



Revista Asia América Latina

Año 3. Volumen 3. Número 4.
ABRIL 2018. Argentina
ISSN 2524-9347

Grupo de Estudios sobre Asia y América Latina
Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe
Universidad de Buenos Aires

INTRODUCCIÓN 5

Fernando Pedrosa - Cecilia Noce

DOSSIER. ECOS DEL MAOÍSMO EN AMÉRICA LATINA 11

AGENTE SECRETO PARA EL MAOÍSMO
INTERNACIONAL: JOSÉ VENTURELLI, LA
DIPLOMACIA INFORMAL CHINA Y EL MAOÍSMO
LATINOAMERICANO

Matthew Rothwell 13

UNA ALMENARA RESPLANDECIENTE: EL MAOÍSMO
GLOBAL Y LOS MOVIMIENTOS COMUNISTAS
EN PERÚ Y CAMBOYA ENTRE 1965 Y 1992

Matthew Galway 31

EL ROL DE LA "REVOLUCIÓN CULTURAL
PROLETARIA" EN LA HISTORIA DEL MAOÍSMO
ARGENTINO. UNA REFLEXIÓN A PARTIR DEL
TRABAJO CON FUENTES PARTIDARIAS OFICIALES

Brenda Rugar 74

SISTEMA LITERARIO Y CULTURA PROLETARIA
EN LOS LIBROS

Gonzalo Basualdo 92

VARIA 111

OCTAVIO PAZ. HISTORIAS CONECTADAS:
"REPRESENTACIONES" DE ASIA Y AMÉRICA

Alicia Poderti 113

PALAFITAS Y TULOUS: UN ANÁLISIS COMPARADO
SOBRE LAS RESPUESTAS CLIMÁTICAS DE LA
ARQUITECTURA VERNÁCULA EN FUJIAN (CHINA) Y
AMAZONAS (BRASIL)

Rosangela Tenorio - Ana Kalina de Paula 129

WORK IN PROGRESS 145

LA HISTORIA FALSA EN TIEMPOS DE LA POST-
VERDAD: EL CASO DE SINGAPUR

Lin Hongxuan - Jorge Bayona 147





Grupo de Estudios de Asia y América Latina
Instituto de Estudios sobre América Latina y el Caribe
Universidad de Buenos Aires

ISSN 2524-9347

Dirección

Dr. Fernando Pedrosa
(Grupo de Estudios de Asia y América Latina, Instituto de Estudios sobre América Latina y el Caribe, Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Secretaría de redacción

Mag. Cecilia Noce
(Grupo de Estudios de Asia y América Latina, Instituto de Estudios sobre América Latina y el Caribe, Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Dr. Ariel Sribman
(Universidad de Girona, España)

Equipo de edición

Lic. Max Povse
(Grupo de Estudios de Asia y América Latina, Instituto de Estudios sobre América Latina y el Caribe, Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Consejo editorial

Dra. Mercedes Botto
(FLACSO-Argentina)
Dra. María José Bruña
(Universidad de Salamanca, España)
Dr. Nicolás Comini
(Universidad del Salvador, Argentina)
Dr. David Doncel Abad
(Universidad de Salamanca, España)
Dra. Nicole Jenne
(Instituto de Ciencia Política, Ponteficia Universidad Católica de Chile, Chile)
Dra. Pasuree Luesakul
(Directora del Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chulalongkorn, Tailandia)
Dr. Carlos Moneta
(Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Lic. Patricia Piccolini
(Directora Carrera de Edición, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Lic. Ezequiel Ramoneda
(Centro de Estudios del Sudeste Asiático, Instituto de Relaciones Internacionales Universidad Nacional de La Plata, Argentina)
Dra. Cristina Reigadas
(Instituto Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Dra. Florencia Rubiolo
(Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)
Dra. Mireya Sosa Abella
(Universidad de Malasia)
Dr. Jaime Moreno Tejada
(Universidad de Chulalongkorn, Tailandia)
Dr. Ignacio Tredici
(ex Jefe del Equipo Jurídico de la Oficina del Co-Juez de Instrucción Internacional del Tribunal Khmer Rojo, United Nations Mission of Assistance to the Khmer Rouge Trials, Extraordinary Chambers in the Courts of Cambodia)
Dr. Wasana Wongsurabat
(Universidad de Chulalongkorn, Tailandia)



Eudeba
Universidad de Buenos Aires

1° edición: octubre 2016

© 2016
Editorial Universitaria de Buenos Aires
Sociedad de Economía Mixta
Av. Rivadavia 1571/73 (1033) Ciudad de Buenos Aires
Tel: 4383-8025 / Fax: 4383-2202
www.eudeba.com.ar

DG: *Alessandrini & Salzman* para Eudeba.

Impreso en Argentina
Hecho el depósito que establece la ley 11.723



Revista Asia América Latina

INTRODUCCIÓN	5
Fernando Pedrosa - Cecilia Noce	
DOSSIER. ECOS DEL MAOÍSMO EN AMÉRICA LATINA	11
AGENTE SECRETO PARA EL MAOÍSMO INTERNACIONAL: JOSÉ VENTURELLI, LA DIPLOMACIA INFORMAL CHINA Y EL MAOÍSMO LATINOAMERICANO	
Matthew Rothwell	13
UNA ALMENARA RESPLANDECIENTE: EL MAOÍSMO EN PERÚ Y CAMBOYA ENTRE 1965 Y 1992	31
Matthew Galway	
EL ROL DE LA "REVOLUCIÓN CULTURAL PROLETARIA" EN LA HISTORIA DEL MAOÍSMO ARGENTINO. UNA REFLEXIÓN A PARTIR DEL TRABAJO CON FUENTES PARTIDARIAS OFICIALES	74
Brenda Rugar	
SISTEMA LITERARIO Y CULTURA PROLETARIA EN LOS LIBROS	92
Gonzalo Basualdo	
VARIA	111
OCTAVIO PAZ. HISTORIAS CONECTADAS: "REPRESENTACIONES" DE ASIA Y AMÉRICA	
Alicia Poderti	113
PALAFITAS Y TULOUS: UN ANÁLISIS COMPARADO SOBRE LAS RESPUESTAS CLIMÁTICAS DE LA ARQUITECTURA VERNÁCULA EN FUJIAN (CHINA) Y AMAZONAS (BRASIL)	129
Rosangela Tenorio - Ana Kalina de Paula	
WORK IN PROGRESS	145
LA HISTORIA FALSA EN TIEMPOS DE LA POST- VERDAD: EL CASO DE SINGAPUR	
Lin Hongxuan - Jorge Bayona	147

INTRODUCCIÓN

INTRODUCTION

Fernando Pedrosa

(IEALC-Universidad de Buenos Aires)

fpedrosa@sociales.uba.ar

Cecilia Noce

(IEALC-Universidad de Buenos Aires)

asiaamericalatina@eudeba.com.ar

Asia/América Latina surgió como un proyecto editorial que buscaba identificar y difundir las relaciones, intercambios e influencias entre ambas regiones apuntando, sobre todo, a la producción de las Ciencias Sociales y las Humanidades, ya que en términos de estudios geopolíticos y de Comercio exterior, existía una creciente actividad académica. Estos cuatro números (con el aquí presentado) han cumplido de sobra con estos objetivos, centrándose particularmente en la zona del Sudeste Asiático que resulta en una inexplicable área de vacancia en los estudios académicos de instituciones de América Latina, con algunas honrosas -pero pocas- excepciones.

En esta ocasión, la relación que se aborda en el Dossier es en el plano de las ideas, de las ideologías y de la recepción de un corpus claramente identificado con el mundo asiático y los intentos de adaptarlos a otro contexto. El maoísmo formó parte del heterogéneo conjunto de visiones sobre el socialismo que se expandieron por América Latina en el siglo XX, especialmente dentro de las tradiciones ideológicas que tuvieron su mayor expansión en la segunda mitad de dicho siglo.

La influencia de los comunistas soviéticos fue la preponderante y la más estudiada, sobre todo la que se produjo pasando por el tamiz cubano. Sin embargo, las versiones insurreccionales influidas por el castrismo o las

versiones ligadas a las construcciones de partidos comunistas no fueron las únicas. También el socialismo yugoslavo tuvo presencia en la región, sobre todo en Chile, y el trotskismo, aunque en bastante menor medida. El maoísmo fue una tradición que tuvo una amplia difusión aunque un desarrollo muy desigual y, en términos generales, menor impacto que las otras variantes del pensamiento socialista.

La ruptura del comunismo chino con el soviético a inicios de la década de 1960 tuvo su consecuencia en el resto del mundo, con nuevas divisiones en los partidos comunistas ortodoxos. Si bien ninguna organización maoísta logró entonces grandes avances en términos de acceso al poder, en ciertos países de América Latina su influencia intelectual y política ha sido considerable.

Posiblemente en algunos países las utopías campesinas tenían menos lugar que las visiones posindustrialistas del comunismo tradicional. Una visión de esto se da relativamente en forma tardía en Perú con la aparición de Sendero Luminoso, posiblemente el grupo más importante auto identificado con el maoísmo, que por la envergadura que adquirió fue profusamente estudiado. En este Dossier se pondrá énfasis en la cuestión de la transmisión y recepción del maoísmo vinculado a la cuestión de las ideas para poder observar de qué modo fue procesada en Latinoamérica una ideología nacida en Asia en medio de una coyuntura radicalmente diferente a la que vivían en los países que son escenario de su recepción.

Dos artículos exploran su recepción y difusión en América Latina en contextos postcoloniales.

El primer artículo, de Mathew Rothwell, “Agente secreto del maoísmo internacional. José Venturelli, diplomacia informal china y maoísmo en América Latina”, reconstruye el rol del reconocido artista plástico chileno en la difusión de las ideas y posturas del Partido Comunista Chino entre los intelectuales revolucionarios latinoamericanos. La defensa del modelo chino se basaba en dos ejes fundamentales: la creencia en la existencia de elementos comunes entre la realidad latinoamericana y la china, relacionada con el subdesarrollo, la condición postcolonial y la lucha contra el imperialismo; y en segundo lugar, la defensa de la lucha armada como el camino hacia el socialismo, opuesta a la vía pacífica defendida por la Unión Soviética. La reconstrucción del accionar de Venturelli, que en gran medida permaneció secreto tanto en su rol formal como miembro del Consejo para la Paz Mundial, como en su función de diplomático informal, da cuenta de la red de intelectuales radicales que se gestionó en torno de la difusión de las ideologías revolucionarias.

El rol de los intelectuales y el accionar en red también es analizado en el artículo **“Una almenara resplandeciente: maoísmo global y movimientos comunistas en Perú y Camboya (1965-1992)”**. **Matthew Galway** examina la forma en que el maoísmo surgió como una ideología modelo en Perú y en Camboya, a partir del rol que ocuparon José Sotomayor y Manuel Soria en Perú, y Saloth Sar en Camboya (más conocido como Pol Pot, por su nombre de guerra).

En este caso, el autor busca iluminar la forma en que la defensa de la ideología maoísta implicó en ambos casos una adaptación de la ideología, más que su simple difusión. Los intelectuales estudiados utilizaron la ideología maoísta para pensar y dar respuesta a lo que según ellos era un contexto de crisis, marcado por elementos como el yugo colonial, el subdesarrollo, la corrupción política, la explotación capitalista y las desigualdades socioeconómicas. **Sin embargo, se trató, según el autor, de una “recepción dialéctica por naturaleza” que resignificó la ideología maoísta, según las condiciones concretas que presentaban Perú y Camboya.** Como consecuencia, los intelectuales lograron crear una interpretación propia e influyente del maoísmo, al punto de convertirla en una ideología nueva, capaz de dialogar y contestar la versión oficial.

Los últimos dos artículos del Dossier se sitúan en las influencias del maoísmo en un contexto más específico, el de la historia de las ideas en la **Argentina**. En **“Sistema literario y Cultura Proletaria en *Los Libros*”**, Gonzalo Basualdo trabaja en forma específica la producción crítica del escritor argentino Ricardo Piglia y los aportes realizados por este en la revista ***Los Libros***. En el contexto de las discusiones intelectuales de las décadas de 1960 y 1970 en la Argentina, atravesadas por el fenómeno del peronismo, **Basualdo centra su análisis en dos ejes: “por un lado, la problemática de la especificidad literaria; por el otro, y como consecuencia de esta, la necesidad de construir una nueva forma de producción literaria”.** **En este contexto, el maoísmo proponía la práctica política como un espacio en el que era posible pensar la confluencia de las prácticas artística y teórica en concordancia con las prácticas del proletariado y el pueblo.**

El segundo artículo, de Brenda Rugar: “El rol de la Revolución Cultural Proletaria en la historia del maoísmo argentino. Una reflexión a partir del trabajo con fuentes partidarias oficiales”, analiza problemáticas vinculadas a “dirigentes de partidos de izquierda y la construcción de una historia, una memoria y un sentido partidario”. La autora, a través de un exhaustivo análisis de fuentes partidarias, establece que la Revolución Cultural Proletaria cumplió una doble función: por un lado, permite incorporar herramientas teórico-políticas que son aplicadas al caso argentino y su revolución; por otro, permite tanto explicar aspectos morales de la **militancia relacionados con una perspectiva de futuro como presentar “a la línea de la organización como justa y anticipatoria de sucesos posteriores”.**

En la sección **Varia** encontramos en primer lugar el artículo **“Octavio Paz. Historias conectadas. “Representaciones de Asia y América”, de Alicia Poderti, que explora la producción literaria de Octavio Paz a partir del contacto con dos culturas, la India y el Japón, utilizando la metodología de las “historias conectadas”. Como sostiene la autora, el poeta y escritor mexicano forma parte de un grupo de hombres y mujeres de la cultura a quienes les interesaba incorporar Asia “como un sentir y un modo de vida diferente”. El viaje, real o cultural, les permitió aprehender mejor la complejidad de su propia realidad cultural. El trabajo centra su atención en tres conexiones principales: India, donde residió durante seis años, Japón y China. La primera le permitió trabajar la correlación entre las historias mexicana e india. La historia, la vida cotidiana, la religión, la filosofía son ejes de los textos producidos en esta época, en la que el autor-poeta reflexiona sobre los encuentros y desencuentros entre México e India. China y Japón, por su parte, le permitieron la experimentación formal a a través de la adopción de géneros como el haiku o el trabajo de traducción de textos poéticos. El análisis propuesto permite explorar la idea de Paz como un autor con afiliaciones múltiples en-tre América Latina y Asia.**

En el artículo “Palafitas y Tulous: un análisis comparado sobre las respuestas climáticas de la arquitectura vernácula en Fujian y Amazonas”, Rosangela Tenorio y Ana Kalina de Paula exploran de forma comparada los aspectos positivos y negativos de las construcciones tradicionales, en particular los techos, “en pos de superar los desafíos de la viabilidad, conveniencia y factibilidad ambiental en un mundo moderno y urbano”. Las comunidades estudiadas, tanto en Brasil como en China, se caracterizan por una común disminución de recursos tradicionales de construcción. En el primer caso implica un efecto negativo sobre el medio ambiente; en el segundo, aunque los elementos de construcción están protegidos como parte del Patrimonio Mundial de la Humanidad, ya no son utilizados en construcciones actuales. Las autoras aspiran a crear una mayor comprensión de las necesidades y aspiraciones de las comunidades estudiadas y sus condiciones de vida que permita visualizar soluciones arquitectónicas que estén, a la vez, comprometidas ambientalmente y centradas en formas de construcción tradicionales y contemporáneas.

