amakusaban Isopo monogatari,* Tóquio, Benseisha, 1976.

FUKUSHIMA, Kunimichi (org.), *Amakusaban Heike Monogatari*, Tóquio, Benseisha, 1976-1977.

KAWAGUCHI, Atsuko, "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, 2001.
KAWAGUCHI, Atsuko, "Rôdokushû (Lectionarium) toshite no Bareto Shahon shoshûbunsho" (Coletânea de manuscritos de Barreto utilizada como Textos de leitura (Lectionarium)), *Kyôto Daigaku Kokubungaku ronsô*, vol. 9, pp. 37–53, 2002.
MASSARELLA, Derek, *A World Elsewhere. Europe's Encounter with Japan in the Sixteenth and Seventeeth Centuries*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1990.
MATSUOKA, Kôji, "Honyakuhô to go to no renkansei" (Relação entre a língua e o método tradutológico), *Jôchi Daigaku Kokubungakuka Kiyô*, núm. 2, pp. 105-128, 1985.
MILDWARD, Peter, *Zabieru no mita Nihon* (O Japão visto por Xavier), trad. Matsumoto Tama, 24ª Ed, Tóquio, Japão, Kodansha, 2012.
MORAN, Joseph F, *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in sixteenth century Japan*, Londres y Nueva York, Routledge, 1995.
MORITA, Takeshi (org.), *Nippojisho* (tradução Japonesa do "Vocabvlário da Lingoa de Iapam"), 1ª reimpressão, Tóquio, Iwanami shoten, 1989.
NAVARRO, Eduardo de Almeida, "A Terra sem Mal, o Paraíso Tupi-Guarani", *Cultura Vozes*, núm. 2, 1995.
NAVARRO, Eduardo de Almeida, "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, 1999, 2000, 2001. [www.cea.fflch.usp.br/sites/cea.fflch.usp.br/files/u6/Eduardo%20de%20Almeida%20NAVARRO.pdf, consultado em 11 de out. 2015.]
SHINMURA, Izuru (org), *Kôjien* (Dicionário), 6ª ed., Tóquio, Iwanami Shoten, 2008 [1955.]
TOYOSHIMA, Masayuki, *Kirishitan to Shuppan* (Missionários e a Prensa), Tóquio, Yagi shoten, 2013.

---

[1] Peter Mildward, *Zabieru no mita Nihon* (O Japão visto por Xavier), tradução de Matsumoto Tama, 24ª ed., Tóquio, Kodansha, 2012, p. 11.

[2] John Dougill, *In search of Japan's hidden Christians: a story of suppression, secrecy, and survival*, Tokyo, Rutland, Vermont, Singapore, Tuttle, 2012, p. 1078.

[3] Tadao Doi, Kirishitan Bunkenkô (Reflexões sobre a Literatura Missionária), Tóquio, Sanseidô, 1963.

[4] 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 na Universidade de Osaka. Para saber mais informações em língua portuguesa, pode-se consultar os seguintes artigos: *1)* Olivia Yumi Nakaema, "Amakusaban Heike Monogatari: recepção da literatura japonesa para o ensino de História pelos jesuítas", *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)* Olivia Yumi Nakaema, "Amakusaban Heike Monogatari: análise das estratégias adotadas pelos jesuítas no século XVI para o ensino da língua japonesa", *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, do Centro de Estudos Japoneses da Universidade de São Paulo, Brasil.

[5] Atsuko Kawaguchi, "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, 2001, p. 78.

[6] Título original em japonês: バレト写本所収福音書抄註解 (1) (2) (3).

[7] *Bíblia Sagrada*, trad. João Ferreira de Almeida, Barueri, Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.

[8] Kôji Matsuoka, Honyakuhô to go to no renkansei (Relação entre a língua e o método tradutológico), *Jôchi Daigaku Kokubungakuka Kiyô*, núm. 2, 18 jan., 1985, pp. 105-128.

[9] "Dainichi" corresponde à entidade Dainichi Nyorai, equivalente à divindade Vairochana ou Mahâvairochana, em sânscrito. Nas seitas budistas Tendai-shû e Shingon-shû, significavam a expressão mais alta da divindade, cuja tradução é "Grande Sol". (Louis Fréderic, *O Japão. Dicionário e Civilização,* 1ª ed., São Paulo, Globo, 2008, p. 210).

[10] Eduardo de Almeida Navarro, "A Terra sem Mal, o Paraíso Tupi-Guarani", *Cultura Vozes*, núm. 2, 1995, p. 69.

[11] Companhia de Jesus, *Vocabulario da lingoa de Japam com a declaração em Portugues, feito por alguns Padres e Irmãos da Companhia de Iesu*, Nagasaki, Companhia de Jesus, 1603, p. 66.

[12] Izuru Shinmura (org), Kôjien (Dicionário), 6ª ed., Tóquio, Iwanami Shoten, 2008, versão eletrônica.

[13] Fréderic*, O Japão. Dicionário e Civilização, op. cit.*, p. 1163.

[14] Companhia de Jesus, *Vocabulario da lingoa de Japam com a declaração em Portugues, feito por alguns Padres e Irmãos da Companhia de Iesu*, Nagasaki, Companhia de Jesus, 1603, p. 383.

CAPÍTULO III
Historia y colonialismo: huellas y efectos

LA EXPEDICIÓN DE HATSHEPSUT AL PUNT. ¿RELACIONES INTERNACIONALES O POLÍTICA DOMÉSTICA?

Mauro Leonel Timpanaro
Instituto de Historia Antigua Oriental, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

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 Amón, 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 sí 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 ésta.[1] 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 de 30 años el intento de adaptar el concepto a sociedades pretéritas.[2] Por nuestra parte, consideramos que el estudio de la propaganda puede aportarnos 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 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.[3] 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, 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.[4] 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. De la misma manera, 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 relataba 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 con base en una reconstrucción de hechos del pasado en los que se señalaba una manifestación concreta de Amón designando al futuro rey. Según Van Seters, 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.[5]

Tal como postula Godelier, 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.[6] 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 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”[7] como complemento del ejercicio de la fuerza.

De acuerdo a Pizarroso, 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[8] 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).[9] 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 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";[10] 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 titulatura 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")[11] 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.[12]

Se considera que la expedición al Punt pudo haber tenido lugar cerca del año 9 o poco antes.[13] 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.[14] Asimismo, tal como mencionamos arriba, el año 9 determina la conclusión del esquema ideológico iconográfico de Hatshepsut. Es decir que culmina el proceso masculinización de su imagen necesario 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.[15]

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).[16] 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.[17] 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.[18] 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.[19] 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 profundiza el análisis del *djeser-djeseru* y considera que todo el templo debe ser considerado como un hecho discursivo político.[20] Por una parte, 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.

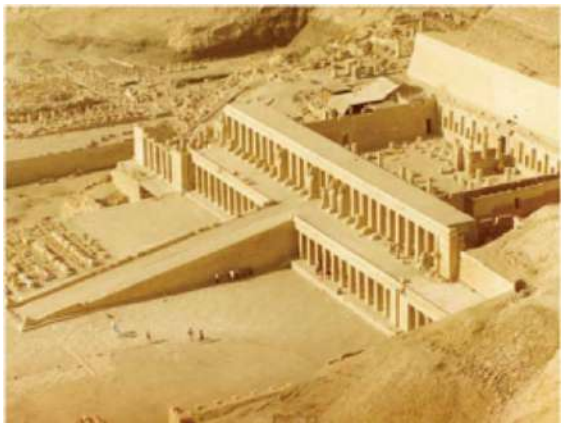

Ilustración 1: Templo de Deir-el-Bahri. Columnatas intermedia y superior. Fuente: [https://es.wikipedia.org/wiki/Deir_el-Bahari#/media/File:Hatshetsup-temple-1by7.jpg]

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 dones 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 atrás.[21] 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 precedentes.[22] 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 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 arrojarnos un atisbo acerca de los efectos de dicha persuasión, dado que no dejaron testimonio o evidencia alguna de ello.

Mario Liverani, en la introducción de su obra 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.[23]

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 *Djeser-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 hace 7000 años atrás 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.

Bibliografía

BARTLETT, Sir Frederick Charles, *La propaganda política*, Ridendo Castigat Mores, 2001 [www.ebooksbrasil.org/adobeebook/proppolB.pdf, consultado en octubre de 2015.]

BEDMAN, Teresa, "El templo de Hatshepsut en Deir-el-Bahari. La escalera hacia el cielo para el Dios de Tebas", en AAVV, *Tebas*. *Los dominios del Dios Amón*, Madrid, Museo de San Isidro, 2002, pp. 67-93.

DESROCHES-NOBLECOURT, Christiane, *Hatshepsut. La Reina Misteriosa*, Madrid, Edhasa, 2004.

DOMENACH, Jean-Marie, *La Propaganda Política*, Buenos Aires, Eudeba, 1968.

FATTOVICH, Rodolfo, "Punt: The archaelogical perspective", *Atti Sesto Congresso Internazionale di Eggitologia*, II, Turín, 1993, pp. 399-405.

GALAN, José Manuel, "Ideas sobre la percepción del cosmos y su representación en el Antiguo Egipto", *Boletín de la Asociación Española de Egiptología*, núm. 3, 1991, pp. 135-142.

GESTOSO SINGER, Graciela, "The Obelisk of Hatshepsut: Legitimacy and Propaganda", *Göttinger Miszellen*, núm. 207, enero de 2005, pp. 37-48.

GODELIER, Maurice, "Procesos de la constitución, la diversidad y las bases del Estado", *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, vol. XXXII, núm. 4, París, Unesco, 1980, pp 667-682.

GRIMAL, Nicolás, *Historia del Antiguo Egipto*, Madrid, Ediciones Akal, 1996.
KEMP, Barry, *El Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*, Barcelona, Crítica, 1992.
LABOURY, Dimitri, "How and why did Hatshepsut invent the image of her royal power?", en José M. Galán *et al.* (eds.), *Creativity and innovation in the Reign of Hatshepsut*, cap. 5, Chicago, The University of Chicago, 2014, pp. 49-92.
LASSWELL, Harold, Daniel Lerner y Hans Speier (eds.), *Propaganda and communication in world history*. *Vol. 1: The symbolic instrument in early times*, Honolulu, The University of Hawaii, 1979.
LIVERANI, Mario, *El Antiguo Oriente*, Barcelona, Crítica, 1995.
LIVERANI, Mario, *Relaciones Internacionales en el Próximo Oriente antiguo, 1600-1100 a.C.*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2001.
MORKOT, Robert, "La economía de Nubia en el Reino Nuevo", *CRIPEL Cahiers de recherches de l´Institute de Papyrologie et d´Egyptologie de Lille*, vol. 17, I: Communications principales, Lille, 1995, pp. 175-189.
NAVILLE, Edouard, *The Temple of Deir-el-Bahari*, *Part III: Plates LVI-LXXXVI. End of northern half and southern half of the middle platform*, Londres, Egypt Exploration Fund, 1898.
PIZARROSO QUINTERO, Alejandro, "La historia de la propaganda: una aproximación metodológica", *Historia y Comunicación Social*, núm. 4, Madrid, 1999, pp. 145-171.
POLANYI, Karl, *El sustento del hombre*, Barcelona, Mondadori, 1994.
ROTH, Ann Macy, "Hatshepsut´s mortuary temple at Deir-el-Bahri", en Catharine Roehrig (ed.), *Hatshepsut. From queen to pharaoh,* Nueva York, The Metropolitan Museum of Art, 2005.
SERRANO DELGADO, José Miguel, *Textos para la historia antigua de Egipto*, Madrid, Cátedra, 1993.
SILIOTTI, Alberto, *Guide to The Valley of the Kings and The Theban Necropolis and temples*, Luxor, A.A. Gaddis & Sons Publishers, 1996.
SHIRLEY, J.J., "The power of the Elite: The officials of Hatshepsut´s Regency and Coregency", en José M. Galán *et al.* (eds.), *Creativity and innovation in the Reign of Hatshepsut*, Cap. 10, Chicago, The University of Chicago, 2014, pp. 173-246.
TRIGGER, Bruce y otros, *Historia del Antiguo Egipto*, Barcelona, Crítica, 1997.
VAN SETERS, John, *In search of history. Historiography in the Ancient World and the origins of Biblical History*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1997.
VIDAL MANZANARES, Cesar, *Diccionario Histórico del Antiguo Egipto*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.
WHITELAM, Keith, "The symbols of power. Aspects of royal propaganda in the United Monarchy", *Biblical Archaeologist*, vol. 49, núm. 3, 1996, pp.166-173.

---

[1] Frederick Bartlett, *La propaganda política*, Ed. Ridendo Castigat Mores, 2001, pág. 16. [consultada en enero 2015 en www.ebooksbrasil.org.]

[2] Harold Lasswell y otros (eds.*), Propaganda and Communication in World History*, Honolulu, The University of Hawaii, 1979.

[3] Mario Liverani, *El Antiguo Oriente*, Barcelona, Crítica, 1995.

[4] John Van Seters, *In search of history. Historiography in the Ancient World and the origins of Biblical History*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1997.

[5] *Ibid*.

[6] Maurice Godelier, "Procesos de la constitución, la diversidad y las bases del Estado", *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, vol. XXXII, núm. 4, París, Unesco, 1980, pp 667-682.

[7] Alejandro Pizarroso Quintero, "La historia de la propaganda: una aproximación metodológica", *Historia y Comunicación Social*, núm. 4, Madrid, 1999. p. 167.

[8] *Ibid*.

[9] Jean-Marie Domenach, *La Propaganda Política*, Buenos Aires, Eudeba, 1968.

[10] Bartlett, *op. cit*.

[11] Nicolás Grimal, *Historia del Antiguo Egipto*, Madrid, Ediciones Akal S.A., 1996, pp. 225.

[12] Graciela Gestoso Singer, "The Obelisk of Hatshepsut: Legitimacy and Propaganda", *Göttinger Miszellen,* núm. 207, enero de 2005, pp. 37-48.

[13] Edouard Naville, *The Temple of Deir-el-Bahari, Part III: Plates LVI-LXXXVI. End of northern half and southern half of the middle platform*, Londres, Egypt Exploration Fund, 1898.

[14] J.J. Shirley, "The power of the Elite: The officials of Hatshepsut´s Regency end Coregency", en José M. Galán *et al*. (eds.), *Creativity and innovation in the Reign of Hatshepsut*, cap. 10, Chicago, The University of Chicago, 2014, pp. 173-246.

[15] Dimitri Laboury, "How and why did Hatshepsut invent the image of her royal power?", en José M. Galán *et al.* (eds.), *Creativity and innovation in the Reign of Hatshepsut*, cap. 5, Chicago, The University of Chicago, 2014, pp. 49-92.

[16] Naville, *op. cit*.

[17] Alberto Siliotti, *Guide to The Valley of the Kings and The Theban Necropolis and Temples*, Luxor, A.A. Gaddis & Sons Publishers, 1996.

[18] José Manuel Galán, "Ideas sobre la percepción del cosmos y su representación en el Antiguo Egipto", *Boletín de la Asociación Española de Egiptología*, núm. 3, 1991, pp. 135-142.

[19] Mario Liverani, *Relaciones Internacionales en el Próximo Oriente antiguo, 1600-1100 a.C.*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2001, pp. 232.

[20] Ann Macy Roth, “Hatshepsut´s mortuary temple at Deir-el-Bahri”, en Catharine Roehrig (ed.), *Hatshepsut. From queen to pharaoh*, Nueva York, The Metropolitan Museum of Art, 2005.

[21] Rodolfo Fattovich, “Punt: The archaelogical perspective”, *Atti Sesto Congresso Internazionale di Eggitologia*, II, Turín, 1993, pp. 399-405.

[22] Algunos autores 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.

[23] Liverani, *El Antiguo…. op. cit*.

GEOGRAFÍA Y COSMOVISIÓN EN LAS OBRAS DE XIONG RENLIN 熊人霖 (1604-1666), LU CIYUN 陸次雲 (FL. 1662) Y WANG HONGHAN 王宏翰 (1648-1697/1700?)

José Miguel Vidal Kunstmann
East China Normal University

Introducción

Durante la era de los “grandes descubrimientos”, los contactos entre los distintos habitantes de los continentes no solo 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 este 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.

El presente artículo tiene por objetivo analizar la forma en que estas nuevas informaciones fueron incorporadas dentro de las obras de Xiong Renlin, *Diwei* 地緯 (*Geografía de la Tierra*, 1624), Lu Ciyun, *Bahong yishi* 八紘譯史 (*Relatos traducidos de lugares dentro de las ocho regiones exteriores*, 1683) y Wang Honghan, *Qianxiang kuntu gejing* 乾象坤圖格鏡 (*Investigación acerca de los fenómenos del Cielo y mapas de la Tierra*, 1691). Partiendo de la base que la incorporación de estos conocimientos correspondió a un proceso de decodificación, mediante el cual estos fueron interpretados y domesticados dentro de la cosmovisión de los autores, esta contribución tiene como principales argumentos los siguientes: en primer lugar, desde un punto de vista geográfico, se arguye que las nuevas informaciones entregadas por los jesuitas se alinearon y

estimularon discursos ya presentes en la tradición geográfica china, lo que ayudó a la recepción de estas por parte de estos autores. En segundo lugar, se argumenta que estos textos dan cuenta de la formación en estos literatos de una incipiente conciencia global, reflejada en la búsqueda de un acuerdo universal sobre el esquema geográfico de la Tierra y en el reposicionamiento geopolítico de China en estas nuevas nociones del espacio. En tercer lugar, se sostiene que fueron los enfoques cosmológicos e ideológicos de estos literatos los puntos de referencia fundamentales que permitieron la aceptación de los jesuitas como creíbles portadores de conocimiento. Con esto se facilitó la integración de los saberes de los misioneros dentro de los esquemas geográficos y discursos políticos de estos autores. Finalmente, y como consecuencia de lo anterior, se propone que el etnocentrismo de estos intelectuales no se vio aminorado por la toma de nueva data geográfica e histórica respecto del mundo. Por el contrario, este se vio más bien reforzado a través de la forma en que las nuevas informaciones fueron incluidas dentro de sus obras.

Discursos geográficos en la China dinástica

Antes de dar paso al análisis de los trabajos de Xiong Renlin, Lu Ciyun y Wang Honghan, es preciso mencionar algunas de las nociones básicas de la disciplina geográfica china y sus visiones sobre el espacio geográfico durante el periodo dinástico.

Para comenzar, es crucial tener en cuenta que 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 “amplios estudios” (*boxue* 博學), y no de especialización, como un ideal educacional. En efecto, ellos consideraron a la geografía y cartografía como parte de una empresa cultural e intelectual más amplia, la cual enfatizaba no solo los estudios de astronomía y geografía, sino también los de filosofía, arte, literatura, religión y por sobre todo historia[1]. Esta falta de especialización se manifestó al mismo tiempo en la no estandarización de la forma en que textos

geográficos y trabajos cartográficos debían ser escritos y diseñados. Este discurso, que ha sido llamado por Matthew Mosca como "agnosticismo geográfico", tenía su expresión en la toma de diferentes fuentes y en algunas ocasiones concepciones geográficas contradictorias, sin tener un consenso común sobre lo que constituía la evidencia geográfica más verídica.[2]

A lo largo de la historia china y dentro de este "agnosticismo geográfico", dos discursos convivieron e interactuaron sin ser reconocidos necesariamente como tradiciones diferentes o en competencia. El primero fue un discurso "empírico", el que tuvo un fuerte impulso desde finales de los Ming y comienzos de la dinastía Qing (1644-1912). A este tipo de estudio geográfico se le da el nombre de "empírico", pues, ponía su énfasis en la descripción acuciosa y precisa de las características geográficas y se basaba en la recolección de información en terreno y mediciones matemáticas para este objetivo. Así, también, en términos de los estudios de geografía histórica, esta apuntaba a la compilación y al análisis filológico de las informaciones geográficas e históricas, con una especial atención en el estudio histórico de topónimos y unidades administrativas. Debido al interés por la veracidad de la información y la base empírica de ésta, así como también por la preocupación por aspectos administrativos, este tipo de acercamiento a la geografía, rara vez tuvo intenciones de producir mapas del mundo lejano a las fronteras chinas por la falta de datos confiables.

El segundo discurso fue uno "cultural", el que se apoyaba mayormente en data proveniente de textos. En esta perspectiva geográfica, el énfasis se concentraba en el estudio de 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 anomalías" (*zhiguai* 志怪). Este discurso literario cuya tradición se remonta a la segunda mitad del primer milenio antes de Cristo y que continuó sin interrupciones hasta bien entrado el siglo XVIII, agrupaba relatos sobre tierras y seres extraños que habían sido descartados de la historiografía oficial. Esto permitía a sus autores realizar imaginativas especulaciones acerca de lugares remotos, los mares y la forma del mundo.[3] Por consiguiente, la "geografía

cultural", al hacer uso de estas narrativas, representaba búsquedas alternativas de cómo ordenar y describir el mundo.[4]

Sin embargo, y pese a las diferentes metodologías, hubo una representación del espacio geográfico, la cual se formó en medio de discursos geopolíticos, cosmológicos y, en cierta medida, también empíricos, que debe ser considerada como la que tuvo más adhesión durante la época dinástica. En línea con la ideología imperial confuciana se estableció así el modelo de "todo bajo el Cielo y los cuatro mares" (*tianxia-sihai* 天下四海). Este esquema proponía a China como el centro de la Tierra, ocupando los territorios de esta casi la totalidad de un supuesto continente central. Por el contrario, otros países eran en general descritos como islas o pequeños territorios limítrofes unidos al espacio ocupado por las distintas dinastías. Esta era una imagen del mundo asociada al ambiguo significado de *tianxia*, "todo bajo el Cielo" o el "mundo", un término que también podía significar tan solo los territorios de China y que implicaba un orden jerárquico donde la civilización china ocupaba la posición central y superior[5]. En cuanto a la expresión *sihai*, esta servía para indicar de forma metafórica, en un sentido geopolítico, los espacios periféricos que eran habitados por los extranjeros y los cuales señalaban así el borde del mundo civilizado chino. Mientras que, en una lectura literal, *sihai* se refería a los cuatro mares que se creía efectivamente rodeaban el continente central y englobaban al mundo exterior, cuyos bordes señalaban el fin de la Tierra donde esta se juntaba con el Cielo.[6] Esta descripción del mundo asociada a las perspectivas metodológicas de la "geografía cultural", pero también basada en parte en el conocimiento empírico obtenido sobre los territorios chinos y del exterior, no apuntaba a representar al espacio geográfico tal como era, sino a reforzar una imagen de centralidad política, cultural y geográfica de China.[7]

En referencia a la forma de la Tierra, en general este esquema geopolítico se alineaba con uno cosmológico que postulaba la noción que la Tierra era cuadrada y plana y que el Cielo, el cual era redondo, la cubría como un pocillo dado vuelta.[8] Por último, en un plano cosmogónico, la creación del mundo había sido concebida

como espontánea producto de una omnipresente energía primordial no creada y que todos los seres del universo, y el universo en sí, eran el producto de mecanismos naturales y espontáneos.[9]

No obstante, la prevalencia del esquema sino-céntrico de *tianxia-sihai* y el modelo cosmológico del Cielo redondo y la Tierra cuadrada y plana, 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.[10] Este fue el caso, por ejemplo, de la imagen del mundo budista con el centro de la Tierra en el Monte Sumeru y dividida en cuatro continentes. En este modelo del mundo, China se ubica en la región noreste del continente del sur, el único habitado por seres humanos.[11] En tanto, otro ejemplo fue la hipótesis de los nueve continentes (*da jiuzhou* 大九州) de Zou Yan (ca. 305-240 a.C.) (véase figura 1). Esta teoría planteaba que el mundo estaba constituido por nueve grandes continentes y que cada uno de estos estaban dividido en nueve subcontinentes, haciendo así un total de 81 “pequeños” continentes. China que, a su vez, estaba dividida en nueve provincias (también *jiuzhou*), era solamente un subcontinente del continente central y estaba ubicada, dependiendo de las diferentes interpretaciones que se le daban a esta teoría, en el centro mismo o en el sudeste del continente central. Separando a cada uno de los 81 subcontinentes y a los nueve grandes continentes existían “pequeños mares” (*pihai* 裨海o *baihai* 稗海según el texto). Por último, rodeando a los nueve grandes continentes había un “Gran océano” (*da yinghai* 大瀛海), el cual se extendía hasta donde el Cielo con la Tierra se encontraban.[12]

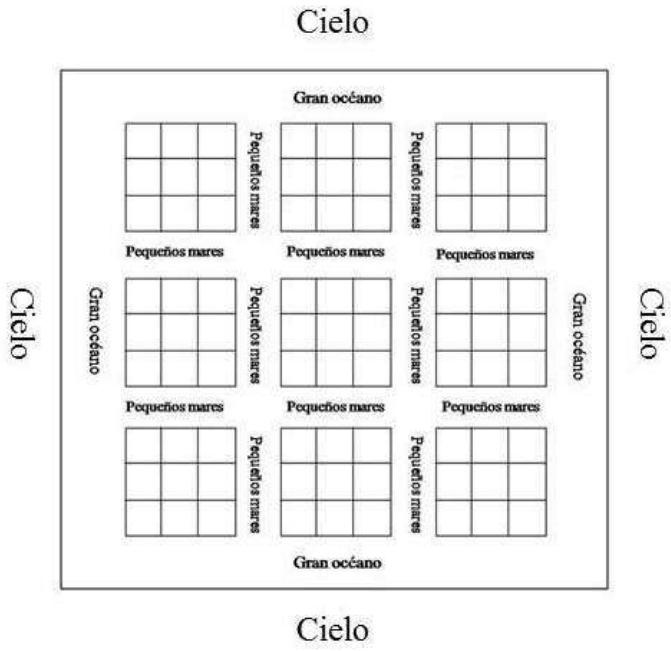

FIGURA 1: Diagrama de la teoría de Zou Yan. En este diagrama se representa una interpretación del esquema geográfico de Zou Yan, basada en la noción, más comúnmente aceptada, de que la Tierra tenía una forma cuadrada. Sin embargo, esta es solo una de las posibles representaciones gráficas de la teoría, pues, no existen registros sobre cuál fue el pensamiento de Zou Yan respecto de la forma de la Tierra. Cada cuadrado de mayor tamaño corresponde a uno de los nueve grandes continentes separados por pequeños mares y rodeados por el “Gran océano”. Mientras que, cada una de las subdivisiones de estos grandes continentes simbolizan a los 81 subcontinentes del porte de China. Estos subcontinentes, están divididos, a su vez, por pequeños mares, en el diagrama representados por líneas.

Además de esto, metodologías 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 ‘globales’, como el modelo de *tianxia-sihai* y a otros tipos de cosmogramas que describían el orden simbólico de la Tierra.[13] Asimismo, y como resultado de la gran variedad de informaciones disponibles en fuentes textuales y empíricas sobre el mundo exterior, algunos intelectuales ya habían concluido para tiempos anteriores a la llegada de los jesuitas que las dimensiones del mundo eran mucho mayores que los territorios ocupados por China y que esta última no estaba localizada en el centro de la Tierra.[14]

Misioneros jesuitas y sus trabajos geográficos

La producción de obras geográficas y astronómicas formó parte de una de las principales estrategias ideadas por la misión jesuita en China. Esta estrategia se reflejó en una extraordinaria dedicación de publicar textos académicos en chino sobre diversos conocimientos europeos. A través de ello, se buscaba la realización de un evangelismo indirecto, el que no solo era promovido por medio de la descripción del gran nivel moral e intelectual de la civilización europea presente en aquellas obras, sino también por el contenido cristiano que permeaba los prefacios y algunas secciones de los textos.[15] Así, tan solo dos años después de su arribo a Macao, en el año 1584, Matteo Ricci (Li Madou 利瑪竇, 1552-1610) diseñó un primer mapa del mundo, al que le siguieron varias y más completas ediciones.[16] En años posteriores otros misioneros continuaron la labor comenzada por Ricci y publicaron otra serie de obras geográficas y astronómicas. Entre estos trabajos, la geografía de Giulio Aleni (Ai Rulue 艾儒略, 1582-1649), hecha en colaboración con Yang Tingyun 楊廷筠(1562-1627), *Registro de las regiones más allá de la jurisdicción del geógrafo imperial* (*Zhifang waiji* 職方外紀, 1623) y el texto de Ferdinand Verbiest (Nan Huairen 南懷仁, 1623-1688), basado en la obra de Aleni y otros trabajos de los jesuitas, *Explicación ilustrada de la geografía de la Tierra* (*Kunyu tushuo* 坤輿圖說, 1674), fueron los más importantes en relación a la cantidad de información incluida y circulación que alcanzaron.[17]

Los escritos geográficos de los jesuitas acarrearon 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".[18] Respecto de esta tradición cuatro puntos defendidos en los textos de los jesuitas 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.[19] También en relación a la nomenclatura hidrográfica, los nombres de mares y océanos eran solo relativos, pues, por un lado, no estaban asociados con puntos cardinales fijos en una Tierra redonda, y por otro, dependían de variados puntos de vista (por ejemplo, el nombre especifico que un pueblo le asignaba al mar que colindaba con sus territorios); *(3)* la extensión de la Tierra y de los espacios habitables de esta, como producto de los nuevos "descubrimientos", se habían expandido, y con esto nuevos territorios y personas fueron incluidos dentro del concepto de "mundo";[20] *(4)* la Tierra, así como el universo en general, había sido creada por Dios, quien había producido, ubicado y hecho interactuar los cuatro elementos.[21]

Con el fin de captar la atención y de legitimar sus informaciones ante sus interlocutores chinos, dos características de las geografías renacentistas fueron convenientemente enfatizadas. La primera, fue la inclusión de informaciones textuales del mundo ahistórico de los mitos, provenientes de la Biblia, textos clásicos y de los relatos de los exploradores de la época de los "grandes descubrimientos". El segundo, fue un discurso empírico, que había sido fomentado por las exploraciones de nuevos territorios y mediciones matemáticas y astronómicas acerca de las distancias de la Tierra.[22] Estas dos características se acomodaron bien con los discursos de las perspectivas "empíricas" y "culturales" de la disciplina geográfica china, siendo ambos enfoques apreciados por los literatos chinos como presentes en las obras jesuitas.[23]

Al mismo tiempo, con el propósito de transmitir de mejor forma sus conocimientos, una serie de nomenclaturas fueron tomadas de textos clásicos chinos, manteniendo en algunos casos sus significados originales, mientras que, en otros, fueron reconceptualizados.[24] Dos ejemplos de este tipo de préstamos son el concepto de *sihai* y el carácter usado para describir tierras de gran tamaño rodeadas de agua o "continentes", *zhou* 州. En el caso del primero, este fue reconceptualizado por los jesuitas como un término que no se refería a los cuatro mares que rodeaban al continente central donde China se ubicaba ni tampoco, en un sentido metafórico, al espacio incivilizado más allá de los territorios

chinos. Los jesuitas, en su lugar, usaron *sihai* como una denominación común para toda la serie de mares y océanos del mundo.[25] En el segundo caso, el carácter *zhou* 州, probablemente tomado de la teoría de Zou Yan, fue utilizado con un significado similar, para nombrar a los cinco continentes descritos por los misioneros.[26] Por último, otros términos fueron creados por medio de la combinación de caracteres para reflejar ideas no existentes en la tradición china. Un caso representativo de esto es, por ejemplo, el neologismo, en uso hasta el día de hoy, de *diqiu* 地球, para transmitir la noción del globo terráqueo, el que se ideó a partir de la unión de los caracteres de "tierra" y "esfera".

Como se acaba de mencionar, la importancia de atraer el interés de los intelectuales chinos tenía un objetivo mayor en las obras de los jesuitas: el promover la evangelización. En este aspecto, las geografías sino-jesuíticas seguían una tradición asociada a trabajos cosmográficos con elementos de exegesis cristiana, la cual venía desde tiempos medievales y se expresaba en la presencia de relatos bíblicos en mapas y textos. Esta característica, a su vez, no se interrumpió durante el Renacimiento, sino que se estimuló a través de la representación gráfica del universo por medio de la ciencia de la matemática, un aspecto que también fue considerado como un medio de exegesis.[27] De este modo, ambos elementos presentes en las obras de los jesuitas fueron entendidos como características mediante las cuales se podría observar la prueba, gracia y significancia de la existencia del Creador.[28] Este discurso fue además fortalecido a través de los relatos sobre los beneficios que el cristianismo había traído a lo largo y ancho del mundo, cuyo máximo ejemplo era la sociedad "ideal" de Europa.[29]

En suma, todo lo anterior era un intento de acomodación mayor encarnado en la propia persona de los jesuitas, los cuales buscaban asimilarse al ideal confuciano del *junzi* 君子 ("persona ejemplar"), es decir, sabios que en sus "amplios estudios" eran capaces de penetrar los misterios del Cielo y la Tierra, y de representar y conocer los principios confucianos de organización social y política. Los misioneros así defendieron sus indagaciones en torno a la Tierra como estudios similares a los confucianos y promovieron al

catolicismo, como una doctrina que podría aportar beneficios asociados con las enseñanzas de Confucio. Esta era una agenda que apuntaba a ganar la suficiente credibilidad a oídas de los literatos chinos, y con ello la posibilidad de que las informaciones geográficas de los misioneros y la existencia del Dios cristiano pudieran ser consideradas como realidades posibles.[30]

Si bien la llegada de conocimientos jesuitas no significó un cambio radical en la disciplina geográfica en China, al ser estos rechazados y criticados por varios,[31] sí se convirtieron en parte de los materiales geográficos a consultar y de las discusiones cosmográficas durante las dinastías Ming y Qing. Esta situación fue además favorecida por la actitud abierta del "agnosticismo geográfico", en el que diferentes datos y fuentes sobre el mundo exterior podían ser conservados pese al hecho de considerar dichas informaciones como fantásticas e imposibles de verificar, una actitud que fue, en general, tomada por los editores de distintas colecciones imperiales.[32] Para otros literatos, sin embargo, como Xiong Renlin, Lu Ciyun y Wang Honghan, los nuevos saberes abrieron paso a actitudes más activas, no solo conservando estos, sino también teorizando y adecuando estos conocimientos con el fin de crear esquemas universales sobre los territorios del mundo.

Xiong Renlin: un confuciano en una Tierra redonda, con múltiples mares y dividida en cinco continentes

La geografía de Xiong Renlin corresponde a uno de los primeros y escasos ejemplos en China, para tiempos anteriores a la Guerra del Opio (1839-1842), en que narrativas de los jesuitas sobre los distintos países fueron incluidas en un texto sobre la geografía del mundo. Xiong Renlin, según nos lo comenta él mismo en el prefacio de su obra, estuvo interesado en estudios geográficos desde niño, recibiendo este interés un fuerte impulso cuando llegaron a sus manos conocimientos de los jesuitas. Según Xiong, aunque estos parecieron extraños para él en un comienzo, luego de examinarlos con detención consideró que, pese a lo exótico de las informaciones, no había errores en ellas. A partir de este

descubrimiento, Xiong se dio a la tarea de escribir un libro sobre el mundo exterior basado en el esquema geográfico de los jesuitas, pero que también incluyera otros tipos de informaciones no presentes en los textos de los misioneros. Entre ellas podemos notar, por ejemplo, los conocimientos que obtuvo en sus observaciones en terreno durante sus viajes. Otros transmitidos de forma oral en conversaciones con su padre y algunos misioneros jesuitas, además de data proveniente de sus lecturas acerca de la geografía del mundo disponible en la literatura china.[33] El resultado de este uso de diferentes fuentes geográficas fue el ya mencionado texto llamado *Diwei*, el cual fue terminado un año después de la publicación de la geografía de Aleni, en 1624 y publicado finalmente, en 1638.[34]

El interés de Xiong por las ideas de los jesuitas fue estimulado desde su juventud por el contexto sociocultural en el que le tocó desenvolverse, siendo él miembro de la “Escuela de Fang” (*Fangshi xuepai* 方氏學派). Esta fue una comunidad intelectual que se había formado en torno a la figura de su padre Xiong Mingyu 熊明遇 (1574-1649) y Fang Yizhi 方以知 (1611-1671) y los discípulos e hijos de estos. Este grupo se caracterizó por la presencia de literatos que mantuvieron contactos sociales e intelectuales con los jesuitas, debatiendo y adoptando las teorías y hechos dados por los misioneros, dentro de sus propios esquemas y conocimientos cosmográficos.[35] Es precisamente este marco conceptual, con un interés en la acomodación de ambas tradiciones, el que se aprecia en el texto de Xiong Renlin. En este sentido, pese a que este texto incluyó entre sus contenidos las principales informaciones obtenidas de los jesuitas (por ejemplo, la redondez de la Tierra, división continental y de mares, además de las narrativas sobre los diversos países del globo terráqueo) refleja una visión de mundo y un enfoque en la utilización de la geografía que es distinta a la de los misioneros.

Una primera diferencia guarda relación con los objetivos que tuvieron los misioneros y Xiong en sus escritos geográficos. Como fue mencionado más arriba, para los jesuitas la investigación y explicación de conocimientos geográficos, tenía como fin, un

ejercicio de exegesis a través del cual la existencia de Dios podía ser percibida. De manera diferente, para Xiong, los estudios de aspectos cosmográficos representaban el ideal confuciano de aquel hombre de letras que tenía como fin último el conocimiento del Cielo y la Tierra. Esta era, para Xiong, como para otros literatos de la época, una búsqueda que se englobaba dentro del marco epistemológico Neo-confuciano de la "investigación de los principios de las cosas para la extensión de los conocimientos" (*gewu zhizhi* 格物致知*)* y el "desentrañamiento de los principios" (*qiongli* 窮理). Estos términos del chino clásico fueron las expresiones esenciales en que se habían descrito los esfuerzos de los literatos chinos por demarcar los límites del mundo natural y metafísico y establecer las fronteras entre lo conocido y desconocido en distintas categorías de conocimiento especializado. Entre estos conocimientos se incluían también los estudios de geografía, astronomía e historia.

Asimismo, fueron estos términos los seleccionados por los propios misioneros como los conceptos claves mediante los cuales presentaron sus estudios en China. Los jesuitas los distinguieron como una ventana desde la cual podían presentar sus conocimientos científicos entrelazados con una metafísica cristiana. Sin embargo, pese al empleo de estos mismos términos por ambos grupos de intelectuales, para misioneros jesuitas y literatos chinos estos conceptos indicaban fines diferentes. Para los jesuitas este tipo de investigación era una forma de encontrar a Dios (*zhi tian* 知天) en los "principios de las cosas".[36] Mientras que, para los literatos chinos, "desentrañar los principios" a través *de gewu zhizhi*, era un medio para conocer la conducta y principios morales de las "cosas" (*wu*, un término que refería no solo a objetos físicos, sino también a eventos históricos, anomalías, fenómenos físicos y de la mente, etcétera.).[37]

De esta manera, para Xiong, su búsqueda no tenía el mismo objetivo que para los jesuitas, sino uno que se aplicaba a los principios de investigación confuciana sobre los estudios de las cosas. Su objetivo se tradujo en poner especial énfasis en el entendimiento de la trinidad fundamental, Cielo, Tierra y Hombre (*sancai*三才), del pensamiento tradicional chino, y en el uso práctico

que se le podía dar a estos conocimientos. Considerando esta meta principal, Xiong adoptó las ideas de los jesuitas y las empleó a sus propios intentos por clasificar y entender la geografía del mundo y no con el fin de encontrar a Dios.

Xiong, en particular, legitima el uso de las informaciones jesuitas por medio del posicionamiento del confucionismo como la doctrina superior en el orden del mundo. En sus propias palabras Xiong presentaba esta postura mencionando que, "¡El *dao* del confucionismo es próspero! [...] Entre bárbaros y chinos no hay fronteras, todos están dentro de las bordes del confucionismo. Los estudios de Jesús [a su vez] son [también] una rama de los [estudios] del confucionismo".[38] En forma conjunta, esta elaboración era una forma de legitimar la posición de los jesuitas como transmisores de conocimiento verídico, al ubicar los estudios occidentales en concordancia con las investigaciones de los confucianos. A este respecto, por ejemplo, los caracteres usados por Xiong para nombrar a los jesuitas, tales como *jiren* 畸人 ("hombre poco común o extraordinario")[39] y el de "eruditos [confucianos] de las Tierras del Oeste" (*Xitu zhi ru* 西土之儒), eran denominaciones que indicaban, igualmente, el estatus que Xiong daba a los jesuitas y la asociación de estos con las búsquedas metafísicas y morales de su propia tradición.[40] Como resultado de todo lo anterior se puede afirmar que, si bien la visión de mundo de los jesuitas ponía en tela de juicio la centralidad geográfica de China (una crítica que Xiong, al igual que otros literatos chinos, consideró apropiada),[41] al no generar dudas acerca de la centralidad cultural y política, fue posible para Xiong apropiar estos nuevos conocimientos como parte de las investigaciones del confucianismo.

A través de esta apropiación de los estudios jesuitas, Xiong se permitió el uso de estos dentro del mismo marco confuciano de *gewu zhizhi*, manteniendo que, la posibilidad de estudiar el mundo exterior (y todo tipo de conocimiento aún no sistematizado), era uno de los objetivos básicos de este marco de estudio. Xiong establecía así que, "los estudios de los confucianos [se enfocan en] la investigación de los principios de las cosas para la extensión de los conocimientos; [de este modo] respecto de lo que está dentro del

universo, ¿cómo se puede [señalar] que solo se considera su existencia y no teorizar en torno a esto?”.[42] Esta crítica de Xiong acerca de la actitud de no investigar “lo que está dentro del universo” es del mismo modo una reconceptualización de lo que debe ser clasificado, en un sentido geográfico, como “dentro del mundo” y que es, por lo tanto, posible de teorizar. Para Xiong así “lo que está dentro del universo” concierne a un espacio más amplio que los límites de China y territorios aledaños e incluye lugares lejanos descritos por los misioneros y otras fuentes geográficas chinas, las cuales también han ido dando pruebas de la existencia de una gran cantidad de países alejados de las fronteras de la dinastía Ming. Con esto lo que Xiong en definitiva afirmaba era que, lo que ha sido antes considerado como “fuera del universo” (es decir, el mundo más allá de los países vecinos de China que aparecían descritos en fuentes oficiales chinas) y no analizable, debía ser tomado como dentro de este y es, por lo tanto, investigable. Este punto de vista era para Xiong, como lo menciona de manera explícita en la oración arriba citada, uno ligado a los objetivos del marco investigativo de *gewu zhizhi*.

La posibilidad de utilizar los conocimientos jesuitas, a su vez, se legitimó a través de la utilidad práctica que se observó en ellos, una idea de practicidad que se encontraba asimismo enmarcada dentro de la noción de *gewu zhizhi*. En efecto, varios literatos tomaron los estudios de *gewu zhizhi* de los jesuitas como ejemplos de “estudios concretos” (*shixue* 實學), los que podían ser usados con fines prácticos, siempre y cuando se dejaran de lado las ideas religiosas contenidas en estos.[43] Xiong Renlin adoptó esta actitud y utilizó la información de los jesuitas con el fin de suplementar informaciones relacionadas con el porvenir de la dinastía con relación al mundo exterior. En este contexto, Xiong consideró que la idea de la Tierra redonda, los cinco continentes y la diversidad de mares venían a dar ahora el marco espacial mediante el cual los territorios imperiales y la centralidad cultural y política de China debían ser evaluadas.

De esta forma, Xiong recopiló la descripción de los países y habitantes del extranjero con el objetivo de mostrar la extensión de la influencia del emperador en el mundo y ayudar al manejo de las

relaciones con pueblos foráneos, todos los cuales eran incorporados dentro de un sistema político y administrativo jerárquico que veía al resto de los países en una posición supeditada al orden chino.[44] La significancia de este postulado se encuentra en el hecho que Xiong adoptó una percepción sobre el espacio geográfico más amplia, donde pueblos tributarios y no tributarios de China habitaban, los cuales se incluyeron dentro del concepto del universalismo cultural y político de la dinastía Ming. Con esta interpretación, Xiong incorpora una aplicación geopolítica a este nuevo esquema geográfico, abriendo así la posibilidad de apreciar a la dinastía Ming dentro de un contexto más global. Este interés se ve también reflejado de forma clara en los propios contenidos y fuentes del texto, el que, si bien siguió en gran parte las informaciones del texto de Aleni, adhirió bastante más información proveniente de otras fuentes relacionadas con la defensa fronteriza y el sistema de tributos chinos, sobre todo en la parte destinada a Asia. Esta fue una decisión editorial que, de igual forma, ilustra el interés de Xiong por acomodar su texto con una larga tradición de escritos enfocados en las relaciones internacionales de China.[45]

Un aspecto en el que se observan diferencias radicales con los textos jesuitas dice relación con la cosmología que influyó la obra de Xiong, lo que se refleja en la forma en que él organizó su texto. Xiong dividió su obra en ochenta y cuatro secciones (*pian* 篇) cargadas de simbolismo cosmológico. Con relación a esto, tres representan al Cielo, la Tierra y el Hombre.[46] Según lo señalaba Xiong en la introducción de su texto, el Cielo está simbolizado en el primer apartado, llamado “Discusión general de la forma del territorio” (*xingfang zonglun* 形方總論) el que discute la forma de la Tierra y los grados de esta en relación con el Cielo según las mediciones de latitudes y longitudes de los jesuitas. Esta sección, debido a que versa sobre la Tierra en relación con la esfera celeste, representa al Cielo. Respecto de la Tierra, la sección ochenta y tres corresponde a esta, pues incluye una representación gráfica de ella en un mapa del mundo basado en el modelo occidental.[47] Por último, la sección ochenta y cuatro, el “Epílogo” (*xi* 繫), donde se discuten problemas cosmológicos relacionados con la interacción de

diversas energías, entidades naturales y su relación con el hombre, así como también la posición histórica de la dinastía Ming y sus relaciones tributarias con otros países, corresponde, por tratarse de temas de geografía humana y política, al Hombre.[48]

Las ochenta y una secciones restantes, en tanto, destinadas cada una a un país o a un aspecto de los mares, tienen correspondencias con "números solares" (*yangshu* 陽數, esto es, números impares, *qishu* 奇數).[49] Esto último formaba parte de una numerología que ligaba números múltiplos de nueve con diferentes ciclos y fuerzas elementales de la naturaleza. Más aún, en términos geográficos, cosmogramas nonarios fueron los esquemas clásicos más antiguos y reconocidos para representar las divisiones ideales de las provincias de China y las tierras de cultivo y también, en el caso particular de Zou Yan, las de los territorios del mundo.[50]

Como se puede observar, la presencia de todos estos elementos provenientes del pensamiento cosmológico chino, revelan que, pese a respaldar la idea de los cinco continentes, Xiong condicionó esta división geográfica a una cosmología que no se basó en los textos de los jesuitas. En efecto, fue la importancia de estos aspectos cosmológicos lo que llevó al autor a estructurar los contenidos en ochenta y cuatro secciones, en vez de la organización geográfica en cinco capítulos del texto de Aleni.[51]

El interés de Xiong por resaltar la base cosmológica de su texto se aprecia de forma más clara en el epilogo de este en el que el autor describe su propia cosmovisión acerca del funcionamiento del universo. Para Xiong, en líneas generales el universo, su formación y su desarrollo, así como explicaciones referentes a los comportamientos de las personas, no derivaban de Dios ni de los cuatro elementos. En contraste, él consideraba que todo aquello era parte de un sistema correlativo que se entendía influenciado por la acción del *ying* 陰 y el *yang* 陽, las cinco fases (*wuxing* 五行) y la sustancia básica del *qi* 氣.[52] En cuanto a la existencia de un Dios único y todopoderoso, esta noción era según Xiong completamente irrisoria. De acuerdo con él, la "gente bien informada" no debía "plantear esto de manera descuidada".[53] Estos elementos resaltan de forma clara la permanencia en Xiong, de una visión de mundo

que, salvo algunas similitudes en aspectos geográficos (por ejemplo, la idea de redondez de la Tierra y la división de los cinco continentes y los mares) tenía importantes diferencias cosmológicas con la cosmovisión de los jesuitas.

Otras pruebas de la permanencia de ideas tradicionales chinas son también observables en las ediciones hechas por el autor a las narrativas histórico-geográficas de los jesuitas. Así, por ejemplo, en lo que se refiere a la redondez de la Tierra, Xiong tomó dicha perspectiva, pero le inculcó 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* 西學中原), el que fue fomentado por los mismos jesuitas a través de su acomodación de términos y que, como Nathan Sivin ha notado, colaboró en legitimar la toma de conocimientos de los misioneros como una manera de realizar un redescubrimiento de sus propias tradiciones. Esto, según Sivin, era un mito necesario en "una cultura que de forma habitual usaba al pasado para sancionar la innovación".[54] De este modo, Xiong Renlin siguió los comentarios de Ricci y Aleni acerca de que cuando ha habido intelectuales que han dicho que la Tierra es cuadrada (*fang* 方), estos han aludido a la naturaleza (*xing*性) o virtud (*de*德) de esta como fija e inmóvil y no a su verdadera forma (*xing* 性) física.[55] Esta noción tenía sus antecedentes en un texto chino del siglo I a.C. compilado por Dai De 戴德, llamado *El libro de los ritos de la tradición de Dai el mayor* (*Dadai liji*大戴禮記), del cual los jesuitas tomaron la idea con el fin de sustentar las suyas como acordes con la tradición china. En este texto se mencionaba que la expresión "el Cielo redondo y la Tierra cuadrada" (*tianyuan difang* 天圓地方) se refería no a la forma física del Cielo y la Tierra sino a la manera en que sus respectivas naturalezas operaban como entidades cósmicas. En este sentido, la "esfericidad" del Cielo describía a la luminosidad del Cielo derivada de su *yang* o naturaleza expansiva y la "cuadratura" de la Tierra apuntaba a la oscuridad de la Tierra, la que venía de su *yin* o naturaleza receptiva.[56] Xiong decidió citar este texto de forma explícita (algo que los jesuitas no habían hecho) señalando la proveniencia de la interpretación no literal de la frase *tianyuan*

difang, enfatizando un supuesto conocimiento chino sobre la esfericidad de la Tierra.[57]

Además de esto, una edición importante que realizó Xiong, fue el cambio del término *Yaxiya* 亞細亞, nombre adoptado para traducir "Asia" por los jesuitas, por el de *Dazhanna* 大瞻納 ("Gran China") para nombrar a este continente. Aunque Xiong no señaló el porqué de la adopción de este término (tan solo mencionó que era un nombre que ya había sido usado por su padre), la decisión de usar este apelativo puede estar relacionada con las dudas que generaba el término *Yaxiya* entre ciertos literatos chinos.[58] Este ya había sido puesto en tela de juicio por algunos críticos de los jesuitas desde tiempos de Ricci, 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 referirse al continente donde se ubicaba China.[59]

Respecto del origen del apelativo *Dazhanna*, este fue una adaptación entre dos nombres provenientes de dos tradiciones geográficas distintas. El primero, el concepto *Dazhina* 大知納 ("Gran China") usado por Aleni para explicar cómo se conocía a China en el exterior;[60] el segundo, el término *Nanzhanbuzhou* 南瞻部洲, adoptado para describir al continente del sur en la cosmografía budista, donde se supone, China y toda la humanidad se ubicaban. El abandono del uso de *Yaxiya*, un topónimo vinculado con ideas de inferioridad por algunos literatos, más la idea de usar una denominación para Asia conectada con el nombre de China, puede ser entendido como un intento por enfatizar la dignidad de la dinastía Ming como la entidad territorial más grande del continente y la influencia de esta en la región. Al mismo tiempo y, tal como la cita del *Dadai liji* lo hacía en relación con la idea de la redondez de la Tierra, la toma del carácter *zhan* (carácter presente en *Nanzhanbuzhou*) expresa también un intento por relacionar los nuevos conocimientos de los jesuitas con ideas de continentes ya presentes en la tradición china.[61]

Para concluir, algunas de las ediciones en las informaciones acerca del cristianismo, también dan testimonio del etnocentrismo presente en Xiong. Por ejemplo, en la descripción de Judea (*Rudeya*

如德亞), este autor decidió descartar todos los párrafos sobre la religión cristiana descritos en el original de Aleni, entre los cuales se hallaban la narrativa sobre la creación divina del mundo, la historia de los profetas hasta tiempos de Jesús, algunas doctrinas y rituales básicos del cristianismo y también un comentario sobre el efecto civilizador del cristianismo sobre África y Europa. En cambio, en *Diwei*, Xiong realiza un breve relato sobre Judea, en el que solo se preserva la información sobre la existencia de un templo dedicado al "Soberano de las Alturas" (*Shangdi zhi dian* 上帝之殿), un término que en el contexto chino no siempre guardaba relación con el Dios cristiano.[62] Así también, similares ediciones de contenidos cristianos pueden ser vistas en varias de sus secciones dedicadas a Europa, África y América. En esta última, por ejemplo, se descarta la sección de la narrativa del "descubrimiento" del Nuevo Mundo creada por Aleni, en la que este era indicado como un acto providencial, en el que dicha tarea fue inculcada por Dios a Colón para llevar los beneficios del cristianismo a este continente olvidado. Por el contrario, en *Diwei*, Colón es tan solo presentado como un estudioso de aspectos marítimos, el cual salió en busca de este continente.[63] Estas ediciones son una evidencia más que confirma lo mencionado más arriba respecto del marco teórico e ideológico de la obra de Xiong, reflejando cómo este autor del siglo XVII, a través de la acomodación hecha de las informaciones de los jesuitas dentro de sus propios puntos de vista, se mantenía firme y sin problemas como un leal confuciano y súbdito del emperador Ming. Esta lealtad era sostenida pese al hecho de no defender un punto que para otros literatos era fundamental; esto es, la centralidad geográfica china y el tamaño que los territorios de esta ocupaban en el mundo.[64]

Lu Ciyun: asimilando descripciones jesuitas con nociones tradicionales del espacio geográfico

Registros traducidos de lugares dentro de las ocho regiones exteriores del mundo (*bahong yishi*) de Lu Ciyun, representa un caso diferente al de Xiong Renlin, en lo que respecta a ciertos contenidos y a su esquema geográfico. Entre los puntos principales

que lo separan de Xiong están, por ejemplo, el hecho que Lu no tomó las ideas de la redondez de la Tierra y los cinco continentes, ni tampoco incluyó un mapa de la Tierra o discusiones sobre temas cosmológicos. En esta sección analizaremos, en una primera instancia, diferentes características del contenido de este texto que revelan el interés de Lu Ciyun por integrar algunos de los conocimientos de los jesuitas con nociones tradicionales chinas del espacio geográfico. En segundo lugar, se examinarán brevemente las motivaciones ideológicas que llevaron a este autor a realizar este texto, así como también, a editar algunas de las narrativas sobre los países del mundo de los jesuitas.

En cuanto a su modelo geográfico, Lu a diferencia de Xiong, organizó la información de su texto en un esquema que refleja el modelo sino-céntrico de “todo bajo el Cielo y los cuatro mares”, con China como punto de referencia central y los países del extranjero y los mares ubicados con relación a esta hacia el norte, sur, este y oeste. Esta distribución geográfica seguía la organización de obras chinas previas, a la que Lu agregó descripciones de países y nombres de mares provenientes de fuentes jesuitas. Respecto de la ubicación de los países, según lo notado por Qiong Zhang, Lu Ciyun parece haberlos posicionados según dos estándares diferentes. El primero, según la localización de los países en referencia a China, lo que fue adoptado para los países de Europa y África, ubicados en la sección del oeste. 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. Esta última perspectiva fue la fundamental en la localización de la mayoría de los países cuyas descripciones se basaron en fuentes chinas. Así, países como Medina (Modena 默德那) en Arabia y Malindi (Malin麻林) en la costa oriental de África, descritos como países con la cuales se entró en contacto por medio de navegaciones hacia el sur, fueron ubicados por esta razón en la división del sur y no del oeste.[65]

Pese a estas diferencias con la organización del *Diwei*, perspectivas metodológicas y políticas representadas en el texto, dan muestras de similitudes entre los puntos de vista de estos dos autores. Por ejemplo, Lu al igual que Xiong, consideró a los jesuitas

como intelectuales dignos de recibir apelativos con connotaciones positivas, tales como los de "*xiushi* de las tierras del oeste" (*xiyu xiushi* 西域修士), un término que describía a hombres de virtud y comportamiento ejemplar o el ya mencionado por Xiong, de "hombres extraordinarios" (*qiren*).[66] Esta valoración de la figura de los jesuitas lo llevó a defender la idea de que estos habían recopilado de forma efectiva información en terreno sobre lugares del mundo desconocidos para ese entonces en China. Respaldado en esto, y aun cuando Lu pareciera haber sido escéptico acerca de algunas ideas de los jesuitas, como los cinco continentes y la redondez de la Tierra, este sí consideró, que al menos las narrativas jesuitas sobre los países del mundo podían ser ciertas.[67] Lu elevó así las descripciones de los jesuitas sobre países lejanos, por sobre otras fuentes antiguas de su tradición que discutían el mundo exterior, como lo eran los *Itinerarios de montañas y mares* (*Shanhai jing* 山海經, compilado c.a I a.C.)[68] y *Extensivos registros de la era Taiping* (*Taiping guangji* 太平廣記, compilado en 978).[69] Estas obras, Lu planteaba, eran poco confiables debido a la falta de base empírica de la información recopilada en ellas.[70]

La desacreditación de la veracidad de ciertas informaciones en textos antiguos no significó, sin embargo, que Lu no tomara su obra y las descripciones de los jesuitas como una continuación, en cierto sentido, de estos textos clásicos. De hecho, este autor consideró su texto como uno que estaba ligado a su tradición geográfica, señalando en la primera frase de su prefacio que su trabajo era una "continuación" (*ji* 繼) de la sección llamada "Itinerarios del gran yermo" (*Dahuangjing* 大荒經), del libro *Itinerarios de montañas y mares*, parte del texto en la que se describían los lugares más alejados en referencia al centro del mundo.[71] En conclusión, y aunque Lu evaluaba, como ya se mencionó, a *Itinerarios de montañas y mares* como una fuente poco confiable, la propuesta de su obra como una heredera de este trabajo, además del esquema geográfico elegido y el uso de diversas fuentes oficiales chinas sobre el mundo exterior,[72] ejemplifican cómo, para Lu, las informaciones de los jesuitas se alineaban con el desarrollo de la producción geográfica china. Estas eran concebidas por este autor,

como un importante suplemento para el estudio de tierras lejanas.