Por último, nos complace presentar una nueva sección, **Work in progress**, que nos permite ahondar en las relaciones, intercambios e influencias entre Asia y América Latina. Esta nueva sección tiene como objetivo presentar trabajos, artículos breves que aborden hipótesis aún en elaboración y que puedan valerse de las observaciones e intercambios que surjan a partir de su publicación.

Damos inicio a la sección con un trabajo de Lin Hongxuan y Jorge Bayona, “**La historia falsa en tiempos de la post-verdad: el caso de Singapur**”. **Los autores afirman** que las noticias falsas sobre la construcción del Estado y la pena de muerte en Singapur han circulado de forma intensa en América Latina de forma deliberada. A través de blogs y artículos periodísticos, los latinoamericanos que abogan por la instauración de la pena de muerte han defendido su causa a partir de la construcción de un falso modelo singapurense. Además de desarmar paso a paso los argumentos sobre los que se construye dicho modelo, los autores proponen una agenda de intervención desde la academia para contrarrestar las falsedades que poco a poco se imponen como verdades.

ECOS DEL
MAOÍSMO
EN AMÉRICA
LATINA

AGENTE SECRETO PARA EL MAOÍSMO INTERNACIONAL: JOSÉ VENTURELLI, LA DIPLOMACIA INFORMAL CHINA Y EL MAOÍSMO LATINOAMERICANO¹

SECRET AGENT FOR INTERNATIONAL MAOISM: JOSÉ VENTURELLI, CHINESE INFORMAL DIPLOMACY AND LATIN AMERICAN MAOISM

Matthew Rothwell

Profesor Asociado de Historia en la Universidad Bryant Zhuhai
rothwellmattd@gmail.com

Resumen: El reconocido artista chileno José Venturelli fue un prolífero seguidor de la China maoísta. Este artículo, una pequeña biografía política, busca mostrar cómo actuó en nombre de la República Popular de China, cumpliendo funciones como diplomático informal, y cómo trabajó para promover la política maoísta entre los revolucionarios de América Latina. El artículo, además, explora la hipótesis de que Venturelli representa un arquetipo de actor internacional que resultó clave para lograr la globalización de las políticas revolucionarias durante la década de 1960.

Palabras clave: Chile; maoísmo; José Venturelli; diplomacia informal.

AbstrAct: Chilean artist José Venturelli was a supporter of Maoist China. This article, a brief political biography of Venturelli, shows how he acted on behalf of the People's Republic of China's informal diplomacy among Latin Americans and worked to promote Maoist politics among Latin American revolutionaries. The article also advances the hypothesis that Venturelli represents an archetype

1. Este artículo es una traducción del original publicado en inglés en el Volumen 1 (2016) de la revista *Radical Americas*, editada por la UCL Press bajo el ISSN: 2399-4606. Con el fin de respetar el estilo de esta revista, se han hecho modificaciones pertinentes a las referencias del original. Es posible consultar el mismo en: <https://doi.org/10.14324/111.444.ra.2016.v1.1.005>

of the sort of international actor who was key to the globalization of revolutionary politics during the long 1960s.

Keywords: Chile; Maoism; José Venturelli; informal diplomacy.

I. Introducción

En 1954, Salvador Allende conoció por primera vez al artista José Venturelli en Pekín. Allende había realizado un viaje a la Unión Soviética y a último momento agregó una visita a China. Venturelli, quien residía en China desde 1952, formó parte de la comitiva de bienvenida para su compatriota. A pesar de sus diferencias políticas (Allende se convertiría en un representante mundial de la posibilidad de un camino pacífico hacia el socialismo, mientras Venturelli defendía la lucha armada), entablaron una amistad que renovarían en cada uno de sus encuentros en Chile y en Cuba en las décadas siguientes. La emergente sino-filia de Allende y su continua relación con Venturelli lo llevaron a convertirse en el presidente honorario de la Asociación de Cultura Chile China, fundada en 1952 por Venturelli y el poeta Pablo Neruda; ya como presidente, le ofreció la embajada de China a Venturelli, quien declinó la oferta, ya que se encontraba ocupado organizando la lucha armada en Chile como miembro del Partido Comunista Chino, membresía desconocida por Allende y sus compatriotas, hecha excepción de los líderes más importantes del Partido Revolucionario Comunista maoísta². José Venturelli es una figura fascinante, sea como reconocido artista, como promotor internacional del maoísmo, o como defensor de la lucha armada en Chile; es una figura en sí misma fascinante y arquetipo de un actor internacional que ejerció una función clave en la globalización de ideas revolucionarias durante las décadas de 1950, 1960 y 1970 (Zolov, 2014). Dichas figuras resultaron decisivas para la promoción de ideas que se originaban en un lugar (China, Cuba, la Unión Soviética, los Estados Unidos) y que

2. Para las memorias de la reunión entre Venturelli y Allende en China y el ofrecimiento posterior de la función de embajador, confrontar “Memorias III: Allende”, documento que se encuentra en la Fundación José Venturelli en Santiago de Chile (de ahora en más FJV). Los documentos en FJV no están archivados siguiendo un sistema de número, pero pueden ser localizados por nombre o tema por los responsables. En cuanto a la presidencia de Allende de la Asociación de Cultura China-Chilena, cf. *New China News Agency*, March 15, 1959.

En cuanto a la preparación para la lucha armada en Chile, ver la discusión en este artículo. Es necesario señalar que, aunque existen dudas sobre la membresía formal de Venturelli al Partido Comunista Chino, el autor cree que el peso de la evidencia favorece las posturas de quienes argumentan que Venturelli perteneció al partido. Para una mayor discusión, ver este artículo.

buscaban otros territorios fértiles en los que desarrollarse; sin estas figuras, los aspectos culturales e ideológicos de la Guerra Fría habrían resultado menos globalizados.

Venturelli trabajó arduamente en la difusión del maoísmo en América Latina durante dos décadas, pero no fue el único en ejercer este rol. Como hemos demostrado en *Revolucionarios transpacíficos*, hubo un gran número de latinoamericanos que viajaron a China y trabajaron para adaptar las ideas del maoísmo a sus contextos locales entre 1949 y 1976 (Rothwell, 2013). Por otro lado, los maoístas no fueron los únicos que intentaron trasladar sus ideologías. Comunistas y radicales de diferentes tipos viajaron por el mundo para aprender, discutir ideas, diseminar sus ideologías; el más famoso entre ellos fue Ernesto “Che” Guevara (Zolov, 2008; Drinot, 2010). También es muy conocido el caso de la guerrilla mexicana Acción Revolucionaria, entrenada por Corea del Norte; sus orígenes como estudiantes de la Universidad Soviética de Lumumba en Moscú es menos conocido (Ulloa Bornermann, Schmidt y Camacho de Schmidt, 2006; Fiscalía Especial para los Movimientos Sociales, 2013). El guatemalteco José María Ortiz Vides participó de entrenamientos en Cuba en 1962 junto a otros compatriotas, y luego se trasladó a Vietnam para aprender del Frente de Liberación Nacional. Más tarde viajó a México para ayudar a fundar la fuerza guerrillera Unión del Pueblo (Zamora García, 2005). La lista podría continuar, pero basta con decir que la figura del líder revolucionario que viajaba por el mundo es una figura importante en la formación de la nueva izquierda latinoamericana, y más aún para la formación de un brazo armado de esa fuerza política.

Venturelli, en este sentido, puede pensarse como un personaje representativo de esta categoría. Sin embargo, hay elementos que lo distinguen de otros líderes. En primer lugar, era reconocido principalmente como artista plástico, y sus obras consiguieron reconocimiento internacional, especialmente en América Latina y en el bloque socialista³. No obstante la aceptación por parte de los socialistas, era un crítico del realismo socialista. En segundo lugar, lograba interactuar con gente de todas las clases, como suele suceder con los artistas que necesitan difundir sus obras. En tercer lugar, su adhesión al Partido Comunista Chino data de 1952, en su primera visita a China, y continuó hasta su muerte en 1988 en dicho país. En este período, su compromiso lo llevó a formar parte del partido secretamente y a trabajar en la promoción del pensamiento maoísta en la izquierda latinoamericana. Su vocación lo llevó a trabajar junto a Zhou Enlai y a ser expulsado de Cuba en la época del quiebre sinosoviético; la reputación del artista, sin embargo, forzó a Fidel

3. Venturelli trabajó con diferentes estilos, con obras reconocidas incluyendo murales, xilografías y vitrales.

Castro a dar marcha atrás con su denuncia. A pesar de sus lazos de amistad con Allende, jugó un importante papel en las sombras en el desarrollo de la tendencia maoísta en Chile y en los preparativos de la lucha armada popular en caso de golpe de Estado contra el gobierno de Allende, preparaciones que resultaron infructíferas⁴.

Sus características únicas, combinadas con su carácter representativo como uno de los trotamundos influyentes de la izquierda revolucionaria, lo convierten en una figura histórica interesante en sí misma, a la vez que permiten que su biografía sirva de ventana a las conexiones transnacionales de la Guerra Fría que han sido deliberadamente ocultadas, debido a la cultura de seguridad que rodeaba a la izquierda revolucionaria en América Latina durante ese período. Como consecuencia, la documentación sobre la vida política del artista es escasa, lo cual implica que muchos detalles interesantes probablemente estén perdidos para siempre; sin embargo, el material de la Fundación José Venturelli en Santiago, varias historias orales y dos breves biografías de su vida artística permiten reconstruir aspectos clave de su recorrido político de una manera que profundiza nuestra comprensión del carácter complejo y transnacional de América Latina durante la Guerra Fría.

II. Anarquía e infancia

El padre, Balilla Venturelli, llegó de Italia a Chile en 1920 escapando, ya que había sido encarcelado por sus actividades anarquistas; buscaba, como tantos otros inmigrantes italianos del período, nuevas oportunidades. En el país, se unió a la rama chilena de los obreros industriales del mundo. Su trabajo político, a diferencia de lo que le sucedía en Italia, no le impidió conseguir trabajo como ingeniero civil. Su hijo nació en 1924 en un hogar que funcionaba a la vez como salón y como biblioteca de pensamiento radical en su vecindario. Sin embargo, Venturelli hijo no se formó bajo el liderazgo de su padre, ya que Balilla murió en 1933 (Mansilla, 2003, pp. 7-13; Montoya Véliz, 2006, pp. 100-101).

¿Qué efectos en sus futuros compromisos políticos produjo el haber nacido en un hogar anarquista? En 1984 describió la forma en que la exploración en la biblioteca de su padre le permitió descubrir las ideas y compromisos políticos de su progenitor (Montoya Véliz, 2006, p. 101); más allá de estas declaraciones, sabemos que, aunque su madre, Carmela Eade, no estaba comprometida con ningún tipo de activismo como su padre, compartía con éste sus ideales. Los anarquistas de principios de siglo usualmente profesaban

4. Existen dos trabajos biográficos sobre Venturelli, ambos enfocados en su producción artística: Mansilla (2003) y Montoya Véliz (2006).

ideas novedosas sobre la forma de crianza de los propios hijos y tendían a ser más liberales que las normas sociales imperantes. Emma Goldman, por ejemplo, afirmaba que la crianza de un niño debe enfatizar el libre crecimiento y desarrollo de las fuerzas y tendencias interiores de un niño. Solo de esta forma es posible tener esperanzas en el hombre y la comunidad libres que impedirían la interferencia y la coerción del ser humano. Mijaíl Bakunin, uno de los fundadores del anarquismo, escribió que **“los niños no pertenecen ni a los padres ni a las sociedades. Ellos solo pertenecen a sí mismos y a su propia libertad futura”** (1980, p.94). Si bien la base a menudo no compartía completamente las ideas de los principales pensadores anarquistas sobre cuestiones como la vida familiar, el amor libre y los roles de género, es casi seguro que cualquier familia anarquista de clase media con una gran biblioteca habría considerado, al menos parcialmente, la implementación de prácticas libertarias de crianza infantil.

III. La amistad con Siqueiros y Neruda

Cuando tenía trece años, Venturelli se unió a la célula de la Juventud Comunista en su escuela, el Instituto Nacional, y se convirtió en miembro fundador de la Alianza de Intelectuales para la Defensa de la Cultura⁵. Pablo Neruda había fundado la Alianza a su regreso de Europa, donde había sido cónsul chileno en España y se había aliado con los republicanos en la Guerra Civil. A su regreso, a fines de 1937, Neruda trabajó con el Partido Comunista; aunque en España ya se había aliado con la facción comunista de las fuerzas republicanas, no se unió formalmente hasta 1945 (Neruda, 1978, pp. 135-139 y 171). Estaba consternado por el apoyo masivo al fascismo que encontró en Chile, especialmente entre las comunidades de inmigrantes alemanes. En su **autobiografía, describe caminar por un pueblo en el sur “bajo los bosques de banderas con la esvástica” (1978, p. 138). La Alianza se formó como parte de una contraofensiva cultural “contra el fascismo y la guerra”. Para los jóvenes comunistas como Venturelli, sin embargo, la contraofensiva no era meramente cultural (Mansilla, 2003, pp. 20-21 y 27-29; Montoya Véliz, 2006, p.102). Las batallas callejeras contra nazis chilenos formaban parte habitual del activismo juvenil comunista, necesario por los ataques nazis contra edificios asociados con la izquierda, como la sede de la Federación de Estudiantes Chilenos (FECH)⁶.**

5. Las células eran la unidad básica de la organización del Partido Comunista y de las organizaciones asociadas a éste.

6. Sobre la importancia de los eventos internacionales para sumar comunistas durante el período de entreguerras, cf. Häberlen (2012).

Los encontronazos con los nazis eran una extensión de una ola de violencia callejera que involucraba a chilenos pro-falangistas y pro-republicanos. La Guerra Civil española, el ascenso del fascismo en Europa y la Segunda Guerra Mundial fueron aspectos centrales de la temprana politización de Venturelli.

El radicalismo político también influyó en el cuerpo estudiantil de la Escuela de Bellas Artes, donde Venturelli comenzó a tomar clases nocturnas cuando tenía catorce años y donde luego se convirtió en un estudiante a tiempo completo (y, eventualmente, delegado de la escuela ante la FECH). El currículum tradicional enfatizaba la importancia del arte europeo y particularmente del francés (era, de hecho, conocida como la “Escuela de París”) y denigraba la idea de enraizar el arte en temas latinoamericanos. Influenciado por el clima político radicalizado y el muralismo mexicano, el cuerpo estudiantil se dividió entre defensores del currículum tradicional y aquellos que querían que el arte estuviera políticamente comprometido y arraigado en temas y estéticas locales. Su estudio del muralismo avanzó mucho durante un programa de formación de casi un año con David Alfaro Siqueiros, muralista mexicano, en la ciudad de Chillán, en el sur de Chile.

En 1939, Chillán había sufrido un gran terremoto y, como parte del esfuerzo de ayuda, México financió la reconstrucción de una escuela. Siqueiros había sido encarcelado en México por su participación en el asesinato del exiliado León Trotsky en 1940. Neruda, en su calidad de cónsul general en la ciudad de México, había logrado que le otorgaran a Siqueiros la libertad y una visa para pintar un mural en la escuela reconstruida. Venturelli fue uno de los dos asistentes (el otro fue el colombiano Alipio Jaramillo) durante el proyecto. La experiencia de trabajar en estrecha colaboración con Siqueiros, comunista y veterano de la Guerra Civil española, elevó su estatus con tan solo diecisiete años, como artista y como miembro emergente de una red global de intelectuales alineados con el comunismo internacional.

Entre 1942, cuando se terminó el mural en Chillán, y 1950, su reputación como artista creció a través de exposiciones internacionales en varios países latinoamericanos. Sus obras más conocidas de este período son **sus ilustraciones para la edición de 1946 de la sección “Alturas de Machu Picchu”, de Pablo Neruda** —de su epopeya de *Canto General*—. A fines de 1950 viajó a París, donde esperaba organizar una exposición de su obra con la ayuda de Neruda, que se había establecido allí en el exilio tras la proscripción del Partido Comunista por parte de González Videl. Sin embargo, las esperanzas de Venturelli se vieron frustradas, ya que, temiendo su inminente expulsión, Neruda abandonó Francia poco después de su llegada, dejándolo como cuidador de su casa. A pesar de los inconvenientes encontrados, el momento resultó más propicio para una mayor participación en la causa del comunismo internacional (Mansilla, 2003; Neruda, 1978).

De hecho, en el verano de 1951 fue invitado a unirse a la delegación chilena en el Festival Mundial de la Juventud en el este de Berlín. Los Festivales Mundiales de la Juventud, que se llevaban a cabo desde 1947, habían comenzado como una celebración de la unidad internacionalista entre comunistas y compañeros de viaje, principalmente jóvenes, de todo el mundo. Especialmente en el período posterior a la Guerra Mundial, los festivales tuvieron el carácter de celebrar la expansión masiva del mundo socialista (desde la Unión Soviética y Mongolia hasta abarcar una gran parte de la superficie de la Tierra) y estaban infundidos de un gran optimismo en la derrota del imperialismo y en el logro de un futuro comunista. La presencia de artistas e intelectuales alineados con el bloque socialista fue una característica importante de estos festivales. Los invitados notables en Berlín incluyeron a Neruda, Jorge Amado, Nicolás Guillén, Luis Cardoza y Aragón, Carlos Luis Fallas, Paul Robeson, Bertolt Brecht, John Heartfield, Cándido Portinari y Nazim Hikmet (Mansilla, 2003). Neruda conocía personalmente a muchos artistas y líderes políticos cuyas conexiones compartió con Venturelli; así lo **recuerda el artista: “Neruda estaba en contacto con los grandes intelectuales y fue muy generoso con su persona, su tiempo y también sus amigos; él no mantenía a sus amistades como posesiones secretas, como su propia propiedad personal”**.

IV. ¿Un activista pacífico del maoísmo?

Al Festival de la Juventud en Berlín le siguió una reunión del Consejo Mundial de la Paz en Viena en noviembre de 1951 en la que participaron muchos de los intelectuales prominentes que habían asistido al festival, incluido Venturelli. La conferencia en Viena y las actividades del Consejo Mundial de **la Paz, en general, fueron parte de la “ofensiva de paz” del bloque socialista**. La “**ofensiva de paz**” era una iniciativa estratégica iniciada por la Cominform en 1949 para construir una resistencia política global a la agresión estadounidense contra los países socialistas durante los primeros años de la Guerra Fría⁷. Fue concebida en los siguientes términos:

Hay en el presente campañas pacifistas a gran escala en los países capitalistas. Quienes participan en estas campañas representan a todo tipo de personas, incluidos pequeños burgueses e incluso elementos capitalistas. Aunque tales campañas no son de naturaleza

7. El Cominform, abreviación para Oficina de Información Comunista en sus siglas en inglés, fue fundado en 1947 y funcionaba como un medio para coordinar la política entre partidos comunistas a nivel internacional.

socialista, están en contra del imperialismo, el enemigo mortal de la clase trabajadora. El desarrollo de tales campañas es indudablemente útil para la liberación de la clase trabajadora. Por lo tanto, el Partido Comunista debe participar y liderar tales campañas de paz (Brady, 2003, p. 90).

Para la Unión Soviética, este esfuerzo pretendía frenar el desarrollo del programa atómico de los EEUU y ganar tiempo para construir su propio programa nuclear. Para la República Popular de China, el eslogan de la paz también implicaba el reconocimiento del Partido Comunista Chino como el gobierno legítimo de China por parte de los países capitalistas; la defensa de los Estados Unidos de la República de China con sede en Taiwán como el único gobierno legítimo llevaba implícitamente una amenaza de guerra (Brady, 2003, p. 89).

En Viena, delegados del Comité Chino por la Defensa de la Paz Mundial le extendieron una invitación para visitar China y participar en las preparaciones del Festival por la Paz de Asia-Pacífico que debía realizarse en Pekín en octubre 1952. El viaje implicó una confluencia de factores tanto artísticos y políticos como personales. Desde el punto de vista artístico, Venturelli se sentía atraído por las formas artísticas de la China tradicional, pero también por la libertad artística que encontró en el país. Durante los meses en los que había visitado la Unión Soviética antes de llegar a China y durante su segunda visita en 1954 se sintió desilusionado por lo que consideraba una escena artística estancada. Se encontró con artistas talentosos, refugiados y ciudadanos soviéticos que o no podían producir porque no pertenecían a lo que era aceptable dentro del realismo socialista o se veían obligados a producir según estos estándares para sobrevivir, en vez de perseguir sus propias visiones artísticas. Cuando se piensa en la producción artística en China durante el período maoísta de 1949 a 1976, la libertad artística no es una de las primeras características que vienen a la mente. Sin embargo, mientras el arte estaba profundamente politizado y la libertad artística individual se encontraba restringida, las formas tradicionales del arte chino no estaban totalmente suprimidas, hecha excepción de los períodos entre 1957 y 1958 y parte de la década de 1966 a 1976, correspondientes, respectivamente, a la campaña anti derechista y a la Revolución Cultural. De hecho, una de las vertientes de pensamiento del Partido Comunista buscaba identificar al Estado comunista con la rica tradición cultural de China y por lo tanto apoyaba las formas de arte tradicional. Venturelli recibió un estudio y los recursos para estudiar el

arte chino y experimentó una forma de libertad artística que los comunistas extranjeros en la Unión Soviética habrían envidiado⁸.

Desde el punto de vista político, China lo atrajo por las mismas razones que a otros marxistas y revolucionarios nacionalistas del tercer mundo. Creían que la experiencia china de revolución armada y la modernización económica permitían aprender lecciones que podrían resultar relevantes para sus países de origen porque percibían similitudes (o por sus características de doctrina universal) compartidas por todos los países que podían ser categorizados como semi-feudales o semi-coloniales. Además, debía de ser muy difícil para un comunista no verse afectado por el entusiasmo y el accionar masivo que ocurrían en los primeros años después del triunfo revolucionario en 1949 (Rothwell, 2013).

Finalmente, desde un punto de vista personal, China resultó positiva para la salud del artista, ya que Venturelli sufría de una enfermedad pulmonar crónica y los tratamientos de acupuntura resultaron tener efectos positivos, lo cual lo llevó a preferir la medicina china sobre la occidental el resto de su vida.

Más allá del peso relativo de los factores artísticos, políticos y personales que lo llevaron a convertirse en un defensor de la cultura china, aceptó una posición como invitado permanente del Comité de Paz, y en 1954 le otorgaron una cátedra en Bellas Artes en la Universidad de Pekín. En su rol de activista para el Consejo para la Paz Mundial, muchas veces trabajaba como un diplomático chino informal visitando América Latina. Fue en este rol que conoció a Salvador Allende en 1954. En sus viajes a América Latina al final de 1952 hasta 1953 y nuevamente en 1956, Venturelli se ocupó de varios objetivos en nombre de la diplomacia informal de China. En 1952 fundó la Asociación de cultura Chile-China, la primera de un gran número de sociedades de amistad que fueron fundadas por latinoamericanos pro-China y maoístas con la ayuda de China para avanzar con los objetivos de la diplomacia informal y en algunos casos con la propagación de la doctrina maoísta⁹.

Durante el viaje de 1956, dictó en Buenos Aires una serie de charlas sobre arte chino en la Casa Nacional de Teatro y en la Mutual de Egresados

8. Sobre la experiencia de Venturelli en la Unión Soviética, cfr. Mansilla (2003, pp. 70-73). Sobre el arte en China en la época de Mao, Chiu y Shengtian (2008) y Andrews (1990).

9. El principal objetivo de los esfuerzos chinos era inicialmente ganar reconocimiento diplomático para la RPC a través de la construcción de opinión pública alrededor de los avances culturales y económicos logrados en la China socialista. Algunos miembros latinoamericanos de estas sociedades, sin embargo, los vieron como vehículos para promover ideas maoístas en América Latina. Estos radicales eran apoyados por algunos miembros —aunque no todos— del aparato de las relaciones exteriores chinas. Cfr.: Rothwell, 2013; Ruilova, 1978, pp. 99-100; Ellis, 2009, p. 35.

de Bellas Artes: “La pintura china de ayer y de hoy”, “Experiencia de un pintor chileno en China” y “Algunos problemas del lenguaje chino”. Las charlas se concentraban en aspectos básicos de la historia y la cultura de China, enfatizando la popularización y la mayor accesibilidad a la cultura para la mayor parte de los chinos desde la victoria de la Revolución, fenómeno sin precedentes, según el artista. Además, discutían las historias comunes entre América Latina y China en su opresión por el imperialismo y repetidamente regresaba sobre la idea de la universalidad de varias de las lecciones que otorgaba la Revolución China, como una revolución antiimperialista. Venturelli caracterizó el proceso revolucionario en sí mismo como un ímpetu hacia la cultura:

“algunos años atrás estaba acompañando a un intelectual latinoamericano en su visita a la casa de un gran intelectual chino. Inevitablemente la conversación giró hacia cuestiones generales y mi amigo preguntó: ¿cuál ha sido la mayor contribución del pueblo chino a la cultura? A lo cual el catedrático contestó, sin alguna duda: la Revolución China” (Fundación José Venturelli, 1952).

La función oficial que cumplía como líder del Consejo para la Paz Mundial justificaba su permanencia en Pekín y le permitía recibir visitantes extranjeros, especialmente provenientes de América Latina. Su función le permitía, además, un trato informal con los visitantes sin las formas o los modos más protocolares de las recepciones oficiales de China. Para los chinos, era una figura ideal para ese rol: un intelectual gregario con amplitud de intereses que ya contaba con su propia reputación y con un amplio conjunto de contactos entre intelectuales progresistas en Europa y América Latina. Comparadas con las tareas diplomáticas y con su actividad artística, las que él realizaba para el Consejo de la Paz Mundial no significaban una inversión de tiempo real. Esto era un rasgo común, también, para los otros invitados permanentes, incluyendo a Rewi Alley de Nueva Zelanda, Ahmed Khair de Sudán, Saioniji Kinkazu de Japón. Mientras que formalmente trabajaba como activista para la paz, Venturelli se movía como parte del aparato de diplomacia informal de China (Brady, 2003b, pp. 67-68; Brady, 2003a, p. 111) .

V. El interludio cubano

Después del triunfo de la Revolución Cubana a inicios de 1959, Venturelli se instaló rápidamente junto a su familia en La Habana. Con un salario del gobierno cubano empezó a trabajar a un ritmo prodigioso, creando tres grandes murales en los primeros meses de 1960 y otros tantos trabajos

más pequeños. A pesar de su compromiso activo con el arte, continuó con sus actividades políticas, operando oficialmente como artista, activista y pacifista, a la vez que trabajaba en pos de los intereses de China en la diplomacia informal. Su casa funcionaba como un salón para intelectuales latinoamericanos, inclusive miembros del gobierno cubano, que se veían atraídos por la política de expandir la lucha armada en América Latina; entre ellos, Ernesto Guevara fue uno de los huéspedes frecuentes (Mansilla, 2003, p. 85-87).

Desde el punto de vista de sus compromisos políticos, el tiempo transcurrido en La Habana fue una extensión natural de la función que había ejercido en Pekín durante la década de 1950, y esto no significa que su entusiasmo por la Revolución Cubana fuera cínico; por el contrario, su entusiasmo era muy similar al que existía en el Partido Comunista Chino, que al inicio festejó el triunfo de una lucha armada antiimperialista. La victoria de la Revolución Cubana parecía corroborar la tesis sobre la viabilidad de la lucha armada como un camino para la revolución en Asia, África y América Latina, y fue utilizado como un argumento contra la defensa, por parte de la Unión Soviética, de una transición pacífica hacia el socialismo, en el contexto de la escalada de tensiones entre China y la Unión Soviética, que finalmente derivó en el quiebre de relaciones en 1964. Venturelli disfrutaba, sin lugar a dudas, de encontrarse en el centro de una escena vibrante a la que intelectuales revolucionarios de toda América Latina llegaban para ser testigos de lo que estaba ocurriendo y contribuir al proceso revolucionario. Sin embargo, en este marco trabajó de forma consciente y deliberada con la embajada china para maximizar las ganancias políticas de China y de la variante política internacional que representaba dentro de este contexto.