De igual forma, otras evidencias textuales acerca del uso de fuentes chinas, por medio de las cuales Lu ejemplifica sus nociones del espacio, son apreciables en otras secciones del texto. Por ejemplo, el uso del concepto *bahong* 八紘 (“regiones exteriores”) en el mismo título de su obra expresa el interés de Lu por indicar la posibilidad de la existencia de territorios más allá del mundo conocido. Este término, que tiene su locus clásico en el *Huainanzi* 淮南子 (*Maestros de Huainan*, siglo II a.C.)[73] era, en su uso general, uno de los términos adoptados para referirse al mundo. Sin embargo, en particular en el contexto del *Huainanzi*, este hacía mención de una de las cuatro zonas concéntricas del mundo presentadas en el capítulo llamado “Formas terrestres” (*dixingxun*地形訓). Ahí se señala que, “más allá de las Nueve Provincias (esto es, las nueve provincias delimitadas por Yu el Grande, o “China” en tiempos posteriores) se encuentran las ocho regiones distantes […] y más allá de las ocho regiones distantes las ocho regiones exteriores […] y aún más allá de las regiones exteriores se encuentran ocho tierras finales”.[74] En este sentido, el uso de *bahong* por parte de Lu representa una referencia temprana a la noción de un espacio habitado más allá de China y de las ocho regiones distantes, en la zona anterior al fin del mundo. Un espacio que, en el *Huainanzi*, pese a apuntar hacia regiones aún inexploradas, indicaban la percepción de que China, y sus vecinos cercanos, no podían ser considerados como la totalidad de los territorios del mundo.[75]

El intento de Lu por organizar los nuevos conocimientos jesuitas dentro de la tradición geográfica china puede ser visto también en el capítulo sobre los mares. En esta sección Lu adoptó la idea de *sihai* como un apelativo para referirse a todos los mares y océanos del mundo, aceptando no solo que existían varios mares y océanos, sino también la idea de la relatividad de sus nombres defendida por los jesuitas. El problema de la relatividad de la expresión los “cuatro mares” y la presencia de varios mares, se menciona al comienzo de este capítulo, donde Lu señala que el formato adoptado de agruparlos bajo el nombre de los “cuatro mares”, es simplemente

con el fin de explicar la vastedad del mundo. Lu escribía que, “un país debe [sic] colindar con un mar, [pero] un mar puede englobar a muchos países. [De este modo, hay mares] que no se puede separar [con exactitud] según los territorios de los países. Es por esto por lo que se consideran de forma unida, para así esclarecer la grandeza de lo que está dentro de las ocho regiones exteriores”.[76]

Luego de esto Lu define lo que él entendía por los “cuatro mares” y los “pequeños mares”, explicando que los “cuatro mares” no son otra cosa que los “pequeños mares” de la teoría de Zou Yan.[77] Para exponer mejor esto, Lu pasa a describir la teoría de los nueve continentes, la que postulaba, como vimos, la existencia de una gran cantidad de “pequeños mares” separando los 81 subcontinentes y un “gran mar” rodeando los nueve grandes continentes. Un esquema en el que China ocupaba solo una novena parte del continente central (véase figura 1).[78]

A continuación, Lu sigue el modelo de *sihai* de describir los océanos y mares del mundo como los mares del Este, Oeste, Sur y Norte, tomando a China como punto de referencia. Sin embargo, a diferencia del modelo de *tianxia-sihai*, en este texto cada una de estas divisiones agrupa a varios mares más, cuyos nombres derivan de fuentes jesuitas y chinas.[79] Con esto Lu seguía de forma directa las indicaciones de Aleni sobre la relatividad de los nombres de los mares y la forma en que los distintos mares podían ser acomodados al esquema de *sihai.*[80] Con base a este esquema hidrográfico se puede observar que, para Lu, los “cuatro mares” no son considerados en su sentido literal, como los cuatros mares que rodean a un continente central dominado por los territorios chinos, sino que, cada uno aparece como un grupo de mares ubicados en las cuatro direcciones respecto de China. Además de esto, Lu al utilizar la teoría de Zou Yan, también sugería la posibilidad de concebir tierras y mares más allá de las aguas que supuestamente cercaban a un continente central. Puesto que, para Zou Yan, los “cuatro mares/ pequeños mares” que rodeaban al continente central no se topaban con el Cielo, sino que aparte de estos “pequeños mares”, había otros “pequeños mares” separando a otros continentes. Aún más allá de ellos, existía el “Gran océano” que

rodeaba a los grandes continentes, cuyos límites se topaban con el Cielo. Para Lu el “Gran océano”, a su vez, representaba la región de las “tierras finales” del *Huainanzi.*[81]

A través de esta concepción se da testimonio de cómo Lu, por medio del uso de la teoría de Zou Yan, creó una síntesis entre el concepto de *sihai* tomado y reelaborado por los jesuitas con la teoría de Zou Yan. Sin embargo, pese a esta acomodación, este era un esquema que de todas maneras continuaba considerado a la Tierra como plana.[82] Por lo mismo, al no ser una Tierra redonda, la serie de mares agrupados en las secciones de los mares del Este, Oeste, Norte y Sur, tenían una dirección cardinal fija y no relativa. Así, por ejemplo, el Pacífico (*Taiping hai* 太平海) y el Mar de España (*Yixibaniya hai* 以西把尼亞海), siempre estarían ubicados en este modelo, en el este y oeste respectivamente, sin importar desde donde uno se posicione con relación a esos mares, pues el este y oeste no eran direcciones relativas en una Tierra plana.

Por último, en la misma sección donde Lu describe los mares del mundo, también enfatiza la noción que el mundo exterior podía ser investigado. Esto se observa en un comentario agregado por el autor entre las líneas del texto, en el cual Lu explica que en relación con la teoría de Zou Yan, corresponde aplicar la máxima de Zhuangzi sobre lo que esta “dentro del universo”. De este modo, Lu menciona, en esta nota, que “en relación con lo que está dentro del universo, el personaje ejemplar (*junzi*) teoriza acerca de esto, pero, no evalúa”.[83] La inserción de este comentario junto a la teoría de los continentes de Zou Yan, son evidencia que, para Lu, aunque esta no necesariamente era verdad, pertenecía a un conocimiento “dentro del universo” y, por lo tanto, podía ser analizado.[84] Esta noción no debe de sorprendernos, pues estaba en perfecta armonía con el marco conceptual usado en su texto, en el que Lu, por medio de la asociación de referencias geografías antiguas con los nuevos conocimientos jesuitas, revela una nueva concepción espacial y da legitimidad a la posibilidad de investigar el mundo exterior. En consecuencia, este estudio era uno que, para Lu, no se podía limitar a las fuentes oficiales, pues estas no “abarcaban todo el universo” (*wei jin liuhe* 未盡六合) y debían complementarse con las

informaciones jesuitas.[85] Este uso de diferentes tipos de informaciones promovía el cumplimiento del objetivo central de este libro, el cual era, "posibilitar que el lector expanda de manera amplia sus conocimientos sobre lo que ha visto y oído, y que [de esta forma] sepa que más allá del mundo [conocido], existe otro mundo".[86]

Mientras tanto, en un nivel ideológico, Lu también comparte puntos en común con la cosmovisión de Xiong respecto de la posición cultural de China en el mundo y de los objetivos geopolíticos que debía tener una publicación geográfica. Para Lu este texto era por sobre todo una respuesta al nuevo escenario geopolítico de la dinastía Qing, el que estaba marcado por un importante incremento de los contactos con otros pueblos. Esto había generado la necesidad imperiosa de suplementar los registros que había sobre los países del mundo. Más importante aún, la publicación de estos relatos sobre pueblos tributarios y no tributarios tenía otro objetivo fundamental, que era "revelar la prosperidad y esplendor de la fama e influencias civilizadoras [del emperador]".[87] De acuerdo con Lu esto era una tarea primordial, pues había sido precisamente el poder civilizador del emperador Qing lo que había llevado a personas de distintas latitudes a venir a rendir tributo con el fin último de "convertirse a la civilización [china]" (*xianghua* 向化).[88]

Asimismo, este firme convencimiento en el poder civilizacional atribuido al emperador, al confucionismo y a la dinastía, lo condujo al igual que a Xiong Renlin, a dejar de lado todo tipo de información religiosa presentes en los textos de los jesuitas. Si bien esto se hizo en parte con el fin práctico de mantener la brevedad del texto, no es menos cierto que fue también motivado por la evaluación de estos contenidos como "tediosas habladurías" (*juanyan* 倦言).[89] Este tedio al que refería Lu, tenía su origen en aquellas narrativas de los jesuitas que defendían el rol primordial y civilizador del cristianismo en el mundo. De modo que, la eliminación de, por ejemplo, informaciones sobre el papel evangelizador de los europeos en América, las doctrinas cristianas en Judea y del rol del papa como representante de Dios en la Tierra, dan muestra cómo, de forma

similar a Xiong, existió una motivación ideológica por preservar el papel único y civilizador de la dinastía de turno.[90]

Wang Honghan: un monoteísta en búsqueda del fortalecimiento de los estudios confucianos

Wang Honghan es, como 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. Wang tuvo su primer acercamiento a los conocimientos de los misioneros por herencia familiar, al ser su abuelo paterno amigo de Xu Guangqi 徐光啟 (1562-1633), uno de los principales colaboradores de Matteo Ricci. Además de esto, Wang, quien fue descrito por uno de sus biógrafos, como un estudioso de "gran erudición en los estudios confucianos" y de "significativos logros en la investigación de las cosas",[91] al parecer, estableció contactos directos durante su juventud con los así llamados por él, "dos maestros eruditos [confucianos] de Occidente (*xiru ershi* 西儒二師*)*, Johann Adam Shall von Bell (Tang Ruowang 湯若望, 1592-1666) y Ferdinand Verbiest.[92] Fruto de estas influencias, este literato se convirtió en un ávido estudiante y fuerte defensor de los conocimientos occidentales, dedicando sus energías especialmente en generar una síntesis entre la medicina china y occidental.[93]

Sin embargo, el interés de Wang por los conocimientos jesuitas no se restringió solo a sus estudios de medicina. Motivado por los conocimientos de Shall von Bell y Verbiest acerca de temas geográficos y astronómicos, Wang se dio a la tarea de mejorar un texto anterior hecho por él sobre temas cosmográficos, titulado *Investigación del Cielo y la Tierra* (*Tiandi kao* 天地考, 1664).[94] Este texto había sido escrito en base a fuentes chinas, cuyos contenidos, según Wang, "eran poco claros y carecían de evidencias concretas".[95] En contraste, Wang mencionaba que, "en lo que respecta a los fenómenos del Cielo y los mapas de la Tierra, solo los comentarios de los eruditos-confucianos de Occidente [pueden considerarse] como los verdaderos principios de estos".[96] Esta fue una evaluación del conocimiento occidental que llevó a Wang hacia

la escritura de un nuevo texto sobre el universo, llamado *Investigación acerca de los fenómenos del Cielo y mapas de la Tierra*. Esta obra, dividida en 18 *juan*, incluye secciones de diferentes libros de los jesuitas, entre ellas la mayoría de las descripciones de los países del mundo del *Zhifang waiji*, además de algunos mapas de la Tierra y varios otros sobre los cielos.[97]

Wang, al igual que Xiong, compartió la idea de que los estudios de los jesuitas formaban parte de sus preceptos confucianos de "los estudios de las cosas para la extensión de los conocimientos". De este modo, observó en estos saberes no solo una posibilidad de conocer más sobre la organización del cosmos, sino también, un apoyo para luchar contra las malas influencias del daoísmo y del budismo. Según Wang, estas habían corrompido al confucianismo original, desde la época de surgimiento del neo-confucionismo durante la dinastía Song (960-1279).[98] Así, este autor establecía que, "los argumentos [de los jesuitas] no tienen paralelo en las enseñanzas de [nuestros] antiguos y han suplementado al conocimiento confuciano en cuanto a los principios de las cosas. Es [gracias a ellos] que he llegado a entender los orígenes de la Tierra y del Cielo".[99]

El convencimiento de este autor en cuanto a los beneficios de los estudios occidentales y de las similitudes de estos con los confucianos, se conecta también con la homologación hecha por Wang, en un nivel religioso, entre el Dios cristiano y un monoteísmo original del confucionismo. En relación con esto, y aunque ninguno de sus biógrafos menciona sus creencias religiosas, hay suficientes evidencias en sus textos que confirman que Wang fue un monoteísta, creyente en un deidad única y todopoderosa y que esta fue relacionada por él con el dios descrito por los jesuitas como, el "Señor del Cielo" (*Tianzhu* 天主), el "Soberano de la Alturas" (*Shangdi*) o el "Cielo" (*tian*).[100]

La creencia de Wang en un Dios único y todopoderoso y la asimilación de este con un confucianismo original, se acomodan bien dentro del credo que Erik Zürcher ha definido como, "tianzhuismo" o "monoteísmo confuciano". De acuerdo con Zürcher, es fundamental tener en cuenta que, el término *tianzhujiao* 天主教

(“la religión del Señor del Cielo”), el nombre por el cual los jesuitas y sus colaboradores chinos nombraron a la religión de los misioneros fue un grupo de caracteres que no se refería al mismo tipo de credo que los jesuitas profesaban. 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 esta fue asociada con ideas confucianas por medio de los significados que términos como el “Soberano de las Alturas”, el “Cielo” y el “Señor del Cielo” podían tener en el contexto chino. [101] En relación con esto, Zürcher comenta que estos literatos pueden ser caracterizados como pertenecientes a un “monoteísmo confuciano” o “tianzhuismo”, cuyas creencias se basaban solo en la existencia de un único y todopoderoso dios creador, quien controlaba los destinos de la humanidad en vida y el juicio de esta en el mundo del más allá. No obstante, para estos monoteístas confucianos, otros elementos de la religión católica, tales como la figura de Cristo, su sacrificio en la cruz, la resurrección y los sacramentos, no formaban siempre parte de sus creencias.[102]

La “religión del Señor del Cielo” fue considerada por estos confucianos monoteístas, al igual que lo fue en el caso de Wang Honghan, como un complemento al confucionismo, a través de las nociones de una revelación divina y de la restauración de las supuestas creencias monoteístas del confucionismo original. Estas características se manifestaron en la trasformación de *tian*, entendido como una fuerza o principio cósmico abstracto e impersonal, en el ser creador de todo el universo, el “Señor del Cielo” o el “Soberano de la Alturas”. Un aspecto que, a su vez, había sido estimulado por los jesuitas en sus textos, quienes utilizaron las expresiones de “respetar al Cielo” (*jing tian* 敬天), “servir al Cielo” (*shi tian* 事天) y “temer al Cielo” (*wei tia* 畏天), tomadas del canon confuciano, como premisas fundamentales que debían ser seguidas por un buen cristiano.[103]

Visto desde esta perspectiva de equiparación de ambos credos, para muchos de estos confucianos monoteístas la conclusión fue lógica. Uno podía ser perfectamente un seguidor de la “religión del Señor del Cielo” sin dejar de ser un convencido confuciano. Con

esto el culto del “Señor del Cielo”, la religión universal, para algunos, pasó a ser parte de un mismo credo; esto es, la ortodoxia (*zheng* 正) confuciana. Incluso más, el postulado de que este credo había llegado para devolver al confucionismo a su estado original sugería que este era más *zheng* que lo que el confucionismo de la época podía ofrecer.[104] Por lo tanto, en la argumentación de estos autores, el cristianismo fue visto como una enriquecida y profunda versión del confucionismo, pues no solo apoyaba el reavivamiento de un monoteísmo original en este, sino también, tenía la capacidad de poseer “influencias civilizadoras” (*jiaohua* 教化).[105]

Siendo Wang un monoteísta confuciano, algunas de las características asociadas con el credo “tianzhuista” se representan en los contenidos de su *Investigación acerca de los fenómenos del Cielo y mapas de la Tierra*. En primer lugar, como ya lo hemos notado, Wang describe a los estudios occidentales como un complemento a los confucianos, algo que se revela, aparte de lo que menciona en su prefacio en, por ejemplo, las secciones destinadas a discutir los orígenes del universo y la Tierra.[106] Aquí Wang establecía que los conocimientos respecto de estas materias trasmitidos por estos “*xiushi* del Extremo Oeste, quienes practican estudios de la investigación de las cosas y el desentrañamiento de los principios”,[107] eran informaciones ciertas, las que complementaban algunas referencias generales que ya existían en textos chinos.[108] En segundo lugar, estas mismas secciones y otra centrada en la discusión sobre el fin de los tiempos, reflejan la aceptación de Wang de las narrativas cristianas sobre el origen divino del universo y el juicio final, lo que comprueba que este literato tomó la idea de un dios único y todopoderoso descrita en los textos de los jesuitas.[109] En tercer lugar, narrativas sobre otras doctrinas básicas del cristianismo están ausentes en el texto. Wang, de hecho, de forma intencional descartó los párrafos en la descripción de Judea en los que, como se mencionó, la figura de Jesús y algunas doctrinas cristianas eran discutidas.[110] En este sentido, la decisión de eliminar estas secciones puede, o bien sugerir, su limitado conocimientos de algunas doctrinas católicas, o directamente su rechazo a algunas de estas.[111] Finalmente, un

cuarto punto que indica la cercanía de Wang con la definición de Zürcher de un “tianzhuista”, se observa en la preservación de las narrativas sobre las acciones civilizadoras del cristianismo a lo largo del mundo. Así, por ejemplo, Wang, a diferencia de Xiong y Lu, conservó los relatos acerca del providencial descubrimiento de América y de las acciones de los misioneros cristianos en este continente.[112] En este caso para Wang, el papel beneficioso que el cristianismo había jugado en el mundo era uno que se alineaba con su propia creencia en el rol moral del confucionismo y estaba en un plano espiritual, supeditado a un mismo Dios cristiano y confuciano. Esta es una situación que debe haber sido en cierto grado lógica para Wang, puesto que, después de todo, jesuitas y confucianos ambos consideraban que el orden del mundo se mantenía, según los clásicos confucianos, por medio de “servir, respetar y temer al Cielo”.

Por último, dos pequeñas pero significativas ediciones, ilustran las preocupaciones políticas y cosmológicas en lo tocante a la posición ocupada por el emperador chino y el papa en el mundo respectivamente. De este modo, en la sección dedicada al papa Wang decidió eliminar, al igual que Xiong y Lu, las dos secciones donde se menciona en los textos jesuitas que el papa era el representante terrenal de la “religión del Señor del Cielo”.[113] Wang, a través de esta edición, reafirmaba su etnocentrismo, evitando posicionar al papa como el representante de Dios en la Tierra. Por ende, se distanciaba de una cosmovisión que veía en el Sumo Pontífice, el poder espiritual más importante del mundo, perspectiva que entraba en contradicción con una de sus creencias básicas. Para él, como para otros confucianos, el representante del Señor del Cielo o, más bien, del “Cielo” en la Tierra, solo podía ser aquel gobernante que estaba por sobre todos los demás poderes temporales y religiosos y quien era en efecto, llamado el Hijo del Cielo (Tianzi 天子, el emperador).[114]

Conclusión

A lo largo de esta contribución, el énfasis ha estado puesto en

describir la forma en cómo las informaciones provenientes de los trabajos geográficos de los jesuitas ingresaron dentro de las discusiones de la disciplina geográfica durante las dinastías Ming y Qing. Con relación a esto, se ha observado cómo Xiong Renlin, Lu Ciyun y Wang Honghan respectivamente, incorporaron esta nueva data sobre el mundo exterior dentro de su propia tradición intelectual. A través de este proceso de decodificación de los conocimientos jesuitas, estos autores propusieron esquemas universales sobre los territorios del mundo, los cuales eran pensados como de una extensión mayor que la construcción geopolítica y cosmológica de *tianxia-sihai.* Esta búsqueda de una forma estándar de representar y nombrar al mundo exterior, como se ha argumentado, da prueba de una temprana conciencia global en estos autores. Esta se refleja en el interés de estos literatos, por ubicar y entender a China dentro de otro marco geopolítico.

Aunque estos trabajos fueron poco influyentes,[115] la redefinición de concepciones sobre el espacio y el particular interés sobre el mundo exterior reflejado en Wang Honghan y Lu Ciyun y otros autores de los siglos XVII y XVIII, llevan a replantearse el postulado de Benjamin Elman sobre el “giro hacia adentro” de la disciplina geográfica china. Este enfoque refiere a un interés, que Elman reconoce en los trabajos de índole geográfica a partir del establecimiento de la dinastía Qing. Según Elman, a partir de este periodo, los estudios geográficos tendieron a investigar preocupaciones tradicionales respecto de estrategias militares y problemas fronterizos, lo que se tradujo en una proliferación de obras relacionadas con el interior y las fronteras norte y oeste de los territorios de este imperio.[116]

Si bien es cierto que, preocupaciones por estas zonas ganaron significancia debido a la expansión militar de la dinastía manchú, los casos de Lu y Wang dan cuenta, al mismo tiempo, de una línea paralela de investigación. Esta fue una aproximación que, aunque menos dominante, revela el interés, de parte de algunos intelectuales, por incluir en sus obras esquemas e informaciones de países relacionados con la frontera marítima y también de aquellos más allá de esta. Este interés, asimismo, no fue un fenómeno

nuevo, sino que continuaba una larga tradición a lo largo de las dinastías, centrada en el estudio del mundo marítimo. Una tendencia que apuntaba a ubicar a China, dentro de un contexto geográfico más amplio que tan solo los territorios de las diferentes dinastías y países vecinos y que se encuentra bien representada en la obra de Xiong Renlin.[117] Como se ha demostrado, este fue un desarrollo que, hasta cierto punto, en los casos de aquellos autores que tomaron conocimientos de los jesuitas, fue ayudado y estimulado por estas nuevas informaciones.[118]

Otro punto que ha sido subrayado en este artículo es el hecho que, aunque importante, el discurso acerca del empirismo de los conocimientos geográficos jesuitas no fue el punto fundamental a la hora de evaluar a estos saberes como verídicos. Un aspecto más importante, fue el proceso de legitimación de estos 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. Los estudios de los jesuitas pasaron a ser así, en especial en los casos de Xiong y Wang, simplemente una ramificación de este. Por medio de esta interpretación, la recepción de ideas jesuitas no puso en tela de juicio el etnocentrismo de estos, sino que este se encontró reforzado a través del proceso de declarar al confucionismo como la fuerza civilizadora universal en un mundo de mayores dimensiones. Esta es una orientación que como se vio se representa, en ciertos casos, en las ediciones aplicadas a las informaciones de los jesuitas y en la misma base ideológica de las obras, presentada principalmente en los prefacios de estas.

Mientras tanto, en un plano metodológico, estos autores también resaltaron, en diferentes grados, la posición central de la tradición intelectual china. En este nivel, estos intelectuales, a través de la ligazón de los estudios de los jesuitas con una larga tradición de escritos sobre el mundo exterior y con los intereses investigativos del marco teórico de *gewu zhizhi*, no descartaron los conocimientos de su tradición geográfica, sino que vieron en los saberes jesuitas

un suplemento a antiguas informaciones. Esta fue una situación que, por lo demás, propició un redescubrimiento de sus propias teorías sobre la geografía del mundo y llevó a la generación de innovadoras interpretaciones de estas.

Antes de terminar, es importante considerar la pertinencia de conectar textos como los de Xiong, Wang y Lu, con el estudio de obras posteriores, específicamente con aquellas surgidas luego de la Guerra del Opio, época considerada como el punto de inflexión en el proceso de transformación de la visión de mundo china. Sobre la base de las ideas expuestas en esta investigación, es de mi parecer que el estudiar estos textos geográficos posteriores, entendidos dentro del desarrollo de la tradición geográfica a la que pertenecían, clarifica la forma en que ambas tradiciones se encuentran representadas en el tejido de estas obras. Del mismo modo, a través de este enfoque, las interpretaciones acerca de los etnocentrismos, cosmovisiones y metodologías de algunos autores del siglo XIX pueden tomar otras líneas de interpretación, que ayuden a entender mejor el proceso de reconceptualización del tiempo y el espacio en la dinastía Qing. De esta manera, el análisis de estas obras debe dejar de lado una línea argumentativa que se limite a entender a estas como el resultado de una respuesta a la influencia de las injerencias políticas y militares de Occidente.

En efecto, este estudio ha demostrado 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. En este sentido, los jesuitas y sus informaciones, tal como la confrontación entre China y países europeos en el siglo XIX, fueron tan solo uno de los tantos factores que estimularon dichas búsquedas. De acuerdo con lo dicho, resulta en mi opinión correcto entender los trabajos tratados en este artículo no solo como el resultado de las influencias de los conocimientos jesuitas, sino más bien, como el de un intento por acomodar las perspectivas geográficas occidentales dentro de la cosmovisión y tradición geográfica de estos intelectuales. Al respecto, los puntos de vista de los autores discutidos aquí, no se diferencian de forma radical de los tomados por literatos en años posteriores a la guerra del Opio. En

aquellos casos, estos intelectuales del siglo XIX también intentaron proveer esquemas universales sobre la geografía del mundo, usando informaciones occidentales, sin renegar por ello de su propia tradición intelectual. Xiong Renlin, Lu Ciyun y Wang Honghan, de este modo, pueden ser considerados como predecesores de estos, a la vez que ejemplos tempranos del proceso de transformación de la visión de mundo china.

Bibliografía

ALENI, Giulio (Ai Rulue 艾儒略, 1582-1649) y Yang Tingyun 楊廷筠 (1562-1627), *Zhifang waiji jiaoshi* 職方外紀校釋 (edición punteada y anotada del *Registro de las regiones más allá de la jurisdicción del geógrafo imperial*, 1623), anotada y punteada por Xie Fang 謝方, Pekín, Zhonghua shuju, 1996.

BAI, Qianshen, *Fushan's World. The Transformation of Chinese Calligraphy in the XVII Century*, Cambridge-Massachusetts-Londres, Harvard University Press, 2003.

BODDE, Derk, *Essays on Chinese Civilization*, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1981.

BROCKEY, Liam, *Journey to the East. The Jesuit Mission to China 1579-1724*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 2007.

CAMPANY, Robert Ford, *Strange Writing. Anomaly Accounts in Early Medieval China*, Albany, State University of New York Press, 1996.

CHEN, Hui-Hung, "The Human Body as a Universe: Understanding Heaven by Visualization and Sensibility in Jesuit Cartography", *The Catholic Historical Review*, vol. 93, núm. 3, julio de 2007, pp. 517-552.

CHEN, Kenneth, "Matteo Ricci's Contribution to, and Influence on, Geographical Knowledge in China", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 59, núm. 3, septiembre de 1939, pp. 325-359.

CHEN, Minsun, "Ferdinand Verbiest and the Geographical Works by Jesuits in Chinese 1584-1674", en John W. Witek (ed.), *Ferdinand Verbiest (1623-1688): Jesuit Missionary, Scientist, Engineer and Diplomat*, Monumenta Serica Monograph Series, núm. 30, Sankt Augustin, Steyler Verlag, 1994, pp. 122-133.

CHENG, Yu-Yin, "Changing Cosmology, Changing Perspectives on History and Politics: Christianity and Yang Tingyun's 楊廷筠 (1562-1627) Reflections on China", *Journal of World History*, vol. 24, núm. 3, 2013, pp. 499-537.

CHU, Pingyi, "Trust, Instruments, and Cross-Cultural Scientific Exchanges: The Chinese Debate over the Shape of the Earth 1600-1800", *Science in Context*, vol. 12, núm. 3, septiembre de 1996, pp. 385-412.

DAY, John D., "The Search of the Origins of the Chinese Manuscript of Matteo Ricci's Map", *Imago Mundi,* vol. 47, 1995, pp. 94-117.

DAI, De 戴德 (siglo I a.C.) (comp.), *Dadai liji jinzhu jinyi*大戴禮記今注今譯 (versión

traducida al chino moderno y anotada del *Libro de los ritos en la tradición de Dai el mayor*, siglo I a.C.), anotada y traducida al chino moderno por Gao Ming 高明, Taipéi, Shangwu yinshuguan, 1977.

DALCHÉ, Patrick Gautier, "The Reception of Ptolemy's Geography (End of the Fourteenth to Beginning of the Sixteenth century)", en David Woodward (ed.), *The History of Cartography: Cartography in the European Renaissance*, vol. 3, parte 1, Chicago, University of Chicago Press, 2007, pp. 285-364.

D'ELIA, Pasquale M, "Recent Discoveries and New Studies (1938-1960) on the World Map in Chinese of Father Matteo Ricci S.J", *Monumenta Serica*, vol. 20, 1961, pp. 82-164.

DIDIER, John C., *In and Outside the Square: The Sky and the Power of Belief in Ancient China and the World, c. 4500-AD 200*, *Terrestrial and Celestial Transformations in Zhou and Early Imperial China*, vol. 3, Sino Platonic Papers, núm. 192, septiembre de 2009. [http://sino-platonic.org/complete/spp192_vol3.pdf, consultado el 8 de octubre de 2014.]

DOMINGUES, Francisco Contente, "Science and Technology in Portuguese Navigation: The Idea of Experience in the Sixteenth Century", en Francisco Bethencourt y Diogo Ramada Curto (eds.), *Portuguese Oceanic Expansion, 1400-1800*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 460-479.

DOROFEEVA-LICHTMANN, Vera, "Mapless Mapping: Did the Maps of the *Shanhai Jing* ever Exist?", en Francesca Bray, Vera Dorofeeva-Lichtmann, y George Métailié (eds.), *Graphic and Text in the Production of Technical Knowledge in China. The Warp and the Weft,* Leiden-Boston, Brill, 2007, pp. 217-294.

EDGERTON, Samuel Y., Jr., "From Mental Matrix to *Mappamundi* to Christian Empire", en David Woodward (ed.), *Art and Cartography. Six Historical Essays*, Chicago-Londres, Chicago University Press, 1987, pp. 10-50.

ELMAN, Benjamin, "Geographical Research in the Ming-Ch'ing Period", *Monumenta Serica*, vol. 35, 1981-1983, pp. 1-18.

ELMAN, Benjamin, "Ming-Qing Border Defense, the Inward Turn of Chinese Cartography, and Qing Expansion in Central Asia in the Eighteenth Century", en Diana Lary (ed.), *The Chinese State at the Borders*, Vancouver, The University of British Columbia Press, 2007, pp. 29-56.

ELMAN, Benjamin, *On Their Own Terms: Science in China, 1550-1990*, Cambridge, Harvard University Press, 2005.

ELMAN, Benjamin, "Some Comparative Issues in the World History of Science and Technology: Jesuit Learning in Late Imperial China", en Chen Jue陳玨 (ed.), *Chaoyue benwen: wuzhi wenhua yanjiu xin shiye* 超越文本: 物質文化研究新視野 (Más allá del texto: nuevas perspectivas acerca de los estudios materiales), Xinzhu, Guoli Qinghua daxue chubanshe, 2011, pp. 137-170.

FAIRBANK, John King, "A Preliminary Framework", en John King Fairbank (ed.), *The Chinese World Order. China's Foreign Relations*, Cambridge y Massachusetts, Oxford University Press, 1968, pp. 1-19.

GANG, Zhao, *The Qing Opening to the Ocean: Chinese Maritime Policies*, 1684-1757, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2013.
GERNET, Jacques, *China and the Christian Impact: A Conflict of Culture*s, trad. de Janet Lloyd, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
GIRARDOT, N.J., "The Problem of Creation Mythology in the Study of Chinese Religion", *History of Religions,* vol. 15, núm. 4, mayo de 1976, pp. 289-318.
GONG,Yingyan 龔纓晏, *Donghai zhi bin tan tianxue. Yi Ming Qing zhiji Ningpo tianzhujiao tu Zhu Zongyuan de sixiang* 東海之濱談天學.以明清之際寧波天主教徒朱宗元的思想, (Discutiendo los estudios celestiales desde la costa del Mar del Este. Sobre el pensamiento del creyente cristiano de Ningbo, Zhu Zongyuan, durante las dinastías Ming y Qing), en Song Xiaojun 宋小, Wang Renyu 王刃余 y Li Qian 李茜 (eds.), *Ningbo yu hai shang sichou zhilu* 寧波與海上絲綢綢之路 (Ningbo y la ruta de la seda marítima), Pekín, Kexue chubanshe, 2006, pp. 369-380.
HAN, Fei 韓非 (c. 280-233 a. C.), *Han Fei Zi* 韓非子 (El maestro Han Fei Zi, c. siglo III a.C.), traducido al inglés por W. K. Liao y al chino moderno por Zhang Jue 張覺, Pekín, The Commercial Press, 2015.
HART, Roger, *Imagined Civilizations: China, the West, and Their First Encounter*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2013.
HENDERSON, John B., *The Development and Decline of Chinese Cosmology*, tercera edición, Taipéi, Windstone Press, 2011.
HONG, Jianrong 洪健荣, *Xixue yu ruxue de jiaorong: Wan Ming shenshi Xiong Renlin Diwei zhong de shijie dili shuxie* 西學與儒學的交融: 晚明紳士熊人霖地緯中的世界地理書寫 (Una intersección de los estudios confucianos y los occidentales: *Diwei*, el escrito sobre la geografía del mundo del literato de la dinastía Ming tardía Xiong Renlin), Taipéi, Hua Mulan wenhua chubanshe, 2010.
Huainanzi 淮南子 (Los maestros de Huainan, siglo II a.C.), versión anotada y traducida al chino moderno por Chen Guangzhong 陳廣忠, Pekín, Zhonghua shuju, 2012.
HUAN, KUAN 桓寬, *Yantielun zhuyi* 鹽鐵論注譯 (edición anotada y traducida al chino moderno del texto *Discusiones sobre sal y hierro*, ca. siglo I a.C.), notas y traducción al chino moderno de Bai Zhaolin 白兆麟, Hefei, Anhui daxue chubanshe, 2012.
HUANG, Shijian黃時鑒 y Gong Yingyan龔纓晏, *Li Madou shijie ditu yanjiu*利瑪竇世界地圖研究 (Un estudio en torno a los mapas del mundo de Mateo Ricci), Shanghái, Shanghai guji chubanshe, 2004.
JI, Yun 紀昀 (1724-1805) (ed.), *Siku quanshu zongmu tiyao*四庫全書總目提要 (Reseñas del catálogo general de la *Completa colección de los cuatro tesoros*), Shijiazhuang, Hebei renmin chubanshe, 2000.
LEGGE, James, *The Chinese Classics*, vol. 3, Hong Kong, Hong Kong University Press, 1960.
LI, Fang 李昉 (925-996) *et al*., (comp.), *Anthology of Tales from Records of the*

Taiping Era 太平廣記選, edición bilingüe punteada por Wang Shaoying 汪紹楹 y traducida al inglés por Zhang Guangqian 張光前, Pekín, Foreign Language Press, 2007.

LI, Shengwu 李勝伍, *Qingdai guoren huike de shijie ditu- Wanguo dadi quantu* 清代國人繪刻的世界地圖-萬國大地全圖 (Un mapa del mundo creado durante la dinastía Qing-"El completo mapa sobre la Tierra y la miríada de países"), Pekín, Zhongguo dabaike quanshu chubanshe, 2002.

LI, Xiaocong 李孝聰, *Ouzhou shouzang bufen zhongwen guditu xulu*歐洲收藏部分中文古地圖敘錄 *A Descriptive Catalogue of Pre-1900 Chinese Maps seen in Europe*, Pekín, Guoji wenhua chuban gongsi, 1996.

LIANG, Tingnan 梁廷楠 (1796-1861), *Haiguo sishuo*海國四說 (Cuatro ensayos sobre los países del mar, 1846), edición punteada por Luo Baoshan駱寶善 y Liu Lusheng 劉路生, Pekín, Zhonghua shuju, 2006.

LIN, Tongyang, "Ferdinand Verbiest's Contribution to Chinese Geography and Cartography", en John W. Witek (ed.), *Ferdinand Verbiest (1623-1688): Jesuit Missionary, Scientist, Engineer and Diplomat)*, Monumenta Serica Monograph Series, núm. 30, Sankt Augustin, Steyler Verlag, 1994, pp. 135-164.

LIU, Xun 刘壎 (1240-1319), *Yinju tongyi* 隐居通議 (Discusiones mientras se vive en retiro), en *Jingyin wenyuange siku quanshu* 景印文淵阁四庫全書 (Edición fotolitográfica de la *Completa colección de los cuatro tesoros del Pabellón de Wenyua*n, 1773-1782), *zi*子 (sección de "maestros"), vol. 866, Taipéi, Taiwán shangwu yinshuguan, 1983, pp. 19-282.

LU, Ciyun陸次雲 (fl. 1662), *Bahong huangshi*八紘荒史 (Registros acerca del yermo dentro de las ocho regiones exteriores, 1683), reimpreso en *Siku quanshu cunmu congshu* 四庫全書存目叢書 (Libros enlistados para ser "preservados" por los editores de la *Completa colección de los cuatro tesoros*), *shi* 史 (sección de "historia"), vol. 256, Jinan, Qili shushe, 1996, pp. 102-124.

LU, Ciyun, *Bahong yishi* 八紘譯史 (Relatos traducidos de lugares dentro de las ocho regiones exteriores, prefacio de 1683), reimpreso en *Siku quanshu cunmu congshu* 四庫全書存目叢書 (Libros enlistados para ser "preservados" por los editores de la *Completa colección de los cuatro tesoros*), *shi* 史 (sección de "historia"), vol. 256, Jinan, Qili shushe, 1996, pp. 24-101.

LU, Ciyun, *Yishi jiyu* 譯史紀餘 (Anotaciones extras de los relatos traducidos, 1683), reimpreso en *Congshu jicheng chubian* 叢書集成初編 (Completa colección de antologías: primera serie), vol. 3264, Pekín, Zhonghua shuju, 1985, pp. 1-100.

LUK, Bernard Hung-kay, "A Study of Giulio Aleni's *Chih-fang wai-chi*, 職方外紀", *Bulletin of Oriental and African Studies*, vol. 40, núm. 1, 1977, pp. 58-84.

MAJOR, John S., *Heaven and Earth in Early Han Thought. Chapters Three, Four, and Five of the Huainanzi*, Nueva York, State University of New York Press, 1993.

MISH, John L., "Creating an Image of Europe for China: Aleni's Hsi-Fang Ta Wen 西方答問. Introduction, Translation, and Notes", *Monumenta Serica*, vol. 23,

1964, pp.1-87.
MA, Qiong 馬瓊, “Xiong Renlin Diwei yanjiu 熊人霖地緯研究” (Un estudio del *Diwei* de Xiong Renlin), tesis de doctorado en Historia, Universidad de Zhejiang, Hangzhou, 2008.
MA Zhihui 馬智慧, “Wang Honghan zhongxi huitong yanjiu 王宏翰中西匯通研究” (Un estudio de la síntesis entre China y Occidente de Wang Honghan), tesis de doctorado en Historia, Universidad de Zhejiang, Hangzhou, 2013.
MAGASICH, Jorge y Jean Marc de Beer, *América mágica. Mitos y creencias en tiempos del descubrimiento del Nuevo Mundo*, Santiago, Lom ediciones, 2001.
MASINI, Federico, “Aleni’s Contribution to the Chinese Language”, en Tiziana Lippiello and Roman Malek (eds.), *“Scholar from the West” Giulio Aleni S. J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China*, Fondazione Civilta Bresciana Monumenta Serica, Monograph Series, núm. XLII, Sankt Agustin-Nettetal, Steyler Verlag, 1997, pp. 539-554.
MOSCA, Matthew William, “Qing China’s Perspectives on India, 1750-1847”, tesis de doctorado en Historia, Harvard University, Cambridge-Massachusetts, 2008.
NEEDHAM, Joseph y Wang Ling, *Science and Civilization in China*, vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press, 1959.
NIE, Hongping Annie, *The Selden Map of China. A New Understanding of the Ming Dynasty*, Oxford, Bodelian Libraries Universtiy of Oxford, 2014.
O’GORMAN, Edmundo, *The Invention of America. An Enquiry into the Historical Nature of the New World and the Meaning of Its History*, Westport-Connecticut, Greenwood Press, 1961.
PO, Ronald C., “Mapping Maritime Power and Control: A Study of the Late Eighteenth Century *Qisheng yanhai tu* (A Coastal Map of the Seven Provinces)”, *Late Imperial China*, vol. 37, núm. 2, enero de 2017, pp. 93-136.
RICCI, Matteo (Li Madou利瑪竇, 1552-1610), *Kunyu wanguo quantu* 坤輿萬國全圖 (Un completo mapa geográfico de la miríada de reinos, 1602), en Zhu Weizheng 朱維錚 (ed.), *Li Madou zhongwen zhuyi ji* 利瑪竇中文著譯集 (Los trabajos en chino y traducciones de Matteo Ricci), Shanghái, Fudan daxue chubanshe, 2002, pp. 173-226.
RICCI, Matteo, *Qiankun tiyi* 乾坤體義 (La estructura y significancia de los cielos y la Tierra, 1605), en Zhu Weizheng 朱維錚 (ed.), *Li Madou zhongwen zhuyi ji* 利瑪竇中文著譯集 (Los trabajos en chino y traducciones de Matteo Ricci), Shanghái, Fudan daxue chubanshe, 2002, pp. 515-514.
RICCI, Matteo, *The True Meaning of the Lord of Heaven (Tian-chu Shih-i,* 天主實義 1*603)*, traducido con introducción y notas de Douglas Lancashire y Peter Hu Kuo-Chen, Taipéi, The Ricci Institute, 1985.
SCOTT, Anned M., Alfred Hiatt, Claire Mcilroy and Christopher Wortham (eds.), *European Perceptions of Terra Australis*, Burlington, Ashgate, 2011.
SERNA, Mercedes (ed.), *Crónicas de India*. *Antología*, sexta edición, Madrid, Cátedra, 2009.
SIMA, Qian 司馬遷 (145?-86 a.C.), *Shiji* 史記 (Registros del gran historiador),

veinticuatroava edición, Pekín, Zhonghua shuju, 2010.
SIVIN, Nathan, *Science in Ancient China: Researches and Reflections*, Aldershot, Variorum, 1995.
SMITH, Richard, *Chinese Maps. Images of "All Under Heaven"*, Hong Kong-Nueva York, Oxford University Press, 1996.
SMITH, Richard, *Mapping China and Managing the World: Culture, Cartography, and Cosmology in Late Imperial China*, Nueva York, Routledge, 2013.
STANDAERT, Nicolas (ed.), *Handbook of Christianity in China, 635-1800*, vol.1, Leiden, Brill, 2001.
STANDAERT, Nicolas, "The Investigation of Things and the Fathoming of Principles (*Gewu Qiongli*) in the Seventeenth-Century Contact Between Jesuits and Chinese Scholars", en John W. Witek (ed.), *Ferdinand Verbiest (1623-1688): Jesuit Missionary, Scientist, Engineer and Diplomat*, Monumenta Serica Monograph Series, núm. 30, Sankt Augustin, Steyler Verlag, 1994, pp. 395-420.
TANG, Xiaofeng, *From Dynastic Geography to Historical Geography. A Change in Perspective towards the Geographical Past of China*, Pekín, The Commercial Press International, Ltd, 2000.
VAGNONI, Alfonso (1566-1640) (conocido en chino antes de 1624 como Wang Fengsu 王豐肅 y después como Gao Yizhi 高一志), *Kongji gezhi* 空際格致 (Investigación en torno a la composición material de las esferas elementales, 1633), en *Siku quanshu cunmu congshu* 四庫全書存目叢書 (Colección de los libros catalogados para "ser preservados" por los editores de la *Completa colección de los cuatro tesoros*), *zi* 子 (sección de "maestros"), vol. 93, Jinan, Qili shushe, 1995-1997, pp. 686-735.
VERBIEST, Ferdinand (Nan Huairen 南懷仁, 1623-1688), *Kunyu tushuo* 坤輿圖說 (Explicación ilustrada de la geografía de la Tierra, 1674), en *Jingyin wenyuange siku quanshu* 景印文淵阁四庫全書 (Edición fotolitográfica de la *Completa colección de los cuatro tesoros del Pabellón de Wenyuan*, 1773-1782), *shi* 史 (sección de "historia"), vol. 594, Taipéi, Taiwán shangwu yinshuguan, 1983, pp. 729-792.
WANG, Honghan 王宏翰 (1648-1697/1700?), *Gujin yishi* 古今醫史續增 (Historia de la medicina china desde la antigüedad hasta el presente, con apéndices, 1698), reimpreso en *Xuxiu Siku quanshu* 續修四庫全書 (Adenda a la *Completa colección de los cuatro tesoros*), *zi* 子 (sección de "maestros"), vol. 1030, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2002, pp. 307-382.
WANG, Honghan, *Qianxiang kuntu gejing* 乾象坤圖格鏡 (Investigación acerca de los fenómenos del Cielo y mapas de la Tierra, 1691). Copia en manuscrito se encuentra en la Universidad de Zhejiang, Hangzhou.
WANG, Honghan, *Yixue yuanshi* 醫學原始 (Los orígenes de los estudios de medicina, 1692), reimpreso en Cao Hongxin 曹洪欣 (ed.), *Haiwai huigui zhongyi shanben guji congshu* (*xu*) 海外回歸中醫善本古籍叢書 (續) (Continuación de la colección de libros raros de medicina china traídos de vuelta desde el extranjero), vol. 5, Pekín, Renmin weisheng chubanshe, 2010, pp. 218-478.

WATANABE, Shinichiro渡辺信一郎, *Zhongguo gudai de quanwang yu tianxia zhixu*. *Cong rizhong bijiaoshi shijiao chufa*中國古代的王權與天下秩序.從日中比較史的視角出發 (El antiguo sistema chino monárquico y el orden de todo bajo el Cielo. Analizado desde una perspectiva de historia comparativa entre China y Japón), trad. de Xu Chong徐冲, segunda edición, Pekín, Zhonghua shuju, 2012.

WATTS, Pauline Moffitt, "The European Religious Worldview and Its Influence on Mapping", en David Woodward (ed.), *The History of Cartography: Cartography in the European Renaissance*, vol. 3, parte 1, Chicago, University of Chicago Press, 2007, pp. 382-400.

WOODWARD, David, "Cartography and the Renaissance: Continuity and Change", en David Woodward (ed.), *The History of Cartography: Cartography in the European Renaissance*, vol. 3, parte 1, Chicago, University of Chicago Press, 2007, pp. 3-24.

WYNTER, Silvia, "1492: A New World View", en Vera Lawrence Hyatt y Rex Nettleford (eds.), *Race, Discourse and the Origin of the Americas: A New World View*, Washington, DC, Smithsonian Institution Press, 1995, pp. 5-55.

XIONG, Renlin 熊人霖 (1604-1666), *Diwei* 地緯 (Geografía de la Tierra, terminado en 1624), en Xiong Zhixue 熊志學 (comp.), *Hanyu tong* 函宇通 (Penetrando [los secretos] del universo), Jiangyan, Shulin youyu tang, 1648.

XU, CHAOJUN徐朝, *Tiandi tuyi* 天地圖儀 (Representaciones gráficas de la Tierra y el Cielo, 1797), en Xu Chaojun (comp.), *Gaohou mengqiu* 高厚蒙求 (Un estudio acerca del universo para principiantes, 1815), *ji* 集 4 (volumen 4), Shanghai, Yuwen xushi zangban, 1815.

XU, Guangtai 徐光台, "Limadou, Li Yingshi yu Liangyi xuanlan tu 利瑪竇與李應試與兩儀玄覽圖" (Matteo Ricci, Li Yingshi y el "Misterioso mapa visual de las dos formas"), *Hanxue yanjiu* 漢學研究 (Estudios sinológicos), vol. 30, núm. 4, diciembre de 2011, pp.133-167.

XU, Haisong 徐海松, *Qing chu shiren yu xixue* 清初士人與西學 (Literatos de los primeros años de la dinastía Qing y los estudios occidentales), Pekín, Dongfang chubanshe, 1998.

YEE, Cordell D.K., "Chinese Maps in Political Culture", en J.B Harley y David Woodward (eds.), *The History of Cartography: Cartography in the Traditional East and Southeast Asian Societies*, vol. 2, libro 2, Chicago, University of Chicago Press, 1994, pp. 71-95.

YEE, Cordell D. K., "Taking the World's Measure: Chinese Maps between Observation and Text", en J.B Harley y David Woodward (eds.), *The History of Cartography: Cartography in the Traditional East and Southeast Asian Societies*, vol. 2, libro 2, Chicago, University of Chicago Press, 1994, pp. 96-127.

YEE, Cordell D. K., "Traditional Chinese Cartography and the Myth of Westernization", en J.B Harley y David Woodward (eds.), *The History of Cartography: Cartography in the Traditional East and Southeast Asian Societies*, vol. 2, libro 2, Chicago, University of Chicago Press, pp. 170-202.

ZHANG, Qiong, "Hybridizing Scholastic Psychology with Chinese Medicine: A

Seventeenth Century Chinese Catholic's Conceptions of "Xin" (Mind and Heart)", *Early Science and* Medicine, vol. 13, núm. 4, 2008, pp. 313-360.
ZHANG, Qiong, *Making the New World Their Own. Chinese Encounters with Jesuit Science in the Age of Discovery*, Leiden, Koninklijke Brill, 2015.
ZHAO, Youqin 趙友欽 (1271 - ca. 1335), *Ge xiang xinshu* 革象新書 (Un nuevo estudio acerca de los fenómenos astronómicos), en *Jingyin wenyuange siku quanshu* 景印文淵阁四庫全書 (Edición fotolitográfica de la *Completa colección de los cuatro tesoros del Pabellón de Wenyuan*, 1773-1782), *zi* 子 (sección de "maestros"), vol. 786, Taipéi, Taiwán shangwu yinshuguan, 1983, pp. 233-272.
ZHENG, Yangwen, *China on the Sea: How the Maritime World Shaped Modern China*, Leiden, Brill, 2012.
ZHOU, Zhenhe周振鶴, "Wan Ming dili xue de jindaihua de liangge biozheng晚明地理學的近代化的兩個表徵" (Dos signos de modernización en la geografía de la dinastía Ming tardía), en Tang Xiaofeng 唐曉峰 (ed.), *Jiuzhou* 九州 (Nueve provincias), vol. 4, *Zhongguo dili xue shi zhuanhao*中國地理學史專號 (Número especial acerca de la historia de la geografía china), Pekín, Shangwu yinshuguan, 2007, pp. 190-202.
ZHUANG, Zi莊子 (ca. siglo III-IV a.C.), *Zhuangzi* 莊子 (ca. siglo III. a.C.), traducido al chino moderno por Sun Tonghai 孙通海, Pekín, Zhonghua shuju, 2013.
ZOU, Zhenhuan鄒振環, *Wan Ming hanwen xixue jingdian: bianyi, quanyi, liuchuan yu yingxiang*晚明漢文西學經典: 編譯, 詮釋, 流傳與影響 (Clásicos de estudios occidentales en chino durante la dinastía Ming tardía: edición, traducción, notas explicativas, circulación e influencia), Shanghái, Fudan daxue chubanshe, 2011.
ZÜRCHER, Erik, "Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China", *The Catholic Historical Review*, vol. 83, núm. 4, octubre de 1997, pp. 614-653.
ZÜRCHER, Erik, "Xu Guangqi and Buddhism", en Catherine Jami, Gregory Blue y Peter M. Engelfried (eds), *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China: The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562-1633)*, Leiden, Brill, 2012, pp.155-169.

---

[1]Véase Cordell D.K. Yee, "Chinese Maps in Political Culture" y "Taking the World's Measure: Chinese Maps between Observation and Text", ambos en J.B Harley y David Woodward (eds.), *The History of Cartography: Cartography in the Traditional East and Southeast Asian Societies*, vol. 2, libro 2, Chicago, University of Chicago Press, 1994*,* pp. 71-95 y 96-127 respectivamente; pp. 87, 127; Richard Smith, *Mapping China and Managing the World: Culture, Cartography, and Cosmology in Late Imperial China*, Nueva York, Routledge, 2013, p. 52. Smith y Yee han notado, en específico, la presencia de todas estas características en la producción cartográfica china. Sin embargo, debido a que la noción de "amplios estudios" fue también el punto de vista metodológico tomado por los estudiosos que escribieron textos geográficos, me parece apropiado extender esta caracterización para toda la variada gama de expresiones de la disciplina geográfica en la China antigua.

[2] Matthew William Mosca, “Qing China’s Perspectives on India, 1750-1847”, tesis de doctorado en Historia, Harvard University, Cambridge-Massachusetts, 2008, pp. iv, 17-18, 72-77.

[3] Aunque este género literario tuvo sus orígenes en la segunda mitad del primer milenio antes de Cristo, el apelativo de *zhiguai* con el que se clasificó a este tipo de escritos surgió recién a partir de la época de las Seis Dinastías (*Liuchao*六朝, 220-589). Para más detalles véase un completo análisis de este género literario en Robert Ford Campany, *Strange Writing. Anomaly Accounts in Early Medieval China*, Albany, State University of New York Press, 1996.

[4] Sobre la convivencia de estas dos perspectivas geográficas véase Joseph Needham y Wang Ling, *Science and Civilization in China,* vol. 3*,* Cambridge, Cambridge University Press, 1959, p. 50; Richard Smith, *Chinese Maps. Images of “All Under Heaven”*, Hong Kong-Nueva York, Oxford University Press, 1996, pp. 34-35; Cordell D. K. Yee, “Taking the World’s Measure: Chinese Maps between Observation and Text”; Qiong Zhang, *Making the New World Their Own. Chinese Encounters with Jesuit Science in the Age of Discovery*, Leiden, Koninklijke Brill, 2015, pp. 38-42, 99-100.

[5] John King Fairbank, “A Preliminary Framework”, en John King Fairbank (ed.), *The Chinese World Order. China’s Foreign Relations*, Cambridge-Massachusetts, Oxford University Press, 1968, pp. 1-19; p. 5.

[6] Este esquema geográfico y de unidad política y cultural encontró una sistematización temprana en el capítulo llamado “Tributos de Yu” (*Yu Gong* 禹貢 siglos V?-III? a.C.) del *Libro de los documentos* (*Shujing* 書經), el cual se transformó en referencia obligada para los literatos que escribieron sobre geografía. Véase el texto en chino e inglés en James Legge, *The Chinese* Classics, vol. 3, Hong Kong, Hong Kong University Press, 1960, pp. 92-151.

[7] Tang Xiaofeng, *From Dynastic Geography to Historical Geography. A Change in Perspective towards the Geographical Past of China*, Pekín, The Commercial Press International, Ltd, 2000, pp. 23-43; Smith, *Mapping China and Managing the World*…, *op. cit.*, pp. 70-88; Zhang, *Making the World Their Own*…, *op. cit*., pp. 99-119.

[8] Esta teoría denominada *gaitian*蓋天 (bóveda del cielo), fue la que tuvo, entre todas las demás cosmologías sobre el universo, la mayor influencia en la tradición geográfica china. Véase detalles sobre esta en Needham y Wang, S*cience and Civilization in China*, *op. cit*., pp. 210-216 y Zhang, *Making the New World Their Own*…, *op .cit*., pp. 119-125.

[9] Jacques, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, trad. de Janet Lloyd, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 208-213; John S. Major, *Heaven and Earth in Early Han Thought. Chapters Three, Four, and Five of the*

Huainanzi, Nueva York, State University of New York Press, pp. 22-23 y Benjamin Elman, *On Their Own Terms: Science in China, 1550-1990*, Cambridge, Harvard University Press, 2005, pp. 118, 46-49. Un mito acerca de la creación del universo por un ser creador no existió en China. No obstante, sí aparecen en la literatura china varios mitos relacionados con ciertas deidades acerca de la creación del hombre y de la Tierra. Pese a ello, en general, estos mitos también se alineaban con el discurso cosmogónico de creación espontánea. Véase N.J. Girardot, "The Problem of Creation Mythology in the Study of Chinese Religion", *History of Religions,* vol. 15, núm. 4, mayo de 1976, pp. 289-318 y Derk Bodde, *Essays on Chinese Civilization*, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1981, pp. 45-84.

[10] En términos cosmológicos, la noción que la Tierra era plana fue rara vez puesta en duda, sin embargo, la idea que esta era cuadrada sí fue debatida. Véase Needham y Wang, *Science and civilization in China*, *op. cit*., pp. 220, 498; Major, *Heaven and Earth in Early Han Thought…, op. cit.*, p. 35; Zhang, *Making the New World Their Own*…, *op. cit.*, p. 59. Recientemente John Didier ha argumentado que la primera cosmología china no proponía la idea de una Tierra cuadrada sino una circular y que varios textos que han sido interpretados como defensores de la Tierra cuadrada no se referían a la forma física de la Tierra. Véase los argumentos de Didier en John C. Didier, *In and Outside the Square: The Sky and the Power of Belief in Ancient China and the World, c. 4500- AD 200. Terrestrial and Celestial Transformations in Zhou and Early Imperial China*, vol. 3, Sino Platonic Papers, núm. 192, septiembre de 2009, pp. 173-211.

[11] En relación con la imagen budista del mundo y la permanencia de estos conocimientos cosmográficos durante la dinastía Qing (1644-1911) véase Mosca, "Qing China's Perspectives on India, 1750-1847", *op. cit.*, pp. 58-66.

[12] Nuestro conocimiento de la cosmografía de Zou Yan viene de un breve resumen de su teoría que realiza Sima Qian 司馬遷 (145? -86 a. C) en sus *Registros del historiador* (*Shiji* 史記, siglo I a.C.). Véase Sima Qian, *Shiji* 史記 (Registros del gran historiador), veinticuatroava edición, Pekín, Zhonghua shuju, 2010, p. 2344. La noción que China se localiza en el sudeste del continente central se relaciona también con otra visión alternativa del centro geográfico del mundo, en la que se postulaba que la montaña Kunlun 崑崙era el centro exacto del continente central o del mundo. Sobre Kunlun como centro geográfico véase Shinichiro Watanabe渡辺信一郎, *Zhongguo gudai de quanwang yu tianxia zhixu*. *Cong rizhong bijiaoshi shijiao chufa*中國古代的王權與天下秩序. 從日中比較史的視角出發 (El antiguo sistema chino monárquico y el orden de todo bajo el Cielo. Analizado desde una perspectiva de historia comparativa entre China y Japón), trad. de Xu Chong徐冲, segunda edición, Pekín, Zhonghua shuju, 2012, pp. 68-69.

[13] Benjamin Elman, "Geographical Research in the Ming-Ch'ing Period", *Monumenta Serica* 35, 1981-1983, pp. 1-18; pp. 13-16; Zhou Zhenhe周振鶴, "Wan

Ming dili xue de jindaihua de liangge biaozheng晚明地理學的近代化的兩個表徵" (Dos signos de modernización en la geografía de la dinastía Ming tardía), en Tang Xiaofeng 唐曉峰 (ed.), *Jiuzhou* 九州 (Nueve provincias), vol. 4, *Zhongguo dili xue shi zhuanhao*中國地理學史專號 (Número especial acerca de la historia de la geografía china), Pekín, Shangwu yinshuguan, 2007, pp. 190-202; John B. Henderson, *The Development and Decline of Chinese Cosmology*, tercera edición, Taipéi, Windstone Press, 2011, pp. 190-202.

[14] Véase, por ejemplo, las opiniones de Liu Xun 刘壎 (1240-1319) y Zhao Youqin 趙友欽(1271- ca. 1335) en Liu Xun, *Yinju tongyi* 隐居通議 (Discusiones mientras se vive en retiro), en *Jingyin wenyuange siku quanshu* 景印文渊阁四庫全書 (edición fotolitográfica de la *Completa colección de los cuatro tesoros del Pabellón de Wenyua*n, 1773-1782), *zi* 子 (sección de "maestros"), vol. 866, Taipéi, Taiwán shangwu yinshuguan, 1983, pp. 19-282; *juan* 卷 29. pp. 4a-b; p. 242; Zhao Youqin, *Ge xiang xinshu*革象新書 (Un nuevo estudio acerca de los fenómenos astronómicos), en *Jingyin wenyuange siku quanshu* 景印文渊阁四庫全書 (Edición fotolitográfica de la *Completa colección de los cuatro tesoros del Pabellón de Wenyuan*, 1773-1782), *zi* 子 (sección de "maestros"), vol. 786, Taipéi, Taiwán shangwu yinshuguan, 1983, pp. 233-272; *juan* 卷 2, pp. 17b-21b; pp. 242-244.

[15] Nicolas Standaert (ed.), *Handbook of Christianity in China, 635-1800*, vol. 1, Leiden, Brill, 2001, pp. 310-311.

[16] Acerca de la historia de la publicación y características de los mapas de Ricci véase, entre muchos otros, John D. Day, "The Search of the Origins of the Chinese Manuscript of Matteo Ricci's Map", *Imago Mundi,* vol. 47, 1995, pp. 94-117 y Huang Shijian黃時鑒 y Gong Yingyan龔纓晏, *Li Madou shijie ditu yanjiu*利瑪竇世界地圖研究 (Un estudio en torno a los mapas del mundo de Matteo Ricci), Shanghái, Shanghai guji chubanshe, 2004.

[17] Más informaciones sobre las geografías de Aleni y Verbiest en Bernard Hung-kay Luk, "A Study of Giulio Aleni's *Chih-fang wai-chi*, 職方外紀", *Bulletin of Oriental and African Studies*, vol. 40, núm. 1, 1977, pp. 58-84; Chen Minsun, "Ferdinand Verbiest and the Geographical Works by Jesuits in Chinese 1584-1674" y Lin Tongyang, "Ferdinand Verbiest's Contribution to Chinese Geography and Cartography", ambos en John W. Witek (ed.), *Ferdinand Verbiest (1623-1688): Jesuit Missionary, Scientist, Engineer and Diplomat*, Monumenta Serica Monograph Series, núm. 30, Sankt Augustin, Steyler Verlag, 1994, pp. 122-133 y 135-164 respectivamente; Zou Zhenhuan 鄒振環, *Wan Ming hanwen xixue jingdian: bianyi, quanyi, liuchuan yu yingxiang*晚明漢文西學經典: 編譯, 詮釋, 流傳與影響 (Clásicos de estudios occidentales en chino durante la dinastía Ming tardía: edición, traducción, notas explicativas, circulación e influencia), Shanghái, Fudan daxue chubanshe, 2011, pp. 255-288. Ejemplos de otros trabajos cartográficos posteriores a Ricci pueden ser vistos en Elman, *On their Own Terms…*, *op. cit.*, pp. 130-131.

[18] Ver al respecto Zhang, *Making the New World Their Own…*, *op. cit.*, pp. 88-89.

[19] Los cinco continentes descritos por los jesuitas fueron Asia, Europa, África, América y Magallánica. Este último fue uno de los nombres que se utilizó para referirse al hipotético continente que se suponía estaba ubicado en el extremo sur del mundo, el cual aparece en muchos mapas de los siglos XV y XVI. Este continente, que se creía era de un tamaño mayor que el de la Antártica, fue por primera vez teorizado en tiempos antiguos a partir de la noción que debía haber un continente en el sur que balanceara los territorios del hemisferio norte. Véase Anned M. Scott, Alfred Hiatt, Claire Mcilroy and Christopher Wortham (eds.), *European Perceptions of Terra Australis*, Burlington, Ashgate, 2011.

[20] El proceso histórico que llevó a los europeos a considerar a todo el mundo como la ecúmene del hombre durante la época de los "grandes descubrimientos", ha sido ampliamente estudiado y no disponemos de suficiente espacio aquí para explicarlo en detalle. Dos buenas introducciones a este tema son Edmundo O'Gorman, *The Invention of America. An Enquiry into the Historical Nature of the New World and the Meaning of Its History*. Westport- Connecticut, Greenwood Press, 1961, pp. 51-154 y Silvia Wynter "1492: A New World View", en Vera Lawrence Hyatt y Rex Nettleford (eds.), *Race, Discourse and the Origin of the Americas: A New World View*, Washington, DC, Smithsonian Institution Press, 1995, pp. 5-55.

[21] Explicaciones de estos cuatro puntos en los propios textos en chino de los jesuitas pueden ser vistos en, por ejemplo, los siguientes trabajos: Matteo Ricci (Li Madou利瑪竇, 1552-1610), *Kunyu wanguo quantu* 坤輿萬國全圖" (Un completo mapa geográfico de la miríada de reinos, 1602) y *Qiankun tiyi* 乾坤體義 (La estructura y significancia de los cielos y la Tierra, 1605) ambos en Zhu Weizheng 朱維錚 (ed.), *Li Madou zhongwen zhuyi ji* 利瑪竇中文著譯集 (Los trabajos en chino y traducciones de Matteo Ricci), Shanghái, Fudan daxue chubanshe, 2002, pp.173-226 y 515-554 respectivamente; para los puntos arriba indicados ver pp. 173-176, 216-217 y 518-534; Giulio Aleni (Ai Rulue 艾儒略, 1582-1649) y Yang Tingyun 楊廷筠 (1562-1627), *Zhifang waiji jiaoshi* 職方外紀校釋 (Edición punteada y anotada del *Registro de las regiones más allá de la jurisdicción del geógrafo imperial*, 1623), punteada y editada por Xie Fang 謝方, Pekín, Zhonghua shuju, 1996, pp. 27-29, 146-147; Alfonso Vagnoni (1566-1640) (conocido en chino antes de 1624 como Wang Fengsu 王豐肅y después como Gao Yizhi 高一志), *Kongji gezhi* 空際格致 (Investigación en torno a la composición material de las esferas elementales, 1633), en *Siku quanshu cunmu congshu* 四庫全書存目叢書 (Colección de los libros catalogados para "ser preservados" por los editores de la *Completa colección de los cuatro tesoros*), *zi* 子 (sección de "maestros"), vol. 93, Jinan, Qili shushe, 1995-1997, pp. 686-735; *juan* 卷 1, pp. 15a-b; pp. 693-694; John L. Mish, "Creating an Image of Europe for China: Aleni's Hsi-Fang Ta Wen 西

方答問. Introduction, Translation, and Notes", *Monumenta Serica*, vol. 23, 1964, pp. 1-87; pp. 17, 67-68; Ferdinand Verbiest (Nan Huairen 南懷仁, 1623-1688), *Kunyu tushuo* 坤輿圖說 (Explicación ilustrada de la geografía de la Tierra, 1674), en *Jingyin wenyuange siku quanshu* 景印文淵阁四庫全書 (Edición fotolitográfica de la *Completa colección de los cuatro tesoros del Pabellón de Wenyuan,* 1773-1782), *shi* 史 (sección de "historia"), vol. 594, Taipéi, Taiwán shangwu yinshuguan, 1983, pp. 729-792; *juan* 卷 1, pp. 1a-12a, 31b-32a; pp. 731-736, 745-746.

[22] Una referencia acerca de la base empírica de los conocimientos europeos sobre la geografía del mundo en un texto de los jesuitas en chino puede ser vista, por ejemplo, en el texto de Aleni llamado *Xifang dawen* 西方答問 (Preguntas y respuestas sobre el Occidente, 1637/1642). Véase Mish, "Creating an Image of Europe for China: Aleni's Hsi-Fang Ta Wen", p. 20 (original en chino); p. 64 (traducción al inglés). Para un ejemplo del uso de las observaciones en terreno de los propios misioneros como prueba de la veracidad de sus informaciones, véase el reporte dado por Ricci sobre su certeza que la Tierra es redonda, basada en sus viajes por el mundo, en Ricci*, Kunyu wanguo quantu*…, *op. cit.*, p. 174 y Ricci, *Qiankun tiyi…*, *op. cit.*, p. 519. Sobre la coexistencia de informaciones derivadas de datos obtenidos en terreno y referencias textuales sin base empírica en la geografía europea de los siglos XVI y XVII véase Jorge Magasich y Jean Marc de Beer, *América mágica. Mitos y creencias en tiempos del descubrimiento del Nuevo Mundo*, Santiago, Lom ediciones, 2001; David Woodward, "Cartography and the Renaissance: Continuity and Change", Patrick Gautier Dalché, "The Reception of Ptolemy's Geography (End of the Fourteenth to Beginning of the Sixteenth century)" y Pauline Moffitt Watts, "The European Religious Worldview and Its Influence on Mapping", todos en David Woodward (ed.), *The History of Cartography: Cartography in the European Renaissance*, vol. 3, parte 1, Chicago, University of Chicago Press, 2007, pp. 3-24, 285-364 y 382-400 respectivamente; Francisco Contente Domingues, "Science and Technology in Portuguese Navigation: The Idea of Experience in the Sixteenth Century", en Francisco Bethencourt y Diogo Ramada Curto (eds.), *Portuguese Oceanic Expansion, 1400-1800*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 460-479; Mercedes Serna (ed.), *Crónicas de India*. *Antología*, sexta edición, Madrid, Cátedra, 2009, pp. 15-69.

[23] Por ejemplo, véase el prefacio de Li Zhizao 李之藻 (1565-1630) para la edición del mapa de Ricci de 1602 y el de Chang Yinxu 常胤緒 para la de 1603, en Ricci, *Kunyu wanguo quantu*…, *op. cit.*, pp. 179-181; Pasquale M. D' Elia, "Recent Discoveries and New Studies (1938-1960) on the World Map in Chinese of Father Matteo Ricci S.J.", *Monumenta Serica*, vol. 20, 1961, pp. 82-164, 137-138; también el prefacio de Ye Xianggao 葉向高 (1562-1627) para el texto de Aleni, *Zhifang waiji*, en Aleni y Yang, *Zhifang waiji*…, *op. cit.*, pp. 13-14. Sobre el atractivo exótico asociado con la geografía de tipo "cultural" y los textos de los jesuitas véase Zhang, *Making the New World Their Own…*, *op. cit.*, pp. 27-86;

Zou, *Wan Ming hanwen xixue jingdian*…, *op. cit.*, pp. 255-288; Qianshen Bai, *Fushan's World. The Transformation of Chinese Calligraphy in the XVII Century*, Cambridge-Massachusetts-Londres, Harvard University Press, 2003, pp. 8-20.

[24] Por ejemplo, en relación al vocabulario en chino utilizado por Giulio Aleni, véase Federico Masini, "Aleni's Contribution to the Chinese Language", en Tiziana Lippiello y Roman Malek (eds.), *"Scholar from the West" Giulio Aleni S. J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China*, Fondazione Civilta Bresciana Monumenta Serica, Monograph Series núm. XLII, Sankt Agustin-Nettetal, Steyler Verlag, 1997, pp. 539-554.

[25] Zhang, *Making the New World Their Own*…, *op. cit*., pp. 203-218.

[26] El carácter usado en chino moderno para continente 洲 y el carácter 州 introducido en la descripción de Zou Yan y adoptado por los jesuitas, se ocuparon intercambiablemente en textos chinos para referirse a la idea de continentes hasta comienzos del siglo XX. Véase Zou, *Wan Ming hanwen xixue jingdian…, op. cit*., p. 54, nota 1.

[27] Samuel Y. Edgerton, Jr., "From Mental Matrix to *Mappamundi* to Christian Empire", en David Woodward (ed.), *Art and Cartography. Six Historical Essays*, Chicago-Londres, Chicago University Press, 1987, pp. 10-50; pp. 11-14 y Watts, "The European Religious Worldview and Its Influence on Mapping".

[28] Una completa discusión sobre los mapas y textos geográficos jesuitas y sus objetivos de evangelización puede verse en Hui-Hung Chen, "The Human Body as a Universe: Understanding Heaven by Visualization and Sensibility in Jesuit Cartography", *The Catholic Historical Review*, vol. 93, núm. 3, julio de 2007, pp. 517-552.

[29] Luk, "A Study of Giulio Aleni's *Chih-fang wai-chi*…", *op. cit.*; Chen, "Ferdinand Verbiest and the Geographical Works by Jesuits in Chinese 1584-1674", *op. cit*., pp. 129-133.

[30] Pingyi Chu, "Trust, Instruments, and Cross-Cultural Scientific Exchanges: The Chinese Debate over the Shape of the Earth 1600-1800", *Science in Context*, vol. 12, núm. 3, septiembre de 1996, pp. 385-412; pp. 391-393; Gernet, *China and the Christian Impact*…, *op. cit*., pp. 47-57.

[31] Cordell D. K Yee, "Traditional Chinese Cartography and the Myth of Westernization", en J.B Harley y David Woodward (eds.), *The History of Cartography: Cartography in the Traditional East and Southeast Asian Societies*, vol. 2, libro 2, Chicago, University of Chicago Press, pp. 170-202. Para ejemplos de diversas actitudes respecto de las informaciones geográficas de los jesuitas por parte de literatos chinos véase Zhang, *Making the New World Their Own*…, *op. cit*., pp. 160-202 y 324-341; Huang y Gong, *Li Madou shijie ditu yanjiu*, *op. cit*., pp. 93-114; Chu, "Trust, Instruments, and Cross-Cultural Scientific Exchanges:

The Chinese Debate over the Shape of the Earth, 1600-1800", *op. cit*.

[32] Mosca, "Qing China's Perspectives on India, 1750-1847", *op. cit.*, pp. 73-76. Esta postura se refleja en una expresión venida del texto de Zhuangzi 莊子 (c. siglos III-IV a.C.), 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" (*liuhe zhiwai, shengren cun er bu lun* 六合之外, 聖人存而不論). En el contexto de los discursos geográficos y la utilización de esta frase, "lo que está fuera de *liuhe*" alude a los territorios más allá de China y sus cercanías conocidas y se contrapone con "lo que está dentro de *liuhe*" (*liuhe zhinei* 六合之內); esto es, China y sus regiones aledañas, donde se señalaba que, "el sabio teoriza pero no evalúa" (*shengren lun er bu yi* 聖人論而不議). Al mismo tiempo, en un sentido epistemológico más amplio, esta frase refería a la incapacidad de poder conocer toda la realidad. Así, "*liuhe zhiwai*", atiende a aquello imposible de analizar ya sea por lo extraño de las informaciones o por lo limitado del conocimiento, mientras "*liuhe zhinei"* era aquello sobre lo cual se podía teorizar con mayor seguridad, pero que, de todas maneras, quedaba abierto para futuras interpretaciones. Véase la cita original en Zhuangzi 莊子 (c. siglos III-IV a.C.), Zhuangzi 莊子 (c. siglo III. a.C.), traducido al chino moderno por Sun Tonghai 孙通海, Pekín, Zhonghua shuju, 2013, p. 40.

[33] Sobre textos geográficos y mapas en China antes de la llegada de los jesuitas véase Needham y Wang Ling, *Science and Civilization in China*, *op. cit.*, pp. 497-586; Elman, "Geographical Research in the Ming-Ch'ing Period", *op. cit*., pp. 1-8.

[34] Sobre los propios comentarios de Xiong respecto de la historia de la publicación de su texto y fuentes utilizadas véase Xiong Renlin 熊人霖 (1604-1666), *Diwei* 地緯 (Geografía de la Tierra, 1624), en Xiong Zhixue 熊志學 (comp.), *Hanyu tong* 函宇通 (Penetrando [los secretos] del universo), Jiangyan, Shulin youyu tang, 1648, "*fanli*凡例" ("Lineamientos generales"), 7b; "*zixu* 自序" ("Prefacio del autor"), pp. 1a-4b. Para este estudio se consultó las dos únicas copias que sobreviven de esta colección, las que se conservan en la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos y en la Biblioteca Nacional de China. La edición de *Diwei* incorporada en esta colección corresponde a la segunda edición de este texto. La primera edición pareciera ser que no ha sobrevivido. Sobre las distintas ediciones del texto véase Ma Qiong 馬瓊, "Xiong Renlin Diwei yanjiu 熊人霖地緯研究" (Un estudio del *Diwei* de Xiong Renlin), tesis de doctorado en Historia, Universidad de Zhejiang, Hangzhou, 2008, pp. 47, 62-67. Más datos en torno a las fuentes utilizadas por Xiong en Hong Jianrong 洪健荣, *Xixue yu ruxue de jiaorong: Wan Ming shenshi Xiong Renlin Diwei zhong de shijie dili shuxie* 西學與儒學的交融: 晚明紳士熊人霖地緯中的世界地理書寫 (Una intersección de los estudios confucianos y los occidentales: *Diwei*, el escrito sobre la geografía del mundo del literato de la dinastía Ming tardía Xiong Renlin), Taipéi, Hua Mulan wenhua chubanshe, 2010, pp. 13-43.

[35] Un análisis más minucioso de esta comunidad intelectual puede ser revisado en Zhang, *Making the New World Their Own*…, *op. cit.*, pp. 163-195.

[36] Los jesuitas descubrieron en el concepto de *tian*, "Cielo", entendido por los intelectuales chinos como un poder anónimo e impersonal cuyas continuas acciones aseguraban los cambios y el equilibrio en la naturaleza, un equivalente a la idea de Providencia cristiana. Esto llevó a los misioneros a asociar a este concepto con la noción de Dios. Véase Matteo Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven (Tian-chu Shih-i,* 天主實義 1*603)*, traducido con introducción y notas de Douglas Lancashire y Peter Hu Kuo-Chen, Taipéi, The Ricci Institute, 1985, p. 34; acerca de las diferencias conceptuales entre el Cielo cristiano y el chino véase Gernet, *China and the Christian Impact*…, *op. cit.*, pp. 193-201.

[37] En cuanto a los terminos *gewu*, *zhizhi* y *qiongli*, y su importancia en los intercambios entre Jesuitas e intelectuales chinos véase Nicolas Standaert, "The Investigation of Things and the Fathoming of Principles (*Gewu Qiongli*) in the Seventeenth-Century Contact Between Jesuits and Chinese Scholars", en John W. Witek (ed.), *Ferdinand Verbiest (1623-1688): Jesuit Missionary, Scientist, Engineer and Diplomat*, Monumenta Serica Monograph Series, núm. 30, Sankt Augustin, Steyler Verlag, 1994, pp. 395-420; Benjamin Elman, "Some Comparative Issues in the World History of Science and Technology: Jesuit Learning in Late Imperial China", en Chen Jue陳玨 (ed.), *Chaoyue benwen: wuzhi wenhua yanjiu xin shiye* 超越文本: 物質文化研究新視野 (Más allá del texto: nuevas perspectivas acerca de los estudios materiales), Xinzhu, Guoli Qinghua daxue chubanshe, 2011, pp. 137-170; pp. 146-151.

[38] 儒之道,其盛矣乎(...)夷夏之無此疆爾界,皆儒之境也. 耶穌之學, 儒者分藩也. Xiong, *Diwei*, *op. cit.*, "*Diwei xi*地緯繫" ("Epílogo"), p. 194a.

[39] Este término tiene su *locus* clásico en el *Zhuangzi* en donde se menciona que el "hombre extraordinario" a diferencia del hombre común responde al *dao* del Cielo. Zhuangzi, *Zhuangzi*, *op. cit.*, p. 134. El término *jiren*, o su equivalente *qiren* 奇人, formaron parte de una estética que alcanzó gran importancia durante los años finales de la dinastía Ming, la cual consideró lo extraño e inusual como máxima expresión de lo bello y original. En esta corriente, la que también se relaciona con el género literario de *zhiguai*, los textos de los jesuitas (y los jesuitas en sí) fueron considerados como expresiones y escritores de este movimiento. Véase Bai, "*Fushan's World. The Transformation of Chinese Calligraphy in the XVII Century*, *op. cit.*, pp. 11-13.

[40] *Xitu zhi ru,* por ejemplo, es usado por Xiong para describir las acciones de los misioneros en México (*Moshike* 墨是可). Xiong, *Diwei*, *op. cit.*, p. 166a. El término *ru* (儒) significa "erudito" o "literato", y lo que ha sido denominado en Occidente como "confucianos" es referido en chino con el término *rujia* (儒家, "la tradición de los eruditos"). El término *ru*, sin embargo, dependiendo del contexto también

podía ser ocupado sencillamente para describir a un “erudito” o “literato”.

[41] Algunos ejemplos de literatos que tomaron la idea de los cinco continentes y la esfericidad de la Tierra pueden ser vistos en Huang and Gong, *Li Madou shijie ditu yanjiu*, *op. cit.*, pp. 101-106.

[42] 儒者之學, 格物致知, 六合之內, 奚可存而弗論也. Xiong, *Diwei*, *op. cit.*, “Prefacio del autor”, p. 3a.

[43] Gernet, *China and the Christian Impact…*, *op. cit.*, pp. 57-63; Standaert, “The Investigation of Things and the Fathoming of Principles…”, *op. cit.*, pp. 395-396; Hong, *Xixue yu ruxue de jiaorong…*, *op. cit.*, pp. 147-163.

[44] Estas ideas son principalmente expuestas en Xiong, *Diwei*, *op. cit.*, “Epílogo”, pp. 191a-192a, 194a-196b; véase también Hong, *Xixue yu ruxue de jiaorong…*, *op. cit.*, pp. 137-145.

[45] *Ibid.*, pp. 15-23, 39-43, 58-63.

[46] Xiong, *Diwei*, *op. cit.*, “*xuchuan* 叙傳” (“Introducción”), p. 6b.

[47] Este mapa es analizado en Huang y Gong, *Li Madou shijie ditu yanjiu*, *op. cit.*, pp. 50-56.

[48] Xiong, *Diwei*, *op. cit.*, “Introducción”, p. 6b.

[49] *Idem*.

[50] Sobre el uso de múltiplos de nueve en términos geográficos y cosmológicos véase Major, *Heaven and Earth in Early Han Thought…*, *op. cit.*, pp. 175-177; Henderson, *The Development and Decline of Chinese Cosmology*, *op. cit.*, pp. 53-61.

[51] En la edición de 1623 del texto de Aleni, los primeros tres capítulos describen los continentes de Asia, Europa y África respectivamente. El cuarto, mientras tanto, introduce a los continentes de América y Magallánica. Por último, el quinto, explica diferentes aspectos de los mares.

[52] Xiong, *Diwei, op. cit.*, “Epílogo”, pp. 187a-190a. Un detallado análisis sobre el pensamiento cosmológico de Xiong puede verse en Hong, *Xixue yu ruxue de jiaorong…*, *op. cit.*, pp. 95-108. En lo que respecta al desarrollo del pensamiento cosmológico de estructura correlativa a lo largo de la historia intelectual china véase Henderson, *The Development and Decline of Chinese Cosmology*, *op. cit.*

[53] 非達人,其勿輕語于斯. Xiong, *Diwei*, *op. cit.*, “Epílogo”, p. 193b.

[54] Nathan Sivin, *Science in Ancient China: Researches and Reflections*, Aldershot, Variorum, 1995, p. 45.

[55] Ricci, “Kunyu wanguo quantu”, *op. cit.*, p. 173; Aleni y Yang, *Zhifang waiji*…, *op. cit.*, p. 27.

[56] Dai De 戴德 (siglo I a.C) (comp.), *Dadai liji jinzhu jiny* 大戴禮記今注今譯 (versión traducida al chino moderno y anotada del *Libro de los ritos en la tradición de Dai el mayor*, siglo I a.C.), anotada y traducida al chino moderno por Gao Ming 高明, Taipéi, Shangwu yinshuguan, 1977, pp. 207-208.

[57] Xiong, *Diwei*, *op. cit.*, p. 7a.

[58] *Ibid*., p. 11a

[59] Véase un ejemplo de esta crítica en Huang and Gong, *Li Madou shijie ditu yanjiu*, *op. cit.*, p. 96.

[60] Aleni y Yang, *Zhifang waiji*…, *op. cit.*, *juan* 1, p. 32.

[61] Otro ejemplo del intento de Xiong por crear conexiones con ideas del pasado, se observa en la sección dedicada a los mares. En este apartado y luego de aceptar el esquema jesuita sobre un mundo con varios mares y lo relativo de sus nombres, Xiong agrega la frase: “el maestro Zou [Yan] nombra [a los mares] como el Gran Océano” (鄒子之所謂大瀛也). Xiong, *Diwei*, *op. cit.*, pp. 174a-b. Por medio de esta frase, Xiong posiciona la teoría de Zou Yan sobre el “Gran océano” rodeando a los nueve grandes continentes, como un término posible de considerar para el estudio de los mares lejanos. Indicando así, la presencia de nociones sobre mares lejanos en fuentes antiguas. Este énfasis del autor es más claro aún si se compara con el texto de Aleni, en el cual, en esta misma sección, este misionero ataca las ideas de Zou Yan sobre los “pequeños mares” y el “Gran océano”, declarándolas como “absurdas y no verificables” (荒唐, 無可証據). Véase Aleni y Yang, *Zhifang waiji*…, *op. cit.*, *juan* 5, p. 147.

[62] Las entradas de Judea en *Diwei* y *Zhifang waiji* se pueden cotejar en Aleni y Yang, *Zhifang waiji*…, *op. cit.*, *juan 1*, pp. 52-55 y Xiong, *Diwei*, *op. cit.*, pp. 51a-b. Sobre el concepto de *Shangdi* véase la sección subsiguiente.

[63] Compárese la entrada del descubrimiento de América en Aleni y Yang, *Zhifang waiji*…, *op. cit.*, *juan* 4, p. 119 con la de Xiong en Xiong, *Diwei*, *op. cit.*, p. 154b. De similar manera en varias seciones, las acciones evangelizadoras de los misioneros presentes en el texto de Aleni, fueron eliminadas. En otros casos, en lugar de mencionar a los misioneros como seguidores de la religión cristiana, se los “secularizó” dándoles los apelativos de “hombres de letras europeos” (*Ouluoba zhi shi* 歐邏巴之士) o “[eruditos] confucianos de Occidente”. En la sección de Europa, en tanto, Xiong eliminó dos secciones de la descripción del papa (*jiaohuang* 教皇) entregada por Aleni, en las cuales se lo describía como el representante de Dios en la Tierra. Esta es una edición que sugiere el interés de Xiong por preservar el rol único del emperador chino como representante supremo

de todas las religiones del mundo. Compárese las entradas de Perú (*Beiluo* 孛露), México y del papa en Aleni y Yang, *Zhifang waiji*…, *op. cit.*, *juan* 2, p. 84; *juan* 4, pp. 124, 132, con estas mismas secciones en Xiong, *Diwei*, *op. cit.*, pp. 122a, 160a, 166a.

[64] Véase algunos ejemplos de literatos chinos que criticaron informaciones de los jesuitas y defendieron estos dos puntos en Kenneth Chen, "Matteo Ricci's Contribution to, and Influence on, Geographical Knowledge in China", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 59, núm. 3, septiembre de 1939, pp. 325-359; p. 348; Huang and Gong, *Li Madou shijie ditu yanjiu*, *op. cit.*, pp. 94-101.

[65] Zhang, *Making the New World Their Own*…, *op. cit.*, p. 334. América es un caso particular. Esta fue ubicada en la sección del norte, una situación que deriva probablemente del hecho que Lu consideró el espacio del Pacífico demasiado grande para que existieran contactos por esta vía, mientras que, la esquina del noroeste de América con la del noreste de Asia casi se topan. En este caso, por lo tanto, Lu parecer haber usado el segundo estándar para localizar a los lugares de América, teorizando la existencia de un probable contacto con países de América por el norte.

[66] Lu Ciyun 陸次雲, *Bahong yishi* 八紘譯史 (Relatos traducidos de lugares dentro de las ocho regiones exteriores, prefacio de 1683), reimpreso en *Siku quanshu cunmu congshu* 四庫全書存目叢書 (libros enlistados para ser "preservados" por los editores de la *Completa colección de los cuatro tesoros*), *shi* 史 (sección de "historia"), vol. 256, Jinan, Qili shushe, 1996, pp. 24-101, "*xu* 序" ("Prefacio"), p. 1a, p. 24; "li*yan*例言" ("Comentarios introductorios), p. 2a; p. 25. El locus clásico del término *xiushi* se encuentra en el capítulo 11 del *Han Fei Zi* 韓非子(El maestro Han Fei Zi, c. siglo III a.C.), llamado "Indignación solitaria" (*gufen* 孤憤), en el que se menciona que, "entre los súbditos del soberano que aspiran a una posición oficial, los hombres de virtud cultivada se mantendrán a sí mismos puros (…) Estos hombres de virtud cultivada, contando con su carácter puro y controlado, no ofrecerán sobornos ni regalos costosos a los ministros poderosos"(人臣之慾官者, 其修士且以精絜固身…其修士不能以貨賂事人, 恃其精潔). Han Fei韓非, *Han Fei Zi* 韓非子 (El maestro Han Fei Zi, ca. siglo III a.C.), traducido al inglés por W. K. Liao y al chino moderno por Zhang Jue 張覺, Pekín, The Commercial Press, 2015, pp. 210-211.

[67] Lu, *Bahong yishi*, *op. cit.*, "Prefacio", p. 1a, p. 24.

[68] El texto *Itinerarios de montañas y mares* es la más grande y antigua geografía china de índole mitológica que sobrevive. Esta obra, pese a que fue considerada durante varios periodos, como, por ejemplo, durante las dinastías Ming y Qing, como una fuente poco confiable de información geográfica, continuó ocupando una importante posición en la tradición geográfica china. Más informaciones sobre esta publicación pueden ser vistos en Vera Dorofeeva-

Lichtmann, “Mapless Mapping: Did the Maps of the *Shanhai Jing* ever Exist?”, en Francesca Bray, Vera Dorofeeva- Lichtmann, y George Métailié (eds.), *Graphic and Text in the Production of Technical Knowledge in China. The Warp and the Weft,* Leiden-Boston, Brill, 2007, pp. 217-294; Needham y Wang, *Science and Civilization in China*, *op. cit.*, pp. 504-507.

[69] Esta obra corresponde a una colección compilada bajo orden imperial, sobre eventos sobrenaturales a lo largo de la historia. Véase Li Fang 李昉 (925-996) *et al*., (comp.), *Anthology of Tales from Records of the Taiping Era* 太平廣記選, edición bilingüe punteada por Wang Shaoying 汪紹楹 y traducida al inglés por Zhang Guangqian 張光前, Pekín, Foreign Language Press, 2007, pp. 17-45.

[70] Lu, *Bahong yishi*, *op. cit.*, “Prefacio”, pp. 1a-b; p. 24. Es importante mencionar que, aunque Lu consideró a las informaciones contenidas en estas obras como carentes de pruebas empíricas, no las descartó como portadoras de conocimiento. De hecho, este literato decidió incluir las informaciones de estos textos y otros, en una obra paralela al *Bahong yishi*, llamada *Registros acerca del yermo dentro de las ocho regiones exteriores* (*Bahong huangshi* 八紘荒史, 1683). En la introducción de este texto, Lu menciona su punto de vista respecto de estas narrativas, señalando que, pese a que no se podía teorizar acerca de ellas, su preservación era lo adecuado con el fin de proveer al lector de más informaciones sobre el mundo exterior (以資泛覽, 存而不論可也). Véase Lu Ciyun, *Bahong huangshi* 八紘荒史 (Registros acerca del yermo dentro de las ocho regiones exteriores, 1683), reimpreso en *Siku quanshu cunmu congshu* 四庫全書存目叢 (Libros enlistados para ser “preservados” por los editores de la *Completa colección de los cuatro tesoros*), *shi* 史 (sección de “historia”), vol. 256, Jinan, Qili shushe, 1996, pp. 102-124; *juan* 卷1, p. 1a; p. 102.

[71] Lu, *Bahong yishi, op. cit.,* “Prefacio”, p. 1a; 24.

[72] Este último punto es mencionado en *idem.*

[73] El *Huainanzi* es una compilación miscelánea que versa, entre otros temas, sobre historia, astronomía, filosofía, geografía y política. Una breve introducción a este texto puede revisarse en Major, *Heaven and Earth in Early Han Thought*, *op. cit.*, pp. 1-21.

[74] 九州之外,乃有八殥(…)八殥之外,而有八紘 (…)八紘之外,乃有八極. Véase el texto original en *Huainanzi* 淮南子 (Los maestros de Huainan, siglo II a.C.), comentado y traducido al chino moderno por Chen Guangzhong 陳廣忠, Pekín, Zhonghua shuju, 2012, p. 205; para una traducción al inglés, en la cual se basa la mía, véase Major, *Heaven and Earth in Early Han Thought…, op. cit.*, p. 161.

[75] El esquema del *Huainanzi*, no obstante, era un modelo sobre la extensión del mundo que abarcaba un espacio bastante menor que el que probablemente Lu tenía en mente. Esta situación se relaciona con el área ocupada por los estados

chinos en el pasado y el mundo conocido hasta esos momentos. Sobre las medidas originales a las que hacía referencia este esquema véase *Ibid.*, p.162.

[76] 以一國必鄰一海, 一海能環數國, 有不可分屬者,故統紀之所, 以彭八紘之大也. Lu, *Bahong yishi*, *op. cit.*, "*ji yu*紀餘" ("Anotaciones extras"), *juan* 1, p. 1a; p. 75.

[77] *Idem.*

[78] *Ibid.*, p. 1b; p. 75.

[79] Por razones que desconozco la edición del texto de Lu que se conserva entre los libros llamados a ser "preservados" por los editores de la *Colección completa de los cuatro tesoros*, no contiene las secciones del mar del Norte y del Sur. Para estos dos apartados se revisó la versión de esta sección incluida en la colección compilada por Ma Junliang 馬俊良 (fl. 1761), *Longwei mishu* 龍威秘書 (Libros secretos sobre los poderes del dragón, 1794). Véase Lu Ciyun, *Yishi jiyu* 譯史紀餘 (Anotaciones extras de los relatos traducidos, 1683), reimpreso en *Congshu jicheng chubian* 叢書集成初編 (Completa colección de antologías: primera serie), vol. 3264, Pekín, Zhonghua shuju, 1985, pp. 1-100, pp. 2-7.

[80] Aleni y Yang, *Zhifang waiji…*, *op. cit.*, *juan* 5, pp. 146-147.

[81] Aunque no lo menciona explícitamente, Lu tomó la noción que el "Gran océano" representa la región de las "tierras finales" de la descripción de la teoría de Zou Yan dada por Huan Kuan桓寬 en su *Yantielun* 鹽鐵論 (Discusiones sobre sal y hierro, ca. siglo I a.C.). Véase Huan Kuan桓寬, *Yantielun zhuyi* 鹽鐵論注譯 (Edición anotada y traducida al chino moderno del texto *Discusiones sobre sal y hierro*, ca. siglo I a.C.), notas y traducción al chino moderno de Bai Zhaolin 白兆麟, Hefei, Anhui daxue chubanshe, 2012, pp. 235-236.

[82] La noción de una Tierra plana es inferida del hecho que Lu no incluyó en este o en ningún otro de sus textos la idea de la redondez de la Tierra. En cuanto a la posición exacta de China en el mundo, Lu tampoco explica este punto de manera explícita. Sin embargo, como la distribución geográfica adoptada en su texto lo sugiere, Lu ciertamente ubica a China en un continente central. No obstante, no hay evidencia textual alguna que pruebe que se consideró a China como el centro geográfico exacto de este continente o del mundo.

[83] 猶是六合之內,君子論而不議. Lu, *Bahong yishi*, "Anotaciones extras", *juan* 1, p. 1b; p. 75.

[84] Esta noción, por ejemplo, se contrapone a la opinión de un discípulo de Lu llamado Cao Yuanjing 曹沅敬. En su "posdata" (*ba* 跋) a la obra de Lu, Cao menciona que la teoría de Zou Yan solamente se podían preservar, pero no teorizar, pues esta atañía a una hipótesis sobre cosas "fuera del universo". Véase, Lu, *Bahong yishi*, *op. cit.*, "*ba*跋" ("Posdata de Cao Yuanjing"), p. 1a; p. 26.

[85] *Ibid*., “Prefacio”, p. 1a; p. 24.

[86]使閱者廣大見聞, 知天地之外別有天地. *Ibid.*, 1b; p. 24.

[87] 以彭聲教之盛. *Ibid.*, “Comentarios introductorios”, p. 1a; p. 25.

[88] *Ibid*., p. 1b; p. 25.

[89] *Ibid.*, p. 2a; p. 25.

[90] *Ibid*., *juan* 2, pp. 33b-34a, 35a-b; pp. 49-50; *juan* 4, pp. 8b, 12a; pp. 71, 73. Compárese estas narrativas con las del *Zhifang waiji*, en Aleni y Yang, *Zhifang waiji…*, *op. cit*., *juan* 1, pp. 52-55; *juan* 2, p. 76; *juan* 4, pp. 124, 132.

[91] 博通儒學(…)參格致之功. Wang Honghan 王宏翰 (1648-1697/1700?), *Gujin yishi xuzeng*古今醫史續增 (Historia de la medicina china desde la antigüedad hasta el presente, con apéndices, 1698), reimpreso en *Xuxiu Siku quanshu*續修四庫全書 (Adenda a la *Completa* colección *de los cuatro tesoros*), *zi*, vol. 1030, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2002, pp. 307-382; “*xuzeng* 續增” (“Segundo apéndice”), p. 3b (esta página está descompaginada y se encuentra entre las páginas 5 y 6); p. 378.

[92] Wang Honghan, *Qianxiang kuntu gejing* 乾象坤圖格鏡 (Investigación acerca de los fenómenos del Cielo y mapas de la Tierra 1691), portada, sin número de páginas, líneas 1-4. Esta obra no fue jamás publicada. El manuscrito original de esta, el que fue utilizado para este estudio, se conserva en la Biblioteca de la Universidad de Zhejiang. Para mayores informaciones biográficas sobre Wang véase Xu Haisong 徐海松, *Qing chu shiren yu xixue* 清初士人與西學 (Literatos de los primeros años de la dinastía Qing y los estudios occidentales), Pekín, Dong fang chubanshe, 1998, pp. 147-152; Ma Zhihui 馬智慧, “Wang Honghan zhongxi huitong yanjiu 王宏翰中西匯通研究” (Un estudio de la síntesis entre China y Occidente de Wang Honghan), tesis de doctorado en Historia, Universidad de Zhejiang, Hangzhou, 2013, pp. 8-22.

[93] Sobre los estudios de medicina de Wang véase Qiong Zhang, “Hybridizing Scholastic Psychology with Chinese Medicine: A Seventeenth Century Chinese Catholic’s Conceptions of “Xin” (Mind and Heart)”, *Early Science and* Medicine, vol. 13, núm. 4, 2008, pp. 313-360; Ma, “Wang Honghan zhongxi huitong yanjiu”, *op. cit.*, pp. 23-46, 50-76.

[94] Wang, *Qianxiang kuntu gejing*, *op. cit.,* “*xu* 敘” (“Notas introductorias”), sin número de páginas, líneas 13-15. Este texto no ha sobrevivido.

[95]俱貿貿言而無實據也. *Ibid.*, líneas 15-16.

[96] 其乾象坤圖, 惟西儒之言為實理. *Ibid*., líneas 34-35.

[97] Sobre la organización general del texto véase Ma, “Wang Honghan zhongxi

huitong yanjiu", *op. cit.*, pp. 46-49, 189-195.

[98] Wang, *Qianxiang kuntu gejing*, *op. cit.*, "Notas introductorias", líneas. 1-10; Wang Honghan, *Yixue yuanshi* 醫學原始 (Los orígenes de los estudios de medicina, 1692), reimpreso en Cao Hongxin 曹洪欣, ed., *Haiwai huigui zhongyi shanben guji congshu (xu)* 海外回歸中醫善本古籍叢書 (續) (Continuación de la colección de libros raros sobre medicina traídos de vuelta desde el extranjero), vol. 5, Pekín, Renmin weisheng chubanshe, 2010, pp. 218-478; pp. 225, 235.

[99] 其論盡發前人未言, 補我儒格物之學, 始天地之所以然也. Wang, *Qianxiang kuntu gejing*, *op. cit.*, "Notas introductorias", líneas, 19-20.

[100] Xu, *Qingchu shiren yu xixue*, *op. cit.*, pp. 152-153. Ma Zhihui nota el hecho que Wang en su *Qianxiang kuntu gejing* utilizó indistintamente estos tres términos para referirse a la deidad originadora del universo. Véase, Ma, "Wang Honghan zhongxi huitong yanjiu", *op. cit.*, p. 161, nota 4. Esta situación, por lo demás, también se relaciona con el uso por parte del autor de diferentes fuentes jesuitas, puesto que en estas se adoptaron variados apelativos para nombrar a Dios. En cuanto a los debates de los jesuitas sobre la terminología más adecuada para traducir el concepto de Dios al chino, véase Liam Brockey, *Journey to the East. The Jesuit Mission to China 1579-1724*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 2007, pp. 84-88.

[101] Los términos *Shangdi y tian* aparecen en muchos textos del canon confuciano. El término *Shangdi* en un comienzo, parece haber representado en cierto grado a una deidad personal, la cual se creía velaba por la humanidad y regulaba el funcionamiento del universo. Con el tiempo, sin embargo, se volvió un poder natural e impersonal asociado con el dinamismo de la naturaleza y comenzó a ser relacionado con el término *tian*. Además de esto, *Shangdi* también podía ser asociado con la deidad daoísta del Soberano de Jade (*Yuhuang* 玉皇o *Yudi* 玉帝). *Tianzhu*, en tanto, es un término que aparece en algunos textos antiguos chinos, como por ejemplo el *shiji*, donde alude a un espíritu, y también en escritos budistas, como la transcripción de Sákra Devanam-indra, Devapati, el señor de los devas. El uso de *Tianzhu* por parte de los jesuitas parece derivar de los primeros años de la misión, tiempo en el cual los misioneros intentaron ser asimilados como monjes budistas. Posteriormente, la asociación de este término, que utiliza el carácter *tian*, con la noción del Cielo chino, la que, a su vez, se conecta, como recién se mencionó, con la de *Shangdi*, llevó a que jesuitas y "tianzhuistas" homologaran estos tres términos para referirse a Dios. Véase Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven, op. cit.*, pp. 33-35; Gernet, *China and the Christian Impact…*, *op. cit.*, pp. 25-26, 32, 48, 115, 194, 199-200, 233, 255 (nota 74); Roger Hart, *Imagined Civilizations: China, the West, and Their First Encounter*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2013, pp. 71, 237-238 (nota 159).

[102] Erik Zürcher, “Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China”, *The Catholic Historical Review*, vol. 83, núm. 4, octubre de 1997, pp. 614-653, p. 623 y también el artículo del mismo autor, “Xu Guangqi and Buddhism”, en Catherine Jami, Gregory Blue y Peter M. Engelfried (eds.), *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China: The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562-1633)*, Leiden, Brill, 2012, pp. 155-169, p. 162. En este sentido, recientemente, Roger Hart ha argumentado que existe poca evidencia acerca de las creencias “católicas” de Xu Guangqi, que den pie para calificarlo como un católico. Veáse, Hart, *Imagined Civilizations*…, *op. cit.*, p. 9, nota 1.

[103] Gernet, *China and the Christian Impact*…, *op. cit.*, pp. 24-30.

[104] Zürcher, “Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China”, *op. cit.*, pp. 614-622.

[105] *Ibid*., pp. 646-647.

[106] Estos dos ensayos, llamados “*Tiandi yuanshi lu*n 天地原始論” (“Discusión acerca de los orígenes de la Tierra y el Cielo”) y “*Tiandi liexu qizheng xingti yuanshi lun* 天地列宿七政形體原始論” (“Discusión sobre el origen y forma del mundo, las galaxias y los planetas”) respectivamente, aparecen en el *juan* 9 del texto de Wang.

[107] 泰西修士格物窮理. Wang, *Qianxiang kuntu gejing*, *op. cit.*, *juan* 9, “Discusión acerca de los orígenes de la Tierra y el Cielo”, sin número de página, línea 2.

[108] Para más detalles véase Ma, “Wang Honghan zhongxi huitong yanjiu”, *op. cit.*, pp. 86-88. El relato de Wang sobre el origen del mundo se basa en un texto de Zhu Zongyuan 朱宗元 (ca. 1616-1660) titulado *Zhengshi lueshuo* 拯世略說 (Breve discurso sobre el Salvador, ca. 1630). El uso de este relato por parte de Wang podría dar cuenta también del tipo de interpretación que dio este autor a las doctrinas cristianas. Esto debido a que Zhu Zongyuan fue, al igual que Wang, uno de aquellos literatos que adscribió a la idea que las enseñanzas cristianas representaban al confucionismo original. Sobre Zhu Zongyuan y su pensamiento religioso, véase Gong Yingyan 龔纓晏, *Donghai zhi bin tan tianxue. Yi Ming Qing zhiji Ningbo tianzhujiao tu Zhu Zongyuan de sixiang* 東海之濱談天學.以明清之際寧波天主教徒朱宗元的思想, (Discutiendo los estudios celestiales desde la costa del Mar del Este. Sobre el pensamiento del creyente cristiano de Ningbo Zhu Zongyuan durante las dinastías Ming y Qing), en Song Xiaojun 宋小軍, Wang Renyu 王刃余 y Li Qian 李茜 (eds.), *Ningbo yu hai shang sichou zhilu* 寧波與海上絲綢之路 (Ningbo y la ruta de la seda marítima), Pekín, Kexue chubanshe, 2006, pp. 369-380.

[109] Su explicación sobre el fin del mundo, llamada “*Tiandi zhongqi lun* 天地終期論” (“Discusión sobre el fin de la Tierra y el Cielo”), también está en el *juan* 9 de su obra. La existencia de Dios es descrita también en uno de los mapas del Cielo

incluido en su texto. En este, Wang, como algunos jesuitas lo hicieron, expuso que era en la última esfera celeste el lugar donde se hallaba el paraíso (*tiantang* 天堂) y habitaba el "Señor del Cielo". Véase Xu Guangtai 徐光台, "Limadou, Li Yingshi yu Liangyi xuanlan tu 利瑪竇與李應試與兩儀玄覽圖" (Matteo Ricci, Li Yingshi y el "Misterioso mapa visual de las dos formas"), *Hanxue yanjiu* 漢學研究 (Estudios sinológicos), vol. 30, núm. 4, diciembre de 2011, pp. 133-167; pp. 161-162.

[110] Compárese las entradas de Judea en Aleni y Yang, *Zhifang waiji…*, *op. cit*, pp. 52-55 y Wang, *Qianxiang kuntu gejing*, *op. cit.*, *juan* 11, "Rudeya". Las secciones de los países del mundo han sido convenientemente publicadas en la tesis doctoral de Ma Zhihui. Véase esta sección en Ma, "Wang Honghan zhongxi huitong yanjiu", *op. cit.*, p. 200-201.

[111] Más evidencias textuales sobre el ambiguo punto de vista de Wang respecto de la figura de Cristo en *ibid*., pp. 88-89.

[112] Véase estas descripciones en *ibid*., pp. 213-216.

[113] Cotéjese esta sección en Aleni y Yang, *Zhifang waiji…*, *op. cit.*, p. 84 y Ma, "Wang Honghan zhongxi huitong yanjiu", *op. cit.*, p. 205.

[114] Según lo ha sugerido Yu-Yin Cheng, un caso de un literato chino que percibió este problema de manera diferente a Wang, sería Yang Tingyun, el editor del *Zhifang waiji*. De acuerdo con Yu, el hecho que Yang Tingyun no eliminó estas oraciones del texto de Aleni, así como también, sus comentarios en una sección similar en su *Respuestas a las dudas* (*Daiyi pian* 代疑篇, ca. 1621-1622), dan prueba que este autor habría insinuado la posición superior del papa por sobre la del resto de los gobernantes del mundo, incluido el emperador chino. Véase los argumentos de Yu, en Yu-Yin Cheng, "Changing Cosmology, Changing Perspectives on History and Politics: Christianity and Yang Tingyun's 楊廷筠 (1562-1627) Reflections on China", *Journal of World History*, vol. 24, núm. 3, 2013, pp. 499-537, pp. 520-522.

[115] Como ya se señaló, la obra de Wang Honghan nunca fue publicada y ningún autor parece haber citado a este trabajo. El único indicio que yo he descubierto sobre la posible influencia de este texto en otro estudio es un mapa publicado por Xu Chaojun 徐朝俊, un literario originario del mismo condado que Wang y un descendiente de Xu Guangqi. Este autor, en su texto *Tiandi tuyi* 天地圖儀 (Representaciones gráficas de la Tierra y el Cielo, 1797), incluyó un mapa del mundo muy similar a uno de los del texto de Wang Honghan. Compárese ambos mapas en Wang, *Qingxiang kuntu gejing*, *op. cit.*, *juan* 18 y Xu Chaojun, *Tiandi tuyi* 天地圖儀 (Representaciones gráficas de la Tierra y el Cielo, 1797), en Xu Chaojun, (comp.), *Gaohou mengqiu* 高厚蒙求 (Un estudio del universo para principiantes, 1815), *ji* 集 4 (volumen 4), Shanghai, Yuwen xushi zangban, 1815, pp. 21a-26b. En el caso del texto de Xiong Renlin, este fue prohibido durante la compilación de los *Cuatro tesoros* (1772-1788) del emperador Qianlong (1711-

1799, r. 1735-1796), pues posicionaba a los manchús como tribus bárbaras. Antes y después de eso, pocos trabajos lo citan entre sus fuentes. Sobre la prohibición de este texto y algunos datos sobre su circulación, véase Ma, “Xiong Renlin Diwei yanjiu”, *op. cit.*, pp. 68-78. En cuanto al texto de Lu, este no fue seleccionado para ser publicado en la colección del emperador Qianlong, pero una reseña sobre esta obra aparece en el catálogo de libros para “ser preservados” de la *Colección de los cuatro tesoros*. Véase Ji Yun 紀昀 (1724-1805) (eds.), *Siku quanshu zongmu tiyao*四庫全書總目提要 (Reseñas del catálogo general de la *Completa colección de los cuatro tesoros*), Shijiazhuang, Hebei renmin chubanshe, 2000, p. 2076. Además, fue incluido en varias colecciones durante los siglos XVIII y XIX, tales como *Longwei mishu* y *Zhaodai congshu* 昭代叢書 (Colección de la gloriosa dinastía, compilada durante los siglos XVIII y XIX). Respecto de libros que citaron este texto, no se ha encontrado hasta el momento ninguna referencia de este en obras de los siglos XVII o XVIII. Sin embargo, durante el siglo XIX, algunos textos y mapas lo utilizaron. Véase, por ejemplo, Li Shengwu 李勝伍, *Qingdai guoren huike de shijie ditu-Wanguo dadi quantu* 清代國人繪刻的世界地圖-萬國大地全圖 (Un mapa del mundo creado durante la dinastía Qing- “El mapa completo sobre la Tierra y la miríada de países”), Pekín, Zhongguo dabaike quanshu chubanshe, 2002, p. 160; Liang Tingnan梁廷楠 (1796-1861), *Haiguo sishuo*海國四說 (Cuatro ensayos sobre los países del mar, 1846), edición punteada por Luo Baoshan駱寶善 y Liu Lusheng 劉路生, Pekín, Zhonghua shuju, 2006, pp. 52-53, 61.

[116] Esta tesis fue primero postulada por Elman en su “Geographical Research in the Ming-Ch’ing Period”, *op. cit*, p. 10 y luego mencionada en otros de sus estudios. Véase Elman, *On Their Own Terms…*, *op. cit*. 186-195 y “Ming-Qing Border Defense, the Inward Turn of Chinese Cartography, and Qing Expansion in Central Asia in the Eighteenth Century”, en Diana Lary (ed.), *The Chinese State at the Borders*, Vancouver, The University of British Columbia Press, 2007, pp. 29-56; pp. 39-42.

[117] Para un resumen del significativo desarrollo de los conocimientos chinos sobre el mundo exterior a lo largo de la historia, véase Needham y Wang, *Science and Civilization in China*, *op. cit.*, pp. 510-525, 543-561. En años recientes, varios historiadores han propuesto la reevaluación de la percepción que los últimos años de la dinastía Ming y los primeros de la dinastía Qing, representan periodos en que estos dos imperios centraron sus intereses geopolíticos, de manera primordial, en sus territorios continentales. Por el contrario, estos estudios defienden que hubo un fuerte interés por parte de los gobernantes e intelectuales que vivieron durante ese lapso, por conceptualizar la frontera marítima. Esta dedicación por estudiar los mares y costas se manifiesta también en una serie de trabajos geográficos y cartográficos de la época. Algunos estudios representativos de esta línea de investigación son: Zheng Yangwen, *China on the Sea: How the Maritime World Shaped Modern China*, Leiden, Brill, 2012; Gang Zhao, *The Qing Opening to the Ocean: Chinese Maritime Policies*, 1684-1757, Honolulu, University

of Hawai'i Press, 2013; Hongping Annie Nie, *The Selden Map of China. A New Understanding of the Ming Dynasty*, Oxford, Bodelian Libraries Universtiy of Oxford, 2014; Ronald C. Po, "Mapping Maritime Power and Control: A Study of the Late Eighteenth Century *Qisheng yanhai tu* (A Coastal Map of the Seven Provinces)", Late *Imperial China*, vol. 37, núm. 2, enero de 2017, pp. 93-136.

[118] En cuanto a otros trabajos geográficos del siglo XVIII que incluyeron informaciones de los jesuitas, véase Mosca, "Qing China's Perspectives on India, 1750-1847", *op. cit.*, pp. 47-58; sobre mapas del mundo de los siglos XVI al XVIII, que utilizaron data de los trabajos cartográficos de los jesuitas, véase Li Xiaocong 李孝聰, *Ouzhou shouzang bufen zhongwen guditu xulu* 歐洲收藏部分中文古地圖敘錄 *A Descriptive Catalogue of Pre-1900 Chinese Maps seen in Europe*, Pekín, *Guoji wenhua chuban gongsi*, 1996, pp. 16-20, 184-187; Yee, "Traditional Chinese Cartography and the Myth of Westernization", *op. cit.*, pp. 170-177.

ENMASCARAR EL COLONIALISMO: LAS ‘AYUDAS SOCIALES’ A LA PROVINCIA ESPAÑOLA DEL SAHARA ENTRE 1958 Y 1975.

Francesco Correale
Centro Nacional de la Investigación Científica de Francia (CNRS), Instituto 7324 CITERES de Tours

Todo el arte consiste en representar el papel con propiedad,
y en saber disimular y fingir;
porque los hombres son tan débiles
y tan incautos que,
cuando uno se propone engañar a los demás,
nunca deja de encontrar tontos que le crean.

Nicolás Maquiavelo

Nubes que no llevan agua…

Al final de los años cincuenta, una larga sequía castiga el oeste sahariano y golpea en particular las zonas controladas por la administración española. El dato no sería tan transcendente si entre 1956 y 1958 la presencia colonial en el Oeste sahariano no fuera cuestionada por la penetración en estos territorios del Ejército de Liberación (EL) marroquí.

Actor principal de la lucha contra el Protectorado francés, el EL es formado por irregulares que, a partir de 1953-1954, se juntan en las zonas rurales y de montaña de Marruecos. Una vez alcanzada la independencia, en marzo de 1956, una parte de sus miembros se integra con las Fuerzas Armadas Reales (FAR), el ejército del nuevo Estado marroquí; otra parte logra evitar la incorporación en las FAR y se implanta en el sur de Marruecos, estableciendo su cuartel general en Gūlimīn. Luego, en un contexto de completa incertidumbre política, pone en marcha una estrategia de penetración en los territorios del Sahara bajo el dominio español. A

pesar de una serie de señales sobre los verdaderos objetivos del EL, las autoridades españolas mantienen una actitud pasiva frente a los contingentes armados que se establecen en el territorio de su jurisdicción, queriendo creer las alegaciones de sus líderes que, en octubre de 1956, manifiestan su voluntad de atacar solo a Mauritania y Argelia.

A pesar de esto, al cabo de algunos meses, el Ejército de Liberación asume el control casi completo del territorio controlado por el Gobierno de Madrid obligando a las tropas españolas a evacuar la totalidad de los puestos del interior y a replegarse en determinados puntos del litoral.

Los enfrentamientos siguen hasta el contraataque franco-español denominado *Écouvillon* por el ejército francés y *Huracán* por el ejército español, que se desarrolla del 10 al 24 de febrero de 1958. Se trata de una serie de operaciones militares a gran escala que incluyen bombardeos de contingentes del EL, de campamentos de nómadas en el Sahara, de sospechosos de apoyar a los “rebeldes”, de ganado, de pozos, etcétera. El objetivo de *Écouvillon* es la completa expulsión del EL del Sahara Occidental al norte del paralelo 27º 40’, que marca la frontera entre la colonia española del Sahara y la región de Tarfaya, sobre la cual los españoles ejercen su protectorado en nombre del sultán de Marruecos —y por delegación de Francia— desde 1912.

Si por el gobierno español el objetivo de estas operaciones es claro —reapropiarse de los territorios perdidos—, por el francés se trata de alejar un peligro suplementario que amenaza su presencia en Argelia. No solo el Ejército de Liberación facilita el pasaje de armas de la costa atlántica a los hombres del Frente de Liberación Nacional (FLN) que combaten desde 1954 por la independencia del país, sino que una implantación estable del EL en los territorios de la colonia española podría incluso revelarse peligroso por la misma influencia política y económica francesa en el Norte de África y particularmente en Mauritania, destinada a gozar de un estatuto de autonomía política a partir de 1958, que la llevará a la independencia dos años más tarde.

Después del fin oficial de las operaciones militares, de febrero de

1958, la situación general es la siguiente: la región de Tarfaya es cedida por el Gobierno de Madrid al de Rabat (2 de abril de 1958) en la región de Ifni; la retirada táctica de las tropas coloniales, que se concentran en una zona de seguridad a lo largo de las montañas alrededor de la ciudad de Sidi Ifni, determina la creación de una frontera de facto con Marruecos. La ciudad se transfiere de forma permanente al reino alauí el 30 de junio de 1969.[1]

En el Sahara Occidental la situación es mucho más enmarañada.

La reocupación del territorio por las fuerzas coloniales españolas no se lleva a cabo tan tranquilamente. El contexto internacional hace que sea bastante compleja por al menos tres elementos:

- La presión de las reivindicaciones territoriales del Reino de Marruecos;[2]
- La influencia del panarabismo en el mismo Magreb, hostil a cualquier presencia europea en el mundo árabe, en un momento en el cual ya están en marcha los procesos de independización de Mauritania y, de manera mucho más conflictiva, de Argelia;
- El aislamiento y la desconfianza, a pesar del ingreso en la ONU en 1955, que sufre la España franquista para ser, con Portugal, el único régimen dictatorial del Occidente europeo que sobrevivió a la segunda guerra mundial —y esto a pesar de constituir, porque Estados Unidos, uno de los países llaves en el marco de la Guerra Fría.