En su rol como miembro del Consejo para la Paz Mundial, continuó viajando a conferencias internacionales, incluyendo lugares como México y Guinea. En Cuba, gestionó por parte de la embajada china el financiamiento para que intelectuales latinoamericanos pudieran viajar al país. Un ejemplo fue el artista mexicano Andrea Gómez, quien había ganado reputación nacional en México durante la década de 1950 por sus lienzos **“La niña de la basura”** y **“La madre contra la guerra”**. **En los inicios de 1960, Gómez participó en Cuba de varios murales y compartió con Venturelli el entusiasmo por el socialismo en China. La visita de Gómez a China durante dos meses fue el preludio del apoyo que en un futuro le dio a los maoístas en México¹⁰.**

Durante los inicios de la década de 1960, las tensiones sino-soviéticas comenzaron a ser cada vez más evidentes. En 1959, el Partido Comunista

10. Sobre los viajes de Venturelli a México, cf. Mansilla (2003, p. 83); *José Venturelli: 45 años de pintura, 1943-1988. Muestra retrospectiva*, Santiago: Museo de Bellas Artes, 1990, *Exhibition catalogue*. Sobre Gómez, cf. entrevista con Andrea Gómez en Cuernavaca, marzo 12, 2006.

Chino había comenzado a trabajar sistemáticamente para convencer a camaradas extranjeros, en especial a aquellos provenientes de países del tercer mundo. Un instrumento que utilizaron fue el financiamiento de estadias institucionales que duraban seis meses para estudiar y conocer China. Estos programas tenían como objetivo entrenar a comunistas extranjeros en el pensamiento político chino. Uno de los puntos claves de la disputa entre China y la Unión Soviética era la idea de una transición pacífica hacia el socialismo defendida por la Unión Soviética desde 1956. Aunque no era el único punto de disputa, dicha cuestión tenía una importancia fundamental para los comunistas en América Latina por el interés práctico inmediato, sobre todo si estaban dispuestos a utilizar la vía armada.

En un inicio parecía haber coincidencias entre las posiciones chinas y cubanas desde el momento en que Cuba, casi inmediatamente después de la Revolución de 1959, comenzó a apoyar los esfuerzos armados de otros movimientos revolucionarios, primero en el Caribe y más tarde en otras regiones de América Latina y de África. Venturelli jugó un rol importante en los esfuerzos chinos por ganar al gobierno cubano en su disputa con la Unión Soviética. Además de la manera informal en que su hogar funcionaba como una especie de salón, el artista regresó a China al menos dos veces, en 1960 y 1962, momentos en los que, según el *Pekín Review* (30 de agosto de 1960; 6 de septiembre de 1960; 9 de noviembre de 1962), organizó banquetes para la delegación cubana que visitaba el país. Es muy probable que haya regresado a China para ayudar a la diplomacia en sus esfuerzos de convencer a América Latina. Su viaje en 1962 respondía a la urgencia surgida del hecho de que los brasileños maoístas habían decidido formar un partido separado de los comunistas soviéticos, y China estaba a punto de alentar a otros maoístas a seguir ese camino. La cercanía del artista con el personal de la embajada en La Habana puede corroborarse a través de una carta personal a Venturelli en 1985 de un antiguo diplomático, en la que queda claro que sus familias se conocían de forma cercana mientras vivían en La Habana.

Inicialmente, Cuba intentó mantener una vía intermedia entre China y la Unión Soviética. Sin embargo, una vez concluidas las luchas de facciones a favor de la segunda, en parte debido a su mayor capacidad para colaborar económicamente con Cuba, el gobierno se inclinó decididamente hacia el lado soviético en 1964. A mediados de ese año, el gobierno cubano exigió a China que terminara toda forma de actividades propagandísticas en la isla, que incluían el envío de materiales directamente a los hogares de oficiales del gobierno cubano y del ejército. Cuando China se rehusó, el tono escaló, culminando en un discurso de Fidel Castro denunciando al Partido Comunista y acusando a Mao de senilidad, el 13 de marzo de 1966. En este contexto, el gobierno le pidió a Venturelli que abandonara el país.

VI. Revolucionario chileno

Venturelli supo de su expulsión del Partido Comunista chileno en noviembre de 1964 a través del periódico *El Siglo*, mientras se encontraba aún en La Habana¹¹. Entre su expulsión en 1965 de La Habana y el golpe de Estado de 1973 en Chile, Venturelli dividió su tiempo entre China y Chile, dedicándose a su arte y a la promoción de la política maoísta en su país. En noviembre de 1965 regresó a China y estuvo presente en Shanghái para una serie de eventos que conmemoraron el octogésimo cumpleaños de la comunista estadounidense Anna Louise Strong. En uno de estos eventos, Mao Zedong y su esposa, Jiang Qing, presidieron una cena donde el líder discutió la importancia de la crítica recientemente publicada de Yao Wenyuan sobre la obra *Hai Rui despedida de la oficina*, que fue la primera excepción de la Gran Revolución Cultural Proletaria (GPCR). Un tema central de la conversación informal de Mao con los amigos extranjeros de China que conformaron la mayor parte del público presente fue la importancia de que el país tomara el mando del liderazgo global en el movimiento comunista internacional. Las disputas entre las facciones pro-chinas y pro-soviéticas dentro de los partidos comunistas mundiales no habían sido favorables para los chinos hasta el momento.

En 1965, Venturelli regresó a Pekín con su esposa Delia y su hija Paz Venturelli, de catorce años. Inicialmente se dedicó a sus tareas anteriores como diplomático informal y profesor de arte. Su hija se inscribió en la escuela (y se convirtió en una Guardia Roja con el lanzamiento de la GPCR). Sin embargo, en 1966 los planes cambiaron, tal vez debido al caos de la Revolución Cultural. La Universidad de Pekín fue un centro temprano de activismo estudiantil y el funcionamiento de la universidad se vio interrumpido en 1966. O tal vez se tomó la decisión de que Venturelli debería regresar a Chile para ayudar al naciente partido maoísta chileno (el Partido Comunista Revolucionario)¹². Cualquiera sea la razón, regresó junto a su familia a Chile en 1966 y se involucró en la política revolucionaria chilena por primera vez desde 1951.

Los maoístas chilenos habían comenzado a operar de manera informal como una facción dentro del Partido Comunista durante la década de 1960. En la mayoría de las ciudades, un pequeño núcleo de cuadros comunistas favoreció las posiciones chinas y muchos de estos cuadros pudieron

11. *El Siglo* era el periódico del Partido Comunista chileno.

12. El término utilizado de forma corriente era “marxista-leninista”, mientras que “maoísta” era utilizado informalmente para indicar la tendencia política pro-China. Preferimos el uso de este último por su mayor precisión.

establecer contacto entre ellos. En 1964, los maoístas fueron expulsados del partido y la mayoría de ellos se unieron para formar el Grupo Espartaco, que pasó a constituirse en el Partido Comunista Revolucionario (PCR) en 1966. Compuesto casi en su totalidad de activistas e intelectuales comunistas urbanos que simpatizaban con las posiciones chinas pero que no comandaban una base de masas significativa por derecho propio, la PCR se esforzó por establecer áreas de trabajo en las poblaciones calampas de Santiago y en el campo, a las cuales dio gran peso en línea con la doctrina maoísta que promovía una revolución rural en los países del Tercer Mundo. Entre los grupos radicales que defendían la lucha armada, fue eclipsado por el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) guevarista.

Antes de la elección de Salvador Allende en 1970, la estrategia del PCR había sido bastante convencional, siguiendo a otros partidos maoístas en el Tercer Mundo: preparándose para lanzar la lucha armada en el campo con la orientación de librar una guerra popular prolongada para rodear las ciudades. La elección de Allende complicaba las cosas, ya que fue indiscutiblemente presidente de la izquierda y contó con el apoyo de los trabajadores y campesinos que el PCR veía como una base para la revolución. Los principales intelectuales del PCR tenían relaciones de camaradería de larga data con el presidente electo. Sin embargo, uno de los principios fundamentales a los que se adhirió la PCR fue que una transición pacífica al socialismo sería imposible. Es un testimonio de la paciencia y el carácter de Allende como una figura unificadora de la izquierda chilena que mantuvo lazos de camaradería con el PCR a pesar de las constantes, a menudo agudas, denuncias de su **“camino pacífico” en la prensa del PCR (Palacios, J., entrevista personal, 27 de mayo de 2013; Venturelli, P., entrevista personal, 31 de mayo de 2013).**

El ajuste que hizo el PCR en su estrategia revolucionaria fue declarar que un golpe contrarrevolucionario era inevitable y por lo tanto agitó a Allende para armar a las masas que lo apoyaban. A pesar de la negativa del presidente, el PCR siguió adelante, trató de organizar sus propias fuerzas y, a base de grupos pequeños, trabajó para armarse y defender al régimen en caso de un golpe. A pesar de estos preparativos, la resistencia armada no se materializó en una escala significativa cuando llegó el momento.

Entonces, ¿cuál fue la participación de Venturelli en este contexto? Aparentemente era un jugador central, pero también propenso a grandes ausencias de la escena. Había estado en Cuba durante las luchas formativas que dieron lugar al maoísmo chileno, pero a su llegada a Chile formó parte de la principal secretaría del PCR. En ese rol, jugó un papel activo en la propagación de la línea del PCR y en los preparativos para la lucha armada en Chile, así como en los esfuerzos para extender la ayuda a los grupos armados en otros países de América Latina. Debido a la naturaleza de este tipo de actividad, es difícil elaborar detalles diarios del trabajo. Aun así,

tenemos un testimonio confiable de que Venturelli fue un participante activo. Ciertamente, su productividad artística, siempre prodigiosa, disminuyó durante este tiempo debido a sus compromisos políticos, que deben de haber sido más pragmáticos que el tipo de tareas diplomáticas informales a las que estaba acostumbrado en China y Cuba (Palacios, J., entrevista personal, 27 de mayo de 2013; Venturelli, P., entrevista personal, 31 de mayo de 2013).

A pesar de su papel en la secretaría del PCR, también era propenso a las ausencias, que no habrían sido toleradas por la mayoría de los demás militantes. Era artista, después de todo, y tuvo exposiciones en México, China y Oceanía en 1970, 1972 y 1973. También pasó un tiempo en China en 1971. Parece una gran coincidencia que comenzara a viajar de regreso a China regularmente en 1970, el año en que Allende fue elegido presidente y Chile le dio reconocimiento diplomático a China. Jorge Palacios, miembro destacado del PCR, afirma que Venturelli era miembro del Partido Comunista de China y miembro del PCR, un secreto conocido solo por el máximo liderazgo del PCR. Palacios considera que la lealtad de Venturelli hacia el partido chino fue mayor que con el PCR, aunque no hubo conflicto entre los dos hasta 1973. Paz Venturelli niega vehementemente que su padre fuera un miembro del partido chino.

Cualquiera sea la verdad, está claro que José Venturelli había trabajado muy de cerca con áreas del Ministerio de Relaciones Exteriores de China durante muchos años y, fuera formalmente miembro del partido o no, era un colaborador cercano del mismo. Si bien era raro que los extranjeros se unieran al partido chino, no era desconocido. El médico libanés-estadounidense George Hatem (conocido también por su nombre chino adoptado, Ma Haide), un asociado cercano de Venturelli como anfitrión de delegaciones extranjeras en Pekín, fue el primer extranjero en unirse al PCCh. Como miembro del partido o solo un amigo cercano del PCCh, Venturelli parece haber tenido tareas para realizar tanto para el partido chino como para el PCR a principios de los años setenta. Es revelador que su estudio y su casa en Pekín no se la hubiesen entregado a nadie durante su larga ausencia de Pekín.

Cuando ocurrió el golpe del 11 de septiembre de 1973, Venturelli estaba en el desierto de Gobi con su familia, en China, al menos aparentemente para una gran exhibición de su obra. El gobierno chino dio reconocimiento diplomático inmediato al régimen de Pinochet (Palacios, 2001, pp. 33-36).

La política exterior china a principios de la década de 1970 estuvo guiada por la creencia de que la Unión Soviética era una gran amenaza militar para China, y la alineación del gobierno de Allende con las fuerzas pro-soviéticas significaba que China tenía pocos reparos en reconocer la legitimidad del régimen de Pinochet. Este fue un golpe devastador para los maoístas chilenos. Sin embargo, una vez que se estableció en el exilio en Ginebra en 1974, Venturelli hizo una declaración pública explicando que el gobierno

chino tenía que reconocer a Pinochet por razones de Estado. Una afirmación de este tipo es inexplicable si Venturelli no hubiera estado bajo alguna clase de disciplina partidista o se sintiera obligado por alguna razón a hacer una declaración que debe haber encontrado difícil.

Una delegación del PCR que no lo incluyó mantuvo una amarga reunión con representantes del PCCh en Pekín en 1975, y en 1977 publicó una carta denunciando al gobierno chino por reconocer a Pinochet. Venturelli regresó brevemente a China en 1975 para recibir tratamiento médico y descubrió que su casa y su estudio habían sido saqueados por la Guardia Roja. Cuando Venturelli regresó a Ginebra, se dedicó a su arte a tiempo completo. Mantuvo correspondencia con amigos políticos de todo el mundo, a muchos de los cuales había conocido en China, y fue regularmente invitado a la embajada china en Suiza para grandes aniversarios, pero da la impresión de que estaba agotado políticamente. Regresó a China para recibir tratamiento médico y el gobierno incluso envió a su acupunturista a Ginebra para tratarlo. Su compromiso con China permaneció continuo hasta el final, cuando murió en Pekín, bajo tratamiento médico por su condición pulmonar en 1988.

VII. La centralidad del revolucionario mundial en la izquierda latinoamericana del siglo XX

Si bien el papel de Venturelli como expatriado revolucionario y miembro (o colaborador cercano) del Partido Comunista Chino fue excepcional, su vida sirve para ilustrar la importancia de los acontecimientos internacionales para la izquierda latinoamericana en su conjunto durante el siglo XX. Su vida está marcada por la centralidad de una sucesión de eventos que se originan fuera de Chile: el muralismo mexicano, la Guerra Civil española, el ascenso del fascismo y la Segunda Guerra Mundial, el surgimiento de un gran bloque socialista, la Revolución China, la Revolución Cubana y la división sino-soviética marcaron su vida profundamente. Si bien la mayoría de los izquierdistas latinoamericanos no pasaron mucho tiempo fuera de casa como Venturelli, había muchas posibilidades de que estuviera allí para reunirse con ellos si iban a Pekín o, en menor medida, a La Habana, cuando él estaba allí. En esta capacidad, jugó un papel clave en los esfuerzos de China para transmitir el maoísmo a Latinoamérica.

Aunque la mayoría de los izquierdistas latinoamericanos no viajaron a China (ni a Cuba ni a la Unión Soviética), y pasaron sus carreras activistas dedicadas a tareas que podrían parecer ajenas a eventos internacionales, principalmente relacionadas con el día a día y el bienestar de los trabajadores y campesinos, la existencia de una vida como la de Venturelli y el gran número de visitantes latinoamericanos a China que hospedó en Pekín resaltan la

centralidad de los asuntos internacionales y el internacionalismo en todo el proyecto de la izquierda revolucionaria. Si, como ha argumentado Joachim Häberlen (2012), el “internacionalismo local” ha sido fundamental para los comunistas de base que han visto su propio activismo como una parte orgánica de las luchas locales y globales, el internacionalismo requería la existencia de personas como Venturelli y otras figuras comunistas trotamundos para poder promulgar concretamente los compromisos internacionalistas. Cuando en la década de 1960 entraron en juego radicales internacionalistas rivales, el papel de figuras internacionales se convirtió en el centro de la disputa internacional entre las diversas ideologías que formaban una parte tan central de la larga y global década de 1960.

En conclusión, la vida de Venturelli sugiere un punto de especial relevancia para el estudio de los años 60: la existencia de otras figuras internacionalistas que podrían ser aún más difíciles de precisar en el registro histórico porque estaban involucradas en actividades políticas secretas y, a diferencia de Venturelli, no eran figuras conocidas en ningún otro campo (es importante recordar que Venturelli es recordado sobre todo como un artista, no como una figura política comunista). Nuestra hipótesis es que, aunque estas figuras eran pocas en cantidad, desempeñaron un papel clave en el establecimiento de conexiones internacionales y en el movimiento transnacional de ideas que fueron fundamentales para globalizar el conjunto de fenómenos que consideramos en la década de 1960.

VIII. Bibliografía

- Andrews, J. F. (1990). “Traditional Painting in New China: Guohua and the Anti-Rightist Campaign,” *Journal of Asian Studies*, 49, no. 3: 555–77.
- Bakunin, M. (1980). “Revolutionary Catechism,” en *Bakunin on Anarchism*. Montreal: Black Rose Books.
- Brady, A. M. (2003). *Making the Foreign Serve China: Managing Foreigners in the People’s Republic*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Brady, A. M. (2003). *Friend of China: The Myth of Rewi Alley*. pp. 67-78, Nueva York: Routledge.
- Chiu, M. y ShengtiAn, z.. (2008). *Art and China’s Revolution*. Nueva York: Asia Society.
- drirot, P. (ed.), (2010). *Che’s Travels: The Making of a Revolutionary in 1950s Latin America*, Durham, NC: Duke University Press.
- FISCALIA ESPECIAI PARA MOVIMIENTOS SOCIALES y POLÍTICOS del PAsAdo, “La guerrilla se extiende por todo el país,” National Security Archive at George Washington University. Recuperado de www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB180/070-Grupos%20armados.pdf

- Fundación José Venturelli (1952). “Algunos problemas del lenguaje chino”, Santiago de Chile.
- Häberlen, J. (2012). “Between Global Aspirations and Local Realities: The Global Dimensions of Interwar Communism,” en *Journal of Global History*, no. 3, pp. 415–437.
- Mansilla, I. A. (2003). *Hoyes todavía: José Venturelli, una biografía*. Santiago de Chile: LOM Ediciones
- Montoya Véliz, J. (2006). “José Venturelli. En alguna parte todo el tiempo,” en *Aisthesis*, 39, pp. 97–114.
- Museo de Bellas Artes (1990). *José Venturelli: 45 años de pintura, 1943–1988. Muestra retrospectiva. Exhibition catalogue*. Santiago: Museo de Bellas Artes.
- Neruda, P. (1978). *Memoirs*. Nueva York: Penguin.
- Palacios, J. (2001). *Del Mapocho al Sena*. Santiago: LOM Ediciones.
- Rothwell, M. (2013). *Transpacific Revolutionaries: The Chinese Revolution in Latin America*. Nueva York: Routledge.
- Ulloa BorneMann, A. (ed.), (2006). *Surviving Mexico's Dirty War: A Political Prisoner's Memoir*, Filadelfia: Temple University Press.
- Zamoragarcía, J. (2005). *Sonámbulo: Historia de la Unión del Pueblo en Guadalajara (1973–1978)*. Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara.
- Zolov, e. (2008). “Expanding Our Conceptual Horizons: The Shift from an ‘Old’ to a ‘New’ Left in Latin America,” en *A Contracorriente* 5, no. 2.
- Zolov, e., (2014), “Introduction: Latin America in the Global Sixties”. En *The Americas*, 70, no. 3, pp. 349–362.

UNA ALMENARA RESPLANDECIENTE: EL MAOÍSMO GLOBAL Y LOS MOVIMIENTOS COMUNISTAS EN PERÚ Y CAMBOYA ENTRE 1965 Y 1992

Asia
América
Latina

31

A SHINING BEACON: GLOBAL MAOISM AND COMMUNIST MOVEMENTS IN PERU AND CAMBODIA BETWEEN 1965 AND 1992

Dr. Matthew Galway

Sessional Lecturer, University of British Columbia (Vancouver)
Post-doctoral Fellow, University of California, Berkeley

matt.galway@alumni.ubc.ca

Resumen: Karl Marx predijo que “la Revolución China arrojará una chispa sobre la sobrecargada mina del presente sistema industrial, y causará la explosión de la crisis general hace ya bastante preparada, la cual al expandirse al exterior será seguida de cerca por la revolución política en el continente”. Un siglo después, el líder chino Mao Zedong fue aún más lejos, empeñándose en transmitir la Revolución China mundialmente. Este trabajo examina cómo y por qué el maoísmo emergió como una ideología guía en dos casos de estudio separados: Perú y Camboya. Se argumenta que los intelectuales itinerantes (José Sotomayor y Manuel Soria de Perú, y Saloth Sar de Camboya) vieron a la China comunista como un modelo para sus propios diseños revolucionarios. Al visitarla, perfeccionaron sus ideologías y desarrollaron una *raison d'être* revolucionaria sofisticada, impregnada con la estampa ideológica de Mao Zedong. Sus visitas a China coincidieron con la ruptura sino-soviética (1960), después de la cual Pekín buscó posicionarse como un ejemplo ideológico para que otros la siguieran. En tanto los oficiales superiores de la China comunista hacían hincapié en la aptitud de la experiencia revolucionaria de China, la recepción de estos intelectuales del maoísmo fue dialectal en su naturaleza. Al responder, como argumenta este trabajo, estos hombres tuvieron una

considerable capacidad sobre su interpretación del maoísmo, y en última instancia, en la producción de una nueva ideología.

Palabras clave: Comunismo; maoísmo; Perú; Camboya; indigenismo.

AbstRAct: Karl Marx predicted that “the Chinese Revolution will throw a spark into the overloaded mine of the present industrial system and cause the explosion of the long-prepared general crisis, which spreading abroad, will be closely followed by political revolution on the continent.” A century later, Chinese leader Mao Zedong went further, endeavoring to transmit the Chinese revolution globally. This paper examines how and why Maoism emerged as a guiding ideology in two disparate case studies: Peru and Cambodia. It argues that traveling intellectuals (José Sotomayor and Manuel Soria from Peru, Saloth Sar from Cambodia) turned to Communist China as a model for their own revolutionary designs. Upon visiting, they honed their ideology and developed a sophisticated revolutionary *raison d'être* imbued with Mao's ideological stamp. Their visits to China coincided with the Sino-Soviet Split (1960) after which Beijing sought to set an ideological example for others to follow. As senior Chinese Communist officials stressed the worldwide suitability of China's revolutionary experience, these intellectuals' reception of Maoism was dialectical in nature. By speaking back, as this paper argues, these men had considerable agency over their interpretation of Maoism, and ultimately, in the production of a new ideology.

Keywords: Communism; Maoism; Peru; Cambodia; Indigenism.

I. Introduction.

對偉大顛毛澤東主席心懷一個 “忠” 字。對偉大顛毛澤東思想狠抓 “用” 字。 (In regard to the great teacher Chairman Mao, cherish the words “loyalty.” In regard to the great “**Mao Zedong Thought**,” stress vigorously the word “usefulness,” 1967. (Landsberger and Van der Heijden, 2009).

Cultural Anthropologist Clifford Geertz (1973) once stated that

ideas—religious, moral, practical, aesthetic—must as Max Weber, among others, never tired of insisting, be carried by powerful social groups to have powerful social effects: someone must revere them, celebrate them, defend them, impose them. They have to be institutionalized in order to find not just an intellectual existence in society, but, so to speak, *a material one as well* (p.314).

Ideas, while tied inextricably to materiality, are never static or fixed; rather people have agency over interpretation, reception, adaptation, and **inversion or perversion, and their surroundings help to inform an idea's appraisal** as something useful to fill a void (Macintyre, 1989, pp. 117-8). Yet one relevant question emerges: how does one explain the rise of a radical idea, or ideology, which has been shaped by one socio-cultural milieu, in others far removed from the point of origin? Our study focuses on the emergence of one such ideology, Maoism (aka. Mao Zedong Thought 毛澤東思想, *Máo Zédōng Sīxiǎng*, inside China), and its emergence outside China in two specific cases in which shared political processes occurred to engender its rise. Despite a handful of existing studies on Maoism outside China, no previous effort that compares the connection between **Maoism's** diffusion abroad and similar political processes and responses to the crises of post-independence development in South American and Southeast Asia exists.

The failure of the Soviet brand of salvation to ameliorate conditions in the colonial and semi-colonial worlds, and **China's lower stage of development, culminated in China's emergence as leader of a Third World revolution with Mao Zedong Thought, or "Maoism" as we refer to it outside of a Chinese context, as its shining beacon. As Mao believed, the "correct" 思想 (ideology, *sīxiǎng*), when "applied to the international scene," was the determining factor in a revolution's success** (Hsiung, 1970; Hinton, 1980, pp. 1027-1048). In both Peru and Cambodia, our two cases, progressive intellectuals who founded Maoist movements, much like their Chinese and unlike their Euro-American counterparts, experienced global capitalism as an alien hegemony (Dirlik *et al.*, 1997, p. 70). And not unlike Mao before them, these men were networked individuals (Abimael Guzmán Reynoso, aka. Presidente Gonzalo, from Peru; Saloth Sar, aka. Pol Pot, his *nom de guerre*, short for *Politique Potentielle*, from Cambodia) in a situated **thinking who, to borrow from Thomas S. Kuhn, "responded to crises" (colonial subjugation, underdevelopment, political corruption, capitalist exploitation, and socioeconomic disequilibria) by embracing Maoism as their guidepost.**¹ Maoism, however, was not merely grafted onto the Cambodian or Peruvian situation; rather, as this paper shows, their *reception* was *dialectical in nature*; they *spoke back*

1. As Kuhn states: "Failure of existing rules is the prelude to a search for new ones." As for the response, he argues that when "Confronted with anomaly or with crisis, scientists take a different attitude toward existing paradigms, and the nature of their research changes accordingly." (Kuhn, 1970, p. 68, 90-91). I also thank Timothy Weston (CU-Boulder), Christina Till (University of Hamburg), and Shakhar Rahav (University of Haifa) for their input, and Wen-hsin Yeh, as discussant, for some of the terminology.

by adapting Maoism to *réalités concrètes*.² Their *reception*, moreover, led to the domestication of Maoism so that it spoke to their present situation and struggle.

Accordingly, we examine the two cases of Peru and Cambodia to trace preliminary threads between them via shared political processes and efforts to make the foreign familiar beyond a tight-knit group of *avant gardistes*. The first case, Peru, provides us with the only Latin American country wherein a Maoist Party (*Partido Comunista del Peru-Sendero Luminoso*, Communist Party of Peru-Shining Path) nearly seized power (Rothwell, 2013, p. 48). The Peruvian case conveys the ways in which a radical intellectual, **Abimael Guzmán Reynoso**, combined **Jose Mariátegui's** concept of *indigenismo*³ and Andean cultural norms to make Maoism speak to the Party's would-be constituents,⁴ thereby adapting Maoism to *fit Peru's geographical* and cultural contexts. The second case in Cambodia yields much of the same, with Paris-trained, *Parti communiste français* (PCF) members encountering Maoism while pursuing advanced degrees in the 1950s and engaging with it dialogically and dialectically in terms of how it could be useful in addressing Cambodian crises. To make Maoism speak to a disenfranchised Cambodian peasantry to which none of the Paris Group had previous exposure, the Communist Party of Kampuchea (CPK, គណបក្សកុម្មុយនីសកម្ពុជា) marshaled it so that abstract terms spoke clearly to local grievances, notably rural plight, socioeconomic inequity, and political corruption.

How might one proceed in uncovering the forces at play that brought Maoism to the forefront and how radicals adapted it creatively to render it congruent with contemporary norms in their respective polities? **Philip Kuhn's approach to explaining the ideal socio-contextual "fit" of exogenous ideas** presents an important effort, and one that this study applies (Kuhn, 1977). **Kuhn's methodology guides this paper's explanation of the rise of Maoism in both Peru and Cambodia as such a fit: textual language, historical circumstances, and the process whereby such materials became important**

2. Sasha Sher states that these avant-garde writings on Cambodian society, along with the 1976 Four Year Plan, represent the "only written texts on the [CPK's] economic intentions for Cambodia" (Radio Phnom Penh "hardly gives much depth" on this aspect of the Party's vision) (Sher, 2001, p. 72).

3. Indigenismo: A Latin American social movement that pressed for an improved standard of living for the indigenous peoples of the Americas. Indigenismo also sought to grant a greater socio-political role for Indigenous peoples and demanded a more steadfast recognition of indigenous rights and including compensation and reconciliation.

4. Andean cultural and traditional norms: these include reciprocal justice, subsistence communal agriculture, the *Inkarri* myth, *Pankainti*, and the messianic notion of reuniting all the Andean peoples in a millenarian uprising against the state.

to others. Ours is thus a study that incorporates the myriad complexities of the vastly different locales (Peru and Cambodia) into understanding the lived cultures of our intellectuals (Guzmán and Sar) who became Maoists. **We examine the following variables to explain Maoism's fit** in both our cases: 1) exposure **to Maoist texts, whether in China or not, in the intellectuals'** language, and their intellectual engagement with them; 2) the conditions of their respective polities which made Maoism make sense as an alternative, radical course; 3) their creative adaptation of Maoism to make it speak to local grievances in their countries.