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.

La propaganda que el más importante partido nacionalista marroquí, el Istiqlāl, llevó a cabo por medio de sus oficinas abiertas desde la independencia del Reino de Marruecos en Villa Bens, El Aaiún, Smara y Villa Cisneros, además de Ifni —todas cerradas por la intensificación de las acciones del EL—,[3] y por la participación

activa de muchos hombres del territorio a la lucha armada, algunos futuros fundadores del Frente Polisario,[4] hacen necesario el desarrollo de una política que contrabalancee los posibles gérmenes de un sentimiento nacionalista que ya no contemple una administración colonial en el Sahara. De esta manera administradores españoles adoptan 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, cuyo régimen jurídico fue fijado solo tres años más tarde, con la ley 8/61 del 19 de abril de 1961—,[5] sino que puedan legitimar su permanencia delante de las poblaciones y, por añadidura, respecto a las pretensiones marroquíes y los vientos de descolonización que soplan en el Magreb. Se trata de atraer a 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 Sociales: 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 tenía su tradición colonial en el África Sahariana administrada por los gobiernos de Madrid.

El objetivo de este artículo es doble: por un lado, se trata de ilustrar uno de los caracteres principales de la política colonial española en el Sahara que, sobre todo en sus inicios, no se lleva a cabo siguiendo el principio de la conquista militar. Y esto, claramente, no por falta de voluntad sino por un déficit estructural de los medios militares, en particular después de la destrucción de la armada española a raíz de la guerra hispanoamericana de 1898. Por otro lado, se trata de focalizarse sobre la reacción de las poblaciones del Sahara Occidental, poniendo en evidencia las contradicciones de su acomodación a las medidas adoptadas por el gobierno colonial, en especial después de la época del *yihad* de los años 1956-1958.

Los antecedentes de las Ayudas Sociales: Francisco Bens Argandoña y la política del "pilón de azúcar"[6]

Cuando en 1884 las primeras tropas españolas desembarcan en la península de Dakhla, donde fijan un puesto militar nombrándolo Villa Cisneros, tienen un conocimiento bastante aproximativo del territorio y su geografía humana. Esta es la razón por la cual, por ejemplo, consideran como interlocutores principales para la futura ocupación de Río de Oro la cabila de los Awlād Bū Sba'a, mientras que estos gozan de un momento temporal de expansión que los pone en una situación de poder respecto a las otras poblaciones de la región. Y es así que se encuentran mezclados, sin haberlo buscado, en el conflicto que oponen a los Awlād Dalīm con los Awlād Bū Sba'a, siendo el pequeño fuerte de Villa Cisneros sometido a los ataques de los Dlimis en 1885, 1887 y 1894.[7] Esto debido a que los españoles son identificados como aliados de los Awlād Bū Sba'a.

Los militares que se fijan en Villa Cisneros organizan, con el auxilio de algunos científicos y exploradores, algunas expediciones al interior. Entre las más relevantes, se encuentra la que Julio Cervera, Francisco Quiroga y Felipe Rizzo llevaron a cabo hasta la región de Tiris en 1886, con el patrocinio de la Sociedad Española de Geografía Comercial.[8] Sin embargo, hay que esperar el nombramiento de Francisco Bens Argandoña como gobernador político-militar de 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.[9] Hay que desarrollar una política 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 Argandoña quien en sus memorias, explica cuál es el expediente que considera más adecuado:

> 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 las propaganda y enseñanza de los santones, de las peleas de las cabilas y del carácter de los moros de más categoría y más díscolos.[10]

La concesión de regalos y el consecuente soborno de los jefes de las cabilas se transforman 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 Chj Melainin y otra al jefe de la Factoría de Tarfaya, perteneciente al Sultán [de Marruecos], lamentándose en ambas, de que Hamuyen y Mohamed-iejadé me hubieran llevado á ver sus kábilas, asunto al que no le dí gran importancia, pués 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 más buenas y trabajadoras.[11]

Y más adelante subraya:

> La visita á la Kábila de Oulad Delim, 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 la 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, etcétera. etcétera. [….][12]

De hecho, la política de los regalos o del “pilón de azúcar” es institucionalizada desde la llegada de Bens Argandoña al Sahara. En 1904, el gobernador gasta en donativos 1 074 pesetas; en 1905

y 1906, el Gobierno español prevé 1 250 pesetas por el mismo asunto; cinco años más tarde, en 1911, la suma de los regalos efectuados durante los recorridos de Bens Argandoña llega a 8 537.85 pesetas[13] Los regalos —aceite de oliva, tabaco, tejidos, arroz, gofio y tal vez armas— se hacen tanto a los notables de las cabilas como a los más necesitados encontrados en las regiones exploradas.

Esta política permite a las tropas españolas quedarse en el territorio, pero no les asegura ni el dominio del desierto, ni el control de la población que continúa organizándose, independientemente de los recién llegados, o sirviéndose de ellos con el fin de evitar las restricciones impuestas al comercio transfronterizo por las administraciones coloniales francesas. Las tropas españolas se adelantan en sus “pacificaciones” de los espacios de los actuales Marruecos y Mauritania, rodeando la colonia española y obligando a sus habitantes a una importante autarquía económica. Así, todas las ocupaciones de los puntos de la costa que el gobernador cumple aparecen como 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 apertura de pequeños puertos que permitan al comercio sahariano encontrar una salida independientemente de los territorios bajo dominación francesa. Negociaciones suceden a negociaciones. Tarfaya es ocupado en junio de 1916 con el consentimiento de Ahmad al-Hayba, hijo del ya difunto (1910) jefe de la resistencia sahariana, el cheij Mā al-'Aynayn. Cuatro años más tarde, en noviembre de 1920, Bens Argandoña desembarca en La Güera, después de que muchos notables locales lo habían solicitado durante varios años para obtener la apertura de un puerto en el Parchel, en los parajes del cabo Bojador. La elección de La Güera, tercer puesto español en el litoral atlántico, se hace debido a intereses económicos —la concesión de terrenos a compañías comerciales españolas—, pero el lugar permanece bastante abandonado, a 360 kilómetros de Villa Cisneros y 962 de Tarfaya.[14]

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 destinada a la política del “pilón de azúcar”. En 1922, 8 000 pesetas anuales corresponden a los regalos que la administración española tiene que hacer a La Güera, gran suma que —para aclarar su dimensión— iguala a la destinada al presupuesto de todo el destacamento de Villa Cisneros. Sin embargo, estas 8 000 pesetas anuales no son relevantes si se comparan a las sumas gastadas por Bens en cabo Juby: entre los 4 000 y 7 000 pesetas mensuales, o sea entre 48 000 y 84 000 pesetas anuales[15] respecto a un mediocre presupuesto anual de 69 210 pesetas establecido para la gestión de todas las actividades políticas, militares y económicas en el Sahara por los años 1915-1918; y de 408 680 pesetas anuales por los años 1924-1925.[16] Es decir, 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.[17]

Sin embargo, la política del "pilón de azúcar” crea con la población unos vínculos dudosos, cuya reproducción continúa 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 oeste-sahariana de los “tributarios” (los españoles, una cabila como tantas...) que pagan por su seguridad y por quedarse en el territorio,[18] 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 nuestras posiciones de Cabo Juby”.[19]

Esta relación colonial bastante singular parece transformarse, por un momento, en la mitad de los años treinta, cuando la presencia española en el Sahara se consolida con el aumento de los medios económicos y militares y las poblaciones se someten, por lo menos

formalmente, a la administración ibérica para conservar su autonomía frente al peligro de una dominación francesa que, acabadas la “pacificaciones” de Marruecos y Mauritania, en 1934, se percibe mucho más peligrosa. No obstante, el paternalismo “material” que se genera a partir de la política del “pilón de azúcar”, cercano al clientelismo, se convierte en el rasgo dominante de la colonización española y la caracteriza también a lo largo de los años cincuenta.

El, ‘El dorado sahariano’: indemnizaciones de guerra y ayudas sociales

Muchos hombres de las distintas cabilas del Sahara Occidental se habían alistado 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 Mauritania o de Argelia.[20] La transformación del estatus del territorio de colonia a provincia metropolitana marca el contexto institucional adentro del cual el Gobierno franquista decide prolongar su presencia en el Sáhara. Esta política se caracteriza por un impulso de las inversiones económicas, debido también al descubrimiento de algunos recursos como, en 1947, los riquísimos yacimientos de fosfatos en la zona de Bū Crāa.[21] Sin embargo, las autoridades españolas tienen la necesidad de acreditarse como “buenas administradoras” frente a las peticiones de descolonizar la región que le hacen las Naciones Unidas y respecto a la población que acaba de vivir unos de los meses más turbulentos de su historia contemporánea. A este efecto, uno de los primeros instrumentos puestos en marcha por la administración se concretiza en las indemnizaciones por los daños ocasionados por los enfrentamientos de 1957-1958. Así, varias listas de siniestrados con centenares de nombres son reunidas por el gobierno provincial, continuamente actualizadas como consecuencia de los notables que piden dinero al gobierno y de las sumas que se les han proporcionado. Todo es susceptible de ser transformado en moneda: los miembros de la familia muertos durante los bombardeos, los rebaños destrozados,

los víveres y los efectos personales perdidos.[22] La concesión de estas sumas se efectúa a lo largo de un periodo de tiempo que va aproximadamente desde la primavera de 1958 hasta noviembre de 1965, fecha del último documento encontrado en el Archivo General de la Administración (AGA) de Alcalá de Henares[23] —lo que no significa, que las indemnizaciones no se hayan concedido más tarde —. El AGA conserva libros de contabilidad, con la indicación de la fecha, de los motivos de las indemnizaciones pedidas y de las sumas concedidas.[24]

Es en este contexto de búsqueda del beneplácito de las poblaciones que se elabora una distribución casi incondicionada de subvenciones denominadas “Ayudas Sociales”. Se trata de ayudas materiales que el Gobierno franquista decide repartir desde el final de 1959 para contestar a las peticiones urgentes que llegan de la población, a causa de la grave situación determinada por la sequía y la consecuente desaparición de los pastos. Esto le permite al gobierno combinar el presumido “humanitarismo” de la administración con objetivos políticos declarados, de manera más evidente que durante los años de la política del "pilón de azúcar". Así lo escribe el 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 muertes 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 estos sean de sus más lejanas y novísimas provincias.[25]

Todos los ingredientes de una nueva política del “pilón de azúcar” están incluidos en las palabras del gobernador: el Estado, “padre misericordioso”, provee a las necesidades de sus “hijos lejanos” y asegura su sobrevivencia, incluso en medio del desierto, donde las poblaciones son más sensibles a las propagandas de los países vecinos[26] —provenientes incluso de Argelia, donde el gobierno francés adopta una política similar a la de las ayudas sociales, asistiendo a los nómadas y apartándolos de la propaganda del FLN.[27]

Es cierto que el final de la década de 1950 es un periodo terrible para los habitantes del Sáhara español: llueve bastante poco entre 1957 y 1960 y, además, la última guerra colonial de España (y Francia) contra el Ejército de Liberación ha destrozado los medios principales de subsistencia de la población: el ganado, y sobre todo, los dromedarios, que constituyen también su medio de transporte y de comercio. Así, por el sesgo de las indemnizaciones y de las ayudas sociales, la administración intenta reparar una situación que se presenta como desastrosa. De esta forma, cuando el Consejo de Ministros, a propuesta del Ministerio del Ejército —¡y no de autoridades civiles!—, aprueba las “medidas para remediar la grave

situación económica de los nativos"[28] (*sic*), la orden es de informar a los jefes de las cabilas que "la ayuda en víveres se iniciará con urgencia",[29] y de esta manera a tranquilizarlos. Estos víveres empiezan a llegar al Sahara a mediados de febrero de 1960.

Prisioneras de la necesidad, obligadas por el control más estricto de las fronteras a restringir sus tradicionales desplazamientos en las regiones cercanas, en búsqueda de pastos, las poblaciones no se sustraen a esta "maniobra colonial" y, en cierto sentido, llevan a cabo el papel que se espera desempeñen. En 1961, una *Jema'a* (asamblea) de los Awlād Tidrarīn, Awlād Talīb y Ahl M'hamad se dirige así 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".[30]

Las sumas que en un principio previó el gobernador de la provincia son ampliamente elevadas después de algunos meses. Sin entrar en 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 pesetas, en ayudas alimentarias, más 600 000 pesetas para distribuir en metálico, como préstamo "reintegrable". Este dinero es a cargo del Estado, porque la provincia, a falta de toda posibilidad de tener su propia economía, no dispone de recursos que puedan determinar cualquier presupuesto. La suma todavía no es suficiente. Así, en mayo de 1960, el Gobierno metropolitano abre a la Provincia un crédito extraordinario de 6 421 500 pesetas para "Gastos de acción social". La cifra comprende la suma establecida para el primer proyecto —1 925 000— más 4 496 500 pesetas pedidas por el ejecutivo de la provincia el 23 de febrero. En menos de dos meses, el presupuesto para las Ayudas Sociales es más que duplicado.[31] Para apreciar la cantidad de dinero de la cual se habla, es suficiente observar que en 1959 el presupuesto de la provincia sumaba 49 116 000 pesetas y en 1960 53 504 000 pesetas.[32] Las 6 421 500 pesetas destinadas en 1960 a las Ayudas Sociales representan 12% del presupuesto

total previsto para el funcionamiento de la Provincia.

El programa asistencial para 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 en el exterior del territorio sahariano y en particular en Canarias. Por medio de una sórdida pantomima del comercio triangular de inicio de siglo —Canarias > Sahara > Canarias— se devuelven a los pequeños grupos industriales y artesanos del archipiélago las sumas recibidas por el capítulo de la asistencia a las cabilas: el Estado financia las ayudas, el gobierno provincial las compra materialmente a los grupos económicos canarios y de la península y, de esta manera, "compran" políticamente el consentimiento de las poblaciones saharianas que, a su vez, siguen necesitando los productos que llegan de la metrópoli. 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 el Sahara. Además, el presupuesto "Ayudas Sociales" es un largo contenedor de exigencias que nada tienen que ver con el suministro de bienes de primera necesidad a la población de la provincia africana. Por ejemplo, en julio de 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 pesetas que son necesarias […]".[33]

Por la cuestión de las indemnizaciones de guerra, el AGA conserva unas listas muy largas que se refieren a estas distribuciones de las ayudas: no se trata, esta vez, solo de nombres de personas, sino de fracciones de cabilas que piden y reciben los víveres, los medicamentos, las semillas, el agua, etcétera. El procedimiento de reparticiones se puede resumir así:

1) Las ayudas son facilitadas a los chiuj, que se encargan 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. En algunas ocasiones, esta tramitación de ayudas genera algún desgaste a causa de las deducciones indebidas que se producen por mano de los notables. Tal vez, cuando la administración colonial se da cuenta del asunto, intenta 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 esta a su vez hiciera la distribución en las suyas respectivas, sin miramiento del lugar donde se encuéntrese las jaimas[34] (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, Larosi Uld Soliman y Aali Uld Ramadan. *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.[35]

El juego de los notables es bastante evidente: con los instrumentos ofrecidos por el gobierno, intentan reforzar una autoridad, sin verdadero prestigio, a la vez hacia sus propias familias y hacia la administración colonial.

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 alcanzar otro *frig* (campamento). Como en el caso de las sustracciones operadas por los notables locales, los militares españoles intentan aprovecharse de este flujo de mercancías. Esto se demuestra con la apropiación personal y la venta de los generes alimentarios efectuada a algunas *jaimas* por el sargento de escolta del destacamento del campamento minero de Agracha, con la complicidad de un sargento del grupo nómada La Gándara.[36]

Los recorridos por la distribución de las ayudas 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, como una política indígena que quiere conseguir el control de las poblaciones y del espacio.

Del 8 al 17 de febrero 1960, es el propio gobernador general quien hace un recorrido desde Aaiún hasta Hausa, pasando por Guelta Zemmur, 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 pilones 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 jaimas Erguibat, 39 de Ulad Tidrarin y 10 de Izarguien.[37] 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 Ulad Delim 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”.[38]

Los dos primeros días se dedican a una labor de censo y estadística; el reparto de las ayudas —2.5 kg 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 esta era un principio y que se pensaba seguir ayudándoles en fecha próxima. Igualmente demostraron satisfacción en la forma del reparto".[39] Y, tras analizar las condiciones sanitarias encontradas, e informar que son menos malas[40] 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".[41]

En el mismo orden de reflexión que caracteriza al 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:

> 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.[42]

O, mejor dicho: ¡cómo matar las actividades normales de los nómadas con la actividad de puro asistencialismo! De hecho, solo 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 Bidi uld Aomar uld Abeida de Ulad Chej, dijo que extrañado ante el retraso del camión, había pensado venir a camello, el día anterior a Auserd, para solicitar del Gobierno un envío de víveres a aquella zona. Resaltó Bidi uld Aomar 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, etcétera.[43]

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 sistematiza 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" del 14 al 21 de diciembre de 1964, el adjunto de primera Félix Bedmar Jiménez 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".[44] La Patrulla recorre 42 km (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 uld Sidi Mohammed uld SIDI Al-lal de Erguibat, Ulad Chej [...] 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, 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 Mahafud uld Ali Salem Uld Babi de Erguibat, Ulad Chej,[...]: [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 Saila Uld Abeida Uld Sidahamed de Erguibat

> Ulad Chaj [...]: 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 [...].[45]

El Adjunto concluye:

> Si miramos la cuantía de los víveres repartidos [...], los naturales beneficiados y las zonas visitadas [...] no cabe duda de que corresponde darle una gran importancia a este servicio ordenado por la Superioridad, pero a juicio del Adjunto que suscribe [...] aun 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.[46]

Es evidente 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 media en la población del territorio, tanto en el sentido económico-liberal del término, como 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 notables y su personal que gestionan la distribución de las ayudas y tal vez reciben larga cantidades de dinero, y por los que, entre ellos, se apropian ilegalmente de los donativos para ponerlos en los circuitos comerciales informales que salen de Sahara y alcanzan Argelia, Marruecos y Mauritania.[47] 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 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 o 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".[48]

Los chiujs quedan entonces ligados, hasta el impulso del movimiento nacionalista de la década de 1960, a la salvaguardia de sus ascendentes sobre la población del territorio. Esta "burguesía" embrionaria, formada por dueños de ganado y comerciantes, es incapaz de ver en las oportunidades de participación en 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 dar el salto que, en otros países del Norte de África, había permitido a las élites económicas y escolarizadas ponerse al frente de los movimientos nacionalistas. Por esta razón, será rápidamente marginalizada por los jóvenes revolucionarios que constituirán, en 1973, el Frente Polisario.

Conclusiones: la memoria de las Ayudas Sociales. Una amnesia compartida

¿Cuál es el recuerdo de este acto político-económico de la

administración provincial que, aunque con sus límites evidentes, ha marcado seguramente la vida y la sobrevivencia cotidiana de las poblaciones del Sahara español por casi quince años? Las reacciones a las palabras “Ayudas Sociales” pueden resumirse en tres actitudes por parte de los ancianos entrevistados en los campamentos de Tinduf en diciembre de 2007, abril-mayo de 2014 y mayo de 2016:

> *1)* Desconocimiento de la cuestión, incluso sorpresa por la existencia de estas ayudas de las cuales nunca se había oído hablar;
> *2)* Conocimiento de la cuestión y denuncia del papel de los notables que no habrían distribuido las ayudas, utilizándolas exclusivamente para su enriquecimiento personal. Esta actitud es a menudo acompañada por una toma de distancia respecto a la política de la administración española, de la cual se denunciaría, en esta manera, su carácter colonial;
> *3)* Reconocimiento de haberse recibido cantidades de víveres y dinero y de haberse 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 a este efecto por la administración de la provincia de Sahara. Se trataría, de alguna manera, de un asunto marginal sin relevancia.

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 unas cuantas líneas en algunos trabajos de investigación.[49] Incluso el movimiento de solidaridad con los refugiados saharauis en Tinduf parece ignorar este componente pretendidamente “humanitario” de la política colonial en la Provincia, lo que quizás permite descartar por completo toda idea de una posible continuidad o vínculo con las prácticas consideradas durante las dos últimas décadas de la presencia española en el Sahara. Todo esto, pesar de una cierta relación de (¿mutua?) dependencia neocolonial por una parte de los ciudadanos españoles y de las poblaciones de la antigua provincia sahariana que, de manera más difícil de desentrañar, también se produce en los campamentos de refugiados saharauis en Tinduf. Es allí, en efecto, que permanece una clara complicidad del silencio entre las dos partes para no romper el idilio hispano-saharaui que

garantiza el “humanitarismo” de unos y la sobrevivencia de otros. Esto equivale a decir que, a pesar de su carácter no especialmente polémico, la cuestión de las ayudas sociales, estas miles de pesetas sembradas en el desierto sahariano como documentan los archivos históricos españoles, es aún marginalizado en la historiografía dominante sobre el Sahara y casi tabú en la literatura de la militancia pro-independentista.

Bibliografía

AL FĀSI, Allāl, *Livre rouge avec documentaires*, Tánger, Marcello Peretti, 1961.

ALONSO DEL BARRIO, José Enrique, *Sáhara-Ifni ¿Encrucijada o abandono? 1956-1963*, 2 vols., Zaragoza, Mira Editores, 2010.

BÁRBULO, Tómas, *La historia prohibida del Sáhara Español*, Barcelona, Ediciones Destino, 2002.

BARONA CASTAÑEDA, Claudia, *Hijos de la nube*, Madrid, Langre, 2004.

BENS ARGANDOÑA, Francisco, “Dos visitas á algunas Kabilas del Sáhara Español”, Villa Cisneros, Sahara Occidental, documento mecanografiado, 1907.

BENS ARGANDOÑA, Francisco, *Mis memorias (veintidós años en el desierto)*, prólogo del Ilmo. Sr. D. José Díaz de Villegas, Director General de Marruecos y Colonias, Madrid, Selecciones Gráficas, 1947.

CAMPOS SERRANO, Alicia, y Violeta TRASOSMONTES, “Recursos naturales y segunda ocupación colonial del Sáhara español. 1959-1975”, en F. Correale y J. C. Gimeno Martín (coords.), “Sahara Occidental: memorias, cultura, historias”, *Les Cahiers d’Emam,* núm. 24-25, 2015, pp. 107-129. [https://emam.revues.org/819, consultado el 30/09/2018.]

CASAS DE LA VEGA, Ramón, *La última guerra de África (campaña de Ifni-Sáhara)*, Madrid, Centro de Publicaciones del Ministerio de Defensa, 1985, reeditado en 2008.

CORREALE, Francesco, *La Grande Guerre des trafiquants. Le front colonial de l’Occident maghrébin*, París, L’Harmattan, 2014.

CORREALE, Francesco, “Le Sahara espagnol: histoire et mémoire du rapport colonial. Un essai d’interprétation”, en S. Caratini (coord.), “La question du pouvoir en Afrique du Nord et de l’Ouest”, 2 vol., vol 1: “Du rapport colonial au rapport de développement”, *L’Ouest Saharien*, núm. fuera de serie 9-1, 2009, pp. 103-152.

CORREALE, Francesco, y Alberto LÓPEZ BARGADOS, “Rashōmon au Sahara Occidental. Perspectives, contradictions et défis dans l’interprétation du conflit de 1956-1958”, en S. Boulay y F. Freire (coords.), *Culture et politique dans l’Ouest Saharien. Arts, activisme et Etat dans un espace de conflits*, Igé, L’Etrave, 2017, pp. 211-241.

DIEGO AGUIRRE, José Ramón, *La última guerra colonial de España: Ifni-Sahara*

(1957-1958), Madrid, Algazara, 1993.
LÓPEZ BARGADOS, Alberto, *Arenas coloniales. Los Awlād Dalīm ante la colonización franco-española del Sáhara*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2003.
MARTÍNEZ MILÁN, Jesús María, *España en el Sáhara Occidental y en la zona sur del Protectorado en Marruecos, 1885-1945*, Madrid, Ediciones UNED, 2003.
MARTÍNEZ MILÁN, Jesús María, "«La politique du pain de sucre» ou la spécificité de l' occupation et de la pacification espagnole au sud du Maroc et au Sahara occidental 1885-1939", en S. el Mechat (coord.), *Coloniser, pacifier, administrer XIXe –XXIe siècles*, París, CNRS Editions, 2014, pp. 279-292. [https://www.academia.edu/6004604/_La_politique_du_pain_de_sucre_ou_la_sp%C3%A9cifit%C3%A9_de_loccupation_et_de_la_pacification_espagnole_au_sud_du_Maroc_et_au_Sahara_occidental_1885-1939, consultado el 30/09/2018.]
MORILLAS, Javier, *Sahara Occidental. Desarrollo y subdesarrollo*, Madrid, Prensa y Ediciones Iberoamericanas, 1988.
RODRÍGUEZ ESTEBAN, José Antonio, *Conmemoración de la expedición científica de Cervera Quiroga-Rizzo al Sáhara Occidental en 1886*, Madrid, CSIC, 2008.

---

[1] La bibliografía sobre estos acontecimientos es bastante amplia, sobre todo por lo que se refiere a la historiografía militar. Véase: José Ramón Diego Aguirre, *La última guerra colonial de España: Ifni-Sahara (1957-1958)*, Madrid, Algazara, 1993; y Ramón Casas de la Vega, *La última guerra de África (campaña de Ifni-Sáhara)*, Madrid, Centro de Publicaciones del Ministerio de Defensa, 1985, reeditado en 2008. Para un cuadro más general véase: Francesco Correale y Alberto López Bargados, "Rashōmon au Sahara Occidental. Perspectives, contradictions et défis dans l'interprétation du conflit de 1956-1958", en S. Boulay y F. Freire (coords.), *Culture et politique dans l'Ouest Saharien. Arts, activisme et Etat dans un espace de conflits*, Igé, L'Etrave, 2017, pp. 211-241.

[2] A lo largo de 1956, después de la independencia, Allāl al-Fāsi, jefe del Partido Nacionalista del Istiqlāl, había formulado toda una serie de reivindicaciones territoriales según las cuales las "fronteras auténticas" de Marruecos eran el río Senegal. Véase a este propósito *Livre rouge avec documentaires*, Tanger, Marcello Peretti, 1961.

[3] "Sucesos en Aaiún", 18/1/1958, Archivo General Militar de Madrid, Sección de África — Ministerio de la Guerra – Campaña de Ifni-Sahara, rollo núm. 14.

[4] Entrevista a Emhemd Uld Zelid Uld Zeiu, 31/12/2007, campo-escuela del 27 de febrero, denominado "Bujdur" a partir de 2012.

[5] Claudia Barona Castañeda, *Hijos de la nube. El Sahara Español desde 1958 hasta la debacle*, Madrid, Langre, 2004, pp. 23-26.

[6] Sobre este asunto particular, aunque con un enfoque distinto de lo que se desarrolla en este artículo, véase también Jesús María Martínez Milán, "«La politique du pain de sucre» ou la spécificité de l'occupation et de la pacification espagnole au sud du Maroc et au Sahara occidental 1885-1939", en S. el Mechat (coord.), *Coloniser, pacifier, administrer XIX*e *–XXI*e *siècles*, París, CNRS Editions, 2014, pp. 279-292.

[7] Alberto López Bargados, *Arenas coloniales. Los Awlād Dalīm ante la colonización franco-española del Sáhara*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2003, pp. 286-289.

[8] Véase José Antonio Rodríguez Esteban, *Conmemoración de la expedición científica de Cervera Quiroga-Rizzo al Sáhara Occidental en 1886*, Madrid, CSIC, 2008.

[9] Tomás Bárbulo, *La historia prohibida del Sáhara Español*, Barcelona, Ediciones Destino, 2002, pp. 38-40.

[10] Francisco Bens Argandoña, *Mis memorias (Veintidós años en el desierto),* Prólogo del Ilmo. Sr. D. José Díaz de Villegas, Director General de Marruecos y Colonias, Madrid, Selecciones Gráficas, 1947, pp. 42 y 45.

[11] Francisco Bens Argandoña, "Dos visitas á algunas Kabilas del Sáhara Español", Villa Cisneros, Sahara Occidental, documento mecanografiado, 1907, pp. 14-15.

[12] *Ibid.*, pp. VII-VIII.

[13] Carta núm. 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 núm. 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.

[14] Para los acuerdos de Bens Argandoña con las distintas cabilas y las gestiones políticas de la colonia hasta el final de la primera guerra mundial véase Francesco Correale, *La Grande Guerre des trafiquants. Le front colonial de l'Occident maghrébin*, París, L'Harmattan, 2014, pp. 243-270 y pp. 340-387.

[15] Jesús María Martínez Milán, *España en el Sáhara Occidental y en la zona sur del Protectorado en Marruecos, 1885-1945*, Madrid, Ediciones UNED, 2003, p. 131.

[16] Javier Morillas, *Sahara Occidental. Desarrollo y subdesarrollo*, Madrid, Prensa y Ediciones Iberoamericanas, 1988, p. 98.

[17] Martínez Milán, *España…*, *op. cit.*, p. 131.

[18] *Ibid*., p. 132.

[19] El subsecretario del Ministerio de la Guerra al jefe de la Intendencia General Militar, Madrid, 3/8/1923, 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. En otra carta precedente, del 15/3/1923 (mismo expediente que la carta del 3/8), la Capitanía General de Canarias explica al ministro de la Guerra que Bens Argandoña había señalado el descontento de las poblaciones de Tarfaya por la llegada de una comisión francesa de la compañía de aviación Latécoère — encargada de negociar la apertura de la escala por la línea transatlántica hasta Brasil que se inaugurará solo en 1927.

[20] «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 núm. 9.

[21] Para más detalles sobre este aspecto, véase el artículo de Alicia Campos Serrano y Violeta Trasosmontes, “Recursos naturales y segunda ocupación colonial del Sáhara español, 1959-1975”, en Francesco Correale y Juan Carlos Gimeno Martín (eds.), “Sahara Occidental: memorias, cultura, historias”, *Les Cahiers d’Emam,* núm. 24-25 2015, pp. 107-129. [https://emam.revues.org/819, consultado el 1/10/2018.]

[22] Si se confía en una de las listas mencionadas, sin fecha, que se refiere a las «Indemnizaciones por muerte», se ve que la vida de cada hombre matado en los bombardeos vale, para el Gobierno español, 12 500 pesetas A partir de otro documento, del 11/9/1958 (carta al secretario general de la Provincia) se entiende también el valor del ganado: un camello 3 000 pesetas, una cabra 300 pesetas y un asno 1 000 pesetas (para los dos documentos véase: AGA: Sección núm. 15: África — Fondo núm. 24 — Gobierno General del Sahara: S 2270, Exp. 2; y S 2196, Exp. 4).

[23] Carta núm. 228, el Gobernador General de la Provincia de Sahara al delegado del Gobierno de la Región Norte, El Aaiún, 22/11/1965, AGA, Sección núm. 15: África — Fondo núm. 24 — Gobierno General del Sahara: S 2270, Exp. 2.

[24] Más detalles sobre este tema se pueden encontrar en: Francesco Correale, “Le Sahara espagnol: histoire et mémoire du rapport colonial. Un essai d’interprétation”, en S. Caratini (coord.), “La question du pouvoir en Afrique du Nord et de l’Ouest”, 2 vols., vol 1: “Du rapport colonial au rapport de développement”, *L’Ouest Saharien*, núm. fuera de serie 9-1, 2009, pp. 103-152, pp. 133-136.

[25] Carta núm. 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 núm. 15: África — Fondo núm. 24 — Gobierno General del Sahara: S 2270, Exp. 1.

[26] A este propósito, es esclarecedora la carta que algunos meses más tarde, el 7/11/1960, Mariano Alonso Alonso, gobernador general, envía al director general de Plazas y Provincias Africanas en Madrid:

> Como ya se ha hecho notar en numerosas informaciones, los naturales de nuestra Provincia están siendo sometidos a fuertes influencias políticas, procedentes de Mauritania y Marruecos. Si a esto se añade el que llevan unos años de sequía, con la consiguiente muerte de ganado y otras calamidades, verdaderamente se dirigen hacia donde pueden sacar más. Se sabe que el presidente de Mauritania, Mojtar Uld Dad-dah, se está atrayendo a Erguibat, que figuraban en la oposición, con numerosas dádivas, entre las que figuran anticipos en metálico que se evalúan en 4 000 000 de pesetas. Con el fin de atender a la necesidad de anticipos reintegrables, para los naturales de nuestra Provincia, creo sería suficiente con dos millones, que se recuperarían en dos o tres años de buenos pastos.

En AGA, Sección núm. 15: África — Fondo núm. 24 — Gobierno General del Sahara: S 2270, Exp. 1.

[27] Como hemos tenido la ocasión de observar en los filmes militares en el archivo del ECPAD —Etablissement de Communication et de Production Audiovisuelle de la Défense— de Ivry-sur-Seine, durante una estancia de investigación en marzo 2017.

[28] Telegrama núm. 6, el Gobernador General a los Delegados Gubernativos en la Región Norte y en la Región Sur, El Aaiún, 13/1/1960, AGA, Sección núm. 15: África — Fondo núm. 24 — Gobierno General del Sahara: S 2270, Exp. 1.

[29] *Idem*.

[30] Nota de información núm. 4370, Secreto, El Aaiún, 24/11/1961, AGA, Sección núm. 15: África — Fondo núm. 24 — Gobierno General del Sahara: S 2297.

[31] Esta información se comprende al leer la carta núm. 322, el Gobernador de la Provincia del Sahara a los Jefes de Servicio de la Administración provincial, El Aaiún, 10/5/1960, AGA, Sección núm. 15: África — Fondo núm. 24 — Gobierno General del Sahara: S 2270, Exp. 1.

[32] Morillas, *Sahara Occidental*…, *op. cit.,* p. 175.

[33] Carta núm. 121, el Delegado Gubernativo al Secretario General, Aaiún 30/6/1972, AGA, Sección núm. 15: África — Fondo núm. 24 — Gobierno General del Sahara: S 2237.

[34] Tiendas.

[35] Carta núm. 462, el Delegado del Gobierno al Secretario General del Gobierno, El Aaiún, 26/4/1960, AGA, Sección núm. 15: África — Fondo núm. 24 — Gobierno General del Sahara: S 2270, Exp. 1.

[36] Carta núm. 839, "Secreto", el Delegado Gubernativo de la Región Sur al Secretario General de la Provincia de Sáhara, Villa Cisneros, 10/4/1961, AGA, Sección núm. 15: África — Fondo núm. 24 — Gobierno General del Sahara: S 2270, Exp. 1. En la carta se habla de una verdadera encuesta a cargo de los dos militares que se apoderan de parte de un envío destinado a la oficina de Bir Nzaran y vendieron a algunas familias del campamento minero 560 kg de cebada, 150 kg de arroz, 230 kg de gofio y 20 pilones de azúcar, por un total de 3 660 pesetas Los dos son condenados a 14 días de arresto y a la devolución del importe de las ventas.

[37] "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 núm. 15: África — Fondo núm. 24 — Gobierno General del Sahara: S 2270, Exp. 1.

[38] "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 núm. 15: África — Fondo núm. 24 — Gobierno General del Sahara: S 2270, Exp. 1.

[39] *Idem*.

[40] Al inicio de junio 1960 el Gobierno efectúa una nueva distribución de ayudas en esta misma zona de Imilili. Se distribuyen 6 000 kg de cebada, 1 050 de arroz y 25 de leche en polvo. El capitán jefe de los servicios sanitarios en la región sur subraya:

> El estado sanitario del indígena no es malo pues si bien se vieron 58 niños, la población es de 300. Las enfermedades, la patología corriente: conjuntivitis y diarreas estivales, sobre todo. Estas diarreas son debidas, a mi juicio, a alimentación insuficiente y poco apropiada que reciben estos niños. Referente a las mujeres solo hay que señalar un cuadro que representa 15 de ellas, lactando niños. Este cuadro se caracteriza por: edema en los miembros inferiores y dolor intenso. Este cuadro reumatoide que ha obedecido muy bien a las vitaminas del Grupo B, creo es debido a la alimentación insuficiente, recargada la depauperación por la crianza de los niños. En una palabra, cuadro carencial del Grupo B, sobre todo.

En "Informe del Capitán Jefe de los servicios sanitarios en la región sur del reconocimiento sanitario efectuado a la zona de Imilili", Villa Cisneros, 15/6/1960, AGA, Sección núm. 15: África — Fondo núm. 24 — Gobierno General del Sahara:

S 2270, Exp. 1. En relación con el mismo reconocimiento, el delegado gubernativo de la zona sur nota como “tanto los prestigiosos como el resto de naturales dieron constantes muestras de agradecimiento y reconocimiento por la ayuda llevada a cabo”, “Informe sobre el reconocimiento sanitario y Ayuda al Sahara, efectuado a la zona de Imilili”, AGA, Sección núm. 15: África — Fondo núm. 24 — Gobierno General del Sahara: S 2270, Exp. 1.

[41] “Memoria de la Campaña Sanitaria…”, *op. cit.* (nota 38).

[42] Carta núm. 320 Secreto, El Delegado Gubernativo de la Región Norte al Secretario General del Gobierno de la Provincia, Aaiún, 1/3/1960, AGA, Sección núm. 15: África — Fondo núm. 24 — Gobierno General del Sahara: S 2270, Exp. 1.

[43] “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 núm. 15: África — Fondo núm. 24 — Gobierno General del Sahara: S 2270, Exp. 1.

[44] “Informe sobre Patrulla de socorro en agua y víveres llevada a cabo por el Adjunto de 1ª D. Felix Bedmar Jimenez a las zonas de Pastos de la Región sur”, Villa Cisneros, 23/12/1964, AGA, Sección núm. 15: África —Fondo núm. 24— Gobierno General del Sahara: S 2890.

[45] *Idem*.

[46] *Idem*.

[47] Bárbulo, *La historia prohibida…*, *op. cit*., pp. 50-52.

[48] Carta núm. 334, el Delegado Gubernativo al Secretario General del Gobierno, Aaiún, 25/1/1960; carta núm. 785 al Secretario General del Gobierno. Por los dos documentos: AGA, Sección núm. 15: África — Fondo núm. 24 — Gobierno General del Sahara: S 2270, Exp. 1. En noviembre de 1972, por ejemplo, se concede un crédito de 350 000 pesetas, con motivo de la sequía, para atender los transportes de ganado y familias. Los 69 beneficiarios pertenecen a varias cabilas y perciben cada uno de un mínimo de 500 pesetas a un máximo de 25 000 pesetas, probablemente debido a su composición familiar y a su rango (carta núm. 1958, el Jefe de Política Interior al Delegado Gubernativo de la Región Norte, El Aaiún, 30/11/1972, AGA, Sección núm. 15: África — Fondo núm. 24 — Gobierno General del Sahara: S 2237).

[49] Por ejemplo: Bárbulo, *La historia prohibida…*, *op. cit*., pp. 46-47; y José Enrique Alonso del Barrio, *Sáhara-Ifni ¿Encrucijada o abandono? 1956-1963*, 2 vols., Zaragoza, Mira Editores, vol. 1, pp. 341-346.

CONTOS BISSAU-GUINEENSES CONTEMPORÂNEOS: SENTIDOS DE IDENTIDADE E RESISTÊNCIA

Ellen Caroline Oliveira Lima
Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC/Ilhéus-BA/Brasil), Grupo de Pesquisa Literatura, História e Cultura: Encruzilhadas Epistemológicas (CNPq-Brasil)

Inara de Oliveira Rodrigues
Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC/BA), Grupo de Pesquisa Literatura, História e Cultura: Encruzilhadas Epistemológicas (CNPq-Brasil)

Introdução

Guiné-Bissau foi invadida por Portugal no século VX, explorada, principalmente, como empório comercial da metrópole, mas importa salientar que nesse período apenas a costa era conhecida pelos portugueses. Foi apenas no século XIX, com a divisão da África entre as potências coloniais ocidentais que o Português começou a dominar e colonizar todo o território. 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 a 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,[1] 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. 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.

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?..”,[2] de Edmilson Vieira e “Sem motivos para rancor”,[3] 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 afro-brasileiros no processo de formação nacional”.[4] 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[5] sobre a questão da identidade; Bonnici; Zolin[6] na revisão da teoria e crítica pós-coloniais; Inocência Mata[7] e Hamilton[8] sobre as considerações acerca da literatura dos PALOP (Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa), além das estudiosas do sistema literário bissau-guineense, como Augel[9] e Semedo.[10]

"Mafingharawé?..": o período pós-independência e suas desilusões

*"*Mafingharawé?*..*", faz parte do livro *Contos de N'Nori*, 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,*[11] 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 prefácio, Leopoldo Amado[12] 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".[13] Partindo para a análise do conto que faz o fechamento do livro *Contos de N'Nori*, "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 sofredor 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”,[14] 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?”.[15]

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 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 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, autointitulado representante da democracia revolucionária, coberto e legitimado pelas glórias da libertação”.[16]

Tendo em vista o período de produção do livro *Contos de N’Nori*, 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”.[17]

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.[18]

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,[19] 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 desiquilíbrio 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".*[20]

Nesse momento da narrativa, são as memórias de Obopoló-camba-mar que 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 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”.[21] As consequências vieram logo em seguida, principalmente para o povo do interior, pois a concentração de capitais se deu em Bissau, sede administrativa do país. Para perceber as contradições do I Plano de Desenvolvimento de 1983-1986, o citado autor explica, que de 100 pesos,[22] 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”.[23]

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 era muito 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”,[24] 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".[25] Recebe a notícia através da Rádio Nacional, sem muita surpresa, pois, segundo o antigo ditado bissau-guineense, "a pérola que apanhares numa sala de baile, numa sala de baile hás de perder".[26] 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[27] 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, arrancavam arvores, batiam ferozmente nas janelas e nas portas de todas as casas, gritavam em uníssono: Justiça!.. Justiça!.. Justiça!..".[28]

Ainda naquela apavorante visão, a Rádio Nacional transmite as reinvindicações 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,[29] 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 remitificam a 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”.[30] 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 entravava 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”.[31]

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 apear-se do corpo”.[32]

Nesse momento, vê-se esclarecido o título do livro *Contos de N’Nori*, 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”.[33] Sem entender ainda tal situação, já na ânsia da morte, questiona-se gritando: “MAFINGHARAWÉ?” (“Por que é que me estão a matar?”).[34]

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.[35]

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.

"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 África[36] (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.[37]

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".[38] 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 apresenta diversas 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.

> [...] 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.[39]

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 polêmico escrutínio presidencial".[40] A partir da compreensão do contexto histórico do período pós-colonial, entende-se a problemática dessa passagem no que tange à complexidade 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 frustação a complexidade desse momento, pois, mais uma vez, um Golpe de

Estado negligencia a possibilidade de reestruturação nacional, nesse caso pela incoerência da votação.

Segundo Sangreman *et al.*, as eleições de 2005 representam a barbárie dos conflitos internos no país com a morte do presidente, General Veríssimo Seabra,[41] 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 Vieira,[42] sem representação partidária, e de Kumba Yalá. 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 francos[43] a folha".[44]

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 nocturnos [...] No Pirilampo, um dos poucos restaurantes da capital, as velas acesas iluminavam parcialmente alguns semblantes carregados de conspiração".[45]

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".[46] 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 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 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.[47] 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.[48] 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".[49]

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'",[50] 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’”.[51]

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,*[52] 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![53]

Nesse momento, Dino Isaac ironiza certa comodidade do bissau-

guineese 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”.[54]

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 ‘*panha raiba ka ten’*. É qualquer coisa como ‘sem motivos para rancor’”.[55] 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 colonização.[56] 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”,[57] 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 Isaac, percebe-se que já peregrinou por outros

países da África Ocidental em busca de oportunidades viáveis para sua permanência.

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 [...]".[58] 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 gama".[59]

Como pode ser visto, as grandes questões do conto se apresentam na ambuiguidade do projeto e na postura do produtor. Gabriel tem consciência da situação problemática do país e se vê em um dilema entre ganhar dinheiro e tornar-se reconhecido pelo trabalho, ou produzir algo que identifique o povo bissau-guineense, traduza seus sentimentos 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”, 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![60]

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 Independência da Guiné e Cabo-Verde (PAIGC). Desse modo, percebe-se o engajamento político de Gabriel ao manter na sua cômoda 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.[61]

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”.[62]

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?”.[63] 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 [...]”.[64] 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-bicho,[65] 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, *mon chér ami*, mas eu avisei-te”.[66] 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”.[67]

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: “*panha raiba ka tem*”, (“sem motivos para rancor”). Já no avião, Gabriel tem o mesmo sonho que o persegue há anos.

Entende-se que o próprio personagem principal é diaspórico, assim como Dino Isaac e Jean Marrie Guinnot, 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 crioulização cultural[68] 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 emerge, no caso da vida urbana, na arquitetura, nas dificuldades da população para resolver suas necessidades básicas — energia elétrica, agua potável, saneamento, alimento, educação formal —, no vivenciar 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?..”, de Carlos Edmilson Vieira e “Sem motivos para rancor”, 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, maltrato 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 desenvolvimentistas[69] 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 para certificar que os problemas da atualidade do país estão 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 que, de diferentes modos, as sombras da colonização 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, *Admirável diamante bruto e outros contos*, Portugal, Livro do dia, 2008.

AUGEL, Moema Parente, *O desafio do escombro***,** Rio de Janeiro, Garamond Universitária, 2007.

BONNICI, Thomas, “Teoria e crítica pós-colonialistas”, en Thomas Bonnici; Lúcia Osana Zolin (orgs.), *Teoria literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas*, 3ª ed., Maringá, Eduem, 2009.

BRASIL, Lei núm. 10.639, de 9 de janeiro de 2003.

BRASIL, Constituição, *Constituição da República Federativa do Brasil:* promulgada em 5 de outubro de 1988, en Juarez de Oliveira (org.), 4ª ed., São Paulo, Saraiva, 1988, p. 168.

CORONIL, Fernando, “Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo”, *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2005, p. 50–62.
DOWBOR, Ladislau, *Guiné-Bissau: a busca da independência econômica*, São Paulo, Brasiliense, 1983.
GUINÉ-BISSAU, *Relatório sobre a situação dos direitos humanos na Guiné-Bissau 2010–2012,* Guiné-Bissau**,** Liga Guineense dos Direitos Humanos, 2012.
HAMILTON, Russel G, *A Literatura dos PALOP e a Teoria Pós-Colonial*, Via Atlântica, São Paulo, vol. 1, núm. 3, 1999.
LEITE, Ana Mafalda, *Empréstimos da oralidade na produção e crítica literárias africanas,* 1995. [www.ueangola.com/criticas-e-ensaios/item/206-empr%C3%A9stimos-da-oralidade-na-rodu%C3%A7%C3%A3o-e-cr%C3%ADtica-liter%C3%A1rias-africanas, consultado em outubro de 2014.]
MATA, Inocência, *Estudos pós-coloniais: Desconstruindo genealogias eurocêntricas, Civitas*, Porto Alegre, vol. 14, núm. 1, 2014, pp. 27–42.
MIGNOLO, Walter, *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*, Cadernos de Letras da UFF, Rio de Janeiro, vol. 1, núm. 34, 2008, pp. 287–324.
BOTTON BEJA, Flora, “El confucianismo en los milagros económicos asiáticos”, Iztapalapa, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, núm. 42, julho-dezembro, 1997, pp. 117-134.
SANGREMAN, Carlos *et al.*, *A evolução política recente na Guiné-Bissau: as eleições presidenciais de 2005; os conflitos; o desenvolvimento e a sociedade civil,* Lisboa, Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento, Instituto Superior de Economia e Gestão (ISEG/ “Económicas”) da Universidade Técnica de Lisboa, 2006.
SEMEDO, Odete Costa, “Literatura guineense: entre a (re)criação e os atalhos da história”, en Odete Costa Semedo, Margarida Calafate Ribeiro (orgs.), *Literaturas da Guiné-Bissau:* Cantando os escritos da história, Guiné-Bissau: Afrontamento, 2011, pp. 17–48.
SILVA, Tomaz da Silva; Stuart HALL, Kathryn WOODWARD, *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, Petrópolis, Vozes, 2003.
VIEIRA, Carlos Edmilson, *Contos de N’ Nori,* Bissau, Edição do Autor, 2000.

---

[1] Moema Parente Augel, *O desafio do escombro*, Rio de Janeiro, Garamond Universitária, 2007.

[2] Carlos Edmilson Vieira, *Contos de N’ Nori,* Bissau, Edição do Autor, 2000.

[3] Waldir Araújo, *Admirável diamante bruto e outros contos*, Portugal, Livro do dia, 2008.

[4] Brasil, Lei núm. 10.639, 9 de janeiro de 2003.

[5] Stuart Hall, *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, Petrópolis, Vozes, 2003.

[6] Thomas Bonnici, “Teoria e crítica pós-colonialistas”, en Thomas Bonnici, Osana Lúcia (orgs.), *Teoria literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas*, 3ª ed., Maringá, Eduem, 2009.

[7] Inocência Mata, *Estudos pós-coloniais: Desconstruindo genealogias eurocêntricas, Civitas*, Porto Alegre, vol. 14, núm. 1, 27–42, 2014.

[8] Russel Hamilton, *A Literatura dos PALOP e a Teoria Pós-Colonial*, Via Atlântica, São Paulo, vol. 1, núm. 3, 1999.

[9] Augel, *O desafio do escombro*, *op. cit.*

[10] Odete Costa Semedo, “Literatura guineense: entre a (re)criação e os atalhos da história”, en Odete Costa Semedo, Margarida Calafate Ribeiro (orgs.), *Literaturas da Guiné-Bissau: Cantando os escritos da história*, Guiné-Bissau, Afrontamento, pp. 17–48, 2011.

[11] A expressão em crioulo significa “Cansado de estar cansado”.

[12] 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.

[13] Vieira, *Contos de N’ Nori, op. cit.,* p. 13.

[14] *Ibid.,* p. 81.

[15] *Idem.*

[16] Augel, *O desafio dos escombros..., op. cit.*, p. 63.

[17] Vieira, *Contos de N’ Nori, op. cit.,* p. 82.

[18] *Idem.*

[19] Ladislau Dowbor, *Guiné-Bissau: a busca da independência econômica*, São Paulo, Brasiliense, 1983.

[20] Vieira, *Contos de N’ Nori, op. cit.,* p. 83.

[21] Dowbor, *Guiné-Bissau: a busca...*, *op. cit.*, pp. 15-16.

[22] Na época, um peso correspondia a 1/40 dólares. *Ibid.,* p. 28.

[23] Vieira, *Contos de N’ Nori, op. cit.,* p. 85.

[24] *Ibid.*, p. 86.

[25] *Idem.*

[26] *Ibid.*, p. 87.

[27] Ana Mafalda Leite, *Empréstimos da oralidade na produção e crítica literárias africanas,* 1995.

[28] Vieira, *Contos de N' Nori, op. cit.,* p. 86.

[29] Hamilton, *A Literatura dos PALOP e a Teoria Pós-Colonial..., op. cit.*

[30] Vieira, *Contos N'Nori*, *op. cit*., p. 89.

[31] *Ibid.*, p. 90.

[32] *Ibid.*, p. 93.

[33] *Ibid.*, p. 94.

[34] *Idem*. Destaque do autor.

[35] Augel, *O desafio do escombro..., op. cit*.

[36] A RDP África é uma estação que pertence ao grupo Radiodifusão Portuguesa e que emite, em FM, para Lisboa, Coimbra, Faro e quatro dos cincos países africanos de Língua Portuguesa — Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe.

[37] Waldir Araújo, *Admirável diamante bruto e outros contos*, *op. cit.*

[38] Semedo, "Literatura guineense: entre a (re)criação...", *op. cit.,* pp. 17–48.

[39] Ondjaki en *Admirável diamante bruto...*, *op. cit.,* p. 9.

[40] Araújo, *Admirável diamante bruto...*, *op. cit*., p. 131.

[41] As eleições ocorreram em março de 2004, com a vitória do PAIGC, mas em outubro do mesmo ano, General Veríssimo Seabra é assassinado. Segundo Sangreman *et al.,* o crime foi cometido por militares que lutaram pela paz na Libéria pela CEDEAO (Comunidade Económica dos Estados da África Ocidental) e da ONU. Carlos Sangreman *et al.*, *A evolução política recente na Guiné-Bissau*: *as eleições presidenciais de 2005; os conflitos; o desenvolvimento e a sociedade civil*, Lisboa, Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento, Instituto Superior de Economia e Gestão (ISEG/ "Económicas") da Universidade Técnica de Lisboa, 2006.

[42] Nino Vieira e Kumba Yalá foram presidentes depostos. O primeiro em 1998, já o segundo em 2003. Sangreman *et al.*, *A evolução política recente na Guiné-*

Bissau..., *op. cit.*

[43] Em 1997, Guiné-Bissau adere ao franco da Comunidade Financeira Africana (CFA), como membro da União Económica e Monetária da África Ocidental (UEMOA). *Idem.*

[44] Araújo, *Admirável diamante bruto...*, *op. cit.,* p. 131.

[45] *Idem.*

[46] *Ibid.,* p. 132.

[47] Augel, *O desafio do escombro..., op. cit.*

[48] Fernando Coronil, "Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo", *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2005, pp. 50–62.

[49] Araújo, *Admirável diamante bruto...*, *op. cit.*, p. 134.

[50] *Ibid.,* p. 132.

[51] *Ibid.,* p. 141.

[52] "Luz vai, luz vem", *Ibid.,* p. 144.

[53] *Ibid.*, pp. 132-133.

[54] *Ibid.,* p. 133.

[55] *Idem.*

[56] O sentido de "ferida colonial" coaduna-se com o de Walter Mignolo no texto *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política,* Cadernos de Letras da UFF: Dossiê: Literatura, língua e identidade, núm. 34, pp. 287–324, 2008.

[57] Araújo, *Admirável diamante bruto..., op. cit.*, p. 135.

[58] *Ibid.,* p. 133.

[59] Marca de carro de luxo, *Ibid.,* p. 137.

[60] *Ibid*., p. 137.

[61] *Ibid.,* p. 138.

[62] *Ibid.,* p. 139.

[63] *Idem.*

[64] *Idem.*

[65] Almoço no crioulo de Guiné-Bissau.

[66] *Ibid.,* p. 141.

[67] *Idem.*

[68] Tomaz da Silva, *Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais*, Petrópolis, Vozes, 2003.

[69] A utilização desse termo está relacionada às ações que promovam melhorias de vida para a população.

CAPÍTULO IV
Interculturalidad: voces del Asia y África en América Latina

¿PUEDE EL LEÓN DOBLEGAR AL CAZADOR? DISPUTAS HISTÓRICO-FILOSÓFICAS DE LA INTERCULTURALIDAD ENTRE LATINOAMÉRICA Y ÁFRICA

Ramiro Sebastián de Altube
Escuela de Historia, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario

> "La vía láctea de los espíritus no tiene fin en el bello mar celeste, pero en él habita la sabiduría de la diosa luna y la oscuridad va extendiendo su velo, noche africana, tú, mi negra noche, místico y claro resplandor, negro y pleno…"
>
> *Janheinz Jahn, Las culturas de la negritud*

Introducción

El presente trabajo se plantea recuperar los principales criterios de la *crítica* que realiza Raúl Fornet-Betancourt a la filosofía latinoamericana desde el punto de vista de la *interculturalidad*.[1] 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 presentado originalmente por Enrique 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 cuáles es *posible* y *relevante* el diálogo intercultural entre los pueblos y sus filosofías (o culturas), creemos que es necesario reivindicar los procesos históricos como determinantes principales. Por ello, en tal entrecruzamiento, serán considerados desde lo metodológico *los cuatro puntos de contacto* entre Latinoamérica y África planteados

por el filósofo chileno José Santos Herceg, como condiciones concretas para el diálogo intercultural que parte desde la experiencia de las colonizaciones sufridas por ambos continentes.

A partir de estos "puntos de encuentro" desglosaremos algunas de las características formas discursivas a través de las cuales el continente africano fue condenado a ser el furgón de cola de la historia, de la filosofía y, en fin, de la humanidad. Allí pondremos en juego el concepto de Orientalismo al que consideramos como un faro de clarificación. Y frente a tales lugares comunes, haremos una recuperación de autores clásicos de la historia social africana, a la manera de una breve y primera genealogía en la que es notable la preocupación académica por denunciar los intentos occidentales de negación de la singularidad e historicidad del continente. La idea de recuperar los estudios clásicos tiene que ver con comprenderlos también como las primeras voces interculturales, en un reclamo que subyace en sus reconstrucciones específicas. También tiene que ver con no suponer la difusión de debates en un mundo que trascienda lo meramente académico y especializado. En todo caso, la recuperación de los ya tradicionales planteos historiográficos y culturales de reivindicación africana en el siglo XX se debe a que entendemos que constituyen las raíces de un proceso ya comenzado y del que no muchas veces recordamos su potencia. La vuelta a tales fuentes nos parece una base mínima pero insoslayable para una batalla que siempre se renueva.

Las conclusiones del escrito, a la manera de una caballería, estará formada por algunos trazos singulares de la filosofía africana que no han querido subsumirse en los parámetros de la filosofía occidental y que han formado parte de las batallas de liberación de África.

Confrontación y premisas

La apelación y el desafío planteado por el filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt en su *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual,*[2] no puede dejar de llamar la atención de los historiadores e intelectuales críticos en general, aun con el paso de los años. Su intervención desborda lo meramente filosófico —si tal

cosa pudiera existir o concebirse—, cuestiona la acotada revisión académica y trabaja, cuanto menos, en tres planos que aquí queremos destacar: *1)* la conformación ontológica del sujeto histórico; *2)* el contexto de la producción de los discursos; y *3)* la síntesis de ambas perspectivas en un impulso de carácter moral, que debe llevar al intelectual crítico a avanzar en las "asignaturas pendientes" entre el ser y su trama. Como corolario de tal construcción, Fornet-Betancourt impugna la pretensión académica cientificista de un saber *extrínseco* a 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 "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, entre otros motivos, 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 una 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 a 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** [...].[3]

Quizás en este punto resida el motivo de la crítica furtiva que le realiza el filósofo argentino Enrique Dussel, quien, en su pretensión cientificista —pendular entre la reflexión universalista y la cuadricatura disciplinar—, (d)enuncia: "Algunos, como Raúl Fornet-Betancourt (2004) en América Latina, afirman, sin demasiada descripción de lo que sea la filosofía, que esta 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)."[4]

Este planteo es relevante 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.[5] 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 como la sustancia de su reflexión filosófica y la coloca en un plano práctico, a la vez "filosófico de la filosofía", al que Dussel renuncia desde una posición 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.

Por otro lado, ambos autores parecen coincidir en la impronta que *lo humano* da a la reflexión filosófica, como recuperación de los fundamentos generales de la disciplina. Sin embargo, sobre el sustrato común que fue para ambos el punto de llegada, cada uno piensa a su forma la interlocución en la que participan: diálogo intercultural en la mirada del cubano, diálogo entre tradiciones filosóficas en la mirada del argentino.