II. Making Sense of the Foreign: An Approach to the Problem of Ideas across Cultures

We begin with Philip Kuhn's tripartite method, which helps to explain the origins and cross-cultural dimensions of the Taiping vision. His approach to uncovering how thought is related to social experience (or to borrow from sociologist Karl Mannheim, a "social milieu;" Mannheim, 1936, p. 265), moves us toward uncovering what contexts/mindsets the Communists who espoused Maoism were in when they adopted and applied it. Kuhn's method is three-fold: 1) the precise language of the textual material that impinged on the host culture; 2) the underlying structure of the historical circumstances into which this material [was] introduced; and 3) the process whereby foreign materials became important to sectors of society *outside* the group that first appreciated and received it and thereby becomes a significant historical force. He applies this method to his analysis of how failed civil service student Hong Xiuquan (洪秀全, 1814-1864), a man who made sense of his vision upon a second reading of the modestly educated Liang A-fa's (梁發1789-1855) heavily politicized "hellfire and brimstone" Christian tract 勸世良言 (Good Words to Admonish the Age, *Quànshì liángyán*). Key to Kuhn's analysis is a group of bandits and radicals formed by Feng Yunshan (馮雲, Hong's cousin) called the 拜上帝教 (God-Worshipping Society, *Bàishàngdìjiào*) whose efforts reinforced shared dialect and faith founded on Hong's vision among the Guangxi Hakka in 1846. The Society, Kuhn argues, acted as the disseminators of Hong's vision to the Guangxi Hakka, who years later went on to support the Taiping movement. The chiliastic Protestantism that the God-worshipping Society preached ultimately fulfilled a *social need* for the Guangxi Hakka since the term "ethnicity" was merely a "free-floating variable that demanded a new set of concepts for its expression," and had "no firm social base" in Guangxi Hakka society.

Kuhn's study is particularly useful in relation to our case studies. Hong rejected Liang's politicization and did not have exposure to the conditions in

Guangxi, yet his vision reached an oppressed audience who used it to conceptualize their oppression in transcendent terms and to contextualize their subjugation in terms of a collective conscience. The same is true for Abimael Guzmán, a middle class intellectual with rural origins, and the CPK intellectual thrust, who all studied in Paris on elite scholarships. Although it was the **“perfection of the ‘fit’ between Liang’s vocabulary and the underlying structure of the Hakka’s social plight that facilitated the doctrine’s reception,”** it was ultimately the **“larger imperfection of the ‘fit’ with the native culture”**—the Chinese rejection of Christianity—that initiated such a change (Kuhn, 1977, pp. 350-366). This, too, is useful in explaining the rise of Maoism in the Peruvian and Cambodian Maoist movements. The relative failures of Marxism-Leninism as per the Soviet brand and the ongoing political corruption and wealth disparities in both countries’ rural sectors forced progressives to turn to more radical, practical alternatives. Both Guzmán and Saloth Sar had read Marxist and Maoist texts in their native tongues (Spanish and French), but it was their respective travels to China that served as a **“Hong Xiuquan dream,”** which prompted a revisiting of it and application to local conditions. Their subsequent engagement with Maoism made abstract materialist interpretations of socioeconomic inequality speak to local grievances (political corruption and rural/urban divides) not unlike the Taiping vision spoke to the Guangxi Hakka in transcendent terms. Kuhn’s three-part method is ultimately particularly useful to uncover how elite intellectuals, from Peru to Cambodia, received and normalized ideas and/or examples from without in their respective polities and mobilized it to speak to status societies in their home countries.

III. Un Sendero Luminoso al Futuro: Maoism and the Shining Path’s Revolution in Peru

On 18 May 1980, Peru held elections for a civilian President after twelve years of military rule. Just the day before, five masked members of the Communist Party of Peru-Shining Path set fire to ballot boxes in the Ayacucho village of Chuschi (Starn *et al.*, 1995, p. 87). Who were these masked revolutionaries? What was their message and purpose for such a surreptitious operation? The Communist Party of Peru-Shining Path (hereafter the Shining Path or *Sendero* for short) adopted Mao Zedong Thought as **the Party’s guiding ideology and launched a full-fledged socialist revolution.** The Chinese Communist Party (CCP) defined pre-revolution China with terms such as **“semi-feudal” and “semi-colonial,”** which resonated with Latin American Marxists who regarded their region as sharing the same fate (Rothwell, 2008, p. 107). That the Chinese revolution contained **“lessons”**

for Latin American societies led intellectuals, such as Shining Path founder Abimael Guzmán Reynoso, to embark on a patronage to Beijing where they studied Mao's works and trained in the military art of people's war.⁵ Mao's principle of people's war in particular, provided the Shining Path with a way of fighting and a way of life that embodied "a vision of man and society and an approach to development built on foundations of popular participation and egalitarian values." (Selden, 1971, p. 7). By the 1980s, the Shining Path consolidated itself as a Maoist organization and launched a protracted struggle that aimed—and almost succeeded—at toppling the Alberto Fujimori government in Lima.

By no means is this paper trying to exonerate or present an *apologia* of the Shining Path for its intra-Party violence and drug trafficking during and after the revolutionary struggle. Our study adopts scholarly neutrality, as best it can, to evaluate its case objectively. While the Shining Path undoubtedly used terrorism, betrayal, illegal transnational cocaine trade, murder, and during the waning years of the People's War, we must try not to fall into a temporal trap by foregrounding later, more radicalized methods at the expense of giving due attention to the Party's earlier policies of indigenous outreach (see Rothwell, 2013, pp. 60-66). Indeed, too often have scholars of *Sendero* relied solely on Truth and Reconciliation Commission tropes to foreground the later period to make the Party's radicalization, excessive violence, and drug trade, stand in for earlier policies of indigenous outreach.⁶ Seldom have scholars explored the much more compelling ways in which the Shining Path attained indigenous support, however minute, through the appropriation of Jose Mariategui's *indigenismo* policy of the 1920s and the evocation of Incan legends, culture, and history.⁷ *Sendero Luminoso*, as it referred to itself, tried to base its revolution organically. Accordingly, this section examines the

5. Rothwell (2008, p. 107). People's war had three protracted war stages: strategic defensive, strategic stalemate and the strategic offensive. People's War was not a strategy of aggression but instead was a strategy of aggressive defense. As Mao stated, "the enemy advances, we retreat; the enemy camps, we harass; the enemy tires, we attack; the enemy retreats, we pursue." "A Single Spark Can Start a Prairie Fire," (5 January 1930), in Mao (1965, vol. I, p. 124); "On Protracted War," (May 1938), in Mao (1965, vol. II, p. 115-117, 156).

6. The TRC, which was borne out of the aftermath of a two-decade long struggle between the Shining Path and the Fujimori government, brands *Sendero* as a terrorist group and has thus far failed to bring any truth or reconciliation to a struggling Peru. Racial discrimination and social divides remain dominant presences in the post-Fujimori years.

7. To localize Maoism, the CPP-SP appropriated Peru's socialist hero, Jose Carlos Mariategui and his theory of "indigenismo." Like Mao, Mariategui argued that a socialist revolution should evolve organically in a different context and be based on unique local conditions and practices rather than the result of applying a Eurocentric formula to a non-European context.

ways in which the Shining Path created a synthesis of Maoist precepts with Marategui's Peruvian socialism and Andean cultural norms.

Before exploring the Shining Path's adaptation of Maoism, we ought to investigate briefly the present scholarly arguments on *Sendero*, many of which differ on the degree to which the Party made Maoism appealing to locals. Some assert that the Shining Path never truly reached out to the indigenous population, instead betraying the Andean peoples through top-down elitist treatment of *indios* and, in cases, violence against them (Starn *et al.*, 1995, p. 305). Its relationship with peasants, one scholar notes, was ambiguous since the Party took "a top down approach" to their treatment of peasant and indigenous recruits. The Shining Path insisted that the Party had to serve the masses and bring them harmony, but had to "educate them and coerce them into support when necessary." (Degregori, 1992). *Sendero's* Maoism thus "eschewed completely any appeal to 'indigenous' or 'Andean' roots" while its political culture focused almost exclusively on class struggle, anti-imperialism, and on the Party's primacy in revolution (Starn, 1995, pp. 406-407). Others claim that Guzman's singular focus on ideological purity from the onset led to *Sendero's* downfall, namely that his "insistence on de-fining the Peruvian rural reality exclusively in the more abstract class terms of and peasant rather than on ethnic grounds of mestizo and Indian proved to be much less convincing to Peru's indigenous peasantry." (Palmer, 2014, p. 131). In so doing, *Sendero* "failed to build broad support among Peru's poor majorities" since their radical people's war in mountainous Ayacucho went down as "a gripping, yet historically doomed anachronism." (Starn *et al.*, 1995, pp. 306-307). *Sendero* "was supposed to be a creative acclimatization of Marxism to the Andean highlands," as Alex Cook notes, but instead "assimilated many of the same feudal and colonial social divides it had intended to destroy." (Cook, 2010, p. 307). Nowhere is this more evident than in the Party's forcibly imposed "war planting schedule upon the villagers" and its serious disruption of their intricate agricultural cycle (Isbell, 1988, p. 181). *Sendero*, in this view, was thus solely a movement of intellectuals, left-of-center activists, and disillusioned Peruvian youths (Degregori, 1990, p. 270; Masterson, 1999). One scholar goes so far as to state that it was "never a peasant-based insurgency" since the "strategic equilibrium" that *Sendero Luminoso*⁸ hoped to achieve in the countryside "was never achieved because of the insurgency's misunderstanding and terrible abuse of the peasantry."

8. Sendero Luminoso: means "Shining Path" in Spanish. The nickname is homage to a maxim of Jose Carlos Mariátegui, founder of the original Peruvian Communist Party in the 1920s. The infamous phrase/slogan reads: *El Marxismo-Leninismo abre la sendero luminoso hacia la revolución* (Marxism-Leninism will open the shining path to revolution).

The Party's shift of the anti-government campaign to Peru's capital and largest urban center in Lima alienated much of the Party leadership and "broke with Maoist principles."⁹ Its gradual withdrawal from the countryside "meant a cut off of modest outside support for projects like clinics, schools, and small irrigation projects." (Starn, 1991). This led to the emergence of peasant self-defense brigades known as *Rondas Campesinas*. As Peru's peasantry distanced themselves from the radical Maoist movement due to the insurgency's destruction of Peru's rural infrastructure, many peasants organized into defense brigades to ward off Shining Path members from entering the villages (Masterson, 1999).

The problem with such accounts, however, is that they do not acknowledge that the Shining Path's Maoism resonated with at least *some* groups of indigenous peoples, and not because the Party center merely grafted Maoist categories and analyses onto a host body. The Shining Path's appropriation of Peruvian Marxist Jose Carlos Mariátegui's ideology of *indigenismo* (*textual language*), the nature of Peruvian politics and society (*historical conditions*) and the subsequent synthesis of Maoist precepts with Incan cultural forms and traditions (*process whereby Maoism became important to others*) must receive due attention. While *Sendero* ultimately failed to consolidate the vast majority of peasant and indigenous masses into a broad mass movement, its efforts *did* resonate with at least *some* rural and indigenous peoples, however briefly, and certainly among students and intellectuals. Rather than rely solely on evidence forged around a temporal slippage, we must examine the ways in which Peru's marginalized Andean peoples may have endorsed *Sendero's* message, which means that we must examine how the Shining Path made Maoism speak to local grievances and outside of abstract materialist terms that only its intellectual thrust could understand in relevant ways. At the very least, *Sendero* succeeded in linking Maoism to the "disenchantment" of Ayacucho's students and intelligentsia, both of which "drew on the acute poverty and underdevelopment of the Ayacucho countryside to mobilize the initial social base" for the Shining Path's revolutionary struggle (Rothwell, 2013, p. 48).

It did not start that way. Long before the Shining Path presented a new face to Peru's political culture that encouraged indigenous peoples to reject the subordinate status that the central state had imposed on them for centuries (Cleary *et al.*, 2004, p. 43), the men who founded *Sendero* alongside pro-Chinese leftists visited China and studied Mao's works and Maoist tactics

9. Masterson (1999, pp. 181-184). Emphasis added. Masterson argues that the faith in the ability of Peru's indigenous population to rebuild the nation within the traditional communalistic framework *has never been expressed* by the self-styled CPP-SP.

closely there (Rothwell, 2013, p. 49). For instance, two leaders of the pro-China faction within the *Partido Comunista del Peru* (PCP), José Sotomayor and Manuel Soria, met with Chinese leaders, most notably Mao Zedong, in 1963 to discuss breaking from the Party and forming a Maoist faction. They had become pro-China by enrolling in a five-month seminar in 1959 that the **People's Republic of China (PRC) held specifically** to instruct Communists from Latin America in the lessons that the Chinese revolutionary experience had for world revolution, writ large. As Sotomayor describes, the courses discussed the following:

the works of Mao Zedong and the works of the Chinese leaders: the united front, the peasant question, the mass line, the armed struggle in the Chinese Revolution, the Chinese Party in conditions of clandestinity and while legalized, the struggles within the Party, **Mao Zedong's philosophical thought**. **The speakers** made a detailed exposition of each of these topics, in two or more sessions, and finally gave an account of books and pamphlets [that] should be consulted. **All, absolutely all, were works by Mao Zedong.**" (Sotomayor Pérez, 1979, p. 48).

Students also **toured China, visiting factories, schools, people's communes**, and other sites that displayed vividly the triumphs of Chinese socialism in the daily lives of the Chinese people. Both Sotomayor and Soria met with Mao, who stressed the universal **applicability of people's war in capturing state power** from imperialists and semi-colonialists. While the meeting was brief, it was significant in that it at least gave the Peruvian Communists **sub rosa** endorsement from Mao, the chief strategist and revolutionary intellectual thrust behind the Third World movement against American and Soviet imperialisms.

The return to Peru by those who had participated in this Peruvian Communist delegation wrote about their encounters and experiences, and such writings—notably Carlos de la **Riva's *Donde nace la aurora*** (Where the Dawn is Born)—served would-be revolutionaries on the home front in Peru (Rothwell, 2013, p. 53). One such intellectual was Guzmán, who in 1965 attended a cadre training school in China. He described his experiences in the following passage:

I went to a cadre school... that had two parts, the first was political, it started with the study of the international situation and ended with Marxist philosophy, there were various courses and a second part which was military, held at a military school in Nanjing, where

I studied theory and practice in a deeper way. (Guzmán as quoted in Rothwell, 2013, p. 56).

When we were finishing the course on explosives, they told us that anything can explode. So, at the end of the course, we picked up a pen and it blew up, and when we took a seat it blew up too. It was a kind of general fireworks display. These were perfectly calculated examples to show us that anything could be blown up if you figured out how to do it. We constantly asked, “How do you do this? How do you do that?” They would tell us, don’t worry... Remember what the masses can do, they have inexhaustible ingenuity, what we’ve taught you the masses will do and will teach you all over again... That school contributed greatly to my development and helped me begin to gain an appreciation for Chairman Mao Tsetung. (Guzmán as quoted in Rothwell, 2013, p. 57).

In studying closely the Maoist canon (*textual language*) and techniques in waging people’s war, and later, witnessing the Cultural Revolution firsthand, Guzmán earned the socialist capital that he required to make a case for himself as a leader in the Peruvian Communist Party (Rothwell, 2013, p.57). He also became enamored with the Cultural Revolution-style of Mao-centric iconoclasm that would define *Sendero’s* movement and its leaders’ effort to launch a cult of personality of his own.

Politics in post-WWII Peru, and historical antecedents, also played a part in pushing progressive intellectuals further towards embracing Maoism. The political nature of Peru was characterized by the state’s concerted effort to eradicate the “ethnic question” and to “pauperize” its indigenous population. Peru’s indigenous peoples had yet to form a strong national movement because of such efforts, and lacked a united voice to challenge the state’s ongoing economic oppression.¹⁰ As Matthew Rothwell notes, the Shining Path’s revolution “drew on and was fueled by poverty and social alienation [that had] deep historical roots in Peru... [it] was an expression of the long-standing divergence between Lima and Peru’s vast Andean hinterlands.” (Rothwell, 2013, p. 48). The Shining Path was, however, far from the first to address this systemic socioeconomic issue in Peruvian politics and society. Decades before Guzman’s rise to political relevance, José Carlos Mariátegui,

10. Cleary *et al.* (2004, p. 52). *Campesin* (peasant) replaced *indio* (Indian) while *indígena* (indigenous) was reserved for the people from the easternmost forest region.

had emerged as one of the “few original Marxist theoreticians Latin America has ever produced,” (Alexander, 1999, pp. 153-154) placing the ethnic question front and center in his analysis of Peruvian economy and society. But who was Mariátegui and why did he matter to the Peruvian Maoists?

José Carlos Mariátegui was born on 14 June 1894 in Moquegua to Francisco Javier Mariátegui Requejo, a man who abandoned his family when José was still a boy, and María Amalia La Chira Ballejos. As a child, José endured a series of health problems that affected him for the rest of his life. But despite his physical ailments, his intellectual acuity was unsurpassed by his peers. He worked as a journalist (for *La Prensa* and *Mundo Limeño*, then *El Tiempo*), eventually launching his own periodical, *La Razón*, which marked his first forays into socialism and Marxist critical writing (Vanden, 2011; Mariátegui, 1997). By the late 1920s, Mariátegui gained recognition for recognizing that Peru was a plagued country that suffered from semi-feudal and semi-colonial subordination at the same time (“On New Democracy”, in Mao, 1965, vol. II, p. 341). While Marxian theory alienated world peasantries because of its singular, Eurocentric focus on industrial sectors, Mariátegui centered his ideas on the “reality of Peruvian poverty, race, class conflict, and neo-colonialism.” (Mariátegui, 1997, pp. 163-164; Masterson, 1999, pp. 172-174). He believed strongly that Peru offered a unique and interesting model for a groundbreaking form of Latin American socialism (Masterson, 1999, p. 174). Mariátegui identified in the “reciprocal communalism of Andean social tradition” a form of “communism.”¹¹ His Communism was, in his view, a great improvement over the highly “exploitative, individualistic, and foreign-dominated policies” that marginalized the indigenous peoples and stripped Peru of its burgeoning potential as a continental economic force. Mariátegui thus saw the solution to Peru’s semi-feudal and semi-colonial subjugation in the application of traditional Andean social models to a contemporary social-list Peruvian state (Masterson, 1999, p. 174).

One of the keys to understanding the importance of Mariátegui’s *indigenismo* and further contributions to modern Peruvian socialism¹² is to “recognize his unique willingness to use *traditional Andean social norms* as a

11. Mao Zedong was in the process of building his peasant-driven vanguard at around the same time. Mao Zedong, “Report on an Investigation of the Peasant Movement in Hunan,” (March 1927)

[http://www.marxists.org/reference/archive/mao/selected-works/volume-1/mswv1_2.htm] (Accessed 27 January 2011).

12. Mariátegui emphasized the dignity of labor as a key element of the human condition, but unlike Marx, he did not view labor in exclusively economic terms. As Masterson notes, instead of “wedding himself to the concept of ‘surplus value’, Mariátegui viewed Andean labor in its variety of reciprocal forms as a means of maintaining values and community solidarity.” (Masterson, 1999, p. 174).

workable **model**” for **Peru’s** current historical contexts. The Peruvian Marxist asserted that traditional models of Andean socialism could be applied to modern contexts “**if** an efficient educational system emphasizing primary schooling for the masses, technical training, and a free and accessible university system was established as a **foundation**.” (Masterson, 1999, p. 174. Emphasis added). However, Mariátegui was not implying that Quechua¹³ Indian society required westernization of any sort. Rather, he argued that the *ayllu*—a system of production and community that dates back to Incan times—preserves **two great economic and social principles: to “contract workers collectively and to have the work performed in a relaxed and pleasant atmosphere of friendly competition.”**¹⁴ Unfortunately, Mariátegui’s Peruvian innovation led to his dismissal from the Komintern conference in 1929, and he died soon afterward.¹⁵

Mariátegui’s political ex-communication and premature death notwithstanding, the ideas that he set in motion are relevant in explaining the dual nature of *textual language* in *Sendero’s* reception of Maoism. His work served as a *Good Words to Admonish the Age* that, upon a second reading after witnessing China’s Cultural Revolution—a Hong Xiuquan dream of sorts—Abimael Guzmán understood more fully and put in service to *Sendero’s* own radical vision and movement (*process of reaching others/adaptation*). As Rothwell contends, *Sendero’s* “most explicit adaptation of Maoism to Peruvian conditions was the attempt to assimilate Mariátegui’s work into a Maoist framework... re-conceptualizing Mariátegui in light of Mao... [and] domesticating Maoism to Peruvian conditions.” (Rothwell, 2013, p. 69). Lewis Taylor argues that Mao’s concept of semi-feudal and semi-colonial society proved “highly compatible with Mariátegui’s description of Peru in the first half of the twentieth century, with multiple coexisting worlds: indigenous peasant communities practicing primitive agrarian communism; colonial-era haciendas maintaining a feudal economy in the highlands; semi-feudal coastal estates producing crops for export; and bourgeois urbanites with ties to international capitalism.” (Taylor, 2006, pp. 10-11). Matthew Rothwell agrees, noting that a “Maoist reading of Mariátegui played an important role in how the Shining Path defined itself politically,” and his early death meant that his successors could interpret his “incomplete” quest openly (Rothwell,

13. Quechua: the name of a people of the central Andes of South America and the descendants of the Incas.

14. Mariátegui (1997, p. 61). He stated that that up to now “neither the science of sociology nor the empiricism of the great industrialists” have been able to solve these two great economic and social principles satisfactorily.

15. Alexander (1999, p. 154). Eudosi Ravines reorganized the Socialist Party as the Communist Party of Peru, which became a full member of the Comintern.

2013, p. 51). Guzmán explained in an interview that the more he read Mao Zedong's works, the more he began to see Mariátegui as a "first rate Marxist-Leninist who had thoroughly analyzed our [Peruvian] society."¹⁶ Mariátegui's focus on forming a rural base from which to launch a revolution against the forces that **prevented the advancement of Peru's indigenous peoples became central to the formation of *Sendero* in the 1970s.** It was not surprising, then, that Guzmán appropriated Jose Mariátegui, a man who spoke out in favor of improving the standard of living of the Andean peoples, and reconciled his own fascination with Maoism to create a new "sword of Marxism Leninism." Mariátegui ultimately provided the Shining Path with an analysis of Peru's society while Mao Zedong "provided the strategy to change it." (Cook, 2010, p. 305).

In 1970, Abimael Guzmán Reynoso, then a philosophy professor at the National University of San Cristobal de Huamanga in Ayacucho, founded the "Shining Path"—a direct linguistic borrowing from Mariátegui's coining of the terms "the Shining Path to the future" in reference to Marxism (Gorriti, 1999, p. 46). Guzmán arrived in Huamanga in 1962 from middle-class origins in the town of Mollendo. A "reserved yet self-confident man" who donned the Andean dress, Guzmán was part of a radical current of intellectuals in Peruvian universities who would look to Marxism-Leninism and, later, Maoism, as radical alternatives to the corrupt political situation that had ravaged the country's disenfranchised poor and consolidated a wealthy urbanite class as sole beneficiary (Starn, 1995, p. 404). During the mid-1960s, Guzmán became an admirer of Mao Zedong, toured China during the later years of Mao's Great Proletarian Cultural Revolution, and received small arms training at a Chinese cadre school (Starn, 1995, p. 305; Cook, 2010, p. 304). Guzmán then broke from the Communist Party of Peru and implemented many of Mao's ideas, such as people's war, self-reliance, Third World anti-imperialism, and the Cultural Revolution (Starn, 1995, p. 404; Cook, 2010, p. 304).¹⁷ His avowal of Maoism is most evident in his claim that the Shining Path's armed struggle required the mobilization of the peasants "under the infallible banners of Marxist-Leninist-Mao Zedong Thought" (Guzmán, 1980). Guzmán's choice of Ayacucho as a base from which to launch the

16. "Interview with Chairman Gonzalo," in *El Diario*. Peru People's Movement trans. (Red Banner Publishing House, 1988), *Red Sun* ; [www.redsun.org/pcp_doc/pcp_0788.htm] (Accessed 7 January 2011)

17. The Shining Path emerged from factional politics within the Peruvian Communist Movement. Peruvian Maoists first split from the main Communist Party in 1964, rejecting Soviet and Cuban influences. According to Starn, Guzman "belonged to the Communist Party of Peru-Red Flag until 1970, when, apparently dissatisfied with the unwillingness of the leadership of Red Flag to take up arms against the Peruvian government, he led a splinter movement to found the Shining Path."

people's war revolution also mirrors Mao's base in the remote Chingkanshan Mountains where he fought three successive revolutionary civil wars against Generalissimo Chiang Kai-Shek (McClintock, 1984, pp. 83-84). As Guzmán's influence at the university waned, the Shining Path set up "popular schools" to "increase class-consciousness among the peasantry, working class, and students," which entailed instruction in Maoist texts and guerrilla-style training (Tarazona-Sevillano, 1990). He and his disciples highlighted the Peruvian state's corruption, its numerous failures and shortcomings, and Mariátegui's creative Marxist analysis of Peruvian society (Tarazona-Sevillano, 1990, p. 197). Popular schools also emphasized the "need for class struggle, the incompetence of parliamentary democracy... [and] the Shining Path's plan for securing *New Democracy*" (Arena and Arrigo, 2006, p. 164. Emphasis added)¹⁸ Guzmán soon gained a multifarious support base of former students and local peasants and declared a war against Peru's wealthy bourgeoisie. The people's war began with the Shining Path entering the first stage of Maoist revolution (agitation and propaganda) in late 1970. In true Maoist fashion, the Shining Path constructed their vanguard base on the backs of the country's peasantry,¹⁹ and called for a peasant rebellion against Peru's large landowners for oppressive policies that since the 1800s had marginalized the Peruvian indigenous and rural peoples.²⁰ Fernando Belaunde Terry's election in the early 1980s added fuel to the fire, as his newly reformed agricultural policies betrayed most of the country's agronomists in the southern highlands (McClintock, 1984, p. 64). *Sendero's* leadership saw an opportunity to appeal to the victimized "Indian" and wedded the suffering of the indigenous people to the Party's revolutionary program, guerrilla army,

18. Mao argued that revolutions in colonies, or semi-colonial semi-feudal states, had to take place in two stages: first, a "democratic revolution," carried out by an alliance of different classes, and afterwards a "socialist revolution." Even though he was adamant that the bourgeoisie were "unreliable allies who would turn tail at the first sign of trouble, the New Democracy phase of revolution was "necessary and cannot be dispensed with." Mao Zedong's emphasis on the power of the people as revolutionary forces further enhanced Mao's theory of New Democracy. China's new politics, economy and culture were "the politics, economy and culture of New Democracy," and called for the people to develop a revolutionary spirit that the Chairman himself regarded as the driving force behind New Democracy. It was the duty of people throughout the world to "put an end to the aggression and oppression perpetrated by imperialism." See "On New Democracy," in Mao (1965, vol. II, pp. 341-343).

19. Though the "peasantry" is an unclear social category because its meaning has been defined and redefined to the point of nearly rendering the group as useless, Allen Isaacman gives us a workable definition. See Isaacman (1993).

20. La Comisión de la Verdad y Reconciliación, *Final Report*. Lima, Peru: Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2001. [<http://www.cverdad.org.pe/ingles/ifinal/conclusiones.php>] (Accessed 11 January 2011). (Berg, 1986-1987, pp. 192).

and the new state that it hoped to establish in Lima after the successful fifth stage of Maoist revolution (Arena and Arrigo, 2006, p. 164).

The Andean peasants relied heavily on reciprocal economic justice and identified with the Shining Path because its operations “acted as a reflection, and an expression, of their own social and economic **frustrations.**” (Comisión de la Verdad, 2001). City dwellers paid very little for agricultural work and wealthy peasants did not make significant labor contributions. Many peasants resented the upper classes vehemently as a result, holding animosity toward **Peru’s wealthy with some buying into Sendero’s** social program of safeguarding indigenous rights. Through his use of respondent data from the Ayacucho region, historian Ronald Berg argues cogently that there was “**considerable support**” among **pro-Sendero** peasants for killing the mostly-*mestizo*²¹ Peruvian wealthy (Berg, 1986-7, p. 188).²² As a number of Andean peasants stated, “**I have nothing against their killing the rich (los ricos)... I don’t like it when they kill peasants (campesinos) (Berg, 1986-7, p. 186).**”²³ One sympathizer stated that the men who the Party killed “deserved what they got because they were rich, had two or three houses, and had acquired their wealth through unfair exchange (Berg, 1986-7, p. 187).”²⁴ Support for the Shining Path evidently grew because at least **some** peasants and indigenous peoples believed that it understood their aspirations, such as their desire to possess a measure of autonomy at the local level and the right to practice subsistence agriculture through land ownership.