En contra de la creencia de que basta la propia cultura para leer e interpretar el mundo, 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”.[6]

Dussel, en cambio, nos habla de “entrar en una nueva edad de diálogo interfilosófico, respetuoso de las diferencias y aprendices de los descubrimientos útiles de las otras tradiciones”,[7] “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”[8] 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.”[9]

Llama la atención que un metodológo 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 entonces que, a sabiendas de la importancia que tiene lo expositivo como aspecto de lo metodológico, 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 —del cual el propio Dussel ha sido fundamental difusor— 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.[10]

Como es evidente, estamos en medio del terreno de discusión al respecto de qué es aquello que define la cultura y lo cultural, en medio de una batalla por la hegemonía de la que no es posible escabullirse. La lucha por la hegemonía puede ser planteada de diversas formas, entre las que aquí destacamos la planteada por Julio Arias y Eduardo Restrepo quienes, en su "Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas", la relacionan con la cultura en tanto productora de un foucaultiano *régimen de verdad*.

> Lo que en un momento histórico es considerado como "cultura" constituye una articulación contingente asociada a un régimen de verdad que establece no sólo lo que es cultural de lo que no lo es, sino también qué aparece como diacrítico de la diferencia o la mismidad cultural. Este régimen de verdad se corresponde con relaciones de saber y de poder específicas en una lucha permanente por la hegemonía, entendiendo esta última menos como la dominación crasa y más como el espacio de articulación que define los términos mismos desde los que se piensa y disputa sobre el mundo.[11]

Si cada sociedad posee su *régimen de verdad* (o uno de ellos que triunfa y se presenta como dominante), en el debate acerca de la interculturalidad se presenta también tal batalla en tanto atañe a lo ontológico y epistemológico. En tal sentido, ¿cómo juegan las posiciones filosóficas que estamos poniendo en debate al respecto de ese "espacio de articulación que define los términos mismo desde los que se piensa"?

En una construcción claramente *deductivista,* Dussel cierra el frente del debate desde un comienzo y en lugar de abrir un diálogo entre la diversidad irreductible de preguntas y respuestas singulares que distintivas culturas y filosofías *pudieron hacerse*, dispone el conjunto de preguntas que necesariamente *debieron hacerse*, en

una mirada que, por sus supuestos y repercusiones, no deja de ser "occidente-centrista". Su pregunta al respecto de la subjetividad ligada al misterio y al yo no coincide con las preocupaciones de las filosofías de Asia y África (salvando de ellas parcialmente a la India) y creemos que tal yerro es explicable, por lo menos parcialmente, por su posicionamiento metodológico. ¡Justo Enrique Dussel!, referente ineludible de la metodología en ciencias sociales; así parecen ser las cosas. En tal sentido llama fuertemente la atención que la forma de fundamentar la posibilidad y necesidad del diálogo entre "culturas o tradiciones" la encuentre Dussel en elementos de supuestas preguntas "humanas generales" que se hubieron dado en todos los espacios civilizatorios desde el Neolítico.

> Este abandonar paulatinamente la pura expresión racional mítica y depurarla del símbolo para semánticamente dar a ciertos *términos* o *palabras* una significación unívoca, definible, con contenido conceptual fruto de una elaboración *metódica*, analítica, que puede ir del todo a las partes para ir fijando su significado preciso, se fue dando en todas las grandes culturas urbanas del Neolítico.[12]

Dussel equipara aquí la "narrativa con categorías filosóficas" de India, China, Persia, Mesopotomia y Egipto antiguo, el Imperio Inca, entre otros. Este ejercicio de búsqueda de puntos en común viene acompañado con formas de medición y valoración, a través de las cuales se certifica el pasaje de lo particular a lo universal.

> Así, entre los aztecas *Quetzal-coatl* era la expresión simbólica de un dios dual originario (siendo quetzal la pluma de un bello pájaro tropical que significaba la divinidad y coatl indicaba al gemelo o hermano igual: los dos), que los tlamatinime […] denominaron Ometcotl (de ome: dos; teotl: lo divino), dejando ya de lado el símbolo. Esta última denominación indicaba el "origen dual" del universo (no ya el origen unitario del to én: el Uno de Platón o Plotino, por ejemplo). Esto indica el comienzo del pasaje de la racionalidad simbólica a la racionalidad de categorización conceptual filosófica entre los aztecas.[13]

Esta forma de unir pensamientos (y por lo tanto sus proyectos) civilizatorios e incluso de asimilarlos, sintetizarlos, quizás resulte atractiva en su forma de *ponencia* transhistórica, pero al respecto, nuestra interpelación principal no sólo tiene que ver con qué nos

aporta tal construcción —en términos de discernimiento histórico o de analogías filosóficas relevantes— sino también en qué aspecto de la elaboración pone el foco y si tal enfoque es ontológicamente pertinente.

La ciencia social en su pretensión de reconstrucción de la realidad social en sus diversos aspectos se acerca a la verdad a través de la interpretación, actividad en la que el aspecto constructivo y del presente priman. Los productos científicos o filosóficos deben ser entonces valorados en su especificidad constructiva y discutidos a partir de ella. Pero nuestra posición adhiere también a este aspecto constructivo la necesidad de que tal elaboración intente un acercamiento y exprese de la mejor manera posible el ser social.

No estamos aquí cuestionando los puntos en común que Dussel observa entre los aztecas y los antiguos griegos, lo que estamos cuestionando es el punto de miras que propone, pero no escudriña. Su pasaje de lo simbólico a lo conceptual se presenta como una medición *occidental* de los puntos en común; aún más, los puntos en común afloran cuando se establece como patrón la filosofía europea y sus elaboraciones. Esto es perfectamente lógico: cuando uno busca algo generalmente lo encuentra. Dussel va a la ontología desde su epistemología. La sombrea de acuerdo con sus deseos de universalidad. ¿De qué forma?

Las evaluaciones analógicas son transformadas por Dussel en una intervención general, a la que podríamos pensar como el marco de un régimen de verdad. En el apartado titulado “Universalidad filosófica y particularidad cultural”, el autor considera las “preguntas humanas generales” como “puentes” para una “universalidad formal abstracta”. Sus conclusiones al respecto son perfectamente válidas, pero a costa de su *deductivismo.* Si se acepta su *a priori* entonces “todas las filosofías, situadas inevitablemente en alguna cultura, pueden 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.”[14]

Desde la mirada del filósofo argentino la historia puede concebirse 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. De la misma forma es interesante que Dussel casi no hable de África, donde se sitúa el comienzo de la historia humana. Su referencia a Mohammed Abed Yabri, como representante de la cultura árabe, no puede ser suficiente.

Aún más interesante, en análisis de Dussel deja una estela en la que podemos notar rasgos comunes en todas las sociedades paleolíticas, una indiferenciación común y un pasaje universal relacionado con el sedentarismo y la urbanización. Quedan difuminados en esa estela los momentos de pasaje a través de los que surge filosofía, también como actividad universal de sociedades estables, sedentarias, *estatales* y con un grado de desarrollo y de desigualdad tales que habilitan a un sector de la elite a dedicarle tiempo y trabajo a las reflexiones que las caracterizan. Dussel aceptando tal premisa, sitúa el origen de las problemáticas comunes desde la "indiferenciación" del Paleolítico hacia la ¿diferenciación? del Neolítico. Tal como fue dicho y más allá de toda facticidad, Dussel llamará "núcleos problemáticos universales a aquel conjunto de preguntas fundamentales (es decir, ontológicas) que el homo sapiens debió hacerse llegado a su madurez específica".[15]

En todo caso lo que queremos destacar 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. De tal forma se pierde, según nuestra opinión, la diversidad y la fuerza de la historia.

Todo lo contrario, propone 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 opaco jardín 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.[16]

El tercer elemento que encontramos en la propuesta intercultural de Fornet-Betancourt nos permite avanzar sobre lo explicitado en el apartado anterior. 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 —nos atrevemos a agregar aquí— por la epistemología dominantes hasta hoy, ambas eurocéntricas, incluyendo como aspecto de esa eurocentralidad la perspectiva del mestizaje, foco y reflejo de una mentalidad colonizada.

Algo que Dussel parece no percibir, el planteo del pensador cubano apunta hacia una ética y una moral primordialmente prácticas; esta perspectiva "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*".*[17]

Parafraseando la tesis XI de Marx, podríamos decir que los filósofos no han hecho otra cosa que moverse en el plano de la cosmovisión occidental, imponer una mirada parcial mudándola en totalidad, haciéndo pasar como un todo a *una* de las experiencias culturales existentes y, de tal manera, imponiendo a la filosofía occidental hegemónica como régimen de verdad. De lo que se trata, por el contrario, es de que la filosofía refleje y se adecúe a las fuerzas que pujan desde las sombras y no tan sombras, que la filosofía exprese el 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 latinoamericana desde otras perspectivas.[18]

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 de Fornet-Betancourt. *"*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.*"*[19]

Pistas para un diálogo intercultural

La historia, sus desarrollos contradictorios y complejos le otorgan a las construcciones culturales en general, y filosóficas en particular, unas determinaciones ricas en rasgos diversos, sólo a partir de los cuáles es posible encontrar, luego del análisis y 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, considera *cuatro puntos de encuentro,* profundamente históricos, entre el pensamiento filosófico latinoamericano y africano.[20]

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

Arturo 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 como una respuesta a la perspectiva de Dussel explicitada anteriormente, 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 Panikkar, “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.[21]

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.

Pero entonces, ¿cómo puede pensarse o plantearse este desafío, esta perspectiva? En cuanto expresiones humanas, digamos a propósito *meramente* humanas, en el sentido del homo 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 e 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 Africa”.[22]

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, un espacio de apertura y de reflexión intelectual que es necesario representar lo más cabalmente posible confrontando con la cosmovisión occidente-céntrica a la que, desde Anouar Abdel Malek y Edward Said, podemos nombrar también para África, *Orientalismo*.

Poniendo en diálogo los planteos de Fornet-Betancourt y de Herceg, es necesario pensar que la naturaleza intercultural de África (en términos históricos, sociológicos y filosóficos) sólo podrá mostrarse, si se parte del rompimiento de las faltas de respeto y diversas negaciones a las que fue y sigue siendo sometida de la misma manera que América. Comprender la necesidad histórica e intelectual de "hacer justicia" con la ontología intercultural de ambos continentes es el faro que debería iluminar nuestras reflexiones como cientistas sociales. Pero ¿cómo hacerlo?

África y la historia

> África no es una porción histórica del mundo. No tiene movimiento ni desarrollos que pueda mostrarnos, ni movimientos históricos en ella […] lo que nosotros entendemos precisamente por África es el espíritu ahistórico.
>
> Hegel, *Filosofía de la Historia*

La problemática de la relación entre lo ontológico y lo epistemológico no se presenta sólo en el plano de la reconstrucción académica. Las relaciones de dominio histórico, las construcciones civilizatorias, las relaciones económicas y culturales, siempre han jugado con este binomio de miradas y las han presentado con la potencia de la imposición, en un doble juego de espejos en el que por supuesto la realidad histórica queda muchas veces difuminada.

En tal sentido, es importante decir que aquello que desde Abdel Malek y Edward Said se ha denominado *Orientalismo*, presunta ciencia y conjunto de tópicos con los que se produce conocimiento sobre Asia y África en la forma de un ente único denominado *Oriente*, constituye una imposición epistemológica sobre la diversa ontología histórica de los pueblos.[23]

Pero tal imposición no puede pensarse sólo como un manto ideológico con el que se recubre y justifica la realidad de los pueblos sometidos por la colonización occidental. Es al mismo tiempo la imposición parcial de un ente nuevo que disgrega esa ontología, la hace fractura, grieta. ¿Cómo se expresa esta grieta que el Orientalismo introduce en la ontología de los pueblos? Creemos que es posible responder a través de la importancia del diálogo intercultural y de la propuesta de José Santos Herceg.

En tal sentido, la primer "falta de respeto" que menciona el autor 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 en la relación que establece la civilización europea tanto con la civilización americana como con la africana*".*[24] Se trata de una intervención histórica material y simbólica al mismo tiempo, a través de la cual Europa intervino y rompió la propia humanidad y desarrollo histórico de los pueblos colonizados. En el caso de "Las Indias" el período se refiere a la conquista y colonización europea del continente y el sometimiento/exterminio de sus comunidades originarias desde comienzos del siglo XVI. En cuanto a África el proceso fue diferente.

Por diversos motivos, la colonización profunda de África tuvo que esperar hasta fines del siglo XIX cuando se produjo el reparto del continente a través de las "líneas rectas" de la Conferencia de Berlín (noviembre de 1884 a febrero de 1885). De todos modos, 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.[25] Si bien la esclavización de africanos era una práctica normal desde el siglo VIII, llevada adelante por los árabes, sus dimensiones y su carácter cambiaron rotundamente desde el siglo XV con la denominada "trata atlántica". El historiador congoleño Elikia M'Bokolo supo plantearlo de la siguiente forma:

> 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 Indico, 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 tráficos es la "trata" absoluta, es decir la trata europea y transatlántica, la que más llama la atención y suscita debates. [...] 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.[26]

"¿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. Ambas mercancías, el esclavo de la trata atlántica a diferencia del esclavo de la trata árabe consumido *productivamente*, en tanto bien de producción principal (en el lado americano) del amplio proceso que luego supo denominarse *acumulación originaria de capital*. Al mismo tiempo, la trata atlántica fue específicamente racista y se justificó a través de la negación de la humanidad de los esclavos. Ambos elementos son parte de la profunda crisis que el sistema-mundo provocó en el continente

negro y 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.

En la misma dirección 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.[27]

Sin necesidad de caer en un determinismo económico ni de ninguna otra índole y mucho menos sin necesidad de caer en una casuística unidireccional entre procesos materiales e intelectuales cuya principal complicación es la separación artificial entre aspectos que forman en unidad el mismo proceso histórico, la génesis del pensamiento racista podemos hallarla en el período de la expansión marítima europea. En tal sentido, el trabajo antes mencionado de Arias y Restrepo puede ayudarnos nuevamente a plantear correctamente la situación que nos interesa.

Para el caso de la colonización americana es necesario

comprender aquella relación que Anibal Quijano estableciera entre lo terminológico y lo conceptual al respecto de la raza, y que retoma Walter Mignolo entendiendo lo racial no necesariamente como diferencias fenotípicas: “A mediados del siglo XVI, Las Casas proporcionó una clasificación racial aunque no tuviese en cuenta el color de la piel. Era racial porque clasificaba a los seres humanos en una escala descendente que tomaba ideales occidentales cristianos como criterio para la clasificación. La categorización racial no consiste simplemente en decir eres negro o indio, por tanto, eres inferior, sino en decir no eres como yo, por tanto eres inferior”.[28]

En el caso de África las condiciones para su *racitud*, si se nos permite el término, se desarrollaron en Europa a lo largo del proceso de la trata occidental y fueron consolidadas conceptualmente por los intelectuales de la Ilustración. Tal participación puede evidenciarse de diferentes modos.[29] El intelectual camerunés Achille Mbembe lo ha hecho recientemente de una forma radical y particular, poniendo en cuestión uno de los más sagrados basamentos de la civilización occidental.

> En su ávida necesidad de mitos destinados a instaurar su potencia, el hemisferio occidental se consideraba el centro del globo, el país natal de la razón, de la vida universal y de la verdad de la humanidad. [...] Occidente por si sólo vino a promover una idea del ser humano poseedor de derechos civiles y políticos [...] como ciudadano perteneciente al género humano y, como tal, comprometido con todo lo humano propiamente dicho. Por sí mismo, codificó una gama de hábitos aceptados por diferentes pueblos que comprendían rituales diplomáticos, leyes de guerra, derechos de conquista, moral pública y buenas costumbres, así como técnicas de comercio, de religión y de gobierno.[30]

La propuesta de Dussel y sus fundamentos ontológicos presuponen, creemos, tal universalización de los valores y problemáticas europeas, una naturalización incuestionada de la consideración de lo humano que, en principio, no puede ser puesta como axioma. Cuando se toma una perspectiva como medida de las demás, cuando incluso se utilizan las herramientas de otras civilizaciones y se las subsume en un cuerpo teórico único cuya racionalidad se acepta como única, tales otras civilizaciones quedan

necesaria y racionalmente sometidas.

> El resto —figura paradigmática de lo disímil, de la diferencia y del poder puro de lo negativo— constituía la manifestación por excelencia de la existencia objetual. África, en general, y el negro, en particular, se presentaban como símbolos cabales de esta vida vegetal y restringida. Figura paradigmática de toda figura y, en consecuencia, esencialmente infigurable el negro era el ejemplo perfecto de este ser-otro.[31]

Podemos retomar aquí entonces las condiciones de posibilidad (y de necesidad) de los planteos de Fornet-Betancourt. 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.[32] 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 jamaiquina, 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 africanos'.[33]

La negación de la humanidad de los negros africanos continuará formando parte del "sentido común" europeo y la hallamos de formas muy singulares, especialmente en el movimiento "Ilustrado" cuando fue aspecto central del debate y 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 ambagues 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]”.[34]

Las referencias citadas de Long y Voltaire nos remiten claramente a la distinción establecida por Arias y Restrepo entre los procedimientos de *racialización* como “proceso de marcación-constitución de diferencias en jerarquía de poblaciones (en el sentido foucaultiano) a partir de diacríticos biologizado”[35] y la conceptualización de *raza* “sólo posible en la medida en que lo humano sea dividido en una parte físico-material y en una ‘otra’ como el alma, el espíritu, la razón, la mente”.[36] Tal separación está en la médula del pensamiento occidental y es uno de los puntos de fuga más relevantes a la hora de establecer analogías con las filosofías africanas y asiáticas.

> Como lo ha mostrado Todorov, desde mediados del siglo XVIII, lo racial empieza a emerger en cuanto es enunciada la separación entre lo físico y lo moral, para luego relacionarlos, encontrar un vínculo determinante entre los dos. De esta manera, las categorías raciales pasan por unir e interdefinir dos entidades ilusoriamente separadas. Pero es en su separación que encuentra sentido. Este es uno de los puntos para insistir en la modernidad de esta conceptualización.[37]

Los procesos de racialización no actuaron de forma aislada, estuvieron articulados de diversas formas con conceptualizaciones de raza y confluyeron sintéticamente con la negación de la humanidad de los negros, fundamento justificativo de la trata negrera. A su vez con más fuerza desde el siglo XIX, las conceptualizaciones de raza formaron parte de un entramado del que participan, todavía hoy, las categorías de etnia, tribu, comunidad, sus usos para la dominación, otros usos políticos y un

movimiento de categorías sociales e identitarias irreductibles. De esta manera lo han considerado importantes referentes de la historia africana.[38]

El entramado de racialización, raza, etnia, tribu, comunidad como conjunto al mismo tiempo analítico y prospectivo, nos conduce a través del camino de la legislación señalado por Mbembe, a la otra "falta de respeto" de la que fuera objeto el continente africano según Herceg, esto es, la negación de su historicidad.

El gran referente del profundo desprecio eurocéntrico que niega la singularidad y la propia historicidad de los pueblos africanos fue el dialéctico 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".[39]

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 Tripolotania. Estos países deberían ser incluidos en la esfera cultural europea […] Al igual como el Cercano Oriente, tienen muchos elementos que se orientan hacia Europa.[40]

Una vez asumida esta esfera de influencia, esta geografía civilizatoria, era posible sumergir al resto del continente negro dónde

correspondía, en *El corazón de las tinieblas*, para no olvidar la famosa novela de Joseph Conrad, falsamente considerado, creemos, como crítico 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.

Tal como supo expresar el historiador inglés Coupland, "el corazón de África apenas latía".[41] Pero veamos más en detalle cómo analizaba Hegel este *corazón de las tinieblas*:

> 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.[42]

Como vemos, la negación de la historicidad del continente negro está imbricada estrechamente con la limitada humanidad de sus pobladores y su salvajismo irrefutable. La "razón universal" recorre etapas, la "verdad", en todo caso, debe pensarse en un sentido teleológico. De tal forma, 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.[43]

De esta manera se cierra el círculo donde la dialéctica se presenta sólo como un revestimiento, en Hegel no puede negarse la relación fuerte entre el contexto y la filosofía como autoreflexión de los pueblos. Sabemos que la colonización africana 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 en 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."[44]

Pero la cosa no queda allí, luego de explicar por qué 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",[45] 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.[46]

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 liberal-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 estos versos 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:

Llevad 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.

Llevad 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.

Llevad 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. [...]

Llevad 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?"

Llevad 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. [...] [47]

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-represión y también el cuidado paternalista de Europa para enseñarles la civilización. En ese marco 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[48] 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.*

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 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, el más relegado de todos esos espacios.

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 avances en el desarrollo del espíritu, poca capacidad creativa e innovadora, aceptación de tiranías de diversa índole a causa de la inmovilidad social y el desinterés por el desarrollo de las capacidades humanas y sociales.

Pero entonces, para el caso de África, ¿se trata de verdaderas sociedades?, ¿son estas gentes seres humanos completos? 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 reune 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 artículados 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 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.[49]

La “consideración de sí mismo” a través de representaciones

impuestas desde Occidente para legitimar las jerarquías en el sistema-mundo, dejó poco lugar a las iniciativas vernáculas africanas que no aceptaran la definición básica. Vemos aquí cómo no se trata de una cuestión meramente conceptual.

Los *cuatro puntos de encuentro* postulados por Herceg para iniciar el diálogo intercultural entre las filosofías latinoamericana 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, también invisibilizados, de Latinoamérica. Aquí reside, entonces, la importancia del diálogo horizontal 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 como espacio de retraso e incivilización, usándose como argumento la afirmación de su carácter ágrafo, tópico tradicional 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 tradicionalmente un puesto de comercio avanzado 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.

En Tombuctú, 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 tuaregs para organizar el trueque de esclavos y oro procedente del sur por sal y cobre del norte, Tombuctú fue el eje del Imperio 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.[50]

Investigadores actuales y coleccionistas dan cuentan hoy de una impresionante colección de antiguos textos griegos y de que, durante siglo XIV, en pleno apogeo del Islam (con plena actividad de Ibn Batuta e Ibn Jaldún, entre otros) fueron escritos y copiados importantes libros, estableciéndose 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 Tombuctu. Nacido en la antigua región del Sudán, se trasladó a Tombuctu 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 a.C. 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 refutar el diagnóstico de incivilidad africana en cuanto a su carácter ágrafo.

El estudioso de linguística comparada Wilhelm 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 cual influenció a los fenicios, y luego a griegos y romanos. Martín Bernal en su libro *Atenea Negra* comenta los planteos de George James 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.[51] 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 civilizatorios.

> 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, etcétera.[52]

La imposición de formas de representación subordinadas va de la mano con la negación de la relevancia cultural de África. Todos las construcciones sociales *singulares* deben ser descartadas.

Perspectivas de reconstrucción cultural

Siguiendo con el eje del diálogo intercultural, Herceg nos habla de

un cuarto punto de encuentro de las filosofías latinoamericana y africanas. Éste 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 neoafrikanischen Kultur*, y que aquí tomaremos de la edición castellana de Fondo de Cultura Económica (1978) aparecida bajo el título de *Muntu. Las culturas neoafricanas.* Considéresela un ejemplo de qué es posible intentar reconstruir la cultura africana desde parámetros no orientalistas.

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 neoafricana. 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 neoafricana”.[53]

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 hemos visto antes. 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.[54]

Es posible romper con la imposición de una representación ajena a los propios africanos. El problema de las tradiciones y su relación con la cultura africana se presenta como todo un tema de debate. Amerita 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. En este punto es importante recordar la posición de Franz 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. Así, uno de los procesos de determinación histórica es el de las tradiciones africanas, que Fanon estudia como elemento constitutivo de lo cultural:

> 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.[55]

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".[56]

Retornamos de esta forma a la dilucidación de una ontología sociocultural de África que se vincula, a su vez, con una ética y una moral. La crítica intercultural de Fornet-Betancourt puede nutrirse profusamente de los análisis hechos por Fanon en sus diversas intervenciones. Paradigmáticamente, la contextualización como determinante de lo cultural puede verse en la investigación del uso del velo como herramienta de lucha de las mujeres argelinas durante la guerra de liberación, frente a lo que se denunciaba como intento de aculturación por parte de las francesas y su racionalismo "moderno".

> Veremos que ese velo, uno de los elementos de la tradición global del atuendo tradicional, se convirtió en motivo de una batalla grandiosa en ocasión de la cual las fuerzas de ocupación movilizaron sus recursos más poderosos y diversos, y el colonizado desplegó una sorprendente fuerza de inercia. [...]
>
> Después de los años 1930-35, se libró el combate decisivo. Los responsables de la administración francesa en Argelia, empeñados en la destrucción de la originalidad del pueblo, encargados por el poder de intentar a cualquier precio la desintegración de las formas de existencia susceptibles de evocar una realidad nacional, aplicaron el máximo de sus esfuerzos para destruir la costumbre del velo, interpretada para el caso como símbolo del *status* de la mujer argelina.[57]

Considerando la intervención de la colonialidad francesa sobre las mujeres argelinas, puede verse con claridad la relación establecida antes entre la epistemología orientalista y su intento de rasgar, corroer, quebrar la ontología (inter)cultural de los pueblos africanos.

> Descrita a veces como esclava del hombre, o como soberana incontestada del hogar, el status de la mujer argelina ha intrigado a los teóricos. Otros, igualmente autorizados, afirman que la mujer argelina "sueña con liberarse", pero que un patriarcado retrógrado y sanguinario se opone a ese deseo legítimo. La lectura de los últimos debates de la Asamblea Nacional Francesa

> indica la importancia que se atribuye al conocimiento articulado del “problema”. La mayoría de quienes intervinieron en la discusión evocó el drama de la argelina y reclamaron su solución. Agregaron que este era el único medio de desarmar la rebelión. [...]
>
> Se dice que la mujer argelina es “inaccesible, ambivalente, con ingredientes masoquistas”, y se aportan hechos concretos para demostrar estas características. La verdad es que el estudio de un pueblo ocupado, sometido militarmente a una dominación implacable, exige garantías que sólo difícilmente se reúnen. No sólo se ha ocupado el suelo, los puertos y los aeródromos. El colonialismo francés se ha instalado en el centro mismo del individuo argelino y ha emprendido un trabajo sostenido de “pulimento”, de divorcio de sí mismo, de mutilación racionalmente perseguida.
>
> No existe la ocupación de la tierra junto a la independencia de las personas. Es la totalidad del país, su historia, su pulso cotidiano los que han sido negados, desfigurados, con la esperanza de una definitiva anulación.[58]

Para finalizar creemos importante volver a Jahn y su estudio de las culturas neoafricanas. El autor desarrolla el concepto de *muntu,* palabra de orígen bantú que suele traducirse genéricamente como “hombre” o “humanidad” pero que se diferencia de nuestra idea de “seres humanos”. Esto se enlaza, al mismo tiempo, con crítica que realizáramos 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”.[59]

Más concretamente, Jahn destaca el concepto de *muntu* frente a la utilización del “concepto” de *skokian*, “un cóctel de alcohol metílico, carburo de calcio, melaza, tabaco, etcétera., 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, etcétera, nuevos en África son resultado de la presión europea y de la resistencia africana.”[60]

El recorrido de nuestra problemátización en este escrito, apertura surgida desde las premisas de Fornet-Betancourt, encuentra el

subrayado de los elementos comunes de Europa y sus colonias, y en esa trama, aparecen elementos singulares irreductibles de las culturas “subyugadas”. De tal forma se hace evidente que la perspectiva intercultural necesita resolver de forma distintiva la trama de conjugación de elementos autóctonos con elementos “foráneos”. Desde los relatos de imposición colonial debe sacarse a luz la palabra de los propios protagonistas aquello que de autorreflexión de los pueblos hallamos en sus diversas expresiones. Tanto en un plano como en el otro, yacen relaciones de fuerza que a su vez determinan lo hegemónico y su reproducción académica. 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 (Voloe, 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).[61]

En el plano estricto de lo que en Occidente llamamos filosofía, tomaremos de Jahn, como esbozo, algunos aportes en el doble juego singular del contraste y de los “puntos de encuentro”:

> 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 [….][62]

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):

1. *Muntu* = “hombre” (plural. *Bantu*)
2. *Kintu* = “cosa” (plural: *Bintu*)
3. *Hantu* = “lugar y tiempo”
4. *Kuntu* = “modalidad”

Más allá de la traducción que se haga 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.[63]

Aún cuando haya ciertas similitudes en las reflexiones, están 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, aun considerando sólo éstas (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, etcétera.) 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.

La ignorancia de Hegel, la risa del León

Podrían exponerse aquí muchos otros desarrollos de distintos autores y culturas. Pero para no extendernos demasiado terminaremos este trabajo contestando a Hegel, quien supo decir, 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 filófosos 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’.[64]

Y, citando a Sartre:

> Para nuestros poetas negros, la Creación es un poderoso y contínuo 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.[65]

Sólo la visibilización puede terminar con las tinieblas y ponerlas en el lugar que les corresponde. Para ello será necesario profundizar las investigaciones académicas y sociales sobre los grandes Reinos Africanos, su profundidad y perspectivas culturales. Tales reinos —no conviene olvidarlo— trataban de igual a igual, todavía en el siglo XV, con los reinos europeos.[66] Quizás eso no haya sido del todo conveniente.

La ontología del sujeto social del que la filosofía puede, por decisión, dar cuenta, es un ente de profundo carácter histórico. 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 diferentes 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 reirse a carcajadas de semejante presuntuosidad.[67] 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 reir, 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 reimos 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 reir hubiera podido permanecer sin reir, y si alguien hubiese seguido riendo con la risa, se habría muerto o desmayado de risa, porque el reir es la profesión de la risa de la que ésta se mantiene. Por fin le rogamos a la risa que dejara de reir, pero no lo podía hacer.[68]

De acuerdo a la metáfora de Anna María Gentili, ¿podrá el león doblegar al cazador?, el “devenir negro del mundo”, tal como es

analizado por Achille Mbembe en la obra ya mencionada, parece encontrar la veta de una de las contradictorias doblegaciones posible.

Bibliografía y referencias electrónicas

ANTA DIOP, Cheikh, "Contribuciones culturales de África." Fragmentos de la conferencia que Cheikh Anta Diop pronunció en la Primer Congreso Internacional de Escritores y Artistas Negros, París, 1956. [www.geocities.ws/obserflictos/diop.html, consultado marzo de 2016.]

ARIAS, Julio y Eduardo Restrepo, "Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas", *Revista Crítica y Emancipación,* núm. 3, Buenos Aires, CLACSO, primer semestre de 2010.

BÁRCENA, Fernando, Joan Carles Melich, *La educación como acontecimiento ético,* Madrid, Editorial Paidós, 2000.

BERNAL, Martín, *Atenea Negra. Las raíces afro-asiáticas de la civilización clásica*, Barcelona, Crítica, 1993.

BOU, Luis César, *África y la historia,* Rosario, CEUR, 2007.

BOU, Luis César, "La visión europea del mundo afroasiático", *Observatorio de Conflictos*, 2000. [www.afrol.com/es/Categorias/Cultura/esp_visioneurp.htm, consultado enero de 2016.]

DUSSEL, Enrique, "Una nueva edad en la Historia de la Filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas", *Iztapalapa*, *Revista Tabula Rasa,* núm. 11, año 2009, pp. 97-114. [132.248.9.34/hevila/Tabularasa/2009/no11/6.pdf, consultado en abril de 2017.]

DUSSEL, Enrique*, Para una ética de la liberación latinoamericana,* México, Siglo XXI, 1973.

DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la liberación,* Bogotá, Nueva América, 1996.

FANON, Frantz, *Los condenados de la tierra,* Rosario, Último Recurso, 2007.

FANON, Frantz, *Sociología de una revolución,* Entre Ríos, Tolemia, 2012.

FANON, Frantz, *Sociología de una revolución,* México, Era, 1966

FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual,* Madrid, Trotta, 2004.

GENTILI, Anna Maria, *El León y el Cazador. Historia de África Subsahariana*, Buenos Aires, CLACSO, 2012.

HEGEL, G. F. W., *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Claridad, 1976.

HERCEG, José Santos, "De la filosofía latinoamericana a la africana. Pistas para un diálogo filosófico intercultural", *Estudios Filosóficos,* núm. 13, año 2010.

JAHN, Janheinz, *Muntu: las culturas neoafricanas,* México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

KIPLING, Rudyar, "La carga del Hombre Blanco", *Rudyard Kipling McClure's Magazine*, Febrero de 1899. Traducción: Luis César Bou. [www.geocities.ws/obserflictos/kipling.html, consultado abril de 2016.]

KI-ZERBO, Joseph, *Historia del África Negra. I. De los orígenes al siglo XIX*, Madrid, Alianza, 1980.
MAMDANI, Mahmood, *Ciudadano y súbdito. África contemporánea y el legado del colonialismo tardío,* Madrid, Siglo XXI, 1996.
MBEMBE, Achille, *Crítica de la razón negra*, Buenos Aires, Futuro Anterior, 2016.
M'BOKOLO, Elikia, "La dimensión africana de la trata de negros", *Le Monde Diplomatique*, núm. 30, Madrid, 1998.
NKRUMAH, Kwame, *África debe unirse*, Buenos Aires, Eudeba, 1965.
SAID, Edward, *Orientalismo*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1990.
Periódico digital "Público", "La biblioteca del desierto", 22 de abril de 2009. [www.publico.es/actualidad/biblioteca-del-desierto.html, consultado abril de 2016.]

---

[1] La idea de este escrito surgió originalmente como parte del Seminario de Doctorado dictado en el año 2013 por el doctor Daniel Berisso, de la Universidad de Buenos Aires (UBA) en la Facultad de Humanidades de la UNR y que se desarrolló bajo el nombre de "Problemas especiales de Filosofía Latinoamericana: Filosofía de la Liberación y Filosofía Intercultural". Su relación con la problemática filosófica e histórica de África tiene relación con nuestra tarea docente y de investigación en la Cátedra de Historia de Asia y Africa II de la misma UNR.

[2] Raúl Fornet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual,* Madrid, Editorial Trotta, 2004.

[3] *Ibid*., p. 15, el destacado en negritas es nuestro.

[4] Enrique Dussel, "Una nueva edad en la Historia de la Filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas", *Iztapalapa*, *Revista Tabula Rasa,* núm. 11, julio-diciembre de 2009, p. 103. El destacado en cursivas es del autor, el destacado en negritas es nuestro.

[5] En el apartado titulado "El desarrollo racional de las narraciones míticas" Dussel dice lo siguiente: "La producción de mitos fue el primer tipo racional de interpretación o explicación del entorno real. [...] Los mitos no son ni se refieren sólo a fenómenos singulares. Son enunciados simbólicos [...] que exigen para su comprensión todo un proceso hermenéutico, *que descubre las razones*, y en este sentido son racionales, contienen significados *universales* [...] y son construidos sobre la base de conceptos..." Dussel, "Una nueva edad en la Historia de la Filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas", *op. cit.*, p. 103. El destacado en cursivas es del propio autor.

[6] Fornet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual, op. cit*., p. 14.

[7] Dussel, *"Una nueva edad en la Historia de la Filosofía..."*, *op. cit.*, p. 97.

[8] *Ibid*., p. 100.

[9] *Ibid.*, p. 109. El destacado en cursivas es del autor, el destacado en negritas es nuestro.

[10] *Ibid.*, p. 100.

[11] Julio Arias y Eduardo Restrepo, “Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas”, *Revista Crítica y Emancipación,* núm. 3, Buenos Aires, CLACSO, primer semestre de 2010*,* p. 55*.*

[12] Dussel, “Una nueva edad en la Historia de la Filosofía...”, *op. cit.*, p. 97.

[13] *Ibid*, p. 98. En otras obras el mismo Dussel abunda en referencias comunes entra la época presente y el paleolítico, en distintos aspectos de la realidad histórica que analiza filosóficamente. En *Para una ética de la liberación latinoamericana,* (México, Siglo XXI, 1973) se refiere a los puntos en común y diferencias tecnológicas. En su libro *Filosofía de la liberación* Bogotá, Nueva América, 1996, lo hace al respecto del andamiaje institucional de las relaciones humanas y los sistemas pedagógicos, entre otros aspectos.

[14] *Ibid*., pp. 103-104.

[15] Ver nota al pie 11.

[16] Fernando Bárcena, Joan Melich, *La educación como acontecimiento ético: natalidad, narración y hospitalidad,* Madrid, Editorial Paidós, 2000.

[17] Fornet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual, op. cit*., p. 15.

[18] *Ibid.,* p. 24.

[19] *Ibid*., p. 25.

[20] José Santos Herceg, “De la filosofía latinoamericana a la africana. Pistas para un diálogo filosófico intercultural”, *Revista Estudios Avanzados, Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile*, núm. 13, año 2010.

[21] *Ibid.,* p. 135.

[22] *Ibid*., p. 131.

[23] Conocida la obra de Edward Said, en especial su libro Orientalismo, lo es menos la del marxista egipcio Anouar Adbel Malek quien fue, sin embargo, el primer impulsor crítico de los Orientalistas (tanto del bloque capitalista como del bloque socialista. En tal sentido recordamos su artículo “El Orientalismo en crisis” publicado por la revista *Diógenes* en 1963. Véase *Diógenes*. *Revista trimestral de la UNESCO*, año X, núm. 44, oct-dic., 1963. [www.u-

cursos.cl/plataforma/2014/2/CFG01102/1/material.../bajar.]

[24] Herceg, "De la filosofía latinoamericana a la africana", *op. cit.,* p. 140.

[25] Mucho de lo que sigue y en especial el énfasis puesto a lo histórico en la comprensión de las problemáticas aquí abordadas se lo debemos al profesor Luis César Bou de la UNR.

[26] Elikia M'Bokolo, "La dimensión africana de la trata de negros", *Le Monde Diplomatique,* núm. 30, Madrid, 1998, p. 1.

[27] Luis César Bou, *África y la historia,* Rosario, Colectivo Editorial Último Recurso, 2007, p. 9-11.

[28] Walter Mignolo, en Julio Arias y Eduardo Restrepo, *op. cit.*, p. 52.

[29] Bou, *África y la historia, op. cit.*

[30] Mchille Mbembe, *Crítica de la razón negra*, Buenos Aires, Futuro Anterior Ediciones, 2016, p. 41.

[31] *Ibid.*, p. 42.

[32] Al respecto puede verse una amplia cantidad de investigaciones y artículos, entre ellos Walter Mignolo, *La colonialidad: la cara oculta de la modernidad*. [http://www.macba.es/PDFs/walter_mignolo_modernologies_cas.pdf.]

[33] *Ibid.*, p. 15. Las notas citadas fueron tomadas del libro de David Davis, *El problema de la esclavitud en la cultura occidental,* Buenos Aires, Editorial Paidós, 1968.

[34] *Ibid.*, p. 2.

[35] Arias y Restrepo, "Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas", *op. cit.*, p. 58.

[36] *Idem*.

[37] *Idem.*

[38] Véase Anna Maria Gentili, *El León y el Cazador. Historia de África Subsahariana,* Buenos Aires, CLACSO, 2012; Mahmood Mamdani, *Ciudadano y súbdito. África contemporánea y el legado del colonialismo tardío,* Madrid, Siglo XXI, 1996.

[39] G. F. W. Hegel, *Filosofía de la historia,* Buenos Aires, Claridad, 1976, pp. 110-111.

[40] *Ibid.*, p. 112.

[41] Joseph Ki-Zerbo, *Historia del África Negra. I. De los orígenes al siglo XIX*,

Madrid, Alianza, 1980.

[42] *Ibid*, p. 111.

[43] *Ibid.*, p. 113.

[44] *Idem*.

[45] *Idem*.

[46] *Idem*, los destacados en negrita son nuestros.

[47] Rudyard Kipling, “La carga del Hombre Blanco”, *Rudyard Kipling McClure’s Magazine*, 1899.

[48] Edward Said, *Orientalismo,* Madrid*,* Ediciones Libertarias, 1990.

[49] Gentili, *El León y el Cazador, op. cit.,* p. 24-25.

[50] *Periódico digital “Público”*, “La biblioteca del desierto”. [www.publico.es/culturas/220452/la-biblioteca-del-desierto, 22 de abril de 2009. Puede encontrarse más información en www.tombouctoumanuscripts.org.]

[51] Martín Bernal, *Atenea Negra. Las raíces afro-asiáticas de la civilización clásica*, Barcelona, Crítica, 1993.

[52] Cheikh Anta Diop, “Contribuciones culturales de África”. (Fragmentos de la conferencia que Cheikh Anta Diop pronunció en la Primer Congreso Internacional de Escritores y Artistas Negros), París, 1956. [www.geocities.ws/obserflictos/diop.html .]

[53] Janheinz Jahn, *Muntu: las culturas neoafricanas*; México, FCE, 1978, p. 15.

[54] *Ibid*., p. 17.

[55] Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, Rosario, Último Recurso, 2007, p. 180.

[56] *Ibid*., p.120.

[57] Frantz Fanon, *Sociología de una revolución*, Entre Ríos, Tolemia, 2012, pp. 16-17.

[58] *Resistance Algerieene,* 16 de mayo de 1957. Anexo al libro de Frantz Fanon, *Sociología de una revolución*, México, Era, 1966, p. 46.

[59] Jahn, *Muntu: las culturas neoafricanas*, *op. cit.,* p. 17.

[60] *Ibid*., p. 12.

[61] Al respecto el autor distingue: “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’.” *Ibid.*, p. 32.

[62] *Ibid*., p. 131.

[63] *Ibid*., pp. 137-138.

[64] *Ibid*., p. 144.

[65] *Ibid*., p. 143.

[66] Ki Zerbo, *Historia del África Negra, op. cit..*

[67] En estos temas, como en otros —como la prioritaria problemática de género — creemos que es necesario hablar en plural y en primera persona, siguiendo el ejemplo de Sartre en el *Prólogo* a *Los condenados de la tierra* de Fanon: “Este libro no necesitaba un prefacio. Sobre todo, porque no se dirige a nosotros. Lo escribí, sin embargo, para llevar la dialéctica hasta sus últimas consecuencias: también a nosotros, los europeos, nos están descolonizando; es decir, están extirpando en una sangrienta operación al colono que vive en cada uno de nosotros. Debemos volver la mirada hacia nosotros mismos, si tenemos el valor de hacerlo, para ver qué hay en nosotros.” Fanon, *Los condenados de la tierra*, *op. cit.,* p. 23.

[68] Jahn, *Muntu: las culturas neoafricanas, op. cit.*, p. 141.

CONFLUÊNCIAS TEÓRICO-CRÍTICO-LITERÁRIAS EM VOZES DO CARIBE ESTENDIDO E DO ATLÂNTICO NEGRO

Isaías Francisco de Carvalho
Universidade Estadual de Santa Cruz

Introdução

Todo aquele estrume grego sob as verdes bananeiras, [...]

Aquilo que eu lera e reescrevera, até que a literatura se tornasse tão culpada quanto a História.

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 ressignificação 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",[1] 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,*[2] e o escritor, jornalista e pensador baiano-brasileiro João Ubaldo Ribeiro, com seu encorpado romance *Viva o povo brasileiro.*[3] 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 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[4] e Georg Gugelberger,[5] 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[6] e do Caribe Estendido,[7] 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.

Outrização, outrização produtiva e estilística da ironia

Quanto ao conceito de outrização produtiva, enfatizo que, enquanto o termo singular "outrização", caracterizado por Gayatri Spivak,[8] 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.*:[9] 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,[10] 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 e suas materialidades. A esse propósito, o conceito-atitude de “outrização produtiva”,[11] 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, 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".[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,[13] 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 [...]".[14]

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[15] — 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'",[16] 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”.[17] 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”.[18] 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.

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,[19] 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[20] as concebeu, 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,[21] 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 Crusoé, 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[22] 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[23] como forma de suplementar o *Epos e romance* de Bakhtin[24] —,

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[25] — 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[26] 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 neocolonialismos nessas novas realidades em nações saídas do violentíssimo processo colonial europeu.

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, e em *Omeros*, de Derek Walcott,[27] 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?[28]

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 igreja 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 cuides que não gosto de ti, pois gosto, apenas te acho uma pitadita petulante, vício que é da minha disposição constitucional combater.[29]

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"[30] 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.[31] 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?[32]

Origens incertas, envoltas em misticismo e carnavalização sobre a glória fundacional, como nos indica Eneida Leal Cunha,[33] exatamente acerca desse mesmo aspecto: a "alminha brasileira" é "referida sempre no cruzamento da depreciação irônica com o afeto protetor",[34] 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.[35]

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 [...].[36]

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 odisseias (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”.[37] 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 crioulizada com a língua francesa[38] — 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”.[39] 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[40] 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[41] 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[42] como forma de suplementar o *Epos e romance* de Bakhtin —, 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, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, Londres, Verso, 1991.

BAKHTIN, Mikhail, "Epos e romance: sobre a metodologia do estudo do romance", *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*, trad. Aurora Bernardini *et al.*, 4ª ed., São Paulo, Editora UNESP, 1998, pp. 397– 428.

BALLESTRIN, Luciana, "América Latina e o giro decolonial", *Revista Brasileira de Ciência Política,* vol. 11, maio/agosto de 2013. [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-33522013000200004&script=sci_arttext 01, consultado em: 10 nov. 2015.]

CARVALHO, Isaias Francisco de, *Omeros* e *Viva o povo brasileiro*: *outrização produtiva e identidades diaspóricas no Caribe Estendido,* 179 f, tese de doutorado — Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

CARVALHO, Isaias Francisco de, *Omeros-Walcott: outrização produtiva; uma poética semi-utópica dos encontros culturais*, 158 f, dissertação de mestrado — Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2003.

CARVALHO, Isaías Francisco de, "Subalternidade e a 'alminha brasileira'", *Interdisciplinar: Rev. Estudos de Língua e Literatura*, año V, vol. 11, jan/jun de 2010, Itabaiana, Edições Núcleo de Letras/Universidade Federal de Sergipe, 2010.

CUNHA, Eneida Leal, “Literatura e identidade”, *Revista do Centro de Estudos Portugueses Hélio Simões,* vol. 1, núm. 1, Ilhéus, UESC/EDITUS, 1998, pp. 175–89.
FRYE, Northrop*, Anatomia da crítica,* São Paulo, Cultrix, 1973.
GILROY, Paul, *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*, trad. Cid Knipel, São Paulo, Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-asiáticos, 2001.
GLISSANT, Edouard, *Caribbean discourse: selected essays*, trad. e intro. J. Michael Dash, Charlottesville, University Press of Virginia, 1989 (Caraf Books series).
GROSSBERG, L., C. Nelson, P. Treichler, *Cultural studies*, Londres, Routledge, 1992.
GUGELBERGER, Georg M., *Postcolonial cultural studies*, The Johns Hopkins University Press, 1997.
HUTCHEON, Linda, *A poetics of postmodernism: history, theory, fiction*, Nueva York y Londres, Routledge, 1988.
JAMESON, Frederic, “Sobre os ‘estudos de cultura’”*, Novos Estudos CEBRAP*, trad, John Manuel Monteiro e Otacílio Nunes, núm. 39, julho de 1994, pp. 11–48.
KING, Bruce, *Derek Walcott*: *a Caribbean life*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
MIGNOLO, Walter, “La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales”, *Gragoatá*, Niterói, EDUFF, núm. 1, 2ª sem., 1996.
PAIVA, Maria Helena de Novais, *Contribuição para uma estilística da ironia*, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1961.
PIRES, Antônia Cristina de Alencar, *A outra História — (des)construções — memória e identidade cultural em “Viva o povo brasileiro”*, tese de doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais — Estudos Literários, Belo Horizonte, 2000, 280 p.
RIBEIRO, João Ubaldo, *Viva o povo brasileiro*, 10ª ed., Rio de Janeiro, Brasil, Nova Fronteira, 1984.
SANTOS, Boaventura de Sousa, “Do pós-moderno ao pós-colonial e para além de um e de outro”, *A gramática do tempo*: *para uma nova cultura política*, São Paulo, Cortez, 2010, pp. 13–47
SPIVAK, Gayatri Chakravorty, “Can the subaltern speak?”, en Patrick Williams y Laura Chrisman (eds.), *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*, Nueva York, Columbia University Press, 1994, pp. 66-111.
SPIVAK, Gayatri Chakravorty, “The Rani of Sirmur: an essay in reading the archives”, *History and theory*, vol. 24, núm. 3, outubro de 1985, pp. 247–272. [http://www.jstor.org/pss/2505169, consultado em 07 agosto 2015.]
WALCOTT, Derek, *Omeros*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1990.
WALCOTT, Derek, *Omeros*, pref. e trad. Paulo Vizioli, São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

WALLERSTEIN, Immanuel, *The modern world-system: capitalist agriculture and the origin of the European world-economy in the sixteenth century*, Nueva York, Academic Press, 1974.

---

[1] Veja Isaias Francisco de Carvalho, *Omeros-Walcott: outrização produtiva; uma poética semi-utópica dos encontros culturais*, 158 f, Dissertação de Mestrado — Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2003; e Isaias Francisco de Carvalho, *Omeros e Viva o povo brasileiro: outrização produtiva e identidades diaspóricas no Caribe Estendido*, 179 f, tese de doutorado — Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

[2] Derek Walcott, *Omeros*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1990.

[3] João Ubaldo Ribeiro, *Viva o povo brasileiro*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984.

[4] Walter Mignolo, "La razón postcolonial: herencias coloniales y teorias postcoloniales", *Gragoatá*, EDUFF, núm. 1, 2ª sem., Niterói, 1996.

[5] Georg M. Gugelberger, *Postcolonial cultural studies*, The Johns Hopkins University Press, 1997.

[6] Paul Gilroy, *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*, São Paulo, Editora 34; Rio de Janeiro, Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-asiáticos, 2001.

[7] Immanuel Wallerstein, *The modern world-system: capitalist agriculture and the origin of the European world-economy in the sixteenth century*, Nueva York, Academic Press, 1974.

[8] Gayatri Spivak, "The Rani of Sirmur: an essay in reading the archives", *History and theory*, vol. 24, núm. 3, outubro, 1985, pp. 247–272.

[9] Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula Treichler, *Cultural studies*, Londres, Routledge, 1992.

[10] Veja Gugelberger, *Postcolonial cultural studies, op. cit*.

[11] Veja De Carvalho, *Omeros-Walcott: outrização produtiva*... e *Omeros e Viva o povo..., op. cit*.

[12] Frederic Jameson, "Sobre os 'estudos de cultura'", *Novos Estudos CEBRAP*, núm. 39, julho, 1994, p. 12.

[13] Gayatri Spivak, "Can the subaltern speak?", en Patrick Williams y Laura Chrisman (eds.), *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*, Nueva York, Columbia University Press, 1994, pp. 66-111.

[14] Maria Helena de Novais Paiva, *Contribuição para uma estilística da ironia*, Lisboa, 1961, p. 7.

[15] Northrop Frye, *Anatomia da crítica*, São Paulo, Cultrix, 1973.

[16] Paiva, *Contribuição para uma estilística da ironia, op. cit.*, p. 9.

[17] Frye, *Anatomia da crítica, op. cit.,* p. 41.

[18] *Ibid*., p. 40.

[19] Luciana Ballestrin, "América Latina e o giro decolonial", *Revista Brasileira de Ciência Política*, vol. 11, maio/agosto, 2013.

[20] Benedict Anderson*, Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, Londres, Verso, 1991.

[21] Veja Wallerstein, *The modern world-system: capitalist…, op. cit.*

[22] Antônia Cristina de Alencar Pires, *A outra História — (des)construções — memória e identidade cultural em "Viva o povo brasileiro"*, tese de doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais — Estudos Literários, Belo Horizonte, 2000.

[23] Veja De Carvalho, *Omeros-Walcott: outrização produtiva...*, *op. cit.*

[24] Mikhail Bakhtin, "Epos e romance: sobre a metodologia do estudo do romance", em Mikhail Bakhtin, *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*, tradução de Aurora Bernardini *et al.*, 4ª ed., São Paulo, Editora UNESP, 1998, pp. 397– 428.

[25] Veja Gilroy, *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*, *op. cit.*

[26] *Idem*.

[27] Derek Walcott, *Omeros*, pref. e trad. de Paulo Vizioli, São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

[28] *Ibid*., p. 271.

[29] Ribeiro, *Viva o povo brasileiro*, *op. cit.,* p. 120.

[30] Isaias Francisco de Carvalho, "Subalternidade e a 'alminha brasileira'", *Interdisciplinar: Rev. Estudos de Língua e Literatura*, año V, vol. 11, jan/jun, Itabaiana, Edições Núcleo de Letras/Universidade Federal de Sergipe, 2010.

[31] Eneida Leal Cunha, "Literatura e identidade", *Revista do Centro de Estudos Portugueses Hélio Simões,* vol. 1, núm. 1, Ilhéus, UESC/EDITUS, 1998, pp. 175-189.

[32] Ribeiro, *Viva o povo brasileiro*, *op. cit.,* p. 17.

[33] Cunha, “Literatura e identidade”, *op. cit.*

[34] *Ibid.,* p. 185.

[35] Walcott*, Omeros*, *op. cit*., 1994, p. 14.

[36] *Ibid.*, p. 320.

[37] *Ibid*, LXIV, p. ii.

[38] Bruce King, *Derek Walcott: a Caribean life*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

[39] Walcott, *Omeros*, *op. cit*., 1994, XIII, p. iii.

[40] Edouard Glissant, *Caribbean discourse: selected essays*, trad. e intro. de J. Michael Dash, Charlottesville, University Press of Virginia, 1989.

[41] Linda Hutcheon, *A poetics of postmodernism: history, theory, fiction*, Nueva York y Londres, Routledge, 1988.

[42] Carvalho*, Omeros-Walcott: outrização produtiva..., op. cit.*

DOS QUINTAIS ESCUROS À AVENIDA ILUMINADA: IMAGENS DO NEGRO NA LITERATURA E NA MÚSICA DO BRASIL

Paulo Roberto Alves dos Santos
Universidade Estadual de Santa Cruz, Brazil, Grupo de Pesquisa Literatura, História e Cultura: Encruzilhadas Epistemológicas (CNPq/UESC-Brasil)

Oh! Praça Onze, tu és imortal
Teus braços embalaram o samba
A tua apoteose é triunfal
De uma barrica se fez uma cuíca
De outra barrica um surdo de marcação
Com reco-reco, pandeiro e tamborim
E lindas baianas
O samba ficou assim
E passo a passo no compasso
O samba cresceu[1]

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*, de Jorge Amado,[2] e de composições de Ismael Silva, José Barbosa da Silva, o Sinhô (José Barbosa da Silva), Wilson Batista, Assis Valente, Ari Barroso e Dorival Caymmi. Cabe ressaltar que são relativamente poucos os estudos que tomam a música e a literatura como matéria inter-relacionada, em particular, no que se refere à representação do negro no período histórico mencionado.

O contexto sociocultural que serve de referência para a proposta de estudo aqui apresentada se prenunciou trágica para o Brasil, pois os preços do café, principal produto de exportação desde meados do século XIX, desabaram em consequência da quebra da Bolsa de Nova Iorque, o que trouxe sérias consequências para as atividades

internas. A primeira foi o agravamento dos problemas próprios de uma economia frágil, de dívida externa alta, com base em uma indústria incipiente, e uma agropecuária pouco diversificada, cuja entrada de divisas dependia de uma mercadoria que o consumidor pode dispensar facilmente.[3]

No campo político, a situação também era delicada, porque a oligarquia rural começava a se fracionar diante do surgimento de novos agentes e, consequentemente, a encontrar dificuldades para sustentar a estrutura que lhe garantia o controle do poder desde a emancipação de Portugal. 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 citadinos, para quem acenavam com reformas políticas, judiciárias e sociais, prevendo o voto secreto, a permissão para as mulheres votarem, uma legislação trabalhista, entre outras promessas.[4]

As propostas com apelo popular serviam de invólucro para as postulações dos segmentos em ascensão econômica e em busca de papel mais atuante nas decisões, interessados em garantir apoio e legitimidade para colocar em prática um projeto que atendesse suas aspirações, em especial, as dos grupos ligados à indústria e ao comércio, compostos por indivíduos que começavam a acumular fortuna com o crescimento de seus negócios e que se uniu na frente política que determinou os rumos para a condução do país nas décadas subsequentes. As preocupações com as camadas menos favorecidas se justificavam, pois havia indícios claros de que as desigualdades, as carências de toda natureza e a mentalidade escravocrata da elite podiam resultar em conflitos graves, conforme indicavam fatos que vinham aparecendo desde o início do século, como exemplificam a Revolta da Vacina, a Revolta da Chibata, a rebelião dos tenentes, as greves de operários, a Coluna Prestes, entre outras manifestações de insatisfação. 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 certamente a inquietava, porque pela primeira vez não dispunha do domínio absoluto do

aparato legislativo e judiciário para controlar as ameaças. Durante a vigência da escravidão, além de uma legislação e de instituições atuando em seu favor, ainda com outro instrumento importante: a violação de traços individuais, de vínculos afetivos, sociais, culturais e religiosos que resultavam na despersonalização.

A fisionomia da sociedade do século XX se transformara, devido à pluralização, representada por 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 considerado que essas massas se amontoavam precariamente nas bordas das principais cidades.[5] No tempo da escravidão, diferente do que muitas vozes 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 assassínio, a fuga, o aborto, entre outros,[6] sem contar a reação articulada, como comprova a existência de inúmeros quilombos, ou casos mais conhecidos como a Revolta dos Malês, em Salvador, na década de 1830, um dos mais significativos movimentos de resistência à escravidão. A rebelião foi antecedida por uma série iniciada cerca de quinze anos antes, fato que reforça os argumentos de quem afirma que o temor de um levante incontrolável foi um dos fatores para a unificação dos vários grupos políticos em favor da independência,[7] tese aceitável se lembrarmos de que o ambiente estava impregnado por ideologias liberais e por conflagrações espocando 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 outros 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, na década de 1890, 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, espraiava-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.[8]

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 prosseguiam 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 propondo debates sobre 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 Francisco de 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".[9]

Segundo Tinhorão, Joaquim Manuel de Macedo também figura entre os precursores da música brasileira, do mesmo modo que o fato de esses escritores criarem obras para o "canto popular, iria explicar desde logo o pernosticismo de que as modinhas e canções sentimentais se iriam revestir quando produzidas por compositores das camadas mais baixas".[10]

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, aproveitado como veículo de propagação do projeto político de Getúlio Vargas. De acordo com Neyde Veneziano, 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".[11] 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”,[12] 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”.[13] 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”.[14]

A importância de Araci Cortes é atestada por Gonçalo Junior 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.[15]

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 música brasileira 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 numa 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... Araci Cortes [...].[16]

A contribuição de Baptista e Valente para o desenvolvimento do samba e da música criada por filhos de famílias pobres e negros, é indesmentível, sendo ambos os autores de composições que se incorporaram à memória musical nacional, o que comprova a relevância do papel de Araci 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 Gonçalo Junior, o seu "primeiro grande sucesso veio de um disco de 1928, que nasceu da revista teatral *Microlândia*, que incluía o inédito 'Jura', de Sinhô, gravado simultaneamente por Araci e pelo estreante Mário Reis".[17] Ainda segundo esse pesquisador, foi a primeira a cantar "Queixume", "Dona Araci", essa composta em sua homenagem, "Gago apaixonado" e "Com que roupa?", todas de Noel Rosa, sendo as últimas dois 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".[18] 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 decisivo para a afirmação da música popular, a fonografia, chegou ao Brasil com a fundação da Casa Edison, em 1900,[19] 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.[20] 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 e pelas péssimas condições de vida da população, entre outros problemas,[21] quanto a particularidades sociológicas que dizem respeito à própria música. Uma delas é o fato de as residências de proprietários de terras 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.[22]

Cabe acrescentar que no conto, como é típico do escritor, o assunto é tratado ironicamente porque Pestana não pertence ao grupo dos endinheirados, embora sua afinidade com as preferências musicais deles. 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 sociais 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.

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;*[23] e “Trio em lá menor” que, assim como “Um homem célebre”, foi publicado *em* Várias histórias.[24] 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 em sua produção musical, situação que se repete nos romances *Budapeste,*[25] *Leite derramado*[26] e *O irmão alemão.*[27]

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”,[28] porquanto sua inauguração também se insere no contexto das transformações culturais pelas quais o Rio de Janeiro passava no início do século XX. 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)”,[29] 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”,[30] bens acessíveis apenas aos abastados, que ao mesmo tempo adquiriam 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 pracistas e produção de anúncios e catálogos”.[31] 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 pela empresa, 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”.[32] 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 também influenciou a introdução de novos hábitos. 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.[33]

Outra novidade que veio com a industrialização da música foi a ampliação do mercado de trabalho, como ressalta Tinhorão, 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”.[34] A instalação sucessiva de gravadoras serve como referência para dimensionar o significado da ampliação de espaços e de 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 oportunidades para os músicos trabalharem, cabe destacar que “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”,[35] 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,[36] 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.[37]

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”.[38] 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 que 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 1920 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,[39] impulsionando as atividades da área. De acordo com Jairo Severiano,[40] 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.[41] 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”,[42] melhorando significativamente a qualidade das gravações.

Jairo Severiano[43] 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: “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”.[44] Isso, segundo ele, em consequência da 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 [...].[45] 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”.[46] 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,[47] 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 foram 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".[48] 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".[49] 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.[50]

Ainda de acordo com Sevcencko,[51] 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.[52] O envolvimento de direto 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”.[53]

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”[54] e a aquisição pelo governo da Rádio Phillips,[55] 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 Othon Jambeiro, 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 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.[56]

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 escravatura provocou a transferência de levas para a cidade, segundo Sérgio Cabral,[57] 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 e toma como verdadeiros 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”.[58] Embora a afirmação de que numericamente os baianos não formaram o contingente mais volumoso, tudo indica que são procedentes as notícias de que um grupo tenha se instalado nas proximidades do porto do 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 (Hilária Baptista de Almeida) 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 inicias 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 José Ramos Tinhorão 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”.[59] 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.

Outro aspecto a respeito do qual ninguém discorda é que o desenvolvimento do samba tem um ponto geográfico bem definido, a Praça Onze, situada no centro antigo do Rio de Janeiro e próximo de onde hoje está o Sambódromo, em cujas cercanias 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.[60]

Frase final de Nei Lopes esclarece 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 sociocultural 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.[61]

Outro estudioso aponta nessa mesma direção, citando um fato e personalidade mencionados por Tinhorão: “Frei Lopes da Gama se refere a ‘samba d’almocreves’, como uma forma para classificar aquilo como coisa própria da zona rural, da periferia, em contraponto ao que se cultivava nos salões provincianos”.[62] 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 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,[63] para Mauro Almeida, criador 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 amaxixado.

Um terceiro indivíduo, Sinhô, em atividade desde 1917 e autor de vários sucessos, entre os quais “Jura” e que com quem “o Brasil aprendeu a gostar de samba”,[64] também “disputou a autoria da música, dizia tratar-se de um ‘tango’”.[65] Ainda em relação ao problema da classificação de “Pelo telefone”, Sérgio Cabral transcreve trecho de entrevista de Sinhô que, ao mencionar seus colegas do Estácio, afirma: “[...] os modernistas, porém, escrevem umas coisas muito parecidas com marcha e dizem que é samba”.[66] A polêmica se justifica, porque em 1927, foi fundado o bloco “Deixa Falar”, com o propósito de possibilitar a seus membros brincar o 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 [...]”.[67] 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 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”, consequentemente ainda sofria influência do andamento mais lento do ritmo.[68] 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”.[69] 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.[70]

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".[71] 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[72] 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, 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, consequentemente, 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 um 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.[73]

Tinhorão acrescenta que, com o programa A Hora do Brasil, Vargas se antecipou ao Departamento de Estado dos Estados Unidos que colocou no ar o seu 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”, de Ari Barroso que, “Depois de ‘Garota de Ipanema’, é a música brasileira mais gravada nos quatro cantos do mundo”, segundo a Revista *Rolling Stone.*[74] 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 um dos seus primeiros romances, *Jubiabá*, cuja primeira edição é de 1934 e talvez a obra mais próxima 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 iniciam pela coincidência de sua divulgação com o momento em que também vinha a público farta produção intelectual com interesse em perscrutar assuntos relacionados à contribuição das culturas de origem africana para formação brasileira. Além disso, a Frente Negra Brasileira, criada em setembro de 1931, se ramificava rapidamente pelos Estados mostrando disposição para criar mecanismos de inserção efetiva do negro na sociedade brasileira, para isso tomava inciativas como a oferta de aulas noturnas a edição do jornal *A Voz da Raça* e até mesmo ações políticas.[75] A Frente demonstrou grande capacidade de aglutinação e articulação de manifestações para a mobilização de pessoas, conseguindo reunir 10 mil pessoas em uma manifestação realizada em 1935, no Rio de Janeiro.[76]

Outro ponto de convergência do romance com o contexto sociocultural é o fato de a trama se desenvolver apresentando simetrias com o momento histórico no qual o romance foi publicado. Descendente de escravos, Baldo nasceu e cresceu em uma área periférica de Salvador, o 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 precariedades enfrentadas pelas 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, região próxima de Salvador, onde também não se adapta por causa da 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 Balduíno e por causa de uma delas se torna admirador de Zumbi, transformando-o em seu grande herói. Por isso vê a figura do homem que liderou uma rebelião de negros no século XVII ao olhar para o céu após a vitória do movimento grevista que chefiou no curto período em que aceita trabalhar como empregado: “A noite desceu e a lua 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 Balduíno, é Zumbi, o negro que morreu para não ser escravo. Zumbi sabia aquelas coisas que só agora Antônio Balduíno aprendera”.[77]

O aprendizado de Antônio Balduíno 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[78] 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 Balduíno 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".[79]

Diante disso, fica claro que buscar a explicação da trajetória de Antônio Balduíno unicamente pela associação das afinidades de Jorge Amado com princípios programáticos de um partido político ou com as linhas gerais de uma corrente estética, 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 Balduíno é um dos primeiros heróis negros da literatura brasileira. Certamente, este é o primeiro romance em que Jorge Amado toca na questão racial".[80] Efetivamente, uma ou outra narrativa surgida até então apresentava um negro como personagem principal, sendo exemplos ilustres de 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, que no Brasil deu sustentação a teses racistas que pregavam o branqueamento gradual da população e o desaparecimento dos negros.

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.[81]

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 — Oxodian, 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.[82]

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".[83] 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 foi 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'",[84] 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 e Ataulfo Alves ocupam lugar de destaque no panteão da música brasileira, as composições de sua autoria não costumam ser associadas à temática negra e quando são, normalmente acontece por uma perspectiva negativa, com destaque para a figura do malandro, o dia-a-dia das populações

pobres, as brigas, etcétera. O pior, ainda, é que em determinadas composições observamos o negro falando de si de forma pejorativa, portanto submetido a "essa visão que [o] aprisiona [...] em estereótipos construídos segundo os modos como a sociedade lida com os descendentes de escravos".[85] Por outro lado, é necessário dizer que, em sambas criados naquela época que fizeram sucesso fora do Brasil e que terminaram por se incorporar à memória da população, a cor da pele dos tipos humanos mencionados desaparece. É o caso de "No tabuleiro da baiana", de Ari Barroso, e "O que é que a baiana tem", de Dorival Caymmi, cujas mulheres são descritas como sensuais e atraentes, mas são destituídas de definição étnica.

Embora seja difícil imaginar a figura descrita em ambas as composições como uma mulher de pele branca, a omissão indica o contrário do que parece, porque não ocorre por ser uma obviedade, portanto um detalhe desnecessário. As relações sociais do Brasil da época eram vistas unicamente pela perspectiva da população branca, cujos costumes e valores eram impostos como únicos, assim só a mulher com esta pigmentação podia despertar o amor masculino, pois as negras ou mestiças são apresentadas de forma negativa. É o caso da moça de "Boneca de piche", de Ari Barroso e Luís Iglesias, sobre quem paira a desconfiança de infidelidade, ou da jovem de "O teu cabelo não nega", de Lamartine Babo, João Vítor e Raul Valença, cujos versos "Mas como a cor não pega, mulata/ Mulata, eu quero teu amor" remetem aos abusos sexuais dos brancos em relação às negras durante a escravidão.

O patriarcalismo vigente no Brasil naturalizou a violência contra as mulheres por séculos, persistindo resquícios dessa prática até os dias de hoje, como se observa pelo noticiário da imprensa e pelas reivindicações dos movimentos feministas. Para as negras a situação foi pior ainda, pois durante a escravidão se viram transformadas em bem patrimonial de proprietários que dispunham delas como bem e entendiam e faziam da violação sexual ato corriqueiro a partir da primeira menstruação. Essa atração sadomasoquista persistiu após o fim do escravagismo e é um dos fatores de estímulo ao imaginário sobre a negra como mulher

lasciva e objetificada, algo percebido de diversas maneiras no cotidiano, inclusive pela música popular brasileira produzida ao longo do século XX.

As alusões a discriminações e violações provocaram contestações dos movimentos sociais de defesa às causas de negros e de mulheres, a ponto de “O teu cabelo não nega” deixar de ser executada depois de ficar cerca de oitenta anos animando o carnaval no Brasil. São procedentes e necessários os questionamentos e as reivindicações de grupos e indivíduos em nome do respeito à parte da população brasileira que, pela cor da pele e práticas culturais ligadas as suas origens africanas, é discriminada e marginalizada. Em contrapartida, o conjunto da produção de um compositor com contribuição indiscutível para a tradição musical do país deve continuar sendo reconhecida, menos aquelas que são agressivas em relação a determinados segmentos. O fato de serem aceitas com naturalidade por décadas não significa que o caráter ofensivo da música seja fruto de interpretações de agora, trata-se tão somente de indicação do quanto demorou para que vozes oprimidas, como as das mulheres, destacando-se as das mulheres negras, pudessem ser ouvidas, o que está longe de indicar acatamento ao que pleiteiam.

Situações como esta demonstram que pensar o problema das manifestações culturais e estéticas relacionadas à população negra no Brasil não é tarefa simples. Quem se dispuser a executá-la deve, em primeiro lugar, ter disposição para enfrentar algo profundamente arraigado e que, com frequência, se manifesta de maneira quase desapercebida. Outra atitude necessária é a eliminação de 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 nuances de um fenômeno complexo e, em consequência, se avizinhar contraditoriamente de posições excludentes.

Referências

ALBIN, Ricardo Cravo, *Dicionário Cravo Albin da música popular brasileira,* 2015. [www.dicionariompb.com.br/tia-ciata/biografia, consultado em dezembro de

2015.]
AMADO, Jorge, *Jubiabá*, Rio de Janeiro, 48a. ed., Record, 1987.
ASSIS, Machado de, *Obra Completa*, vol. II, Rio de Janeiro, Nova Aguilar 1994.
[http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000256.pdf, consultado em dezembro de 2015.]
ALZUGUIR, Rodrigo, *Wilson Baptista*: *o samba foi sua glória*, Rio de Janeiro, Casa da Palavra, 2013.
BUARQUE, Chico, *Budapeste*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003.
BUARQUE, Chico, *Leite derramado*, São Paulo, Companhia das Letras, 2009.
BUARQUE, Chico, *O irmão alemão*, São Paulo Companhia das Letras, 2014.
CABRAL, Sérgio, *As escolas de samba do Rio de Janeiro,* São Paulo, Lazuli, 2011.
CALDEIRA, Jorge, A construção do samba, São Paulo, Mameluco, 2007.
CASEMIRO, Laudemir (Beto Sem Braço), Aluísio MACHADO, *Bum bum paticumbum prugurundum*. [http://www.galeriadosamba.com.br/escolas-de-samba/imperio-serrano/1982/, consultado em dezembro de 2015.]
FAUSTO, Bóris, *Getúlio Vargas: O poder e o sorriso*, Companhia das Letras, 2006.
FONSECA, Maria Nazareth Soares, "Visibilidade e ocultação da diferença", en Maria Nazareth Soares Fonseca (org.), *Brasil Afro-Brasileiro*, Belo Horizonte, Autêntica, 2006.
GOLDSTEIN, Ilana Seltzer, *O Brasil best seller de Jorge Amado*: *literatura e identidade*, São Paulo, Senac, 2003.
GOMES, Laurentino, *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, 2010 (*e-book*).
GOMES, Tiago de Melo, *Para além da casa da tia Ciata*: *outras experiências no universo cultural carioca, 1830-1930*, núm. 29/30, 2015. [www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia.pdf., consultado em novembro de 2015.]
JAMBEIRO, Othon *et al*., *Tempos de Vargas*: *o rádio e o controle da informação*, Salvador, EDUFBA, 2015. [repositorio.ufba.br/ri/bitstream/.../Tempos%20de%20Vargas.pdf, consultado em novembro de 2015.]
JUNIOR, Gonçalo. *Quem samba tem alegria*: *a vida e o tempo do compositor Assis Valente*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2014.
LAUS, Egeu, *A capa de disco no Brasil*: *os primeiros anos.* [www.esdi.uerj.br/arcos/arcos-01/01-07.acervo_egeu (102a126), consultado em dezembro de 2015.]
LOPES, Nei, *Partido-alto*: *samba de bamba*, Rio de Janeiro, Pallas, 2008.
LOPEZ, Luiz Roberto, *História do Brasil contemporâneo,* Porto Alegre, Mercado Aberto, 1987.
MARTINS, Wilson, *História da inteligência brasileira,* 2ª ed., vol. VII, São Paulo, T. A. Queiroz, 2001.

PEREIRA, Amílcar Araújo, “Linhas (da cor) cruzadas: relações raciais, imprensa negra e Movimento Negro no Brasil e nos Estados Unidos”, en Amauri Mendes Pereira, Joselina da Silva (org.), *O movimento negro brasileiro*: *escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil*, Belo Horizonte, Nandyala, 2009.

RISÉRIO, Antonio, *A utopia brasileira e os movimentos negros,* São Paulo, Ed. 34, 2007.

Rolling Stone, “100 maiores músicas brasileiras”, núm. 37, outubro 2009. [rollingstone.uol.com.br/edicao/37/100-maiores-musicas-brasileiras, consultado em de dezembro de 2014.]

SEVCENKO, Nicolau, “A capital irradiante: técnica, ritmo e ritos do Rio”, en Fernando Novais (coord. coleção), Nicolau Sevcenko (org. vol.), *História da vida privada no Brasil,* vol. 3, São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

SEVERIANO, Jairo, *Uma história da música popular brasileira,* São Paulo, Ed. 34, 2008.

SEVERIANO, Jairo, MELLO, Zuza Homem de, *A canção no tempo*: *85 anos de músicas brasileiras*, 5ª ed., São Paulo, Ed. 34, vol. 1 (1901-1957), 2002.

SIQUEIRA, Magno Bissoli, *Samba e identidade nacional*: *das origens à Era Vargas,* São Paulo, Unesp, 2012.

SODRÉ, Nelson Werneck, *História da literatura brasileira,* 8ª ed., Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1988.

TINHORÃO, José Ramos, *Os sons dos negros no Brasil — Cantos, danças e folguedos: origens,* 3ª ed., São Paulo, Ed. 34, 2012.

TINHORÃO, José Ramos, *História social da música popular brasileira,* 2ª ed., São Paulo, Ed. 34, 2013.

TINHORÃO, José Ramos, *Música popular*: *do gramofone ao rádio e TV*, 2ª ed., São Paulo, Ed. 34, 2014.

VENEZIANO, Neyde, “É brasileiro, já passou de americano”, *Poiesis,* dezembro de 2010. [www.poiesis.uff.br/PDF/poiesis16/Poiesis_16_EDI_Brasileiro, consultado em dezembro de 2015.]

VIANNA, Hermano, *O mistério do samba,* 2ª ed., Rio de Janeiro, Zahar, 2012.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez, “Da escravidão à liberdade: dimensões de uma privacidade possível”, en Fernando Novais (coord. coleção) Nicolau Sevcenko (org. vol.**),** *História da vida privada no Brasil,* vol. 3, São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

---

[1] Laudemir Casemiro (Beto Sem Braço), Aluísio Machado, *Bum bum paticumbum prugurundum*. Samba apresentado pelo Grêmio Recreativo Escola de Samba Império Serrano, do Rio de Janeiro, no desfile de carnaval de 1982 do qual foi campeã, cujo tema remete à história do samba e dos desfiles carnavalescos.

[2] Jorge Amado, *Jubiabá*, Rio de Janeiro, Record, 1987.

[3] Bóris Fausto, *Getúlio Vargas: O poder e o sorriso*, Companhia das Letras, 2006.

[4] Luiz Roberto Lopez, *História do Brasil Contemporâneo,* Porto Alegre, Mercado Aberto, 1987.

[5] Maria Cristina Cortez Wissenbach, "Da escravidão à liberdade: dimensões de uma privacidade possível", en Fernando Novais (coord. coleção), Sevcenko, Nicolau, (org. vol.), *História da vida privada no Brasil,* vol. 3, São Paulo, Companhia das Letras, 2010, pp. 49-130.

[6] Antonio Risério, *A utopia brasileira e os movimentos negros,* São Paulo, Ed. 34, 2007.

[7] Laurentino Gomes, *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, 2010 (e-book).

[8] Wissenbach, "Da escravidão...", *op. cit.,* p. 92.

[9] José Ramos Tinhorão, *História social da música popular brasileira,* 2ª ed., São Paulo, Ed. 34, 2013, pp. 138-139.

[10] *Idem.*

[11] Neyde Veneziano, "É brasileiro, já passou de americano*", Poiesis,* dezembro de 2010.

[12] Jairo Severiano, *Uma história da música popular brasileira,* São Paulo, Ed. 34, 2008, pp. 56–57.

[13] *Idem.*

[14] Ricardo Cravo Albin, *Dicionário Cravo Albin da música popular brasileira,* 2015.

[15] Gonçalo Junior, *Quem Samba Tem Alegria*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2014, p. 23.

[16] Rodrigo Alzuguir, *Wilson Baptista*: *o samba foi sua glória*, Rio de Janeiro, Casa da Palavra, 2013, p. 56.

[17] Junior, *Quem Samba...*, *op. cit.,* pp. 19–20.

[18] Alzuguir, *Wilson Baptista..., op. cit.,* p. 56.

[19] Albin, *Dicionário...*, *op. cit.*

[20] Tinhorão, *História social..., op. cit.*

[21] Nelson Werneck Sodré, *História da literatura brasileira,* 8ª ed., Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1988.

[22] Tinhorão, *História social..., op. cit.,* pp. 136-137.

[23] Machado de Assis, *Obra Completa*, vol. II, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1994.

[24] *Idem*.

[25] Chico Buarque, *Budapeste*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

[26] Chico Buarque, *Leite derramado*, São Paulo, Companhia das Letras, 2009.

[27] Chico Buarque, *O irmão alemão*, São Paulo Companhia das Letras, 2014.

[28] Severiano, *Uma história..., op. cit.,* p. 58

[29] Albin, *Dicionário... op. cit.*

[30] Severiano, *Uma história..., op. cit.,* p. 59.

[31] Albin, *Dicionário..., op. cit.*

[32] Severiano, *Uma história..., op. cit.,* p. 58.

[33] Jorge Caldeira, *A construção do samba*, São Paulo, Mameluco, 2007, p. 34.

[34] José Ramos Tinhorão, *Música popular*: *do gramofone ao rádio e TV*, 2ª ed., São Paulo, Ed. 34, 2014, p. 30.

[35] Caldeira, *A construção..., op. cit.,* p. 31.

[36] Nei Lopes, *Partido-alto*: *samba de bamba*, Rio de Janeiro, Pallas, 2008.

[37] Wissenbach, “Da escravidão...”, *op. cit.,* pp. 97–99.

[38] Lopes, *Partido-alto...*, *op. cit.*, p. 40.

[39] Caldeira, *A construção..., op. cit.*

[40] Severiano, *Uma história..., op. cit.*

[41] Jairo Severiano, Zuza Homem de Mello, A *canção no tempo*: *85 anos de músicas brasileiras*, 5ª ed., São Paulo, Ed. 34, vol. 1 (1901-1957), 2002.

[42] Severiano, *Uma história..., op. cit.,* p. 99.

[43] *Idem.*

[44] Egeu Laus, *A capa de disco no Brasil*: *os primeiros anos,* 2015.

[45] Othon Jambeiro *et al*., *Tempos de Vargas*: *o rádio e o controle da informação*,

Salvador, EDUFBA, 2015, p. 47.

[46] Tinhorão, *Música popular..., op. cit.,* p. 45.

[47] Tinhorão, *História social..., op. cit.*

[48] Jambeiro *et al.*, *Tempos de Vargas...*, *op. cit.,* p. 15.

[49] *Ibid.,* p. 16.

[50] Nicolau Sevcenko, "A capital irradiante: técnica, ritmo e ritos do Rio", en Novais (coord. coleção), Sevcenko (org. vol.), *História da vida privada no Brasil,* vol. 3, São Paulo, Companhia das Letras, 2010, pp. 587–588.

[51] *Idem.*

[52] Jambeiro *et al.*, *Tempos de Vargas*..., *op. cit.*

[53] Tinhorão, *Música popular..., op. cit.,* p. 58.

[54] Tinhorão, *História social..., op. cit.,* p. 315.

[55] Albin, *Dicionário...*, *op. cit.*

[56] Jambeiro *et al.*, *Tempos de Vargas*..., *op. cit.*

[57] Sérgio Cabral, *As escolas de samba do Rio de Janeiro,* São Paulo, Lazuli, 2011.

[58] Laurentino Gomes, *1822: como um homem sábio...*, *op. cit.*

[59] Tinhorão, *História social..., op. cit.,* pp. 304–305.

[60] Lopes, *Partido-alto..., op. cit.,* p. 46.

[61] José Ramos Tinhorão, *Os sons dos negros no Brasil — Cantos, danças e folguedos: origens,* 3ª ed., São Paulo, Ed. 34, 2012, p. 97.

[62] Magno Bissoli Siqueira, *Samba e identidade nacional*: *das origens à Era Vargas.* São Paulo: Unesp, 2012, p. 17.

[63] Caldeira, *A construção..., op. cit.*

[64] Severiano, *Uma história..., op. cit.,* p. 74.

[65] Caldeira, *A construção..., op. cit.,* p. 12.

[66] Cabral, *As escolas de samba..., op. cit.,* p. 38.

[67] *Ibid.,* pp. 41–42.

[68] Caldeira, *A construção..., op. cit.*

[69] Severiano, *Uma história..., op. cit.,* p. 193.

[70] Tinhorão, *História social..., op. cit.,* p. 313.

[71] Cabral, *As escolas de samba..., op. cit.,* p. 269.

[72] Severiano, Mello, *A canção no tempo..., op. cit.*

[73] Tinhorão, *História social..., op. cit.,* pp. 314–315.

[74] *Rolling Stone*, "100 maiores músicas brasileiras", núm. 37, outubro 2009.

[75] Risério, A *utopia brasileira..., op. cit.*

[76] Amílcar Araújo Pereira, "Linhas (da cor) cruzadas: relações raciais, imprensa negra e Movimento Negro no Brasil e nos Estados Unidos", em Pereira, Silva (coord.) *O movimento negro brasileiro*: *escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil*, Belo Horizonte, Nandyala, 2009.

[77] Jorge Amado, *Jubiabá*, Rio de Janeiro, Record, 1987, p. 328.

[78] Ilana Seltzer Goldstein, *O Brasil best seller de Jorge Amado*: *literatura e identidade*, São Paulo, Senac, 2003.

[79] Amado, *Jubiabá*, *op. cit.,* p. 235.

[80] Goldstein, *O Brasil best seller...,op. cit.,* p. 137.

[81] Amado, *Jubiabá*, *op. cit.,* pp. 102-103.

[82] *Ibid.*, pp. 106-107.

[83] Wilson Martins, *História da inteligência brasileira,* 2ª ed., vol. VII, São Paulo, T. A. Queiroz, 2001, p. 48.

[84] Hermano Vianna, *O mistério do samba,* 2a. ed, Rio de Janeiro, Zahar, 2012, p. 28.

[85] Maria Nazareth Soares Fonseca, "Visibilidade e ocultação da diferença", em Fonseca (org.), *Brasil Afro-Brasileiro*, Belo Horizonte, Autêntica, 2006, p. 94.

DESAFÍOS EN LA ENSEÑANZA DE LA CULTURA JAPONESA EN BRASIL: DE LA HERENCIA DE LOS INMIGRANTES JAPONESES A LA CULTURA CONTEMPORÁNEA

Elisa Massae Sasaki
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Introducción

Muchas veces, en un primer momento, la lengua y la cultura japonesas en Brasil se asociaron fuertemente a su establecimiento en ese país a través de su inmigración a lo largo del siglo XX,[1] pues la lengua era una forma importante de preservación de sus raíces e identidad nipona, además de los hábitos y costumbres culturales y sociales.[2] Sin embargo, a medida que los japoneses han permanecido cada vez más en Brasil, han surgido otras generaciones (la segunda como los *nissei*; la tercera como los *sansei*) y han adoptado cada vez más la lengua del país de acogida —la portuguesa— como un aspecto importante de integración a la sociedad brasileña, así como de inserción en el mercado laboral y ascensión social y profesional.

A finales del siglo XX, la lengua japonesa en Brasil pasó a considerarse como una lengua extranjera, más que lengua materna. A la vez, a medida que las primeras generaciones (*issei*) han envejecido, sus hijos y nietos se han alejado cada vez más de la lengua japonesa hablada por sus abuelos y padres. Si antes se hablaba la lengua japonesa dentro de casa de los migrantes japoneses, las próximas generaciones entendían lo que los mayores hablaban en japonés, pero les contestaban en portugués.[3]

Además, aún a finales del siglo XX, verificamos la migración de brasileños descendientes de japoneses a Japón, conocida como "Movimiento Dekassegui".[4] Eso se inició a finales de los años 1980 y, después de más de dos décadas, la permanencia de brasileños

ha crecido cada vez más y pasamos a verificar el surgimiento de la primera generación de hijos de brasileños nacidos en Japón —que podemos llamar de *nissei* brasileños o descendientes de brasileños — un aspecto inédito dentro de la historia migratoria brasileña, pues hasta entonces Brasil era marcadamente un país receptor de inmigrantes. Actualmente, los jóvenes hijos de brasileños nacidos o crecidos en Japón son uno de los grandes temas de debate, como la cuestión de la educación, la inserción en la sociedad japonesa y, después de la crisis financiera mundial de 2008, se observó una disminución de más de 120 mil de brasileños residentes en Japón, correspondiendo a 1/3 de esa población en ese país que probablemente perdieron sus empleos y tuvieron que regresar a Brasil en los últimos años. La (re)adaptación en la sociedad de origen de muchos de esos brasileños que pasaron años, o décadas, está marcada por innúmeras dificultades. Entre ellas, la cuestión de las diferencias lingüísticas y culturales entre Japón y Brasil seguramente es bastante relevante. Al mismo tiempo, en ese contexto reciente, se observa una revitalización lingüística del japonés en Brasil, a través de la actuación de los brasileños que regresaron de Japón como profesores de lengua japonesa. [5]

Dicho esto, este trabajo tiene como objetivo presentar una reflexión acerca de los desafíos en la enseñanza de la cultura japonesa en Brasil, donde la inmigración japonesa es muy significativa. Ante la fuerte presencia de la comunidad nipobrasileña, se naturaliza la cultura japonesa como una cultura de herencia de las personas de origen nipona, para preservar sus raíces. Sin embargo, aunque permanezca válida esa visión, se pueden observar cada vez más otros canales de difusión de esa cultura como, por ejemplo, la cultura pop japonesa por los medios de comunicación de masas, como la televisión y la internet, desde finales del siglo XX. Ello ha despertado un gran interés de personas sin origen japonés, motivándolas a profundizarse en los estudios de lengua y cultura japonesas. De esta forma, ante diferentes perspectivas, este texto propone una reflexión de cómo aprehender y pensar sobre la enseñanza de la lengua y cultura japonesas fuera de Japón y sus desafíos, a partir de la experiencia de la autora de

impartir clases de Cultura Japonesa en una universidad pública en Río de Janeiro, Brasil.

Contexto histórico de los japoneses en Río de Janeiro

Para hablar sobre la presencia japonesa en tierras fluminenses, es importante resaltar que la ciudad de Río de Janeiro tuvo una importante posición político-administrativa en Brasil como la capital del Virreinato (1763), del Imperio (1822-1889) y de la República (1889). Eso atrajo a viajeros, inmigrantes, casas comerciales e instituciones financieras e industriales. En 1895, el Tratado de Amistad, Comercio y Navegación entre Japón y Brasil se firmó en París. Así, en 1897, la Legación de Japón en Brasil se instaló en Petrópolis, en la región serrana de Río de Janeiro, lejos de la fiebre amarilla de las áreas bajas.[6] En 2015 se celebró, por lo tanto, los 120 años de relaciones diplomáticas y de amistad entre Brasil y Japón.

Vale citar a algunos precursores de la inmigración japonesa en el estado de Río de Janeiro, como Manto Takezawa, que llegó a Río de Janeiro en 1880 y fue profesor de gimnasia y jiu-jitsu de la guardia del Emperador Pedro II. Wasaburo Ohtake fue un importante intérprete de portugués-japonés en la relación Brasil-Japón y publicó el primer diccionario japonés-portugués en Brasil en 1925 y, a continuación, el de portugués-japonés en 1937, que se utilizaron ampliamente por los inmigrantes japoneses en Brasil, fundamentales para su inserción e integración en la sociedad hospedera a partir del aprendizaje de la lengua portuguesa. Se mencionan otros nombres, como Ryu Mizuno —el “padre de la inmigración japonesa en Brasil”— así como el de Saburo Kumabe y Yassuburo Yamagata, que tenía salinas en Macaé y Cabo Frío, donde fundó una Escuela de Pesca en 1911.[7]

Los japoneses residentes en el área metropolitana de Río de Janeiro se encuentran en las regiones tales como en la Baixada Fluminense, en los municipios de Río de Janeiro, Itaguaí, Nova Iguaçu, Belford Roxo, Niterói, São Gonçalo, Guapimirim y Magé. En la región serrana: Friburgo, Petrópolis, Teresópolis y Cachoeira de

Macacu. En la región de los Lagos: Cabo Frío y Macaé.[8] Y en el municipio de Resende,[9] ubicado en la región del Vale do Paraíba. En esas regiones fluminenses, observamos la formación de núcleos coloniales de inmigrantes japoneses que se caracterizan por la existencia de asociaciones culturales o deportivas —donde la lengua y la cultura japonesa eran reavivadas— y por las cooperativas que reunían los inmigrantes para la comercialización de los productos agrícolas cultivados, constituyéndose así el cinturón verde de la región metropolitana de Río de Janeiro.[10] Muchos de los inmigrantes japoneses que se establecieron en el estado provienen de otras regiones brasileñas, esto es, muchos de ellos no llegaron a Río de Janeiro directamente de Japón, sino, en las décadas de 1910 a 1930, llegaron al estado fluminense como resultado de una intensa mobilidad poblacional dentro del propio país, concomitante al proceso de urbanización e industrialización en las regiones metropolitanas brasileñas. A partir de entonces, se formaron las comunidades de inmigrantes japoneses en el estado de Río de Janeiro, motivados por la política de implantación de núcleos coloniales del gobierno federal en la Baixada Fluminense, principalmente en los años 1930.[11]

Además de la agricultura, vale mencionar sobre el Ishibrás, sigla de Ishikawajima de Brasil en 1959, un astillero para construcción naval de gran porte, en la Ponta do Caju, en Río de Janeiro, y un poco más tarde se instaló una nueva unidad en Inhaúma, que, a mediados de los años 1970, ocupó el primer lugar en el *ranking* latinoamericano de construcción naval. Eso hizo parte del proyecto de desarrollo del gobierno del presidente Juscelino Kubitschek que privilegiaba la implantación de nuevas industrias de base, como la siderurgia, construcción naval e industria automovilística. A lo largo de tres décadas, Ishibrás acompañó el crecimiento económico de Brasil, contribuyendo a la proyección internacional de Japón. Sin embargo, a mediados de la década de 1980, ante los efectos de la crisis económica brasileña y mundial, sus actividades se fueron reduciendo hasta acabar por completo en 1994.[12] Pero, por cuenta de esa empresa que llegó a tener más de siete mil operarios, la población nipona en tierras cariocas pasó a ganar visibilidad en el

espacio urbano, como en el barrio de Laranjeiras y en sus alrededores, como Largo do Machado y Flamengo, donde pasaron a tener una gran concentración de moradores de capa media de origen japonés, así como el establecimiento de tiendas de comidas y restaurantes, médicos, acupunturistas, periodistas, etcétera. en la ciudad de Río de Janeiro.

Antes, por el hecho de que Río de Janeiro había sido la capital brasileña y, por tanto, el centro del poder federal se ubicaba en el Palacio de Catete (actual Museo de la República), las embajadas se instalaron cercanas a esa región y la japonesa estaba en Laranjeiras. Después de que Brasilia pasó a ser la capital de Brasil, la representación diplomática nipona siguió en Río de Janeiro, a través del consulado que queda actualmente en la Playa de Flamengo, cercano a Largo do Machado.

La presencia del Consulado General de Japón en Río de Janeiro contribuye mucho para que se promuevan eventos culturales japoneses en la ciudad carioca, como exposiciones, presentaciones artísticas (performáticas y musicales), muestras de cine japonés, exposición de *ikebana* (arreglos florales), además de dar total apoyo en la recepción de invitados japoneses a los grandes eventos en Río de Janeiro, como en la Rio+20 (Conferencia de las Naciones Unidas sobre Desarrollo Sostenible, en 2012), campeonato mundial de Yudo (2007, 2013), Mundial de fútbol (2014), recibiendo a invitados, equipos de atletas y prensa para las Olimpiadas de 2016 en Río de Janeiro (observando que los próximos juegos olímpicos se darán en Tokio, Japón, en 2020), además de artistas y personalidades ilustres, así como eventos promocionados en conjunto con las instituciones culturales y deportivas niponas locales,[13] como la Fiesta de Japón en Aterro do Flamengo, demostración de *Taiko* (tambores japoneses), sin mencionar la recepción de Akihito, el Príncipe heredero de Japón, en Río de Janeiro, en 2008, en la ocasión del Centenario de la inmigración japonesa en Brasil, donde diversas actividades conmemorativas se realizaron así como por los 120 años de Amistad Brasil-Japón en 2015. En otras palabras, hay un circuito de eventos de cultura japonesa promocionado por los japoneses establecidos en la ciudad, en conjunto con los órganos

oficiales como el consulado.

Además, se debe considerar eventos de cultura pop japonesa, como fiestas de *anime* (dibujo animado) y de *cosplay*[14] que ocurren más allá de las fronteras de la comunidad japonesa local. Es decir, si una parte de los eventos de cultura japonesa en el escenario carioca se realiza gracias a la presencia nipona en la ciudad, otra parte se produce independiente de ella.

Pero ¿qué es cultura pop japonesa?

Cultura pop japonesa

Para hablar sobre la cultura pop japonesa moderna y contemporánea, vale recodar que históricamente podemos remitir la cultura popular de Japón desde los tiempos más antiguos, como al período Nara (710 a 794), cuando junto con el desarrollo de la escritura, cultura y de la literatura japonesa, surgieron los rodillos de pintura o *emakimono*, una narrativa ilustrada que combinaba texto e imagen dibujada, pintada o estampada en los largos rodillos de papel o de seda que generalmente retrataban batallas, novelas, religión, cuentos populares e historias del mundo sobrenatural en una secuencia horizontal. También cabe mencionar que al final del período Heian (794 a 1185) surgieron los *chōjūgiga* que son los *mangas* (dibujos) con caricaturas de animales que satirizan la sociedad humana. Siglos después, durante el período Edo (1603 a 1867), florecieron las famosas pinturas del “mundo flotante”, conocidas como *Ukiyo-e,* que eran xilografías y pinturas que retrataban paisajes, fauna y flora, escenas de viaje, escenas históricas, erotismo, leyendas populares, además de la belleza femenina, el teatro *kabuki*, los luchadores de sumo etcétera.[15] En la era Meiji (1868 a 1912), Japón recibió una enorme influencia cultural extranjera, sobre todo la occidental, que se tornó aún más fuerte después del término de la Segunda Guerra Mundial en 1945. Luego de la derrota en la Segunda Guerra Mundial, ocurrió la ocupación americana en Japón (1945 a 1952). Por ello, de pronto, todo lo que le había sido prohibido al público japonés o despreciado por los japoneses durante la preguerra porque lo consideraban “símbolos

del enemigo", invadía las radios, los cines, los periódicos y las revistas, como las canciones de las *big bands*, jazz y rock'n roll, las producciones de Hollywood y los *comics* (historietas). Impensables hasta el momento, expresiones en inglés en el vocabulario diario y Coca-Cola que empezó a formar parte de las cartas de los bares y restaurantes, pasaron a ser comunes. Los japoneses no solo copiaban lo que venía del exterior, sino también reinventaban de acuerdo con la cultura local, una práctica histórica, por cierto, recordando la inmensa influencia china en los tiempos antiguos. Con la cultura pop moderna y contemporánea tampoco fue diferente: en vez de simplemente rendir culto a ídolos ajenos, los japoneses crearon sus propios ídolos. Es decir, la fórmula de la producción y del consumo de masas podía ser americana, pero el producto final tenía que ser culturalmente japonés. De esta forma, el pop japonés se convirtió en un exitoso caso de "personalización" de la industrialización cultural en patrones orientales. Después de la Segunda Guerra Mundial, la cultura pop fue instrumento fundamental en la formación de una identidad renovada y más liberal para el pueblo japonés, hasta entonces educado en el raciocinio nacional-militarista por el cual se orientaba a cada individuo para ser un obediente soldado desde la niñez. Era necesario reconstruirlo todo y sería difícil soportar las décadas siguientes si la nación no recuperaba la autoestima, abalada con la derrota en la guerra. Al mismo tiempo, cansadas del estrés y del sufrimiento impuesto por los muchos años del conflicto, las personas solo querían divertirse y alimentar sus esperanzas para el día siguiente. En tal ambiente, la ansiedad y presión por formas populares de entretenimiento crearon el gigantesco y ávido mercado de la cultura pop japonesa, que es básicamente un fenómeno cultural, comercial, de consumo, de media y comunicación de masas.[16]

En suma, a finales del siglo XX, la cultura pop japonesa se expresó de diversas formas: *manga* (historietas), *anime* (animación), cine, *dorama* (dramas o telenovelas), *tokusatsu* (películas o series de *live-action* de superhéroes con énfasis en los efectos especiales), música (J-pop, J-rock, *animesong* etcétera.), juegos como RPG

(*Role Playing Game* es un juego de interpretación de roles o juego de representación en el que los jugadores asumen roles de personajes) y videojuegos, *cosplays*, moda (*Harajuku*, *Lolita*, *Visual-Kei*, etcétera.), además de las otras artes visuales (como plásticas, pinturas), performativas (danza, teatro) etcétera.

Algunos términos se relacionan frecuentemente al mundo de la cultura pop japonesa, tales como "*Kawaii*"[17] que quiere decir "mona" o dulce —una belleza infantilizada, pero muy propia y adorada en Japón— y "*Otaku*"[18] que serían los fans de *manga* y *anime* que en Japón tiene un sentido más peyoractivo, muchas veces asociado a "*Hikikomori*"[19] o reclusión social, pero en Brasil no tiene esa connotación negativa, remitiéndose a los apreciadores de la cultura pop japonesa.

A inicios del siglo XXI, gracias al desarrollo de la comunicación de masas y la popularización de la banda ancha de la internet, proliferaron *sites*, foros de discusión *online*, innumerables grupos virtuales en las redes sociales (como Orkut y más recientemente en Facebook, por ejemplo), eventos de *anime*, que se identifican con algunos o varios aspectos mencionados anteriormente sobre la cultura pop japonesa. Es innecesario decir que esa temática está en constante diálogo entre sí y fuera, con diversos asuntos posibles.

Por lo tanto, es con la popularización de la cultura pop japonesa en las últimas décadas que muchas personas pasaron a querer saber más sobre la cultura japonesa en general, a aprender sobre la lengua y profundizar más su conocimiento sobre Japón, apuntándose en cursos de lengua y cultura japonesas disponibles a su alcance.

Cabe resaltar que, actualmente, se puede considerar al gran público de los inscritos en los cursos de cultura japonesa como perteneciente a la "generación *online*", pues la mayoría nació en la década de 1990, o poco antes, por lo que tiene otra relación con la información que está disponible en la palma de la mano a través de *smartphone* o celular con acceso a internet, en la actual tecnología disponible, con la inminencia de volverse obsoleta rápidamente. Aunque la red virtual ofrezca una inmensa cantidad de informaciones sobre Japón, como sobre cualquier otro asunto, no

siempre se asegura bien la calidad, así como qué y dónde buscar las informaciones relevantes, sin mencionar la insistente barrera de la lengua. Aunque con tantos avances en la tecnología, para que se haga una buena traducción, como entre japonés y portugués, por ejemplo, aún no consiguieron abrir mano de la mediación humana habilitada para descifrar no solo las palabras, sino también las ideas, los valores y sus matices lingüísticos, culturales y sociales. Todo eso nos hace repensar constantemente en la metodología de investigación ante el acceso y desarrollo de las tecnologías de comunicación y las relaciones humanas.

Desafíos en la enseñanza de cultura japonesa en Río de Janeiro, Brasil

Desde el 2010[20] imparto las asignaturas de Cultura, Historia, Sociedad Japonesa,[21] entre otras. Cada inicio de semestre, el primer día de clase, le pregunto a cada alumno el motivo o interés que lo llevó a apuntarse en esas asignaturas. De acuerdo con estas respuestas, se puede decir que más del 80 % se apunta a causa de la cultura pop japonesa. Hay también los que practicaban o practicaron artes marciales como karate, yudo y jiu-jitsu y que querían conocer más sobre la filosofía y cultura japonesa más tradicional. Otros, que ya estudian la lengua japonesa dentro o fuera[22] de la universidad, quieren profundizar en otros aspectos de la cultura japonesa para comprender mejor la lengua. Entre estos, están los que quieren aprender la lengua y cultura japonesa como diferencial en su currículo o en el mercado laboral. Además, principalmente los alumnos de Historia y de Relaciones Internacionales, frecuentemente argumentan la falta de oferta de curso universitario como el de Historia Japonesa no solo en Río de Janeiro, sino también en todo Brasil.

Al observar la respuesta de la mayoría de los estudiantes,[23] podemos notar básicamente que fue el contacto previo con el *anime* (dibujo animado), *manga* (historietas) o música (J-pop, J-rock, como se les conocen), es decir, la cultura pop japonesa que los motivó a apuntarse en esos cursos mencionados arriba. Es muy común

escuchar “Me gusta la cultura japonesa desde niño” o “Siempre me gustó”. Ese tipo de respuesta parece exagerado, pero lo considero verdadero, aunque idealizado o romantizado de una cultura tan distante como la japonesa respecto a la sociedad brasileña, esto es, parece haber un cierto Orientalismo[24] en el imaginario sobre Japón.[25] Pese a que parezca obvio, vale recordar que Río de Janeiro no es São Paulo o Paraná, esto es, aunque haya presencia histórica de los japoneses en el suelo fluminense, este estado no recibió inmigrantes japoneses como en los estados paulista y paranaense, donde las comunidades nipobrasileñas se encuentran en mayor peso y cantidad, lo que implica otra forma de relacionarse con la cultura japonesa, a través de la mediación de los descendientes de japoneses. Ya en Río de Janeiro, los alumnos de diferentes *backgrounds* o capital social, cultural, educacional y económico —étnicamente la gran mayoría no tiene origen japonés— [26] tienen en común el hecho de que han visto los dibujos animados japoneses[27] transmitidos en la televisión abierta o TV a cable durante su niñez y adolescencia (por lo tanto, a lo largo de los años 1990 hasta los días actuales) y que marcaron toda esa generación de jóvenes. Diversos dibujos animados japoneses vinieron a Brasil en las décadas de 1970 y 80. Aunque con los VHS de los años 80/90, DVD de los años 2000, ahora la internet, la TV —especialmente abierta— fue y sigue siendo pieza fundamental para el éxito de los *animes* en todo Brasil.[28]

En 2011-2012, tuve la oportunidad de participar de una investigación titulada “*Japanese language as the networking ties*” que tenía como objetivo elucidar el papel de la lengua japonesa como ‘lazo’, esto es, en qué medida la lengua japonesa contribuye para formar comunidades fuera de Japón, como en China, Corea, Indonesia, Taiwan y Brasil. En la ocasión, realicé investigación de campo en las ciudades de Río de Janeiro (RJ), São Luís (MA) y Fortaleza (CE).[29] En esa investigación, entrevistamos, entre otros, a un joven productor de eventos de cultura pop japonesa en la ciudad de Río de Janeiro que realizó un panorama de los eventos de *anime* en Brasil. Según ese estudio, a finales de la primera década del siglo XXI, se reconocieron 50 coordinadores en todo el país, se

contaron 196 eventos de *anime* en Brasil por año, con un público expectador de 17.5 millones en esos eventos, lo que representa, por tanto, casi el 10% de la población total de Brasil, estimada en más de 190 millones, de acuerdo con el Censo Demográfico de 2010.[30] Se puede considerar uno de los mayores públicos del mundo, más que China y Europa, aunque Francia e Italia tengan mucha fuerza en términos de eventos japoneses.

Ese *boom* de cultura pop japonesa en Brasil, sin contar en otros países, a partir del inicio del tercer milenio, sumado al desarrollo tecnológico en la comunicación por medio del acceso y de la popularización de la internet, trae no solo nuevas formas de sociabilizar, sino que también nuevos desafíos para la enseñanza de lengua y cultura japonesas, en lo cual me incluyo, una vez que el perfil de los alumnos que buscan esas asignaturas ha cambiado. ¿Cómo tratar esa nueva realidad?

Cuestiones metodológicas

Para discutir sobre la cultura japonesa en una ciudad brasileña como Río de Janeiro, hace falta observar las prácticas socioculturales del lugar, procurando aprehender los diversos modos de vivir la japonicidad, de experimentar esos espacios.

La fenomenología desarrollada por Michel Maffesoli[31] nos convoca a mirar no solo hacia lo que es evidente, iluminado, hacia lo que se muestra racional, instrumental y objetivamente, sino también hacia lo subjetivo, hacia las emociones y sensaciones presentes en las prácticas contemporáneas, hacia lo que está socialmente invisible, escondido bajo el velo de las programaciones sociales. Este enfoque nos invita a describir la creatividad social que, por su parte, se basa menos en un cálculo métrico cuantitativo y productivista y más fundada en una estética, en un sentimiento, en una creencia y en una intuición donde un *ethos* se constituye a partir de las ganas de compartir las emociones en común. Así, en oposición a los métodos explicativos, que se preocupan en representar el mundo social por medio de las relaciones causales (causa y efecto), la fenomenología propuesta por Maffesoli ofrece la posibilidad de

comprender el cotidiano vivido sin buscar en primer lugar el porqué de las cosas, sino describir los fenómenos tal y como suceden, reconociendo que el mundo se presenta como es.

Nestor Canclini[32] y Stuart Hall[33] defienden una postura epistemológica y metodológica que denominan de espacio *inter* (interdisciplinario) basado en los trabajos antropológicos, sociológicos y comunicacionales. Esa postura es decisiva a medida que la adopción de una reflexión intercultural y transdisciplinar auxilia una postura de equilibrio descriptivo e interpretativo. Investigar el fenómeno de la cultura urbana, principal causa de la intensificación de la heterogeneidad cultural, en la cual la cultura japonesa se hace presente en el escenario carioca, es esforzarse para comprender cómo se procesa una constante interacción de lo local con redes nacionales y transnacionales de comunicación/cultura, procurando interpretar las prácticas culturales y verificar cómo ellas establecen vínculos locales de afectividad y pertenencia.

Sumándose a esto, Martín-Barbero[34] propone un análisis que direcciona hacia los estudios de las mediaciones instrumentales y sensibles y para tal, es importante buscar trazar “nuevos mapas de las mediaciones”. Esos mapas auxilian la comprensión de las nuevas complejidades en las relaciones constitutivas entre comunicación, cultura y política en la contemporaneidad. Ese posicionamiento epistemológico/metodológico combate el “pensamiento único” que no consigue reconocer la complejidad cultural actual de los procesos y los medios de comunicación, ni las transformaciones del público y las nuevas formas sociales de imaginación y creatividad resultantes de las “nuevas maneras de estar juntos” por las cuales se recrea la ciudadanía.

En este sentido, la investigción de campo comprensible y participativa es una herramienta indispensable para describir la vida cotidiana y buscar la comprensión de los espacios de interacción. Según Carlos Brandão,[35] la investigación participante es un importante instrumento de trabajo en la construcción del conocimiento que tiene como objetivo comprender, intervenir y transformar la realidad. Este método ofrece un repertorio de

experiencias para superar la oposición sujeto/objeto, investigador/investigado, conocedor/conocido en el interior de los procesos de producción colectiva del saber, en busca de acciones transformadoras. Este modo de investigación cualitativa tiene como objetivo verificar la relación dinámica entre el mundo real y el sujeto investigado. Esto significa que se considera la existencia de un vínculo indisociable entre el mundo objetivo concreto y la subjetividad (pensamiento, ideas, valores) de ese sujeto investigado que no se puede traducir solamente en números y, por lo tanto, está más allá de la relación de causa y efecto. La recolección de datos, la interpretación de los fenómenos y el análisis de la investigación se trabajan por medio de descripciones, comparaciones e interpretaciones. El ambiente natural y social es la fuente directa para recolección de datos y el investigador es el instrumento clave. En ese sentido, es más participativa, y, por lo tanto, interactúa con los sujetos y sus subjetividades. En ese tipo de investigación, los participantes pueden direccionar el rumbo de la investigación en sus interacciones con el investigador. Los investigadores tienden a analizar sus datos inductivamente considerando el proceso y su significado como los focos principales de su forma de investigar.[36]

Consideraciones finales

Por un lado, observamos que el mundo pop contemporáneo ha sido la puerta de entrada —aunque no la única— para muchos que se interesan por los otros aspectos de la cultura, historia y sociedad japonesa moderna, contemporánea o antigua y tradicional. Por otro lado, esto nos hace repensar la relación entre la migración y la cultura pop japonesa en Brasil, esto es, la forma de relacionarse —objetiva y subjetivamente con el mismo Japón— es diferente, bajo perspectivas, criterios y registros distintos. Hay que repensarse la expectativa sobre el qué y cómo enseñar y aprender sobre Japón por parte de los japoneses y sus descendientes residentes en Brasil. Claro que los brasileños descendientes de japoneses también tuvieron contacto con *manga* y *anime* a lo largo de sus vidas, pero el hecho de que tienen origen étnico y cultural japonés, su relación

consanguínea, biológica, psicológica, emocional y simbólica con la tierra de sus ancestros hizo que se adentraran en un contexto enfocado en la colonia japonesa y su relación con la sociedad brasileña, para bien o para mal, buscando el mantenimiento de la identidad japonesa idealizada por las primeras generaciones, con la preocupación de perpetuar el legado nipón o el "espíritu japonés", que inevitablemente trajo muchos conflictos en varias dimensiones. Sin embargo, el mismo Japón cambió y la masificación de la cultura pop japonesa no deja de indicar tales transformaciones.

Y esos cambios, entre otros, indican que la(s) japonesidad(es) en Brasil, ya no se limita(n) solamente a la comunidad japonesa en Brasil, que hasta entonces creía ser la representante legítima de la cultura japonesa en el país. Hay múltiples posibilidades de abordar la(s) japonesidad(es) en Brasil.[37] La difusión masificada de la cultura pop japonesa en Brasil ocurre a través de otros canales como la televisión, vídeos e internet, esto es, media o la comunicación de masas, junto con la tecnología informacional, el consumo de *anime*, *manga*, música, así como los innumerables productos comercializados que vinieron a influenciar toda una generación de jóvenes brasileños, no necesariamente por la mediación de la colonia japonesa en Brasil, aunque haya, claro, áreas de intersección y de sobreposición.

En ese sentido, la realidad que se transforma constantemente nos invita a salir del "pensamiento único" o la forma "correcta" o estrecha de mirarse. A ir más allá de las relaciones dicotómicas mencionadas arriba como sujeto/objeto, investigador/investigado, conocedor/conocido. A estar atentos a reconocer el mundo como él es. Y a crear "nuevas maneras de estar juntos" para conseguir aprehender, aunque en parte, las múltiples posibilidades que la cultura japonesa presenta y nos instiga.

Bibliografía

BRANDÃO, Carlos Rodrigues, *Pesquisa participante*, 8ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1990.

CANCLINI, Néstor G., *Culturas* híbridas, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

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*, São Paulo, Editora Nippak Graphics, 2008.

HALL, Stuart, *A identidade cultural na pós-modernidade*, Rio de Janeiro, DP&A, 2000.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), *Censo Demográfico de 2010*, Rio de Janeiro, IBGE, 2011. [www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/default.shtm, consultado el 11 de julio de 2013.]

INOUE, Mariléia F. M., *Do outro lado nasce o sol: o trabalho dos japoneses e seus descendentes no estado do Rio de Janeiro,* tesis de doctorado en Sociología, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

Kodansha International, *Japan: an illustrated encyclopedia*, Tokyo, Kodansha, 1998.

LAKATOS, E. M., M. A. MARCONI, *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*, tesis de doctorado en Antropología Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

LUYTEN, Sônia M. Bibe (org.), *Cultura pop japonesa,* São Paulo, Hedra, 2005.

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.

MARTÍN-BARBERO, Jesús, *Dos meios às mediações*, Rio de Janeiro, UFRJ, 2003.

MARTINS, Ismênia de Lima *et al*., "A imigração japonesa no estado do Rio de Janeiro", en Maria Luiza Tucci Carneiro y Márcia Yumi Takeuchi (orgs.), *Imigrantes japoneses no Brasil – trajetória, imaginário e memória*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2010, pp. 149-183.

MONTE, Sandra, *A presença do anime na TV brasileira*, São Paulo, Editora Laços, 2010.

MORALES, Leiko Matsubara, "Revitalização linguística do Japonês no Brasil: a atuação dos retornados brasileiros do Japão como professores de língua japonesa", *Travessia – Revista do Migrante*, vol. 69, São Paulo, Centro de Estudos Migratórios (Federação Internacional dos CEMs J. B. Scalabrini), 2011, pp. 31-46.

MORIWAKI, Reishi y Michiyo NAKATA, *História do ensino da língua japonesa no Brasil*, Campinas, Editora Unicamp, 2008.

MUKAI, Yuki, Alice Tamie JOKO y Fausto Pinheiro PEREIRA (orgs.), *A língua japonesa no Brasil – reflexões e experiências de ensino e aprendizagem*, Campinas, Pontes Editores, 2012.

NISHIHARA, Daisuke, “Said, Orientalism, and Japan”, *Journal of Comparative Poetics*, núm. 25, American University in Cairo, 2005. [www.questia.com, consultado el 24 de febrero de 2006.]
NUNES, Mônica Rebecca Ferrari (org.), *Cena cosplay: comunicação, memória nas culturas juvenis*, Porto Alegre, Sulina, 2015.
OKANO, Michiko, “A Imagem do Japão Contemporâneo”, en Christine Greiner y Marco Souza (orgs.), *Imagens do Japão – Experiências e invenções*, São Paulo, Annablume- Fundação Japão, 2012, pp. 127-147.
Os precursores do Kasato Maru, São Paulo, Museu Histórico da Imigração Japonesa no Brasil, 2006.
PAGANELLI, Tomoko Iyda, “Resgate de uma história – os japoneses no estado do Rio de Janeiro”, en Célia Sakurai y Magda Prates Coelho (orgs.), *Resistência & Integração: 100 anos de imigração japonesa no Brasil*, Rio de Janeiro, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 2008, pp. 103-107.
SAID, Edward W., *Orientalismo – O oriente como invenção do ocidente*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
SAITO, Cecília Noriko Ito, “Hikikomori e Clausura no Japão”, en Christine Greiner y Marco Souza (orgs.), *Op. Cit.*, 2012, pp. 101-124
SAKURAI, Célia y Coelho, Magda PRATES (orgs.), *Resistência & Integração: 100 anos de imigração japonesa no Brasil*, Rio de Janeiro, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 2008.
SASAKI, Elisa Massae, *Qual a relação entre a imigração e a cultura pop japonesa no Brasil?*, *paper* presentado en el XIV Congresso Internacional de la Associación Latinoamericana de Estudios de Asia y Africa (ALADAA), Universidad Nacional de La Plata, Argentina, agosto de 2013, 19 pp.
SASAKI, Elisa Massae, “Um olhar sobre o ‘Movimento Dekassegui’ de brasileiros ao Japão no balanço do centenário da imigração japonesa ao Brasil”, en Associação para Comemoração do Centenário da Imigração Japonesa no Brasil (org.), *Centenário: contribuição da imigração japonesa para o Brasil moderno e multicultural*, São Paulo, Editora Paulo’s Comunicação e Artes Gráficas Ltda, 2010, pp. 361-372.
SATO, Cristine A., *Japop – O poder da cultura pop japonesa*, São Paulo, NSP-Hakkosha, 2007.

---

[1] Célia Sakurai y Magda Prates Coelho (orgs.), *Resistência & Integração: 100 anos de imigração japonesa no Brasil*, Rio de Janeiro, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 2008.

[2] Reishi Moriwaki y Michiyo Nakata, *História do ensino da língua japonesa no Brasil*, Campinas, Editora Unicamp, 2008.

[3] Yuki Mukai, Alice Tamie Joko y Fausto Pinheiro Pereira (orgs.), *A língua japonesa no Brasil – reflexões e experiências de ensino e aprendizagem*, Campinas, Pontes Editores, 2012.

[4] Elisa Massae Sasaki, “Um olhar sobre o ‘Movimento Dekassegui’ de brasileiros ao Japão no balanço do centenário da imigração japonesa ao Brasil”, en Associação para Comemoração do Centenário da Imigração Japonesa no Brasil (org.), *Centenário: contribuição da imigração japonesa para o Brasil moderno e multicultural*, São Paulo, Editora Paulo’s Comunicação e Artes Gráficas Ltda., 2010, pp. 361-372.

[5] Leiko Matsubara Morales, “Revitalização linguística do Japonês no Brasil: a atuação dos retornados brasileiros do Japão como professores de língua japonesa”, *Travessia – Revista do Migrante*, vol. 69, São Paulo, Centro de Estudos Migratórios (Federação Internacional dos CEMs J. B. Scalabrini), 2011, pp. 31-46.

[6] Ismênia de Lima Martins *et al*., “A imigração japonesa no estado do Rio de Janeiro”, en Maria Luiza Tucci Carneiro y Márcia Yumi Takeuchi (orgs.), *Imigrantes japoneses no Brasil – trajetória, imaginário e memória*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2010, pp. 149-183.

[7] *Os precursores do Kasato Maru*, São Paulo, Museu Histórico da Imigração Japonesa no Brasil, 2006.

[8] Tomoko Iyda Paganelli, “Resgate de uma história – os japoneses no estado do Rio de Janeiro”, en C. Sakurai e M. P. Coelho (orgs.), *Resistência & Integração: 100 anos de imigração japonesa no Brasil, op. cit.*, 2008, pp. 103-107.

[9] Recientemente, en 2013, se instaló la fábrica de coches de la empresa japonesa Nissan en Resende, en el sur del Estado de Río de Janeiro.

[10] Por ejemplo, el caqui de Nova Friburgo, el tomate de Santa Cruz y Teresópolis, el quingombó de Piranema, la guayaba del Vale do Rio Macacu (Funchal y Papucaia) son algunos ejemplos de la producción hortifrutigranjera desarrollada por los inmigrantes japoneses que abastecen la Central de Abastecimento (Ceasa) de Río de Janeiro.

[11] Mariléia F. M. Inoue, *Do outro lado nasce o sol: o trabalho dos japoneses e seus descendentes no estado do Rio de Janeiro,* tesis de doctorado en Sociología, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

[12] 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*, São Paulo, Editora Nippak Graphics, 2008, pp. 352-365.

[13] Por ejemplo, la Asociación Cultural Deportiva Nipobrasileña del Estado de Río de Janeiro (*Renmei*), que congrega 24 asociaciones niponas, como el Instituto Cultural Brasil-Japón (ICBJ) y la Asociación Nikkei de Río de Janeiro.

[14] *Cosplay* es una abreviación de *costume play*, en inglés, que se refiere a personas que visten de personajes de *anime*, *manga* o videojuegos. Mônica Rebecca Ferrari Nunes (org.), *Cena cosplay: comunicação, memória nas culturas juvenis*, Porto Alegre, Sulina, 2015.

[15] Kodansha International, *Japan: an illustrated encyclopedia*, Tokyo, Kodansha, 1998.

[16] Véase Sônia M. Bibe Luyten (org.), *Cultura pop japonesa*, São Paulo, Hedra, 2005; y Cristine A. Sato, *Japop – O poder da cultura pop japonesa*, São Paulo, NSP-Hakkosha, 2007.

[17] Michiko Okano, "A Imagem do Japão Contemporâneo", en Christine Greiner y Marco Souza (orgs.), *Imagens do Japão – Experiências e invenções*, São Paulo, Annablume-Fundação Japão, 2012, pp.127-147.

[18] André Luiz Correia Lourenço, *Otakus: construção e representação de si entre aficionados por cultura pop nipônica*, tesis de doctorado en Antropología Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

[19] Cecília Noriko Ito Saito, "Hikikomori e clausura no Japão", en C. Greiner y M. Souza (orgs.), *Imagens do Japão, Op. Cit.*, 2012, pp. 101-124.

[20] De 2010 a 2014 fui Profesora Visitante y desde 2015 soy Profesora Adjunta en Uerj.

[21] Hace falta aclarar que esos cursos de Cultura Japonesa 1 y 2 (ofrecidos alternadamente cada semestre), Historia Japonesa y Sociedad y Geografía Japonesa son electivos, esto es, cualquier estudiante de graduación de la universidad se puede apuntar, cada semestre. Solo Cultura Japonesa 1 y 2 son asignaturas obligatorias para los alumnos de graduación en Portugués-Japonés, de Letras, pero muchos estudiantes de diversas áreas de conocimiento se apuntan.

[22] Además del curso de graduación y de extensión (cursos pagados de idiomas en la universidad para la comunidad) en la Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) y en la Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), hay cursos de lengua japonesa como Kumon, que actualmente cuenta con 9 unidades en la ciudad de Río de Janeiro, además de lo que se ofrece en el Instituto Cultural Brasil-Japón (ICBJ) y en la Escuela Modelo de Lengua Japonesa (que tiene su sede en la Asociación Nikkei de Río de Janeiro). En el estado de Río de Janeiro, hay también cursos de lengua japonesa en las ciudades de Niterói, Teresópolis, Funchal, Papucaia, Itaguaí, Nova Friburgo, es decir, donde hay pequeñas comunidades nipobrasileñas, como comentado en la primera parte del texto. Hay también en algunas academias de idiomas, como Yázigi y Wizard.

[23] Considerando el promedio de 70 alumnos por semestre, de 2010 a 2015, por

consiguiente, 12 semestres, tenemos un total de 840 alumnos que participaron de esa encuesta. Vale recordar que un mismo alumno puede haber frecuentado diferentes cursos en el mismo semestre o en diferentes. De esta forma, el *corpus* de mi investigación está formado por unos 800 estudiantes a lo largo de los últimos 6 años que respondieron sobre los motivos por los cuales se apuntaron en los cursos relacionados con los Estudios Japoneses.

[24] Edward W. Said, *Orientalismo – O oriente como invenção do ocidente*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

[25] Daisuke Nishihara, "Said, Orientalism, and Japan", *Journal of Comparative Poetics*, núm. 25, American University in Cairo, 2005.

[26] Entre los alumnos matriculados en el curso de graduación en Portugués-Japonés en el Instituto de Letras de Uerj, a lo largo de los últimos 11 años (desde que se inauguró este curso), en promedio, 1 a cada 100 alumnos tiene origen japonés (*nikkeijin*). En otras palabras, la gran mayoría de los alumnos del curso de Japonés en Uerj no tiene origen japonés, así como los universitarios de otras áreas de conocimiento que buscan cursos relacionados con Japón. Además de las asignaturas que imparto (como Cultura Japonesa 1 y 2, Historia Japonesa, y Sociedad y Geografía Japonesa), los cursos de Lengua Japonesa de 1 a 4 son obligatorios para los alumnos de Japonés, pero son asignaturas electivas, es decir, hasta Lengua Japonesa 4, cualquier alumno de la universidad puede apuntarse. Ya los de Lengua Japonesa de 5 a 8 se restringen a los alumnos de japonés.

[27] Como: Pokemon; Inuyasha; Transformers; Yu-Gi-Oh!; Sailor Moon; Los Caballeros del Zodíaco; Shurato, Samurai Warriors; Dragon Ball; Yu Yu Hakusho; Samurai X; Naruto; etcétera.

[28] Sandra Monte, *A presença do anime na TV brasileira*, São Paulo, Editora Laços, 2010.

[29] Se realizó esa investigación por la Universidad de Estudios Extranjeros de Tokio (TUFS), en conjunto con la Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), con financiación del *Japan Society for the Promotion of Science* (JSPS), un órgano del Ministerio de la Educación, Cultura, Deporte, Ciencia y Tecnología de Japón (MEXT). Vea el resultado de esa investigación en Elisa Massae Sasaki, "Qual a relação entre a imigração e a cultura pop japonesa no Brasil?", *paper* presentado en el XIV Congreso Internacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y Africa (ALADAA), Universidad Nacional de La Plata, Argentina, agosto de 2013, 19 pp.

[30] Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), *Censo Demográfico de 2010*, Rio de Janeiro, IBGE, 2011.

[31] Michel Maffesoli, *Elogio da razão sensível*, Petrópolis, Editora Vozes, 1998.

[32] Néstor G. Canclini, *Culturas híbridas*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

[33] Stuart Hall, *A identidade cultural na pós-modernidade*, Rio de Janeiro, DP&A, 2000.

[34] Jesús Martín-Barbero, *Dos meios às mediações*, Rio de Janeiro, UFRJ, 2003.

[35] Carlos Rodrigues Brandão, *Pesquisa participante*, 8ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1990.

[36] E. M. Lakatos y M. A. Marconi, *A metodologia do trabalho científico*, São Paulo, Atlas, 2001.

[37] Igor J. R. Machado (org.), *Japonesidades multiplicadas – novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil*, São Carlos, EdUFSCar, 2011.

UNA APROXIMACIÓN HISTÓRICA AL NEO-HINDUISMO EN CHILE

Felipe Luarte Correa
Universidad Adolfo Ibáñez, Pontificia Universidad Católica

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 *gurus* 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 *vedānta*–, que nos permitan contextualizar y conceptualizar de mejor manera el proceso de 'hinduización' de Chile (y de Occidente). Luego, abordaremos la historia del hinduismo en Chile en el siglo pasado, sus primeras influencias, así como también los principales movimientos de inspiración neo-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 el país ni todo lo que esto conlleva, tema que superaría ampliamente los límites de un artículo como éste, 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.

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.[1] 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 India Company, las misiones religiosas y el Imperio Británico en la India durante los siglos XVIII, XIX y XX, dándose una ruptura parcial y una discontinuidad con el Hinduismo Clásico.[2]

En el interior del hinduismo moderno, *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 Wilhelm 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,[3] 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,[4] además de ser también el fundamento ideológico del yoga físico o postural moderno –*haṭhayoga*– conocido hoy en Chile y Occidente.[5]

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.[6] 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 tradicionales como el sistema de castas, el matrimonio infantil y la práctica de la *satī* (la autoinmolación de la viuda en la pira funeraria de su esposo), al tiempo que identificó a las escrituras sagradas de los *Vedas*, a los textos filosóficos de los *Upaṇiṣad,* a los *Brahma Sûtras* y a la *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 y también, en cierto sentido, intentó 'purificar' al hinduismo de las prácticas populares,[7] dejándolo casi exclusivamente como sinónimo de la filosofía del *vedānta*.[8]

En resumen, Roy revitalizó el *advaita vedānta* –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".[9] 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 (*brahman*), 'separados' sólo por la ignorancia y la ilusión (*māyā*) de este mundo pasajero.[10] Así, Roy –y después de él cientos de líderes y maestros espirituales–, (re)imprimió un carácter universalista y perenne al hinduismo (conocido tradicionalmente como *sanātana dharma*, la religión o ley 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 vedántico o, si se prefiere, 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, entre otros) tuvieron como principal objetivo la reactivación (y defensa) de la tradición hinduista en los propios indios-hindúes, 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.[11] Mientras que los movimientos post-Independencia (Divine Life Society, Self-Realization Fellowship, Divine Light Mission, Sri Sri Ravi Shankar, ISKCON, etcétera) tienen como finalidad primordial el revisionismo y la expansión del hinduismo más allá de sus fronteras, especialmente en Occidente.[12]

Para Yvon Ambroise, estos nuevos movimientos religiosos hindúes comparten ciertos patrones comunes, que él los ha agrupado y clasificado como Orientaciones I, II y III, caracterizándolos así:[13]

- 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 de tipo occidental y, especialmente, el servicio y la acción social, agregándole una fuerza y una nueva dimensión a las prácticas de *seva* y *karma yoga* (servicio y yoga de la acción, respectivamente, los cuales apelan a la acción desinteresada) y también a otras clásicas actividades religiosas, tales como *bhakti y jñāna yoga* (el yoga de la devoción y del conocimiento o sabiduría, respectivamente), otorgándole un sentido o aplicación práctica en el mundo al misticismo hindú tradicional.[14] A partir de fines del siglo XIX, este nuevo hinduismo postula la no distinción entre lo sagrado y la vida secular.[15] Según swami (*svāmī*) Vivekananda (1863-1902), la vida religiosa debe entenderse (y vivirse) ahora de tal manera que hay que considerar el trabajo como rezo, ya que “la vida en sí misma es religión, no habiendo diferencias entre el servicio a los hombres y la adoración a Dios”.[16] Esta fusión entre hinduismo clásico y los elementos occidentales –que llamamos neo-hinduismo neo-vedántico– fue exportada a Occidente, primero por el propio Vivekananda en el ya mítico ‘Parlamento de las Religiones del

Mundo' de Chicago en 1893 y la fundación de la Ramakrishna Mission[17] a partir de los primeros años del siglo veinte y, posteriormente, por un gran número de movimientos y *gurus*, 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'[18] hace que estos movimientos logren establecerse e institucionalizarse [en el mundo occidental.][19]

Breve historia del hinduismo en Chile

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.[20] 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.[21] 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.[22]

Sólo algunos años después de la creación de la Sociedad Teosófica, el pintor chileno Benjamín Guzmán Valenzuela (1895-1984), fundó en Santiago en mayo de 1927 el grupo ‘Suddha Dharma Mandalam Vidyalaya, Sección Chilena’.[23] 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 es la autoridad máxima.[24] 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.[25]

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 y sus vertientes, sin estar esta vez mediado o (re)interpretado por europeos o estadounidenses, ya sea a través de las distintas traducciones francesas e inglesas de las escrituras indias o del pensamiento hindú 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 una *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 durante la segunda mitad del siglo pasado.

En septiembre de 1935, con motivo de una gira por Sudamérica, el filósofo indio Jiddu Krishnamurti visitó Chile, donde ofreció cuatro conferencias en las ciudades de Santiago y de 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.[26] 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 según sus palabras, porque éstas no servirían para conocer la Verdad.[27] 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 y acogida 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 con el seudónimo de 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".[28]

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 (*saṃsāra* y *karma* por ejemplo)[29], al tiempo de declararse creyente de la reencarnación y muy cercana al hinduismo, al orientalismo y al yoga, en momentos en los que el catolicismo no respondía sus inquietudes ni llenaba su búsqueda espiritual.[30]

De esta forma vemos que, hacia mediados del siglo pasado, algunas ideas, prácticas y creencias propias 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.[31]

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 algunos artistas de la época, además de rechazar tanto al budismo como al hinduismo, llegando a desmitificar por completo la India y cualquier influencia directa de ésta en su obra.[32]

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 de 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 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.[33] 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.[34]

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 *oṃ, nirvāṇa, āsana, kāmasūtra, kuṇḍalinī, āyurveda, guru, karma, cakra, saṃsāra,*

etcétera.[35]

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 Asia.[36] 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' o 'hindumanía' 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.[37]

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 para Latinoamérica, el mexicano José María Cuarón, quien estaba a cargo de impartir las enseñanzas y prácticas de Yogananda (como las iniciaciones en *kriyā 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 –tanto hindúes como 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 principalmente, 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 *hathayoga* del país, que estaba "fundamentada en bases culturales indias y adaptadas a la mentalidad occidental"[38], 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'.[39]

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 Sociey', 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 en adelante. 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 yoga.[40] Actualmente, la institución continúa funcionando y, más allá de su prestigio y reconocimiento, no es muy popular ni concurrido; quizás esto se deba a la escasa exposición mediática que tiene, así como también al apego a las enseñanzas y directrices de Sivananda y Shivapremananda.[41]

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 (*ḅhakti*) – 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.[42]

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)[43] 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 en el país. 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.[44] 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 *Viṣṇu*, en particular a su octava encarnación (*avatāra*), *Krishna* (*Kṛṣṇa*).

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 de manera autodidacta primero, y luego siendo alumno de Swamini Prashantananda, la primera chilena (o chileno) en tomar votos oficiales en la Orden Monástica de los *swamis* instaurada por Adi Saṅkara, siendo

iniciada como *saṃnyāsa* (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, a través de talleres y cursos que imparte regularmente en su centro, que están basados en las corrientes tántricas y del *vedānta* del hinduismo.[45]

Junto con los grupos ya señalados, también encontramos en Chile la presencia de los movimientos 'Brahma Kumaris', quienes enseñan *rājayoga* 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 (*satsanga*) de estudio de las enseñanzas de su fundadora, de meditación y canto devocional, por mencionar sólo los más importantes y oficialmente constituidos.[46]

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 o atractivos, desechando otros, en lo que ha sido catalogado como "religión a la carta"[47] o "supermercado espiritual".[48]

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 (*Gaṇeśa, Śiva, oṃ, japa-mālās*, entre muchos otros) como objetos decorativos; las celebraciones de las festividades hindúes *Holī* y *Ratha Yatra*[49]; 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 son 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', etcétera, 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', 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.

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 estado 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 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'", antes que grupos propiamente hinduistas.[50]

Bibliografía

ALAKKAPPILLY, Sebastian, New Religious Movements and Gurus", *ASVATTHA: International Journal of Culture, Philosophy & Theology*, núm. 17, 2007. [www.asvattha.org/Data/Article017.htm, consultado en octubre de 2015.]

ALTGLAS, Veronique, "The Global Diffusion and Westernization of Neo-Hindu Movements: Siddha Yoga and Sivananda Centres", *Religions of South Asia,* vol. 1, núm. 2, 2007, pp. 217-237.

AMBROISE, Yvon, "Hindu Religious Movements: A Sociological Perspective", *Journal of Dharma*, núm. 4, 1982, pp. 358-373.

CAMPBELL, Colin, *The Easternization of the West: a thematic account of cultural change in the Modern Era,* Londres, Paradigm, 2008.

DEVÉS, Eduardo y Ricardo Melgar, "El pensamiento de Asia en América Latina. Hacia una cartografía", *Revista de Hispanismo Filosófico,* núm. 10, 2005, pp. 19-46.

Diario Oficial de la República de Chile, “Sumario”, mayo 18, 1927.
FLOOD, Gavin, *El Hinduismo,* trad. Miguel José Hagerty, Madrid, Cambridge University Press, 1998.
GOLDBERG, Philip, *American Veda: from Emerson and the Beatles to Yoga and Meditation – How Indian Spirituality Changed the West* [versión Kindle]*,* Nueva York, Harmony Books, 2010.
HALBFASS, Wilhelm, *India and Europe: An Essay in Understanding,* Albany, State University of New York Press, 1988.
HARDY, Friedhelm, “How Indian are the New Indian Religions in the West?”, *Religion Today, 1*, 2-3, 1984, pp. 15-18.
HATCHER, Brian, *Bourgeois Hinduism or the Faith of the Modern Vedantists. Rare Discourses from Early Colonial Bengal,* Nueva York, Oxford University Press, 2008.
KING, Richard, *Orientalism and Religion. Postcolonial theory, India and ‘the mystic East’.* Londres, Routledge, 1999.
KOPF, David, *British Orientalism and the Bengal Renaissance,* Berkeley, University of California Press, 1969.
LARSON, Gerald J., *India´s agony over Religion*, Nueva York, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1997.
La Segunda, noviembre 10, 1964.
LIZAMA, Andrea, “Las Paradojas del Yoga. El Caso de Chile”, tesis de doctorado en Sociología, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 2015.
LUARTE, Felipe, “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, 2012, pp. 83-99.
LUTYENS, Mary, *Krishnamurti. Los años de plenitud,* trad. Armando Clavier, Barcelona, Edhasa, 1984.
LYON, David, *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times*, Cambridge, Polity Press, 2000.
MALHOTRA, Rajiv, *Indra´s Net. Defending Hinduism´s Philosophical Unity*, Noida, Harper Collins Publishers, 2014.
MICHELIS De, Elizabeth, *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism,* Londres, Continuum, 2005.
OLDMEADOW, Harry, *Journeys East. 20*th *Century Western Encounters with Eastern Religious Traditions,* Nueva Delhi, Third Eye, 2005.
OLIVER, Paul, *Hinduism and the 1960s. The rise of a Counter-Culture,* Londres, Bloomsbury Academic, 2014.
POSSAMAI, Adam, “A Revisionist Perspective on Secularization: Alternative Spiritualities Globalised Consumer Culture and Public Spheres”, en C. Cusack y P. Oldmeadow (eds.), *The End of Religions? Religion in an Age of Globalization,* Sydney, University of Sydney, 2001, pp. 200-215.
PROTHERO, Stephen, “Hinduphobia and Hinduphilia in U.S. Culture”, en A.

Lannestrom (ed.), *The Stranger´s Religion*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2004, pp. 13-37.
QUESADA, Catalina, "De la India a las Indias y viceversa: relaciones literarias entre Hispanoamérica y Asia (siglo XX)", *Iberoamericana,* vol. XI, núm. 42, 2011, pp. 43-63.
ROSZAK, Theodore, *El Nacimiento de una Contracultura. Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil*, trad. Ángel Abad, Barcelona, Kairós, 1981[1968.]
SHARMA, Arvind, "New Hindu Religious Movements in India", en J.A. Beckford (ed.), *New Religious Movements and Rapid Social Change*, Nueva Delhi, Sage Publications, 1986, pp. 220-239.
SOOKLAL, Anil, "The Neo-Vedanta Philosophy of Swami Vivekananda", *NIDAN,* núm. 5, 1993, pp. 33-50.
SUBERCASEAUX, Bernardo, *Historia de las Ideas y de la Cultura en Chile. El Centenario y las Vanguardias,* Santiago, Universitaria, 2004.
Suddha Dharma Mandalam, sección chilena, Santiago, 1991.
TRIKHA, Renu, "Religion, Religious Movements and Social Transformation: Emergence of Sai Baba Movement", *International Journal of English Language, Literature and Humanities,* vol. III, núm. V, 2015. [www.ijellh.com/religion-religious-movements-and-social-transformation-emergence-sai-movement, consultado en octubre de 2015.]
VARGAS, Luis, *Prosa religiosa de Gabriela Mistral,* Santiago, Andrés Bello, 1978.
WILLIAMSON, Lola, *Transcendent in America. Hindu-Inspired Meditation Movements as New Religion,* Nueva York, New York University Press, 2010.
VIVEKANANDA [Swami], *The Complete Works of Swami Vivekananda*, vol. I, Calcuta, Advaita Ashrama, 1986.

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).

---

[1] Véase, principalmente, Yvon Ambroise, "Hindu Religious Movements: A Sociological Perspective", *Journal of Dharma* núm. 4, 1982, pp. 358-373. Gavin Flood, *El Hinduismo,* trad. Miguel José Hagerty, Madrid, Cambridge University Press, 1998. Richard King, *Orientalism and Religion. Postcolonial theory, India and 'the mystic East'.* Londres, Routledge, 1999. Y Arvind Sharma, "New Hindu Religious Movements in India", en J.A. Beckford (ed.), *New Religious Movements and Rapid Social Change*, Nueva Delhi, Sage Publications, 1986, pp. 220-239.

[2] Friedhelm Hardy, "How Indian are the New Indian Religions in the West?", *Religion Today, 1*, 2-3, 1984, p. 15. Wilhelm Halbfass, *India and Europe: An Essay in Understanding,* Albany, State University of New York Press, 1988, p. 219. Para un punto de vista contrario, Cfr. Rajiv Malhotra *Indra´s Net. Defending Hinduism´s Philosophical Unity*, Noida, HarperCollins Publishers, 2014.

[3] Halbfass, *India and Europe…, op. cit.,* p. 219

[4] Flood, *El Hinduismo, op. cit.*, p. 301.

[5] Elizabeth De Michelis, *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism,* Londres, Continuum, 2005.

[6] Brian Hatcher, *Bourgeois Hinduism or the Faith of the Modern Vedantists. Rare Discourses from Early Colonial Bengal,* Nueva York, Oxford University Press, 2008, pp. 19-32.

[7] Flood, *El Hinduismo, op. cit.,* pp. 302-303. Cfr. Malhotra, *Indra´s Net…, op. cit.*

[8] King, *Orientalism…, op. cit.*, p. 128.

[9] Anil Sooklal, "The Neo-Vedanta Philosophy of Swami Vivekananda", *NIDAN,* núm. 5, 1993, p. 33.

[10] *Idem.*

[11] David Kopf, *British Orientalism and the Bengal Renaissance,* Berkeley, University of California Press, 1969, p. 280. Flood, *El Hinduismo, op. cit.,* p. 269.

[12] Sebastian Alakkappilly, "New Religious Movements and Gurus", *ASVATTHA: International Journal of Culture, Philosophy & Theology*, núm. 17, 2007, pp. 3 y 4. Gerald J. Larson, *India´s agony over Religion*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1997, p. 135. Renu Trikha, "Religion, Religious Movements and Social Transformation: Emergence of Sai Baba Movement». *International Journal of English Language, Literature and Humanities,* vol. III, núm. V, 2015, pp. 645-646.

[13] Yvon Ambroise, “Hindu Religious Movements…”, *op. cit.*, p. 371.

[14] Anil Slokal, “The Neo-Vedanta…”, *op. cit.*, pp. 43 y 44.

[15] *Ibid*,. p. 36.

[16] [swami] Vivekananda, *The Complete Works of Swami Vivekananda*, vol. I, Calcuta, Advaita Ashrama, 1986, p. 247.

[17] 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.

[18] En relación con 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”, [swami] Vivekananda, *The Complete Works…, op. cit.*, p. 256.

[19] Sebastian Alakkappilly, “New Religious…”, *op. cit.*, p. 6.

[20] Harry Oldmeadow, *Journeys East. 20*th *Century Western Encounters with Eastern Religious Traditions,* Nueva Delhi, Third Eye, 2005, pp. 63-94.

[21] Véase www.sociedadteosofica.cl/

[22] Eduardo Devés y Ricardo Melgar, “El pensamiento de Asia en América Latina. Hacia una cartografía”, *Revista de Hispanismo Filosófico,* núm. 10, 2005, p. 25.

[23] *Diario Oficial de la República de Chile*, “Sumario”, mayo 18, 1927.

[24] *Suddha Dharma Mandalam,* sección chilena, Santiago, 1991.

[25] Véase www.suddhadharma.cl/

[26] Mary Lutyens, *Krishnamurti. Los años de plenitud,* trad. Armando Clavier, Barcelona, Edhasa, 1984, p. 40.

[27] Véase www.jkrishnamurti.org/es/about-krishnamurti/dissolution-speech.php

[28] Bernardo Subercaseux, *Historia de las Ideas y de la Cultura en Chile. El Centenario y las Vanguardias,* Santiago, Universitaria, 2004, p. 87.

[29] Luis Vargas, *Prosa religiosa de Gabriela Mistral,* Santiago, Andrés Bello, 1978.

[30] *Idem.*

[31] Enrique Molina, *De lo espiritual en la vida humana,* 1947, citado por Eduardo Devés y Ricardo Melgar, "El pensamiento de…", *op. cit.*, p. 25.

[32] Catalina Quesada, "De la India a las Indias y viceversa: relaciones literarias entre Hispanoamérica y Asia (siglo XX)", *Iberoamericana,* vol. XI, núm. 42, 2011, pp. 47-52.

[33] Veronique Altglas, "The Global Diffusion and Westernization of Neo-Hindu Movements: Siddha Yoga and Sivananda Centres", *Religions of South Asia,* vol. 1, núm. 2, 2007, pp. 222-224.

[34] Colin Campbell, *The Easternization of the West: a thematic account of cultural change in the Modern Era,* Londres, Paradigm, 2008. Philip Goldberg *American Veda: from Emerson and the Beatles to Yoga and Meditation – How Indian Spirituality Changed the West* [versión Kindle], Nueva York, Harmony Books, 2010. Lola Williamson, *Transcendent in America. Hindu-Inspired Meditation Movements as New Religion,* Nueva York, New York University Press, 2010.

[35] Felipe Luarte, "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, 2012, pp. 68-69.

[36] 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 (véase, entre otros, Theodore Roszak, *El Nacimiento de una Contracultura. Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil*, trad. *Ángel Abad,* Barcelona, Kairós, 1981[1968.] Harry Oldmeadow, *Journeys East…, op. cit.* Philip Goldberg, *American Veda…, op. cit.* Paul Oliver, *Hinduism and the 1960s. The rise of a Counter-Culture,* Londres, Bloomsbury Academic, 2014.

[37] Stephen Prothero, "Hinduphobia and Hinduphilia in U.S. Culture", en A. Lannestrom (ed.), *The Stranger´s Religion*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2004.

[38] *La Segunda*, 10 de noviembre de 1964.

[39] Andrea Lizama, "Las Paradojas del Yoga. El Caso de Chile", tesis de doctorado en Sociología, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 2015,

[40] 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 particular, practicase algunas técnicas de cada yoga de acuerdo con sus gustos y temperamentos. La Divine Life Society es una sociedad y fundación espiritual fundada por Swami Sivananda en Rishikesh, en el norte de la India, en 1936.

[41] Véase www.elverdaderoyoga.com/

[42] La MT, en líneas generales, 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". Véase www.meditacion.cl/.

[43] La 'Sociedad Internacional para la Conciencia de Krishna' fue fundada por el maestro espiritual indio Srila A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, en Nueva York en 1966.

[44] Véase www.iskcon.cl/ y www.vrinda.cl/

[45] Véase www.satyanandayoga.cl/.

[46] 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.

[47] Adam Possamai, "A Revisionist Perspective on Secularization: Alternative Spiritualities Globalised Consumer Culture and Public Spheres", en C. Cusack y P. Oldmeadow (eds.), *The End of Religions? Religion in an Age of Globalization,* Sydney, University of Sydney, 2001, pp. 200-215.

[48] David Lyon, *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times*, Cambridge, Polity Press, 2000.

[49] *Ratha Yatra* es el "Festival del Carro", en el cual las deidades *Jagannath, Balabhadra y Subhadra*, del templo de la ciudad de Puri (Odisha, 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, *Holī*, 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 *Viṣṇu*, así como también el amor de *Rādhā* por Krishna, pero que hoy ha derivado, principalmente, en un evento comercial y de entretención tanto dentro de la propia India como fuera de ella.

[50] Lola Williamson, *Transcendent in America…*, *op. cit.,* p. IX.

CAPÍTULO V
Relaciones internacionales, política exterior y migración: tres casos de estudio

CONFISCACIÓN Y RECLAMOS DE LAS PROPIEDADES DE JAPONESES EN MÉXICO DURANTE LA II GUERRA MUNDIAL: EL CASO DE LA MINA AZUL

Carlos Uscanga
Centro de Relaciones Internacionales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Autónoma de México

Introducción[1]

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 escuadra naval (en la costa oeste), 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 Japón se convertía después del ataque a Pearl Harbor en su enemigo (el gobierno mexicano rompe relaciones diplomáticas el 8 de diciembre de 1941) 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 (Alemania, Italia y Japón) 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 que se había concentrado fundamentalmente en el teatro europeo. En primer lugar, se observó el apoyo político 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.

El presente documento 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"[3] 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, asociados a los intereses japoneses en México, para obtener el control de estas. 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 enemigas" 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 habían sido socios o prestanombres y otros tenían participación como resultado de sus buenos oficios de los intereses japoneses dentro de la élite política mexicana.[4] En esa urdimbre de hechos y reclamaciones, un personaje se erigía como el común denominador: el doctor Kiso Tsuru.[5]

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,[6] marcaron cambios frente 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 estos 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 implementarían acciones de inteligencia por parte de Tokio donde los vectores económicos y políticos se fusionaban en uno solo, tanto para mantener abierta las válvulas de aprovisionamiento de los bienes necesarios destinados a la alimentación de su aparato industrial orientado a la guerra, como también buscar la contención a las políticas de Washington para estrangular sus fuentes de aprovisionamiento.[7]

Los instrumentos para el comercio exterior en Japón, 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 Sosha*) 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 solo 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 ("Turu" o "Tsuru 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 Mina Azul

La posición frente a esa nueva realidad, del tránsito de Japón de amigo a enemigo, les obligó a definir un posicionamiento. Algunos políticos, empresarios o socios mexicanos optaron, por un lado, hacia el reconocimiento de su involucramiento en negocios con los japoneses y su posterior deslinde por el hecho del rompimiento de relaciones diplomáticas y la declaración del estado de guerra con esa nación asiática por parte de México. 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 Suárez, el Secretario de Hacienda y Crédito Público, en la que 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 flúor (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.[8]

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 él mismo en representación de su empresa 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 flúor por 6 mil 600 pesos a cuenta de regalías correspondiente a los primeros tres meses. En el mismo acuerdo mercantil se mencionan 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.[9]

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 empresas[…] las operamos y sacamos ganancias juntos. Somos compañeros inseparables y estamos trabajando con el mismo entusiasmo.[10]

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 solo sus aliados eran los únicos compradores autorizados. Esa decisión generaba un panorama inesperado. Por un lado, cancelaría la posibilidad de que el espato de flúor 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 había sido vigilado por los servicios de inteligencia estadounidense y después fue parte de la Lista Negra elaborada por Washington, el 23 de diciembre de 1941– pudieran hacer negocios con los Estados Unidos o con otras

naciones aliadas.[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.[12]

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 en su calidad de 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.[13]

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) en el que apunta que el empresario de origen japonés hacía uso de esos recursos para el beneficio de sus negocios personales. Señala el hecho que después del rompimiento de las relaciones diplomáticas bilaterales, unos japoneses internaron al país, desde Estados Unidos, la cantidad de dos 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.[14]

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, habían dispuesto una vigilancia tanto en la residencia del ministro Yoshiaki Miura –el último representante diplomático de Japón en México– como en 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 estaban registrados en sus cuentas bancarias de Tsuru 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 cuánto dinero queda en su poder.[15]

En tercero, las operaciones de la Mina Azul, en las que 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.[16]

De acuerdo con Barragán, al iniciarse la intervención de la empresa, Cipriano Rodríguez Pastor –quien 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.[17]

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 calificaba 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.[18]

En resumen, las "recomendaciones" de Barragán a la Junta intersecretarial Relativa a Propiedades y Negocios del Enemigo, se pueden agrupar en las siguientes:

a) Remover a Tsuru y su personal de origen japonés de la administración de sus empresas.
b) En las compañías petroleras y de minerales, que se quede a cargo de personal mexicano ya sea para su posible liquidación o para continuar con las actividades de negocios.
c) Para la Compañía Internacional de Comercio que se nombre a un auditor competente o un hombre de negocios, ya que la persona encargada era incondicional al Dr. Tsuru.
d) La ampliación de la intervención a la Compañía Petrolera del Pacífico, S. A.
e) "Que se exija a Turu que dé cuenta y entregue los fondos que tiene de lo que recibió de la partida de dos millones de dólares americanos, a la que se ha hecho referencia."[19]
f) Turnar al Ministerio Público Federal, el caso referido de la Mina Azul para definir la personalidad del verdadero propietario y la responsabilidad para entorpecer la exportación del mineral necesario por las fundidoras de Estados Unidos.
g) Realizar una auditoria por la Secretaría de Hacienda a la Compañía Internacional de Comercio para analizar su volumen de operaciones y "las ocultaciones dolosas que ha hecho".[20]
h) Los "directores mexicanos" asuman la administración de las Compañías Petroleras y de la Minera los directores mexicanos.

Ante la ausencia de una reacción expedita de la Junta Intersecretarial, 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, en la que 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 presión. 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".[21] 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 con 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.[22]

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 permitirían 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.[23]

La Junta de Administración y Vigilancia de los Bienes del Enemigo identificó –de acuerdo con 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; veinte 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 (exdirector técnico de la mina) y senado 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 flúor 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.[24]

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. Existen argumentos contundentes para afirmar que Deschamps buscó obtener para sí los beneficios que le acreditaba como concesionario original de la mima 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: el general Nabor A. Ojeda Caballero, senador por el estado de Guerrero. Es menester apuntar que en la documentación no se observa todavía evidencias suficientes sobre un nexo entre Ojeda con Barragán y Montes, aunque posible por ser compañeros de armas y actores políticos de importancia en esa época han tenido contactos cercanos.

De manera independiente de los supuestos nexos, fue un hecho la contundente decisión del presidente Ávila Camacho para suspender el concurso de licitación 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.[25] 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.[26]

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 señalaba que:

> La negligencia usada en este caso, ha dado origen a que los agentes de los japoneses, escudados en el señor Dechamps se estén valiendo de argucias 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.][27]

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,[28] la concesión fue establecida por tres años y el 18 de enero de 1946, tiempo después de finalizar la Segunda Guerra Mundial, se suspendieran sus trabajos debido la ausencia de la “costeabilidad” debido a que era catalogado el material extraído como 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, en el que el tráfico de influencia, el reclamo del pago de favores políticos y gran estela de corrupción facilitaban las acciones para el mantenimiento de estas a

través de prestanombres o su interés por apropiarse de las mismas. Las contiendas de los grupos de poder buscaban en el ejecutivo fuera el gran árbitro 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 en México que dentro de la participación mexicana en el frente del Pacífico durante la segunda guerra mundial.

Reflexión final

Como se pudo apreciar en el caso de la mina "La Azul", reflejó el uso de todos los recursos posibles de tipo personal y legal hasta presiones políticas por parte de los empresarios y políticos mexicanos para inicialmente deslindarse de los vínculos que habían cultivado con los japoneses, alemanes o italianos, pero después ellos mismos vieron un negocio garantizado decidiendo tomar el control de sus empresas, derechos y concesiones otorgadas de las empresas de los nacionales de las potencias del Eje.

Con certeza lo anterior fue una historia compartida y reproducida en otros países de América Latina. Fue un hecho que 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. En México, el caso del doctor Kiso Tsuru fue único al lograr de manera exitosa restablecer sus negocios durante el periodo de la Posguerra.

Referencias

ALMAZÁN, Carlos, "Contrato Mercantil con el Federico y Roberto Deschamps", *Japan Center for Historical Records,* A-3677, volumen trigésimo séptimo, 1941. [www.jacar.go.jp, consultado el 15 de junio de 2013.]

ÁVILA CAMACHO, Manuel, "Discurso del presidente Manuel Ávila Camacho informando que México declara la guerra a las potencias del eje", 28 de mayo de 1942. [www.inehrm.gob.mx/pdf/documento_segunda%20guerra2.pdf, consultado el 30 de septiembre de 2012.]

BARRAGÁN RODRÍGUEZ, Juan, “Carta dirigida a Enrique Suárez Secretario de Hacienda y Crédito Público y Presidente de la Junta Intersecretarial Relativa a propiedad y Negocios del Enemigo”, Archivo General de la Nación, fechada el 4 de agosto de 1942. Expediente 550/35-11, M/C C-827, sin número de folio.

FLORES M., Alfonso, “La guerra, Ávila Camacho y su mensaje”, *El Universal*, 12 de diciembre de 1941, p. 3.

HERNÁNDEZ GALINDO, Sergio, *La guerra contra los japoneses en México durante la segunda Guerra Mundial. Kiso Tsuru y Masao Imuro, migrantes vigilados,* Itaca, 2016.

MATERSON, Daniel y SAKAYA Funada-classen, *, The Japanese in Latin America,* Illinois, University of Illinois Press, 2004.

MONTES, Federico “Memorándum que presenta el general Federico Montes a la consideración del señor Presidente de la República sobre el asunto de “La Mina Azul””, Archivo General de la Nación, 6 de noviembre de 1942. Expediente 550/35-11, M/C C-827, sin número de folio.

OJEDA, A. Nabor, “Carta dirigida al Presidente Manuel Ávila Camacho” Archivo General de la Nación, 29 de Enero de 1943. Expediente 550/35-11, M/C C-827, sin número de folio.

PAZ, María Emilia, *Strategy, Security and Spies. México and U.S as Allies in World War II,* Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1997.

SECRETARIA 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”, (1943, 16 de marzo) *El Universal,* segunda sección, p. 14

SECRETARIA DE GOBERNACIÓN, “Acuerdo que revoca en su tarifa relativa el que ordenó la ocupación de la mina “La Azul””, en Taxco, Gro., 27 de marzo de 1943.

SECRETARIA DE ECONOMÍA NACIONAL, “Acuerdo que adiciona la lista de personas comprendidas en la Ley relativa a Propiedades y Negocios del Enemigo”, *Diario Oficial de la Federación,* a., 8 de enero de 1943.

SECRETARIA DE ECONOMÍA NACIONAL, “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*, b., 8 de diciembre de 1943.

SECRETARIA DE ECONOMÍA NACIONAL, “Título de Concesión”, *Japan Center for Historical Records,* A-1763, 15 de noviembre de 1940, [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”), *Japan Center for Historical Records,* A-0632. 昭和13年6月 (Junio de 1938). [http://www.jacar.go.jp, consultado el 18 de junio de 2013.]

USCANGA, Carlos, *Los Instrumentos de Comercio dentro de las Relaciones*

Económicas entre México y Japón: Una perspectiva Histórica, México, Biblioteca-CONACYT, 2015.

---

[1] El presente documento representa 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.

[3] En algunos documentos revisados el apellido “Tsuru” lo escriben de manera errónea como “Turu”, mismo que no se va a modificar cuando sean citas textuales.

[4] María Emilia Paz, *Strategy, Security and Spies. México and U.S as Allies in World War II,* Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1997.

[5] Sergio Hernández Galindo, *La guerra contra los japoneses en México durante la segunda Guerra Mundial. Kiso Tsuru y Masao Imuro, migrantes vigilados*, Itaca, 2011.

[6] Daniel Masterson y Sakaya Funada-Classen, *The Japanese in Latin America, Illinois, University of Illinois Press*, 2004.

[7] Carlos Uscanga, *Los Instrumentos de Comercio dentro de las Relaciones Económicas entre México y Japón: Una perspectiva Histórica*, Biblioteca-CONACYT, 2015.

[8] Secretaría de Economía Nacional, “Título de Concesión”, *Japan Center for Historical Records*, A-1763, 1940, p.49.

[9] Carlos Almazán, “Contrato Mercantil con el Federico y Roberto Deschamps”, *Japan Center for Historical Records,* A- 3677, volumen trigésimo séptimo, 1941, pp. 1-14.

[10] 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)”, *Japan Center for Historical Records*, A-0632, 1938, pp. 16-17.

[11] *The Proclaimed List of Certain Blocked Nationals*, Supplement No. 6, 1941, p. 11.

[12] Federico Montes, *Memorándum que presenta el general Federico Montes a la consideración del señor Presidente de la República sobre el asunto de “La Mina Azul”*, Archivo General de la Nación, 1942.

[13] Juan Barragán Rodríguez, *Carta dirigida a Enrique Suárez Secretario de Hacienda y Crédito Público y Presidente de la Junta Intersecretarial Relativa a propiedad y Negocios del Enemigo,* Archivo General de la Nación, 1942, p. 2.

[14] *Ibid.*, pp. 4-5.

[15] *Idem*.

[16] *Ibid.*, p. 8.

[17] *Ibid.*, pp. 9-10.

[18] *Ibid*., p. 10.

[19] *Ibid.,* p. 23.

[20] *Idem.*

[21] Secretaría de Gobernación, “Documento No. 2 sobre una noticia intitulada “Incidente Escandaloso en la Suprema Corte”, *El Universal*, segunda sección, p. 2.

[22] *Idem*.

[23] Montes, *Memorándum que presenta..., op. cit.,* p. 2.

[24] *Ibid.*, pp. 3-4.

[25] Secretaría de Economía Nacional, “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*, 1943, p. 4.

[26] Secretaría de Gobernación, “Acuerdo que revoca en su tarifa relativa el que ordenó la ocupación de la mina “La Azul”, en Taxco, Gro”, 1943, pp. 8-9.

[27] A. Nabor Ojeda, *Carta dirigida al Presidente Manuel Ávila Camacho*, Archivo General de la Nación, 1943, p. 1.

[28] Secretaría de Economía Nacional, “DECLARATORIA que desincorpora…,” *op cit*., p. 6.

EL ESPINOSO CAMINO DE LOS MIGRANTES JAPONESES EN MÉXICO, 1900-1945

Emma Mendoza
Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México

Introducción

A partir del seguimiento que se da a la vida de los trabajadores migrantes japoneses que llegaron a México a principios del siglo XX, se busca dilucidar el efecto que tuvo en la identidad étnica de la población japonesa en México la concentración que el gobierno mexicano ordenó en puntos específicos del territorio nacional, a raíz de la declaración de Japón como país enemigo, después del ataque por submarinos alemanes hacia los buques petroleros mexicanos Potrero del Llano y Faja de Oro.

El tema de "los japoneses en México durante la Segunda Guerra Mundial" no es un tema del que se pueda hablar de forma general, ya que simplemente el hecho de haber llegado en etapas de migración distintas –la migración Enomoto, la migración laboral por contrato y la migración por invitación (*yobiyose*)– les otorgaba rasgos particulares en el desarrollo de su vida en México, y asimismo, en las transformaciones de su identidad. Los migrantes fueron llamados de todos los rincones del país, tan amplio y tan diverso, por lo que sus procesos de adaptación y asimilación a la cultura y sociedad mexicana eran también muy heterogéneos.

Adachi[1] haciendo alusión a Eriksen[2] argumenta que la identidad no se puede clasificar en tipos, sino es en función de las relaciones humanas; por lo tanto, la etnicidad compartida emerge de las relaciones sociales donde las personas experimentan similitudes culturales e históricas. Estas similitudes son adquiridas a través del nacimiento y de la educación (incluyendo el lenguaje, los valores culturales y los recuerdos históricos). Tales similitudes pueden ser imaginadas o inventadas. Agrega, además, que las relaciones de las personas están en flujo; cambian dependiendo de las circunstancias

sociales. Es decir, que la etnicidad no es estática sino dinámica. Estos señalamientos de Eriksen son verificables en la observación que se hace del comportamiento e identidad de los trabajadores migrantes japoneses, durante prácticamente 40 años de residencia, desde su llegada al país hasta el estallido del conflicto de la Segunda Guerra Mundial en México.

El objeto de estudio

El grupo de población que se toma como caso de estudio son los migrantes japoneses que arribaron a México como trabajadores por contrato a principios del siglo XX, transportados por compañías de migración japonesas y colocados en las plantaciones de caña de azúcar en el sur de Veracruz y en las minas de carbón en Coahuila, principalmente. De estos migrantes –de quienes he logrado rastrear ciertas huellas y localizado a los descendientes en las inmediaciones de los lugares a donde sus ancestros llegaron a trabajar hace más de 100 años– he tratado de hacer un seguimiento a su desenvolvimiento a lo largo de varios años, en las comunidades donde se asentaron y constituyeron sus familias mexicanas, para finalmente concluir con los acontecimientos propios que vivieron mientras se desarrollaba el conflicto bélico entre Estados Unidos y Japón durante la Segunda Guerra Mundial.

El contexto histórico

Los migrantes que llegaron a México como trabajadores por contrato a principios del siglo XX fueron en su mayoría varones que a los pocos años de haberse asentado en el país se unieron o casaron con mujeres mexicanas y procrearon hijos. Estos migrantes hablaban poco español. Cuando hablaban entre ellos se comunicaban en japonés y cuando hablaban con los demás se daban a entender “a media lengua”. De tal forma que la crianza y educación de los hijos quedó completamente bajo el control de las madres mexicanas. Tuvo una gran influencia el hecho de que los migrantes trabajaran de sol a sol en el campo, por lo que no hubo oportunidad de transmitir el idioma, costumbres y tradiciones a sus

descendientes. Pero, incluso algunos llegaron a decir que no enseñaban a sus hijos el idioma japonés porque “nunca iban a ir a Japón”. A lo máximo, algunos migrantes pusieron a sus hijos nombres japoneses. Este escaso contacto de los hijos con la cultura paterna no permitió que se desarrollara una identidad dual en aquellos de “segunda generación”, ni tampoco “se imaginaban a sí mismos en múltiples sitios de pertenencia”.[3] Quizá ha sido en los de tercera generación que ha surgido más el interés por conocer sobre la tierra de sus ancestros.

La migración japonesa a México fue temprana en comparación con aquella dirigida hacia otros países de América Latina, e incluyó a un número considerable de migrantes que arribaron durante los primeros años de 1900, más de 8 000. No obstante, muy pronto la mayor parte de estas personas escapó hacia Estados Unidos, país que muchos desde un principio tenían como destino final. Según el censo mexicano de población, para 1910 el número de residentes japoneses se había reducido drásticamente a 2 623.[4] De hecho, desde antes de que comenzara en el país el movimiento revolucionario en 1910, hubo dificultades para que los migrantes se mantuvieran en los mismos lugares donde trabajaban, por lo que comenzaron a dispersarse por todo el país. Esto, sin duda fue un factor determinante para que no se constituyeran colonias japonesas allí donde alguna vez se concentraron un buen número de nipones.

Los migrantes que permanecieron en aquellos lugares a donde llegaron en un principio, al culminar sus contratos de dos o tres años, se dedicaron principalmente a la agricultura y ganadería, y algunos de los más prósperos, al comercio. Incluso llegaron a constituir asociaciones agrícolas-comerciales enviando sus productos a la Ciudad de México y a otras ciudades aledañas. Desafortunadamente, a la fecha, no cuento con un vestigio escrito de dichas asociaciones, solo testimonios orales. Las historias son básicamente individuales o familiares. Si acaso, en ocasiones se entrelazan entre ellas, por el vínculo de trabajo entre los migrantes o por el parentesco familiar o empatía entre las esposas mexicanas. Sin embargo, no existen historias de la comunidad japonesa de tal o

cual lugar.

De tal manera que el enfrentamiento entre Estados Unidos y Japón durante el conflicto de la Segunda Guerra Mundial va a tener el efecto significativo en la reflexión o replanteamiento de la identidad étnica de aquellos japoneses que se encontraban dispersos viviendo en pueblos remotos. ¿Qué tan identificados se hallaban con los intereses y objetivos del imperio nipón? En ese momento en que dicho conflicto causaba una desestabilización a su familia mexicana ¿renegaban de ser japoneses? ¿Cuál era su sentir al ser tildados como enemigos de México, sin tener nada que ver con el conflicto? ¿Enemigos, por el simple hecho de haber nacido en Japón? Muchos de ellos desde años atrás no tenían ningún contacto con Japón, incluso ya eran mexicanos por naturalización.

Metodología

La realización de esta investigación se basó en fuentes bibliográficas, documentos de archivos históricos y 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. Las entrevistas, realizadas a descendientes de japoneses fueron útiles, no solo por la información brindada, sino también porque me facilitaron datos de contacto o pistas para ubicar a otros familiares o conocidos[5] ubicados en la misma entidad o en otros lugares de la República.

Las entrevistas se han centrado, sobre todo en los descendientes de los japoneses que aún pueden ser localizados en las inmediaciones del área a la que originalmente arribaron sus ancestros. Con entusiasmo, los descendientes me han compartido la información que poseen, ya sea derivada de sus propias vivencias, de las anécdotas que han escuchado y también construcciones imaginarias que ellos mismos han creado, ya sea en

forma individual o grupal. En estas construcciones tienen un peso muy importante los estereotipos muy arraigados que existen sobre los japoneses. Lo real y lo ficticio contribuyen a crear interesantes pasajes de la vida de los migrantes, convirtiéndose en tarea del investigador deslindar una cosa de la otra, para reconstruir un panorama fehaciente de la vida cotidiana de estas personas durante la primera mitad del siglo XX.

Antecedentes

La migración japonesa hacia el extranjero comenzó a darse desde el último cuarto del siglo XIX, pero aquella que tiene como su destino a México tuvo lugar a partir de 1901, sin incluir la primera migración con intentos de colonización: la migración Enomoto. La migración en la que nos enfocamos es la de trabajadores por contrato, que son transportados a México por compañías de migración japonesas: la Kumamoto, la Oriental y la Continental. Estos migrantes fueron dirigidos principalmente a las plantaciones de cultivos agrícolas en Veracruz, a las minas de carbón en Coahuila y a una parte del entramado ferroviario que iba del Estado de Colima al de Jalisco.

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 a un mayor vínculo con los Estados Unidos. México no sufría de escasez de población, pero las zonas que se destinaron para vocación agrícola eran lugares remotos e inhóspitos donde la población local no era suficiente o no estaba dispuesta a emplearse en los arduos trabajos que se requerían. Para el desarrollo agrícola de grandes extensiones de tierra que se concedieron, sobre todo a inversionistas estadounidenses, ingleses y franceses, se requirió hacer traer trabajadores de otras partes del país y del extranjero, entre ellos japoneses, chinos y coreanos.

En esos años, Japón se encontraba en una etapa muy importante de su constitución como estado moderno. La época Meiji (1868-

1912) que sucedió al último período feudal japonés implicó para el gobierno y para los japoneses muchos retos que desafiar.

En el afán de modernizarse y de poner al país al nivel de las potencias occidentales, el gobierno japonés se atrevió a desafiar militarmente a China y a Rusia en las Guerras de 1894-95 y 1904-05, respectivamente, saliendo triunfante. Sin embargo, su lema "País rico, ejército poderoso" también generó un excedente de población empobrecida debido a las elevadas exacciones que se les impusieron a los campesinos, por lo que era urgente abrir un canal de flujo para esa población que no tenía posibilidades de desarrollo en Japón. Ese canal fue la migración al extranjero.[6]

Aunado a lo anterior, el fortalecimiento militar de Japón también requería incrementar el número de miembros activos del ejército, objetivo para el cual se decretó la Ley de Conscripción Militar de 1873. Tal como es común no solo en Japón, la afiliación obligatoria al ejército no era algo deseable ni para los jóvenes ni para sus familias, por lo que esta fue otra de las razones que orillaron a miles de jóvenes a buscar la salida del país. Otro factor que condujo a la búsqueda de oportunidades en el extranjero fue el declive de las industrias tradicionales,[7] que se vieron afectadas debido a las bajas tarifas arancelarias que se imponían a los productos extranjeros.[8] Adicionalmente, algunos de los soldados que pelearon en las Guerras sino-japonesa y rusojaponesa engrosaron las filas de la migración.

El gobierno mexicano, por su parte y a su manera, también buscaba la modernización del país y un posicionamiento a nivel internacional, bajo la consigna "Orden y progreso". En México, la necesidad de colonizar las zonas remotas del país que eran asoladas por bandidos, así como la necesidad de incrementar la fuerza laboral para desarrollar económicamente a la nación, fueron las razones de la promulgación de la Ley de Colonización de 1883 y la Ley de Extranjería y Naturalización de 1886, que decretaba el derecho a los extranjeros de radicar en el país, ofreciéndoles los mismos derechos civiles y garantías que la Constitución otorgaba a los mexicanos.

La promulgación de estas Leyes favoreció en este período la

entrada masiva de migrantes extranjeros –no solo japoneses– a territorio mexicano. El número de migrantes japoneses que ingresó al país durante el período de 1901-1907 varía según la fuente de información de aproximadamente 8 000 a cerca de 13 000 personas.[9] A pesar de que se sabe que la gran mayoría de estas personas transmigró hacia Estados Unidos, por ciertos períodos y en ciertos lugares su presencia era tan llamativa, que se dice que algunos pueblos de México parecían ser pueblos japoneses.[10] Sin embargo, unos años después, ya fuera por la finalización de sus contratos, por la huida de las abusivas condiciones laborales, o por el inicio del conflicto revolucionario en el país en 1910 que afectó a las haciendas y a otros sectores productivos y orilló a su cierre, condujo a la dispersión de los migrantes por el territorio nacional en busca de nuevas oportunidades.

Los japoneses en México durante la Segunda Guerra Mundial

De esta manera, cuando México se incorpora al conflicto bélico de la Segunda Guerra Mundial, los migrantes japoneses se encontraban dispersos por todo el territorio nacional. El gobierno mexicano inicia la concentración de los japoneses 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. Posteriormente, 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. Finalmente, la concentración se hace general para todos los japoneses residentes en el país, los cuales fueron dirigidos a Guadalajara y al Distrito Federal.[11]

De entre esta población nipona, había quienes ya tenían hasta cuarenta años residiendo en el país y muchos de ellos ya habían logrado hacerse de una buena reputación y ganado la confianza tanto de sus vecinos como de personas influyentes en el país. Por ello, cuando se ordena la concentración, algunos presidentes municipales e incluso gobernadores intercedieron para que pudieran regresar pronto a su lugar de residencia o para evitar que fueran

movilizados, tal como lo sugiere el siguiente documento[12]:

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.

….

A t e n t a m e n t e.
Sufragio Efectivo No Reelección
El Presidente Municipal
(Firma)
ISMAEL RODRÍGUEZ

El trabajo duro, la responsabilidad y perseverancia, dice Ayumi Takenaka,[13] eran características que, se creía, eran parte inherente de la cultura japonesa, haciendo referencia a Amelia Morimoto, quien establece que 'la disciplina, la honestidad y el trabajo duro son conocidos como características de las personas con sangre japonesa'.[14] Estos rasgos, sin duda, ayudaron o aminoraron a algunos las difíciles situaciones con que se enfrentaban en esos días.

María Elena Ota, en su libro *Siete Migraciones Japonesas en*

México, menciona 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”.[15]

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 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.[16]

Ya que la empresa de don Jesús, Minakata y Cía., S.A. estaba enlistada entre los negocios del enemigo, estuvo sujeta a ser incautada. Por fortuna, no hubo un embargo de sus bienes, solo hubo “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.[17]

Podemos pensar que los japoneses que residían en grandes ciudades como Guadalajara, eran bastante visibles e identificables por todos, no así los que residían en sitios alejados, como los pueblos y rancherías en el sur de Veracruz, por lo que algunos migrantes pensaron que sería difícil que el gobierno los localizara. Por ese motivo, cuando comenzaron a expandirse los primeros rumores de que debían trasladarse a la capital, no hicieron caso. Sin embargo, a pesar de que parecería difícil que los encontraran, se tenía registro de todos y poco a poco se les fueron enviando citatorios. En ese tenor, tuvieron que hacer los preparativos necesarios para realizar el viaje a la Ciudad de México, algunos solos y otros en compañía de su familia.

Debido a la declaración del Gobierno Mexicano de que "las propiedades o negocios de los nacionales, así como sus derechos reales o personales podían ser ocupados, intervenidos o asegurados por acuerdo del presidente de la República…", los migrantes que contaban con propiedades, las vendieron y sus negocios los liquidaron tratando de recuperar la mayor parte de sus ganancias. Sin embargo, hubo algunas personas que, sabiendo que los japoneses estaban siendo requeridos por el gobierno, incumplieron las deudas contraídas.

Entre los japoneses que residían en el sur de Veracruz, hubo quienes lograron establecerse bien económicamente; contaban con extensas propiedades en donde cultivaban una amplia variedad de verduras y hortalizas, criaban ganado y realizaban procesos de conservación de carnes y alimentos, dando empleo tanto a otros japoneses como a mexicanos en las diferentes labores. Si bien no todos lograron prosperidad, no vivían en la pobreza, gracias a que era gente trabajadora que sabía administrar sus recursos. Entre los migrantes de esta zona podemos mencionar a Zenju Hirata, procedente de Okinawa y Sohei Yoshisaki,[18] de Kumamoto, ambos prósperos comerciantes, quienes formaron parte de la Sociedad Cooperativa La Japonesa de Minatitlán, fundada por Kaneji Ando y Keirin Nakamura. Los miembros de esta Cooperativa enviaban por ferrocarril a Córdoba, Veracruz, su producción de arroz. Tanto Hirata

como Yoshisaki fueron japoneses ampliamente conocidos y reconocidos en la comunidad, por su trabajo, honestidad y generosidad, tanto con los locales como con sus connacionales, ganándose su aprecio y su respeto. Zenju Hirata fue precisamente uno de los japoneses que, cuando tuvo lugar la concentración, fue apoyado por el entonces Gobernador del estado, Fernando López Arias, y gracias a su intermediación pudo retornar rápidamente a Veracruz.[19]

Eiko Kobashigawa[20] fue un migrante proveniente de Okinawa que vivía en El Rubio, Veracruz. Cuando recibió el requerimiento de que debía presentarse en la Ciudad de México, fue de las personas que decidieron vender sus propiedades e irse a la capital llevando a toda su familia. De acuerdo con relato de la Sra. Margarita, hija del Sr. Kobashigawa, su familia no estaba recluida en un centro de concentración, ellos mismos se encargaron de buscar el lugar donde se alojaron y también el local comercial donde establecieron un restaurante, que era atendido por ella, sus hermanas y por otras muchachas mexicanas. Este negocio se convirtió en su principal fuente de ingresos hasta que años después tuvieron la oportunidad de volver a Veracruz. Sin embargo, no todos los migrantes pudieron o quisieron regresar a los lugares de donde habían salido reclutados, debido a que consiguieron trabajo y vivienda en la Ciudad de México y decidieron quedarse.[21]

Cabe mencionar que la “venta” de sus propiedades, en ocasiones solo era un dicho. En realidad, a veces los contratos de compraventa eran ficticios. Los japoneses se llegaron a confiar de sus conocidos encargándoles sus propiedades, pero no recibían un dinero a cambio. En no pocas ocasiones esas propiedades u objetos no fueron devueltos. Los vecinos o conocidos de los japoneses se creyeron o se aprovecharon de la propaganda de que los japoneses eran enemigos y no devolvieron o pagaron lo que debían. Adachi,[22] quien cita a Hirabayashi y Kikumura-Yano,[23] señala que el concepto “*your national origin*” sirvió de base para discriminar a los migrantes. “Los Nikkei en Norteamérica y algunos países latinoamericanos se volvieron el blanco de la discriminación durante la Segunda Guerra Mundial, y muchos fueron despojados de su tierra y de sus

propiedades personales”.

De los migrantes japoneses que llegaron a trabajar a las minas de carbón en Coahuila, pero que en búsqueda de trabajo posteriormente se trasladaron a diferentes partes del país y que finalmente llegaron a Veracruz, se pudo rescatar parte del diario de Ernesto Gushiken,[24] hijo de Komei Gushiken y Carmen Nakagawa, en el que relata cuando él y sus padres salieron de Sabinas, Coahuila, 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 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 ya preparada 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 que le tocaba a todos los viejos y solteros. Y, todos los que estaban casados vivían en unos galerones 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 pescábamos tortugas, ya que había muchas en los ríos, pues Temixco tiene mucha agua y ríos.

La reunión de las mujeres para cocinar y, asimismo, la hora de la comida, eran momentos de convivencia, de comunicación, de intercambio que fueron de gran valor para la formación de la identidad colectiva. Hago esta afirmación de manera comparativa con el estudio que Hisako Omori[25] hace sobre la importancia de la cocina japonesa en la vida de los parroquianos de la iglesia cristiana japonesa canadiense. Para estos parroquianos —la mayoría sobreviviente de la concentración canadiense durante la Segunda Guerra Mundial— y en especial para las mujeres durante su diáspora en Canadá, el planear, preparar y servir la comida les permitía recrear la imagen del hogar en su país y a la vez definir su propia posición dentro de esta creación cultural.

Otra historia que también nos ofrece un retrato de la vida de los japoneses es la que conocí personalmente a través de la charla con el Profesor Amador Peña Chávez[26] y de su anecdotario *La muerte huele a grisú*. Es la historia de Endo Hiraki, quien era propietario de una popular tienda de abarrotes, donde toda la gente se surtía, en Palaú, en la zona carbonífera de Coahuila. “El error” de este personaje, relata Amador Peña 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.[27]

El nombre de este personaje aparece en el libro Historia de las Relaciones mexicano-japonesas, en el que se no se hace mención sobre estas sospechas. El libro cuenta que Endo Hiraki fue

originario de Fukuoka y llegó a trabajar en las minas de Palaú, en Coahuila. Sin embargo, después de un año, a causa de un accidente en el que resultó herido, tuvo que dedicarse a otras actividades. Tuvo éxito en el negocio de los comestibles y también fue agente bancario. Al inicio de la guerra, a pesar de que ya había obtenido la naturalización como mexicano, tuvo que trasladarse a la Ciudad de México y perdió todas sus propiedades en Palaú, debido a conflictos familiares, muriendo abandonado y en la miseria.[28] De manera que, aclarar si Endo Hiraki realmente fue un espía o éstas fueron especulaciones de la gente del pueblo, requerirá una investigación más profunda.

El respeto y la aceptación que los japoneses habían alcanzado entre los mexicanos provocó en varios sectores de la sociedad el cuestionamiento hacia el gobierno mexicano sobre si había o no la necesidad de llevar a cabo la concentración de la población japonesa. Al margen de las diferentes visiones que pueda haber en la respuesta a este cuestionamiento, investigaciones bien académicas documentadas han demostrado que sí hubo posibles espías del gobierno japonés entre los residentes japoneses en México.[29] Personalmente, también he encontrado que un migrante japonés en México, quien según su cuaderno del ejército fue participante en la Guerra sino-japonesa, envió donativos a la Armada japonesa en 1937 y en 1938. A cambio de esto, la Armada le hizo llegar agradecimientos.[30]

Conclusiones

Muchas son las historias del paso o de la presencia de los trabajadores migrantes japoneses por México, así como de su desenvolvimiento entre la comunidad mexicana, por lo que este trabajo no pretende ofrecer una visión comprehensiva del tema, únicamente una aproximación a una variedad de subtemas que sería importante analizar con más detalle. Quizá lo que más me ha interesado resaltar son las historias particulares de esos trabajadores migrantes japoneses que decidieron permanecer en aquellos lugares remotos –las plantaciones de caña de azúcar en

Santa Lucrecia en el sur de Veracruz a 600 km de la Ciudad de México, y las minas de carbón en Las Esperanzas, Coahuila a 1 200 km de la Ciudad de México– de los que no tenían el mínimo conocimiento en el momento en que arribaron. Esa lejanía y esa constricción a un entorno tan estrechamente local, seguramente también provocó en ellos un mayor trastorno emocional, al ver amenazada su estabilidad y la de sus familias con el comienzo de la concentración. Incluso, es de suponerse que en algunos generó una ruptura con el entorno social al que estaban habituados. De hecho, como mencionamos en el texto, varios de estos trabajadores ya no retornaron a los lugares de residencia previos a la concentración.

Por otra parte, sin embargo, ante la dificultad de rescatar las voces o registros de los japoneses que vivieron esa época, me atrevo a especular que de alguna forma este hecho les ofreció a los japoneses oportunidades que nunca habían imaginado, tales como conocer a japoneses de otras partes del país, compartir sus experiencias, tener acceso a otras fuentes de trabajo, una nueva residencia y ofrecerse apoyo mutuamente. Desde el momento en que los japoneses, acompañados de sus familias, abordaban el tren que los conduciría al lugar donde eran convocados, para ser posteriormente concentrados en la ex-Hacienda de Temixco, en el estado de Morelos, o en casas o vecindades de la Ciudad de México, era un tipo de reencuentro con Japón. Las actividades que realizaban de manera grupal, como la siembra de verduras y hortalizas, la preparación de los alimentos, las salidas para ir a pescar, entre otras, les presentaba la oportunidad de convivir y de rescatar costumbres y tradiciones que por varios años habían estado ausentes. Si bien no puedo afirmar que estas prácticas sirvieran para rescatar su nacionalismo o patriotismo, o reafirmar su identidad como japoneses, seguramente sirvió para establecer vínculos y reforzar lazos de solidaridad.

No obstante, no quisiera omitir la aclaración de que en la consecución de todos estos hechos no faltaron las penurias y duras experiencias que tuvieron que atravesar, y que muchos de ellos, quizá, nunca hubieran elegido como opción para un cambio de vida.

REFERENCIAS

ADACHI, Nobuko**,** "Ethnic Identity, Culture, and Race: Japanese and Nikkei at Home and Abroad"*, The Asia-Pacific Journal***,** Septiembre 13, 2010, vol. 8 (37), núm. 4. [apjjf.org/-Nobuko-Adachi/3410/article.html, consultado el 29 de agosto de 2017.]

ERIKSEN, Thomas Hylland, *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*, Londres y Chicago, Pluto Press, 1993.

FLORES MORALES, Ramiro, *El Hondo…, una cuenta pendiente de la historia*, 2ª ed., México, Gobierno del Estado de Coahuila de Zaragoza, 2011, p. 22 (cita a *El Imparcial*, 25 de julio de 1907).

GUSHIKEN, Ernesto, Diario personal. Proporcionado por Esther Gushiken, Veracruz, Veracruz, México, noviembre, 2015.

HERNÁNDEZ GALINDO, Sergio, *La guerra contra los japoneses en México durante la Segunda Guerra Mundial. Kiso Tsuru y Masao Imuro*, México, Ítaca, 2011.

HIRABAYASHI, Lane Ryo, y Akemi KIMURA-YANO, Japanese Latin Americans during World War II: A Reconsideration. En *Japanese Diasporas: Unsung Pasts. Conflicting Presents, and Uncertain Futures*, ed. Nobuko Adachi, Londres, Routledge, 2006, pp. 159-171.

HIRATA, Bulmaro. *Entrevista*. Acayucán, Veracruz, 28 de enero de 2011.

IRIE, Toraji, *Hōjin kaigai hatten* (Historia del desempeño de los ciudadanos japoneses en el extranjero), Tokio, Hara Shobō, 1981.

KOBASHIGAWA, Margarita. Entrevista. Hidalgotitlán, Veracruz, 26 de abril de 2011 y 3 de noviembre de 2015.

KUNIYOTO, Iyo Imura, *Japan and Mexico, 1888-1917*, Ph.D. dissertation, Austin, The University of Texas, 1975.

MASTERSON, Daniel M. y Sayaka Funada-Classen, *The Japanese in Latin America*, University of Illinois Press, 2004.

MINAKATA González, Carlos, *Semblanzas y anécdotas familiares de Jesús Yusaburo Minakata Minakata y Micaela González*, Guadalajara, Jalisco, México, octubre de 1998.

OMORI, Hisako, "Eating Japanese food in diaspora as identity building: The case of a Japanese Canadian church", *Contemporary Japan*, Taylor & Francis Online, vol. 29, núm. 2, 12 Julio, 2017, pp. 1-14. [www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/18692729.2017.1351024?scroll=top&needAccess=true, consultado el 30 de agosto de 2017.]

OTA Mishima, María Elena, *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.

RUMBAUT, Rubén, "Imagined Communities in the Post-Immigrant Generation", en Peggy Levitt, Mary C. Waters (eds.), *The Changing Face of Home: The*

Transnational Lives of the Second Generation, Russell Sage Foundation, 2002, pp. 43-95, [papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1886649, consultado el 30 de agosto de 2017.]

TAKENAKA, Ayumi, "How diasporic ties emerge: Pan-American Nikkei communities and the Japanese state', *Ethnic and Racial Studies*, 2007. [ayumitakenaka.files.wordpress.com/2011/02/how-diasporic-ties-emerge-pan-american-nikkei-communities-and-the-japanese-state.pdf, consultado el 30 de agosto de 2017.]

TODA, Makoto, *Historia de las Relaciones Mexicano-Japonesas* (Traducción del *Nichiboku Koryushi*), tomo I, México, Artes Gráficas Panorama, 2013.

---

[1] Nobuko Adachi, "Ethnic Identity, Culture, and Race: Japanese and Nikkei at Home and Abroad"*, The Asia-Pacific Journal*, septiembre 13, 2010, vol. 8 (37), núm. 4.

[2] Thomas Hylland Eriksen, *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*, Londres y Chicago, Pluto Press, 1993.

[3] Rubén Rumbaut, "Imagined Communities in the Post-Immigrant Generation", en Peggy Levitt, Mary C. Waters (eds.), *The Changing Face of Home: The Transnational Lives of the Second Generation*, Russell Sage Foundation, 2002, pp. 43-95.

[4] Iyo Iimura Kunimoto, *Japan and Mexico, 1888-1917*, Ph.D. dissertation, Austin, The University of Texas, 1975, p. 94.

[5] Los descendientes de los migrantes japoneses se llaman entre sí "paisanos", significando que son del mismo origen de lugar.

[6] Véase Daniel M. Masterson y Sayaka Funada-Classen, *The Japanese in Latin America*, University of Illinois Press, 2004.

[7] Kunimoto, I., *Japan and Mexico* …, *op. cit*., p. 32.

[8] 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.

[9] Véase María Elena Ota, *Siete migraciones japonesas en México, 1890-1978*, México, El Colegio de México, 1982, p. 52 y Toraji Irie, *Hōjin kaigai hatten* (Historia del desempeño de los ciudadanos japoneses en el extranjero), Tokio, Hara Shobō, 1981, p. 525.

[10] Ramiro Flores Morales, *El Hondo…, una cuenta pendiente de la historia*, 2ª ed., México: Gobierno del Estado de Coahuila de Zaragoza, 2011, p. 22 (Cita a *El Imparcial*, 25 de julio de 1907).

[11] Ota, *Siete migraciones…, op. cit*., p. 97.

[12] Documento obtenido del Archivo Histórico de Sabinas, Coahuila, México (sin catalogación).

[13] Ayumi Takenaka, "How diasporic ties emerge: Pan-American Nikkei communities and the Japanese state", en *Ethnic and Racial Studies*, 2007.

[14] Amelia Morimoto, *Peru no Nihonjin Imin*, Tokyo, Nihon Hyoron-sha, 1992, p. 168.

[15] Ota, *Siete migraciones …, op. cit*., pp. 97-98.

[16] Carlos Minakata González, *Semblanza y anécdotas familias de Jesús Yusaburo Minakata Minakata y Micaela González de Minakata*, Guadalajara, Jalisco, México, octubre de 1998, pp. 98-99.

[17] *Ibid.*, pp. 58-59.

[18] Conocido como Luis Yoshisaki en Jesús Carranza, Veracruz.

[19] Entrevista con Bulmaro Hirata (hijo de Zenju Hirata), Acayucan, Veracruz, 14 de diciembre de 2010.

[20] En el pueblo se conoció como Koasicha, debido a la dificultad que les representaba la pronunciación de Kobashigawa.

[21] Entrevista con Margarita Koasicha, Hidalgotitlán, Veracruz, México, 3 de noviembre de 2015.

[22] Nobuko Adachi, *Ethnic Identity* …, *op cit*.

[23] Lane Ryo Hirabayashi y Akemi Kikumura-Yano, "Japanese Latin Americans during World War II: A Reconsideration", *Japanese Diasporas: Unsung Pasts. Conflicting Presents, and Uncertain Futures*, en Nobuko Adachi (ed.), Londres, Routledge, 2006, pp. 159-171.

[24] Información extraída del diario personal de Ernesto Gushiken Nakagawa, proporcionado por Esther Gushiken Nakagawa, Veracruz, Veracruz, México, noviembre de 2015.

[25] Hisako Omori, "Eating Japanese food in diaspora as identity building: The case of a Japanese Canadian church", *Contemporary Japan*, Taylor & Francis Online, vol. 29, núm. 2, 12 julio, 2017, pp. 1-14.

[26] Amador Peña Chávez nació en Palaú, Coahuila, y en su obra narra varias de las historias que guarda en su memoria sobre su pueblo natal.

[27] Amador Peña Chávez, "La historia de Endo Hiraki" en la Muerte huele a grisú, Estampas de la historia popular de Palaú, Editorial Albarda, 2004, p. 137.

[28] Makoto Toda, *Historia de las Relaciones Mexicano-Japonesas* (trad. del Nichiboku Koryushi), tomo II, México, Artes Gráficas Panorama, 2013, p. 56.

[29] Sergio Hernández, *La guerra contra los japoneses en México*, México, Ítaca, 2011.

[30] Investigación en curso.

PRINCIPALES ELEMENTOS DISCURSIVOS DE LAS EMPRESAS CHILENAS HACIA CHINA: EL CASO DE LA INDUSTRIA VITIVINÍCOLA

Claudia Labarca, Facultad de Comunicaciones, Pontificia Universidad Católica de Chile

Claudia Carrasco, Universidad Finis Terrae[*]

Introducción

Desde la firma del Tratado de Libre Comercio (TLC) entre China y Chile, 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, pero refleje los principales marcos de sentido en los que este discurso se basa. Con base en 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,[1] se analizan aquí los principales discursos desarrollados por la industria vitivinícola chilena, sus elementos fundamentales, alcances y desarrollo.

En el año 2005, Chile se convierte en la primera nación en firmar un Tratado de Libre Comercio (TLC) con la República Popular China (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,[2] sino porque resultaría particularmente beneficioso para Chile porque potenciaría la diversificación de la canasta exportadora y atraería nuevas inversiones.

Desde entonces, 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),[3] 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%[4] y desde entonces, la tasa media anual de crecimiento ha sido de un 17%.[5] En 2014 se transaron US$33.534 millones, lo que representa un 23% del comercio exterior chileno, además de reflejar un superávit comercial.[6]

Este mayor intercambio económico trajo aparejado un aumento en las interacciones entre empresas y, por lo tanto, entre ejecutivos chinos y chilenos. Un ejemplo de ello es la población chilena que está viviendo en Shanghai, la que ha crecido exponencialmente desde la firma del TLC según datos ofrecidos por los consulados chilenos en China.[7] Asimismo, este fenónemo se refleja en la cantidad de empresas chilenas que están desarrollando algún tipo de negocio con China. Si en el 2005 solo 424 empresas chilenas comerciaban con China, en el año 2014 esta cifra aumenta a 1 022.[8] 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 pequeñas y medianas empresas (39.6%).[9]

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 el 2005 y 2014 a una tasa promedio anual de 46%. Con respecto al 2013, las exportaciones de vino tinto crecieron en un 23%.[10] 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.[11]

Esta interacción ha permitido un mayor grado de conocimiento entre las partes[12] 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 indagar cuáles son sus principales marcos de sentido (*frames*).[13]

Como señala Angenot,[14] 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.

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 élite dominante, que se transmiten a través de distintos mecanismos comunicativos— contribuye no solo 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,[15] articulando —o contribuyendo— a la creación de realidad. Al analizar entonces los discursos de los empresarios chilenos que interactúan con contrapartes chinas, no solo 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”.[16]

De esta forma, se constituye en el imaginario de los empresarios chilenos —en aquellos que han interactuado con China, pero

también en aquellos que no y que constituyen al enunciador del mensaje — algunos elementos simbólicos básicos que se comparten y comienzan a formar parte del lenguaje con el cual se representa al objeto de estudio (lo enunciado, China). Es también importante la configuración que el enunciador hace del enunciatario (chinos, el mercado chino, etcétera). 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.[17] En este caso, dado que el análisis proviene desde las interacciones de corte económico, la funcionalidad pragmática del discurso recaería en la facilitación del intercambio económico. Finalmente, 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,[18] tres dimensiones que serán consideradas en 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 quien los entiende como "estructuras mentales que conforman nuestra forma de ver el mundo".[19] Además 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".[20] En este sentido, los marcos se conectan con procesos psicológicos que la gente utiliza no solo para examinar información, sino que también para realizar juicios e inferir sobre lo que les rodea.[21]

Más aún, se ha argumentado que los marcos de sentido determinan no solo la cognición en el sentido racional, sino que afectan también las respuestas emocionales con respecto a eventos o fenómenos[22] y pueden ser determinados por el contexto cultural en el que se desenvuelven.[23]

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[24] y especialmente en análisis del discurso como se aborda en este artículo.

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,[25] es decir, aquellos casos que tuvieran riqueza en el aporte de datos. Para ello, se buscaron aquellas viñas que estuvieran exportando importantes volúmenes hacia China y llevaran al menos tres años de interacción commercial. Cinco de estas entrevistas corresponden a Viñas y una a una asociación gremial. Las entrevistas se realizaron cara a cara o a través del programa de comunicación Skype. Duraron de 40 minutos a una hora y se realizaron de forma anónima. 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 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 de Comunicaciones	30 de julio de 2013	Chile
6	Vitivinícola	General Manager	3 de septiembre de 2013	Chile

Fuente: Elaboración propia.

Todas las entrevistas fueron transcritas y analizadas con el *software* Nvivo 10. Utilizando una codificación abierta[26] 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 solo 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.

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 le concibe como una "tierra de oportunidades" que, a pesar de que no necesariamente permita obtener dividendos inmediatos, se entiende como imperativo el 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 a 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 que 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 de este. 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, este 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).

> 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* económico se disparó muchísimo como el consumo de todos los otros bienes” (Entrevista 5).

> 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 tantos miles ultramillonarios, entonces toda esa masa de gente de clase media está ávida de consumir cosas y consumir cosas más occidentales (Entrevista 5).

Esto genera, tal como lo hizo en su momento el TLC,[27] una suerte de ansiedad y expectativas con respecto al 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 comonegociadores “duros”. 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 de los chinos es su control sobre las negociaciones. Este control se puede dar a través de 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 esconde información, no te quieren decir todo, siempre se 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 se encuentra 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, etcétera., 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 libros clásicosde 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.[28] 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, perdóname, 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, lo que parece necesario en tanto participante 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, y así declara 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 y al consumidor chino y se posiciona a la empresa chilena y sus productos en una relación de asimetría con respecto a su interlocutor, por lo que este queda 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 o 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 señalado 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 tenis 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 de este, 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 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,[29] 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 importante de la esfera pública digital china y también un motor relevante de la nueva economía. Esta es altamente aprovechada por las empresas vitivinícolas chilenas paraampliar 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 mucha 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 de tener una presencia física en China, dados los requerimientos del negociador local.[30] 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 referencia (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 solo 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 (*Business to Business*), 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[31] (*guanxi*, redes de relaciones) y confianza[32] siguen siendo la piedra angular de este relacionamiento. Tal como explicara brillantemente Yang en su trabajo seminal Gifts, favors, and banquets: the art of social relationships in China,[33] las comidas y banquetes –especialmente en esta industria– son 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 trabajas 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, *sommeliers*, conocidos periodistas del sector vitivinícola), ida a ferias tradicionales, catas de vino, entre otras estrategias.

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 vitivnícola 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) y 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 es lo occidental,[34] 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 el que 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[35] se vuelve a encontrar esta idea de asimetría en la relación.

Bibliografía

ANGENOT, Marc, *El discurso social: Los límites de lo pensable y lo decible*, Buenos Aires, Siglo xxi, 2010.

BLACKMAN, Carolyn, *Negotiating China: case studies and strategies*, St. Leonards, Allen & Unwin, 1997.

DIRECON, *Análisis de las relaciones comerciales Chile – China en el marco del TLC, 2015*. [www.direcon.gob.cl/2015/08/analisis-de-las-relaciones-comerciales-chile-china-en-el-marco-del-tlc/, consultado en abril de 2017.]

ELLIS, R. Evan, *China in Latin America: the what's and wherefores*, Boulder, Lynne Rienner Publishers, 2009.

El Mercurio, "Exportaciones de vino chileno a China subieron 122% en julio", viernes 4 de septiembre de 2015. [www.economiaynegocios.cl/noticias/noticias.asp?id=179744, consultado en abril de 2017.]

FANG, Tony, *Chinese Business Negotiating Style*, Thousand Oaks-Londres, SAGE, 1999.

FERNÁNDEZ, Lissette, "¿Cómo analizar datos cualitativos?", *Butlletí La Recerca*,

octubre de 2006. [www.ub.edu/ice/recerca/pdf/ficha7-cast.pdf, consultado en abril de 2017.]
GRAHAM, John y Mark LAM, “Negociación a la manera china” [The Chinese way of negotiation], *Harvard Business Review América Latina*, vol. 81, núm. 10, 2003, pp. 68-79.
GROSS, Kimberly y Lisa D’AMBROSIO, “Framing emotional response”, *Political Psychology,* vol. 25, núm. 1, 2004, pp. 1-29.
HALLAHAN, Kirk, “Seven models of framing: Implications for Public Relations”, *Journal of Public Relations research*, vol. 11, núm. 3, 1999, pp. 205-242.
HENDERSON, Jeffrey, “China and the Future of the Developing World: The Coming Global-Asian Era and its Consequences”, United Nations University, vol. 58, *World Institute for Development Economic Research*, Helsinki, 2008.
KAHN, Herman, *World economic development: 1979 and beyond*, Londres, Croom Helm, 1979.
KAPLINSKY, Raphael, “Introduction: The Impact of Asian Drivers on the Developing World”, *World Development*, vol. 36, núm. 2, 2008, pp. 197-209.
LABARCA, Claudia, “International Business and Trust: The Sino Chilean Experience”, *International Journal of Cross Cultural Management*, vol. 14, núm. 3, 2014, pp. 323-342.
LABARCA, Claudia, Ni Hao Mr. Pérez, *Buenos días Mr. Li. Chile y China: cultura, negocios y confianza en la Era Global*, Ediciones UC, Santiago, 2015.
LAKOFF, George, *Don’t think of an elephant: Know your values and frame the debate*, Chelsea Green Publishing, 2004.
LERNER, Daniel, *The passing of traditional society: modernizing the Middle East*, Nueva York-Londres, Free Press-Collier-Macmillan, 1958.
NG, Jason, “Going Global”, *World Policy Journal*, vol. 31, núm. 3, 2014, pp. 20-24.
PATTON, Michael, *Qualitative evaluation and research methods*, Beverly Hills, Sage, 1990.
PEÑAMARÍN, Cristina, “El análisis de los textos en una nueva clave. Discursos e imágenes sobre la inmigración en El País”, *Revista CIC*, núm. 3, Facultad de Ciencias de la Información, Universidad Complutense de Madrid, 1997, pp. 145-188.
RAUCHFLEISCH, Adrian y Mike S. SCHÄFER, “Multiple public spheres of Weibo: a typology of forms and potentials of online public spheres in China Information”, *Communication & Society*, vol. 18, núm. 2, 2015, pp. 139-155.
ROSTOW, Walt W., *The stages of economic growth: a non-communist manifesto, Cambridge*, Cambridge University Press, 1960.
RUIZ, Jorge, “Análisis sociológico del discurso: métodos y lógicas”, Forum: Qualitative Social Research Sozialforschung, vol. 10, núm. 2, 2009. [www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1298/2776, consultado el 18 de diciembre de 2015.]
VAN DIJK, Teun A., *Ideología. Una aproximación multiciplinaria*, Barcelona, Gedisa, 1999.

VAN GORP, Baldwin, “The Constructionist Approach to Framing: Bringing Culture Back In”, *Journal of Communication*, vol. 57, 2007, pp. 60–78.
YANG, Mayfair M., *Gifts, favors, and banquets: the art of social relationships in China, Ithaca*, Cornell University Press, 1994.

---

[*]Este artículo ha sido posible gracias al Proyecto Fondecyt de Iniciación 11140393, Estrategias de Comunicación entre actores no estatales como factor de confianza en las relaciones internacionales: El caso de la República Popular China y Chile.

[1] George Lakoff, *Don’t think of an elephant: Know your values and frame the debate, Chelsea Green Publishing*, 2004; Erving Goffman, *Frame analysis. An essay on the organization of experience*, Boston, Northeastern University Press, 1986.

[2] Jeffrey Henderson, “China and the Future of the Developing World: The Coming Global-Asian Era and its Consequences”, United Nations University, vol. 58. *World Institute for Development Economic Research*, Helsinki, 2008; Raphael Kaplinsky, “Introduction: The Impact of Asian Drivers on the Developing World”, World Development, vol. 36, núm. 2, 2008, pp. 197-209; R. Evan Ellis, *China in Latin America: the what’s and wherefores*, Boulder, Lynne Rienner Publishers, 2009; CEPAL, 2011

[3] DIRECON, *Análisis de las relaciones comerciales Chile – China en el marco del TLC*, 2015.

[4] Ellis, *China in Latin America*..., *op. cit*.

[5] DIRECON, *Análisis de las relaciones*..., *op. cit*.

[6] *Ibid*., p. 5.

[7] Claudia Labarca, *Ni Hao Mr. Pérez, Buenos días Mr. Li*. *Chile y China: cultura, negocios y confianza en la Era Global*, Ediciones UC, Santiago, 2015, p. 20.

[8] DIRECON, *Análisis de las relaciones*..., *op. cit*.

[9] *Ibid*., p. 6.

[10] *Ibid*., p. 14.

[11] *El Mercurio*, “Exportaciones de vino chileno a China subieron 122% en julio”, viernes 4 de septiembre de 2015.

[12] Labarca, *Ni Hao Mr. Pérez..., op. cit*.

[13] Lakoff, *Don’t think of an elephant*..., *op. cit*.

[14] Marc Angenot, *El discurso social: Los límites de lo pensable y lo decible,*

Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.

[15] *Idem*.

[16] *Ibid*. pp. 145-146.

[17] Teun A. Van Dijk, I*deología. Una aproximación multiciplinaria*, Barcelona, Gedisa, 1999.

[18] Jorge Ruiz, "Análisis sociológico del discurso: métodos y lógicas", *Forum: Qualitative Social Research Sozialforschung*, vol. 10, núm. 2, 2009.

[19] Lakoff, *Don't think of an elephant*..., *op. cit.*, p. 4.

[20] *Idem.*

[21] Kirk Hallahan, "Seven models of framing: Implications for Public Relations", *Journal of Public Relations research*, vol. 11, núm. 3, 1999, pp. 205-242.

[22] Kimberly Gross y Lisa D'Ambrosio, "Framing emotional response", *Political Psychology*, vol. 25, núm. 1, 2004, pp. 1-29.

[23] Baldwin Van Gorp, "The Constructionist Approach to Framing: Bringing Culture Back In", *Journal of Communication*, vol. 57, 2007, pp. 60–78.

[24] Hallahan, "Seven models of framing...", *op. cit*., Gross y D'Ambrosio, "Framing emotional response...", *op. cit*.

[25] Michael Patton, *Qualitative evaluation and research methods*, Beverly Hills, Sage, 1990.

[26] Lissette Fernández, "¿Cómo analizar datos cualitativos?", *Butlletí La Recerca*, octubre de 2006.

[27] Labarca, *Ni Hao Mr. Pérez*..., *op. cit*.

[28] Herman Kahn, *World economic development: 1979 and beyond*, Londres, Croom Helm, 1979; Carolyn Blackman, *Negotiating China: case studies and strategies*, St. Leonards, Allen & Unwin, 1997; Tony Fang, *Chinese Business Negotiating Style*, Thousand Oaks-Londres, SAGE, 1999; John Graham y Mark Lam, "Negociación a la manera china" [The Chinese way of negotiation], *Harvard Business Review América Latina*, vol. 81, núm. 10, 2003, pp. 68-79.

[29] Jason Ng, "Going Global", World Policy Journal, vol. 31, núm. 3, 2014, pp. 20-24; Adrian Rauchfleisch y Mike S. Schäfer, "Multiple public spheres of Weibo: a typology of forms and potentials of online public spheres in China Information", *Communication & Society*, vol. 18, núm. 2, 2015, pp. 139-155.

[30] Labarca, *Ni Hao Mr. Pérez*..., *op. cit*.

[31] *Idem*.

[32] *Idem*.

[33] Mayfair Mei-hui Yang, *Gifts, favors, and banquets: the art of social relationships in China*, Ithaca, Cornell University Press, 1994.

[34] Walt W. Rostow, *The stages of economic growth: a non-communist manifesto*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960; Daniel Lerner, *The passing of traditional society: modernizing the Middle East*, Nueva York-Londres, Free Press-Collier-Macmillan, 1958.

[35] Claudia Labarca, “International Business and Trust: The Sino Chilean Experience”, *International Journal of Cross Cultural Management*, vol. 14, núm. 3, 2014, pp. 323-342.

SEMBLANZAS

LUIS O GÓMEZ RODRIGUEZ (7 de abril de 1943 – 3 de septiembre de 2017) fue budólogo, traductor y psicólogo puertorriqueño, profesor emérito Arthur F. Thurnau por la Universidad de Michigan. Entre 2009 y 2017 fue profesor-investigador del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Durante su trayectoria como académico, creó el Programa de Estudios Budistas de la Universidad de Michigan y fue Director Académico en el Mangalam Research Institute for Buddhist Languages. Entre las diversas disciplinas que desempeñaba, destacan las traducciones de textos clásicos budistas, las que han sido consideradas no sólo por su capacidad de leer sánscrito, pali, chino clásico, japonés y latín, sino por el exhaustivo trabajo y rigurosidad en la realización de sus traducciones. Luis Gómez no sólo alcanzó un nivel muy elevado en la investigación y conocimiento de las tradiciones asiáticas, sino que dedicó gran parte de su trabajo a ser asesor para estudiantes de posgrado, labor que se destacó con el premio John H. D'Arms. Sumado a lo anterior, Gómez realizó diversas publicaciones en la que destaca *The Land of Bliss: The Paradise of the Buddha o Measureless Light* (2002) y *Camino al despertar. Śāntideva* (2017).

Coordinadores

PABLO ÁLVAREZ CABELLO es Licenciado y Magister en Historia de la Universidad Católica de Valparaíso, Chile. Además Magister en Estudios Internacionales de la Universidad de Chile. Actualmente cursa el doctorado en Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile. Se desempeña como secretario de estudios de la Escuela de Historia de la Facultad de Ciencias Sociales e Historia de la Universidad Diego Portales en Santiago de Chile. Sus áreas de interés son las relaciones internacionales en el Medio Oriente, con especial énfasis en las problemáticas geopolíticas históricas que han tensionado la región. Además, ha

desarrollado un especial interés en las dinámicas de representación y racialización de los musulmanes y árabes en Occidente.

MATILDE BELÉN GÁLVEZ SEPÚLVEDA es Licenciada en Arte de la Pontificia Universidad Católica de Chile (2007) y Magíster en Artes mención Teoría e historia del arte de la Universidad de Chile (2014). Cuenta con certificados académicos en Arte y Estética Oriental y estudios Asiáticos (PUC 2007) y estudios en la Universidad de Waseda, Tokyo (2005-2006). Ha asistido a dos seminarios de especialización en cultura japonesa en MOA Museum of Art, Atami, Japón. Actualmente se desempeña como coordinadora cultural de la sede chilena de la Fundación Mokichi Okada. Participa en Aladaa Chile desde 2012 y desde 2017 es Vicepresidenta de dicha Asociación. participó en el Congreso Internacional del Aladaa (Santiago, 2016) como miembro del comité organizador. Sus áreas de interés son arte y cultura de Japón, arte contemporáneo asiático, relaciones arte y naturaleza e historia de la pintura de paisaje tanto en Oriente como occidente. Adicional a la formación teórica, es practicante de artes tradicionales japonesas tales como ikebana y ceremonia del té.

ISABEL CABAÑA ROJAS es Licenciada en Historia de la Universidad de Chile (2008), Diplomada en Estudios Asiáticos de la Universidad católica (2009) y Master of Arts in International Relations de la Universidad Ristumeikan (2013). Actualmente se desempeña como docente en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Santiago. Sus temas de interés son la Historia contemporánea y relaciones internacionales de Asia, así como la importancia de la cultura en la política exterior de los países asiáticos. El 2014 creó la plataforma “Chileasiático” para difundir las culturas asiáticas en Chile.

GONZALO MAIRE es Doctor en Filosofía mención Estética y Teoría del Arte (UCh, 2017), docente en la Facultad de Artes Liberales de la Universidad Adolfo Ibáñez (UAI), además de poeta. Este año 2019 se adjudicó una beca FONDECYT para el desarrollo de un Postdoctorado en la misma casa de estudios. Se ha desempeñado también como investigador independiente o vinculado a museos y

espacios culturales chilenos. Como profesor universitario realiza cátedras de Historia, Cultura y Geopolítica de Asia, particularmente enfocado en el fenómeno de China y Japón. Las áreas de investigación y ejes disciplinares que aborda son la Estética, la Teoría de la Imagen, la Teoría del Arte y el Orientalismo. Finalmente, es el Presidente de ALADAA CHILE (Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África) por el periodo 2017-2019.

MARÍA ELVIRA RÍOS es doctora y maestra en Asia y África, especialización en China del Centro de estudios de Asia y África, El Colegio de México, 2015. Sus intereses de investigación son: religión en China e idioma chino, budismo contemporáneo chino, aprendizaje del idioma chino en Chile. Sus investigaciones tratan sobre la diplomacia cultural de China en Chile, enseñanza del idioma chino, prácticas budistas en China y devociones en el migrante chino. Ha publicado capítulos de libros y artículos en diversas revistas académicas. En la actualidad es becaria de postdoctorado en la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica con la investigación "La reflexión ecológica del budismo chino".

Autores

PAULO ROBERTO ALVES DOS SANTOS es Licenciado en Letras por la Facultad Porto Alegrense de Educación, Ciencias y Letras – RS (1987), Maestro en Lingüística y Letras por la Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul – PUCRS (1996) y Doctor en Lingüística y Letras por la Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul – PUCRS (2005). Actualmente es becario de Postdoctorado en Letras (PNPD/CAPES) por la Universidad Estadual de Santa Cruz – UESC/BA. Tiene experiencia en el área de Letras, con énfasis en Teoría Literaria, donde estudia la historia de la literatura, literatura brasileña, literatura e historia, literatura y música, literatura y cultura afrobrasileña, crítica literaria y literatura de Rio Grande do Sul. Es miembro del Grupo de Investigación Literatura, historia y cultura: encrucijadas epistemológicas (CNPq/UESC).

CLAUDIA CARRASCO es Licenciada en Comunicación Social y titulada de Publicidad en la Pontificia Universidad Católica de Chile (PUC). Fue ayudante en el proyecto Conicyt “Interés de jóvenes chilenos en las ciencias” (2014), y en la investigación Fondecyt “Estrategias de Comunicación entre actores no estatales como factor de confianza en las relaciones internacionales: el caso de la República Popular de China y Chile” (2015). En 2016 desarrolló el plan de comunicación estratégica “Programa de Comunicación Social para Contratos de Infraestructura Vial” de la Dirección Regional de Vialidad en la Región Metropolitana (RM) del Ministerio de Obras Públicas. Dicho proyecto se ejecuta actualmente en todos los estudios de ingeniería de conservación del Departamento de Proyectos de la RM. Se ha desempeñado como ejecutiva de investigación en una de las mayores agencias de estudios de mercado con enfoque en comunicación del mundo, Kantar Millward Brown. En el Departamento de Investigación Cuantitativa ha trabajado en la construcción y ejecución de proyectos relacionados a la evaluación publicitaria en medios digitales. Desde 2017 trabaja como ayudante de la docente de la Universidad Finis Terrae Daniela Silva Rodighiero.

FRANCESCO CORREALE es Doctor en Historia por la universidad de Provenza, Aix-en-Provence, Francia (2003), trabaja desde 2010 al Centro Nacional de la Investigación Científica de Francia (CNRS), y en concreto en el instituto “UMR 7324 CITERES” de Tours. Su especialización es acerca de la historia colonial del Norte de África, donde analizó los principales archivos europeos de la región y llevó a cabo varias investigaciones de campo en Marruecos y en los campamentos de refugiados saharauis de Tindúf, Argelia. En 2014 publicó *La Grande Guerre des Trafiquants. Le front colonial de l’Occident maghrébin* (París, L’Harmattan). Es autor de numerosos artículos sobre la historia de la región y co-autor del documental: Los *campamentos de refugiados saharauis: ¿Una historia de resiliencia? Las inundaciones de octubre 2015.* También co-editó en 2014-2015 una edición bilingüe hispano-francesa especial de la revista *Les Cahiers d’Emam* sobre el Sáhara Occidental y, en 2015-2016. Actualmente co-dirige el proyecto financiado por la Fundación

Gerda Henkel de Dusseldorf (Alemania) *Rashōmon in the Atlantic Sahara: Memories and Places in the 'Ifni-Sahara War' (1956-1958).* Es miembro por 2016-2018 del Comité Directivo de la Asociación por los estudios africanistas en Italia (ASAI).

RAMIRO SEBASTIÁN DE ALTUBE, es docente de la cátedra de Historia de Asia y África II de la Escuela de Historia, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario. Es integrante del Observatorio de Conflictos (http://www.nodo50.org/observatorio/) y miembro de ALADAA (Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África). Se desempeña como co-director de Historia-Rosario. Revista de Historia (www.revistadehistoria.com), de Rosario y Porto Alegre (Brasil) y co-director de la Revista Análisis Regional, de la ciudad de Rosario. Se ha desempeñado como docente de Seminarios curriculares en Asia y África en la Universidad del Salvador (sede Pilar, Buenos Aires) y como tutor de tesis de grado de la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL, Rosario). Expositor y ponente en congresos, simposios y publicaciones del área, CEID, WebIslam, Rebelion, Obserflictos, Afrol, Revista Pueblos, Amauta, entre otros espacios académicos y sociales.

ISAIAS FRANCISCO DE CARVALHO es Doctor en Teorías y Crítica de Literatura y Cultura por la Universidade Federal da Bahia – UFBA (Salvador, Bahia, Brasil). Profesor de Lengua Inglesa y de Literaturas Anglófonas vinculado a los Programas de Maestría Profesional en Letras (en Red Nacional) y a la Maestría en Letras: Lenguajes y Representaciones del Departamento de Letras y Artes, en la Universidade Estadual de Santa Cruz - UESC (Ilhéus, Bahia, Brasil). Coordinador de proyectos de extensión, enseñanza e investigación en las áreas de Lengua Inglesa, literatura de lengua inglesa y crítica cultural en la UESC. Cuenta con experiencia en las áreas de Literatura y de Lingüística Aplicada, con énfasis en la enseñanza de Lengua Inglesa y de Literaturas Anglófonas, destacando los temas sobre literaturas postcoloniales anglófonas caribeña y nigeriana, teorías y crítica de literatura y cultura, poesía de Derek Walcott, la ficción de João Ubaldo Ribeiro, dramaturgia de

William Shakespeare, *otrización* productiva, Caribe Extendido, Atlántico Negro, literatura y alteridad y representaciones identitarias.

INARA DE OLIVEIRA RODRIGUES es Licenciada en Historia por la Universidad Federal de Rio Grande do Sul – UFRGS (1988), Maestra en Letras por la Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul – PUCRS (1996), Doctora en Letras por la Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul – PUCRS (2001) y tiene un Postdoctorado en Letras por la Universidad Federal de Rio Grande do Sul – UFRGS. Actualmente es profesora titular de la Universidad Estadual de Santa Cruz – UESC/BA en el Curso de Letras, en el Máster Universitario en Letras: Lenguajes y Representaciones y en el Máster Profesional en Letras. Sus área de estudio es Letras, con énfasis en Literaturas Vernáculas, donde estudia la literatura e historia, literatura portuguesa, literaturas africanas de lengua portuguesa, estudios culturales poscoloniales, teoría de la literatura, literatura comparada. Dirige el Grupo de Investigación Literatura, historia y cultura: encrucijadas epistemológicas (CNPq/UESC).

CLAUDIA LABARCA es Doctora en Relaciones Internacionales de la Universidad de Durham, Reino Unido, y Maestra en Dirección de Comunicaciones de la Universidad Autónoma de Barcelona. Actualmente es profesora Asociada de la Facultad de Comunicaciones de la Pontificia Universidad Católica de Chile donde ejerce como docente de pre y pos grado e investigadora y directora académica del Diploma en Comunicación Corporativa en la Facultad de Comunicaciones y Secretaria Académica. Entre sus publicaciones destacan diversos artículos académicos y su libro *Ni Hao Mr. Pérez, Buenos días Mr. Li,* for Ediciones UC, que ha sido traducido al inglés y al chino mandarín. Sus áreas de interés gravitan en torno a la comunicación intercultural y representaciones. Asimismo, investiga y ejerce docencia en temas de comunicación corporativa, persuasión, diplomacia pública y comunicación de negocios en ambientes interculturales. Ha participado como investigadora en diversos proyectos en el área. Durante 2011 fue profesora visitante de la Universidad de Fudan (Shanghai, China) y

ha dado charlas en la Universidad de Pekín y Fudan. Ha presentado su trabajo de investigación en diversas conferencias, tales como la International Communication Association (ICA), Association for Communication in Journalism and Mass Communication (AEJMC), Latin American Studies Association (LASA) e International Studies Association (ISA).

FELIPE LUARTE CORREA es candidato a Doctor y MPhil en Historia de la India Moderna por la Universidad de Delhi, India; BA en Religiones y Filosofía de la India por Dibyadham Yogashram Yoga Institute, India; Licenciado en Historia y Educación por la Universidad Finis Terrae, Chile; y Diploma en Culturas Asiáticas por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Investiga en las áreas de historia, cultura y filosofía de la India; hinduismo y yoga contemporáneo; y en las relaciones culturales y religiosas entre India y América Latina, en especial con Chile. Es profesor de la Universidad Adolfo Ibáñez y de la Pontificia Universidad Católica de Chile, colaborando en los centros de Estudios Asiáticos (CEA-UC) y Estudios de la Religión (CER-UC). También es miembro de la Asociación Latinoamericana de Asia y África (ALADAA Chile). Entre sus últimas publicaciones, destacan “Entre la unidad y la pluralidad: una mirada a la India” (2018), “Yantras: algunas reflexiones sobre el arte hindú” (2017), “Política y religiones en la India contemporánea” (2017), entre otras.

ELISA MASSAE SASAKI es Maestra en Sociología por la Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP (1998) y Doctora en Ciencias Sociales por la misma Universidad brasileña (2009). Tiene experiencia en el área de Sociología, con énfasis en la migración, actuando principalmente en los siguientes temas: cultura y política, migraciones internacionales contemporáneas, sociedad japonesa contemporánea, brasileños en Japón, japoneses en Brasil, relación Brasil-Japón, identidad, etnicidad, con varias publicaciones. Fue Profesora Visitante en la Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ (2010 a 2015) y actualmente es Profesora Adjunta de Lengua y Cultura Japonesa en la misma Universidad, enseñando sobre la cultura, la sociedad y la historia japonesa.

EMMA MENDOZA MARTÍNEZ, Doctora en Estudios de Asia y África, área Japón. Actualmente es Profesora de la asignatura: Desarrollo Científico y Tecnológico en Japón y Capital Humano en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Anteriormente, se ha desempeñado como profesora investigadora en la Universidad de Colima y la Universidad de Guadalajara en México. Las líneas de investigación que desarrolla están relacionadas con movimientos sociales en Japón; proceso de toma de decisiones de las políticas de energía nuclear; repercusiones sociales del accidente nuclear de Fukushima; trabajadores migrantes japoneses en México a principios del siglo XX y sus descendientes; y el efecto demostración de la inversión extranjera directa japonesa del sector automotriz en las PyMEs locales en México. Ha realizado estancias de investigación en diferentes universidades en Japón y cuenta con múltiples publicaciones relacionadas con los temas mencionados.

MADALENA NATSUKO HASHIMOTO CORDARO es Maestra en Artes y Grabado (MFA Master of Fine Arts, Printmaking), por la Universidad de Washington (1994) y Doctora en Filosofía (PhD Estética) por la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de São Paulo (1999). Es catedrático en Literatura y Arte Japonesa (2011), cuyo contenido se dirige a lo que trabajó en su tesis *La Erótica Japonesa en la Pintura & Escritura de los Siglos XVII hasta XIX*, que fue publicada por la Editora de la USP en 2017 (2 vols., 848 pp.). Amplia experiencia en el área de Letras y Artes, con énfasis en Estudios Japoneses, principalmente en literatura japonesa clásica y moderna, pintura y grabado japoneses y cultura japonesa. Entre sus traducciones de obras japonesas al portugués destacan *Sei Shônagon: O Livro do Travesseiro*, 2013/ 2017; *O florescer das cores* - A arte do período Edo, catálogo, 2008; Miyazawa Kenji: *Viagem noturna no trem da Via Láctea*, 2008; *Akutagawa - Rashômon e outros contos*, 1992/ 2008; Yoshida Kijū: *O anticinema de Yasujiro Ozu*, 2003). También ha realizado grabados y collage (*Transpacific Borderlands - The art of Japanese Diaspora in Lima, Los Angeles, Mexico City, and* São Paulo, Los Angeles, 2017/ 2018; *Identidades e identificações*, São Paulo, 2016;

Das dez mil faces, São Paulo, 2008).

MICHIKO OKANO es Maestra y Doctora en Comunicación y Semiótica por la Pontificia Universidad Católica de São Paulo. Se desempeña como profesora titular en el Departamento de Historia del Arte de la Escuela de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad Federal de São Paulo. Es docente colaboradora en el programa de posgrado del Centro de Estudios Japoneses de la Escuela de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de São Paulo y Coordinadora del Grupo de Estudios Arte Asia. Ha publicado *Ma: entre espaço de arte e comunicação no Japão* (Editorial Annablume, 2011) y *Manabu Mabe* (Folha de São Paulo, 2013), entre otros artículos y capítulos de libros. En su investigación actual aborda el diálogo artístico creado por medio de la circulación, conexión y traducción de objetos de arte, artistas y culturas entre Japón y Occidente. Fue curadora de la exposición “Olhar InComún: Japão Revisitado”, de 21 artistas nipo-brasileños realizada en el Museo Oscar Niemeyer de Curitiba, Brasil, entre marzo y septiembre de 2016 y “Transpacific Borderlands: The Art of Japanese Diaspora in Lima, Los Angeles, Mexico City and São Paulo”, exhibición de artistas nipo-latinos, realizada en el Japanese American National Museum en Los Ángeles, entre septiembre de 2017 y febrero de 2018.

ELLEN CAROLINE OLIVEIRA es Maestra en Letras: Lenguajes y Representaciones por la Universidad Estatal de Santa Cruz (UESC, 2016). Es investigadora del grupo de investigación Literatura, Historia y Cultura: Encruzilhadas Epistemológicas, del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico de Brasil (CNPQ). En el marco de la enseñanza de la lengua inglesa en la UESC y en la enseñanza de la lengua inglesa, desarrolla la enseñanza de la lengua inglesa y la certificación TKT (Teaching Knowledge Test) orientada a la enseñanza y aprendizaje de la lengua mencionada. En la actualidad es profesora de Lengua Portuguesa en la Escuela de Literatura Sesi Adonías hijo / Ilhéus, Bahía, así como en la educación superior en el Instituto de Educación Teológica (EIT).

RAFAEL TADASHI MIYASHIRO es licenciado en Diseño Industrial-

Programación Visual por la Universidade Prebisteriana Mackenzie (São Paulo, Brasil), maestro en Artes y doctor en Artes Visuales por la Unicamp/Universidad Estadual de Campinas (Campinas, Brasil). Fue becario (Treinamento Técnico III) por la FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo) en el Instituto de Saúde (São Paulo, Brasil). Fue profesor en la Universidade Presbiteriana Mackenzie (Grado en Diseño) y actualmente imparte clases en el Centro Universitário Belas Artes en São Paulo (Grado en Diseño Gráfico). Es miembro del GEAA (Grupo de Estudos de Artes Asiáticas), que tiene diversos investigadores del Brasil y Japón, de distintas formaciones y de universidades brasileñas variadas. Investiga la caligrafía japonesa, la tipografía, y las relaciones entre el cuerpo y la escritura. Practica caligrafía japonesa en la Associação Shodô do Brasil (Shodô Aikôkai), en São Paulo, Brasil, hace más de quince años con los sensei Etsuko Ishikawa y Takashi Wakamatsu.

KARINA TAKIGUTI es Maestra en Historia del Arte por la Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Desarrolla investigaciones sobre el tatuaje japonés y los diálogos con Japón en las producciones visuales contemporáneas de artistas/ artesanos no japoneses. Fue becaria Getty Foundation en el proyecto “Novas Histórias da Arte: Conectando Ideias, Objetos e Instituições na América Latina - Barroco Global”, monitora del “Programa de Formação de Professores da Região de Pimentas e seu Entorno” por la Pro-rectoría de Extensión de la UNIFESP (PROEX). Fue arte educadora en la 29ª Bienal de Artes de São Paulo. Desde 2015 es miembro activo del “Grupo de Estudos Arte Asia” (GEAA), coordinado por la profesora doctora Michiko Okano. Actualmente integra el equipo del Atelier Paulista en la gestión cultural.

MAIANE TIGRE, es Licenciada en Letras Vernáculas de la Universidad del Estado de Bahía, con especialización Educación de adultos en la Universidad del Estado de Bahía y también realizó una especialización en metodología de la enseñanza de la lengua portuguesa y literatura (Uniasselvi). Es maestra de Letras de la Universidad Estatal de Santa Cruz (UESC). Actualmente desarrolla

investigación en el marco de la literatura africana del idioma portugués, en particular, de la literatura mozambiqueña, articulando el concepto de identidad. También es profesora reemplazante del Instituto Federal de educación, ciencia y tecnología de la Bahia (IFBA), campus de Eunápolis/Ba, que opera en el área de idiomas, códigos y sus tecnologías. Escritora de textos académicos y de ficción con varios artículos publicados en revistas, otros próximos, también cuenta con crónicas, cuentos y poemas publican en capítulos de libros y sitios Web.

MAURO LEONEL TIMPANARO es Profesor de Historia egresado de La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA) e investigador del Instituto de Historia Antigua Oriental “Dr. Abraham Rosenvasser”. Sus principales temas de investigación han sido la visión del pasado oriental en Occidente, y su representación y resignificación en el cine y la arquitectura del siglo XX. Ha participado como expositor en numerosos congresos y simposios de la especialidad. Actualmente se desempeña como auxiliar docente de Historia Antigua I en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

CARLOS USCANGA es Licenciado en Relaciones Internacionales por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, maestro en Ciencia Política Internacional por la Universidad de Ehime, Japón y Doctor en Cooperación Internacional por la Universidad de Nagoya, Japón. Profesor Titular de Tiempo Completo del Centro de Relaciones Internacionales de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Fue Miembro del Grupo de Estudio para el Fortalecimiento de las Relaciones Económicas de México y Japón y del Grupo de Expertos para el Fortalecimiento de la Asociación Económica entre México y Japón organizado por la Secretaría de Economía. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel 2. Fue Becario por la Japan Foundation en el 2002 y por la fundación Olof Palme en el 2004. Desde el 2000 a la fecha tiene 25 libros como coordinador, coautor o autor; el más reciente destaca la edición del libro Japón y sus alternativas de desarrollo económico hacia el futuro. PUEA-UNAM, 2017.

JOSÉ MIGUEL VIDAL KUNSTMANN es Maestro en Historia,

mención en Historia Moderna de China, por la East China Normal University (2012, China), y Doctor en Historia de la misma institución. Su principal foco de interés es el estudio de las dinastías Ming y Qing, con un especial énfasis en los intercambios culturales entre los literatos chinos y los misioneros jesuitas y protestantes. La investigación que lleva a cabo para su tesis doctoral se enfoca en el estudio de la transmisión y recepción de los primeros conocimientos en China sobre América entre los años 1584-1819. Desde el año 2004 ha participado en diversas instancias académicas, tanto en Chile como en China, presentando los resultados de sus investigaciones. Actualmente es investigador de postdoctorado del Depto de Historia, East China Normal University.

MÓNICA YAMAMOTO es Licenciada con especialización en lengua japonesa por la Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP/Assis-2009) y Maestra en Letras, Lengua, Literatura y Cultura japonesa por la Universidade de São Paulo (USP-2017). Actualmente es estudiante de Doctorado del programa de postgrado de Estudios Lingüísticos de la Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP/São José do Rio Preto) y ejerce como profesora coordinadora de la institución de enseñanza Yoshi, Curso de Lengua Japonesa. Posee experiencia en el área de Lingüística Aplicada con énfasis en lengua japonesa, léxico, competencia lexical y evaluación.

OLIVIA YUMI NAKAEMA es estudiante de Doctorado en Lingüística por la Universidad de São Paulo, Maestra por el Programa de Lengua, Literatura y Cultura Japonesa de la Universidad de São Paulo, y Maestra en Literatura Japonesa por la Universidad de Osaka. Cuenta con dos licenciaturas en Letras portugués-japonés y en Derecho en la Universidad de São Paulo. En la actualidad ejerce como profesora y traductora en los idiomas de japonés / portugués.

Nuevos diálogos: Asia y África desde la mirada latinoamericana se terminó de elaborar en abril de 2019. La revisión y edición de los textos en portugués estuvieron a cargo de Belén Gallardo y Natalia Soledad del Río, de la Universidad de Santiago, Chile.

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

Nuevos diálogos: Asia y África desde la mirada latinoamericana es un libro que resalta sus cualidades en su propio título, haciendo de sí mismo una invitación doble al lector: hace coincidir en el espacio de la difusión del saber una aproximación actualizada y multidisciplinar sobre los estudios que, en los ámbitos local y continental, se están gestando acerca de África y Asia, al tiempo que representa un matiz ilustrativo de los intereses y los problemas que conducen a la comunidad académica latinoamericana a explorar ambas constelaciones geográficas y culturales.

Nuevos diálogos está dedicado a la labor intelectual invaluable del doctor Luis O. Gómez Rodríguez (1943-2017). Mediante el despliegue temático de veinte artículos y la conferencia magistral a cargo del doctor Gómez, este libro compendia trabajos académicos inéditos, expuestos en el marco del encuentro internacional que conmemoró los 40 años de la ALADAA (Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África), realizado entre el 11 y el 14 de enero de 2016 en Santiago de Chile. Su talante histórico y su peso académico añaden un elemento significativo más: este repositorio de textos es resultado de un riguroso y extenso proceso de selección.

El lector de este libro encontrará una diversificación de propuestas problemáticas, disciplinares y metodológicas sobre los estudios africanos y asiáticos, desde la creciente mirada latinoamericana. Estructurado en cinco capítulos, los autores convocados examinan mosaicos tan desbordantes como atingentes a las exigencias coyunturales del siglo XXI: las relaciones internacionales, la historia, el diálogo entre Oriente y Occidente o los fenómenos de la interculturalidad, el arte y el idioma.

Imágenes de portada: arriba: celebración en la aldea de la etnia miao, provincia de Guizhou, China. Autora: María Elvira Ríos, febrero, 2004; abajo: Colegio Cherish, Zanzíbar, Tanzania. Autora: Isidora de la Maza, febrero, 2017.

EL COLEGIO DE MÉXICO

aladaa Chile