The Shining Path also exploited the cultural significance of Incan myths and Andean symbolism to broaden its revolutionary support base (Arena and Arraigo, 2006, p. 163). Leaders, notably Guzmán, espoused elements of Quechua Indian culture, which Stefano Varese states “**became increasingly evident**” in the Party’s activities (1996, p. 65). The most culturally

21. Mestizo: The intermarriage of Spanish whites and indigenous peoples. The creole offspring dominated the hacienda economy for centuries and marginalized the Indian to near extinction.

22. As Berg notes, there was an ethnic dimension as well. As he states, the Spanish word “campesino contains both class and ethnic connotations. When asked to explain the term, people described a person who is “poor, like us,” i.e. like us of the villages. Yet there is a clear ethnic dimension as well, since the “rich “live in the towns, do not speak Quechua, practice standard Catholicism, and dominate the peasants. When people debated the morality of killing a person, the discussion centered upon whether or not, or to what extent, he or she was a campesino/a.”

23. That said, violence against peasants did occur. See Cleary *et al.* (2004, pp. 59-60).

24. Namely, unfair exchange meant the buying grain at a low price and selling it at a high price. According to Berg, the victims “had received bank loans, which gave them plenty of cash with which to buy materials and hire laborers, while others had nothing.”

significant myth was that of *Inkarri*, which recalls a sixteenth century event where the Spanish colonizers dismembered, scattered, and buried the body of the last Incan sovereign Tupac Amaru I. According to Arena and Arrigo (2006), the Shining Path represented its leader Abimael Guzmán as “the modern day incarnation of the Inkarri.”²⁵ (Arena and Arrigo, 2006, p. 163). *Sendero* posters portrayed Guzmán at the center “dressed in a suit, wearing glasses, [Mao’s red] book in hand, surrounded by masses carrying rifles and flags, with the great red sun setting behind him.” (Degregori, 1992, p. 62). Since Andean mythology held that the rise of the red sun meant the return of Inkarri, the Shining Path’s Indian followers gave Guzmán the Quechua title of “Red Sun:” *pukainti* (Arena and Arrigo, 2006, p. 163). The Shining Path’s Andean followers revered their new “Inca king” with “God-Sun adoration” and entrusted his Party to bring the impoverished descendants of the great Incans to a more prosperous and respectful future (Daly 1997; Fitzsimmons, 1993; Strong, 1992; Vásquez, 1993).

Another important symbolism that *Sendero* mobilized for its purposes was the story of Tupac Amaru I. The Spanish had celebrated the execution of Tupac Amaru I and placed his head on a stake to discourage further indigenous uprisings. The Shining Path argued that Tupac Amaru’s body, which stood as the quintessential Incan symbol for the dispersal of Indian tribes and the reverence of Incan cultural heroes, was slowly reconnecting in the forms of the Peruvian clandestine movements. Andean peoples believed that only when the desecrated head of Tupac Amaru I rejoined the rest of the body or grows its new body underground would the Inca nation rise up and obtain its pre-Columbian state of independence (Varese, 1996, p. 163). Shining Path cadres emphasized the 199th anniversary of the Spanish execution of the Quechua Incan rebel José Gabriel Condorcanqui, immortalized in Incan legend as “Tupac Amaru II.” In the eighteenth century, Condorcanqui launched a bloody anti-colonial revolution. The victorious Spanish captured Condorcanqui and sentenced him to death in the same brutal manner that the Spanish had killed Tupac Amaru I centuries before. Thus, according to Varese, the Andean tradition “unites symbolically all other Indian revolutionary heroes, such as Tupac Amaru I (16th century) and Tupac Amaru II (18th century)” (Varese, 1996, pp. 65, 70). After all, the Spanish ensured that the two indigenous leaders suffered the exact same symbolic fate of gruesome public dismemberment and disjointed burial across Peru’s highlands. The Shining Path promised that only when all the indigenous peoples of Peru lent their support to *Pukainti* and his Shining Path movement shall Peru’s “cos-mic race” obtain their long sought-after salvation. Ultimately, the Shining

25. Tupac Amaru I was also referred to by his divine name, Inkarri.

Path's appropriation of indigenous cultural and traditional norms positioned the guerrilla organization in place to use "ethnic survival" as part of its aggressive recruitment strategies (Arena and Arrigo, 2006, pp. 163-164).

To summarize the events that followed, the Shining Path completed the second, third, and fourth stages of Maoist revolution between 1980 and 1988. **The people's war expanded, and by 1989, the guerrillas prepared to launch the people's war on Lima (Cook, 2010, p. 307). However, the fifth and final stage that entailed the fall of the cities was never achieved.** Nevertheless, the Shining Path succeeded in launching "the largest insurgency on Peruvian soil since the Tupac Amaru II rebellion two centuries before." (Starn *et al.*, 1995, p. 305). The Truth and Reconciliation Commission noted that the armed conflict between 1980 and 2000 "constituted the most intense, extensive and prolonged episode of violence in the entire history of the Republic."²⁶ As the people's war raged on, the Shining Path radicalized increasingly and launched brutal internal purges to ensure longevity and loyalty. Abimael Guzmán, now named "Presidente Gonzalo"²⁷ (Cook 2010, pp. 304-305), took advantage of his personality cult status and taught his five thousand armed guerrillas that the Russians, Cubans, the Chinese, and North Koreans were "weak and not true Communists" (Senate Congressional Record, 1998). The Shining Path's official party ideology ceased to be "Marxism-Leninism-Maoism," and instead became "Marxism-Leninism-Maoism-Gonzalo thought." (Gorriti, 1999, p. 185). But Peruvian forces captured the "great teacher" in 1992 and sentenced him to life imprisonment. Although the People's War continued in an ever-degenerating state, Abimael "Presidente Gonzalo" Guzman's incarceration and subsequent official statement from prison effectively ended the Maoist revolution in Perú.

While one cannot deny that the Shining Path was a violent revolutionary movement, the Party succeeded in domesticating Maoism and in reinvigorating Mariátegui's *indigenismo* to serve its purposes in contemporary Peru. Whether historians classify *Sendero* as terrorists, revolutionaries, or freedom fighters, it challenged the corrupt and anti-*indigenismo* Peruvian state and exposed the limits of Peruvian agency. Its earlier devotion to indigenous

26. La Comisión de la Verdad y Reconciliación, *Final Report*. Lima, Peru: Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2001. [<http://www.cverdad.org.pe/ingles/ifinal/conclusiones.php>] (Accessed 11 January 2011)

27. Guzmán described himself as the "greatest living Marxist-Leninist." As the intellectual successor to Marx, Lenin, and Mao, his "Gonzalo Thought" became the "Fourth Sword of Marxism. According to Starn, a Mao-like personality cult developed around Guzmán very early in the movement, and the CPP-SP would later make use of such Cultural Revolution agitprop staples as incendiary wall posters and dunce caps for enemies, even to the point of reciting Mao songs in Mandarin. Starn (1995, p. 276).

activism and social reform, however flawed and misguided at times, must not be shrouded by their later extremism and controversial methods. *Sendero* managed to plant the seeds of Maoism in the Andes Mountains and watched it grow into a formidable anti-government movement that owed to **Mariátegui's** earlier formulations and its own Maoist attempts to wed foreign theory to concrete national practice. While not without fault on many accounts, *Sendero's* effort to apply the universal theory of Marxism-Leninism to concrete realities in Peru kept in line with **Mao's** own emphasis on uniting knowing and doing, and making abstract thought *fit* national conditions to resonate with the people that its message hoped to reach (Knight, 1990, p. 148; Mao, 1983-6, p. 234).

IV. "We Must Combine Theory and Practice": Maoism and the Cambodian Revolution

For decades, the highly secretive, seemingly amorphous CPK have eluded **scholarly classification, declaring that "[w]e are not following any model, either Chinese or Vietnamese... the Cambodian situation does not fit any existing model and thus requires original policy."** (Der Spiegel, 1977). Early descriptions of the CPK's program varied, characterizing it as "rabidly fascist," a form of "medieval barbarity," or that its apparent obsession with past glory and national-revival was the basis of its radical social transformation.²⁸ More recently, scholars either foreground CPK nationalism, or state that it copied the Vietnamese Communist Party (VCP) blueprint (Kiernan, 1985, pp. 219-224; 1996, pp. 25-7; Heder, 2004, p. 3; Harris, 2007, p. 49, p. 65). An intriguing description that is most relevant for this study is that the CPK was far from *sui generis*, anti-modern, or bereft of cultural and intellectual **sophistication, but in fact "Maoist"/"hyper-Maoist."** (Morris, 1999; Locard, 2005; Jackson, 1989; Quinn, 1982; Frieson, 1988, pp. 405-406). Supporters of this description identify similarities in rhetoric, revolution, and socio-economic transformation, but they fail to explain how and why Maoism arose as a **"fit" for the Cambodian context. The CPK was indeed Maoist, but we need a more thorough explanation of how and why Maoism and not, say, Soviet Marxism-Leninism, emerged among the CPK's intellectual thrust. If we are to classify them more appropriately and accurately as Maoist, then we require a genealogy of Cambodian Maoism that begins with the social experiences of the would-be Maoists, delving deeply into their travels, encounters, and ever-shifting weltanschauungen.**

28. Vasilkov described the CPK as fascist in Vasilkov (1979, pp. 44-45).

The CPK founders' time in Paris, where they read Mao's work for the first time and, later, became Communists and Maoists, allows us to identify the point of origin in their interest in Maoism (*textual language*). Membership in the *Cercle Marxiste* and its governing body, the Stalinist *Parti Communiste Français* (PCF), gave them the brass tacks on the leftist canon and organizational structure. Pol Pot, among others, discussed Lenin's "On Imperialism," Marx's *Das Kapital*, "Dialectical Materialism," and *The Communist Manifesto*, Stalin's collected works, and Mao Zedong's *La nouvelle Démocratie* and *Lectures choisies des Oeuvres de Mao*. All *Cercle* members contemplated these works in French, though they conversed in Khmer as well since some political terms lacked Khmer equivalents (Chandler, 1999; Tyner, 2008). Importantly, however, *Cercle* participants did not merely *read* and *discuss* Marxism; rather, they interpreted Marxism through the lens of national culture, which for them was Khmer Buddhism. While the CPK later banned Buddhism and defrocked monks, in their Paris years as before, Buddhism was inseparable from Cambodian identity (Harris, 2013; Short, 2004). Saloth Sar (aka. Pol Pot), among other future CPK founders, became revolutionary intellectuals who were convinced that Marxism-Leninism, and later, Maoism, could transform Cambodia from a corrupt monarchical state into a nation that served the people (Galway, 2017, pp. 184-198).

Politics on the home front also played their part in pushing the Paris Group of Cambodian students towards Maoism (*historical conditions*). Sihanouk had dissolved the National Assembly in January 1949 and ruled by imperial decree, which angered a Democratic Party that had lobbied for a popular vote. The tipping point for the Paris students was the January 1950 assassination of Democrat leader Ieu Kouess by an associate of **Sihanouk's uncle, Norodom Norindeth, which left students with few political options.** The Democrats continued their push for elections, which they gained in 1951, and anti-Sihanouk demonstrations in May 1952 among students in Cambodia gave indications that the monarchy **could no longer ignore calls for reform. From Paris, Saloth Sar's colleague and future CPK founder Hou Yuon** penned a letter in which he lauded the demonstrators' **efforts, situat**-ing their protests in a global context: **"These positive developments have become normal throughout the world, whether in the European countries or the Asian ones, and especially in the countries where independence is being sought."** (Hou Yuon, as quoted in Kiernan, 1985, p. 121). The French position on Sihanouk was also a locus of considerable contestation because they had cast him as the only hope for political stability, a position that infuriated the pro-democracy Paris Group. As the French military commander General Pierre de Langlade declared, **"Democracy had no hope [here]... The parlia-**mentary experiment has failed... **The Sovereign remains the only person ca-**pable of giving Cambodia political direction... [He is] heir to the ... mystique

of the God-Kings, who for thousands of years have guided the destinies of the **land...** Everything in this country has to be done by the **King.**" (Short, 2004). Sihanouk thus had unchecked power, and again dissolved the Assembly on 15 June 1952 in a coup **d'état**. **Sihanouk's** corruption had prompted the Paris Cambodian intellectuals to embrace the Stalinism and dogmatism (and accompanying emphasis on clandestinity and organization) of the PCF. In **response to Sihanouk's coup, Keng Vannsak levied harsh condemnation in a** 1952 issue of the AEK publication ខ្មែរនិស្សិត (Khmer Student), declared that:

We, Khmer students of the AEK, consider that Your Majesty has acted **illegally...** and that the policy of the **Throne...** will inevitably lead **our Khmer Motherland into an abyss of perpetual slavery... In your** message to the nation, [you said that] Cambodia faces ever greater **dangers...** What should the people think when Your **Majesty's** Palace has become a lobby for dishonest dealings which place within your hands the riches of the country and the people?... Corruption in our country stems from the Throne and spreads down to the humblest officials. The French oppress the whole country, the King trades his **Crown, the Palace and its parasites such the people's blood... These are the main causes of our country's critical situation today... Your** Majesty has sought to divide the nation in two: the royalists, and those who struggle for independence. [Your] policy is to set Khmers **against Khmers...** (Khmer Student 14, 1952, as quoted in Short 2005, p.78)²⁹

Yet *Cercle* members realized the limits of theory (their two years of reading radical texts in Paris had not brought them closer to reform), and they took a radical turn, forming the pro-PCF *Union des Etudiants Khmers* (UEK) on 26 November 1953 (Kiernan, 1985, p. 121). As Khieu Samphan, who assumed leadership of the UEK in 1957, recalled: "**my** studies as well as my experiences convinced me that the only way of implementing our ideals in general, and of building up our backward agriculture in particular, is socialism. Thus, I became a communist. I did so out of objective conviction and not **out of daydreaming.**" (Pilz, 1980). Sihanouk's dissolution of the Democrat-led assembly in June 1952 exacerbated the Paris **Groups'** radicalization, with students flocking *en masse* to join the PCF (Chandler, 1991, p. 8). In the PCF, Sar, and his colleagues learned the effectiveness of staying out of sight and

29. As Short notes, this issue was in handwritten Khmer. Short credits Ben Kiernan and Mey Mann for French versions.

mind, especially in **light of the French government's crackdown on scholar-**ship student participation in Parisian leftist groups (Chandler, 1986, pp. 132-133; Sher, 2004, p. 30; Etcheson, 1984, p. 174). By 1952, they had all **"vowed a lifelong commitment" to Communism, and never looked back** (Chandler, 1999, p. 28).

Maoism was the next logical step. As *Cercle* founder and Sar's protégé Keng Vannsak stated in an interview, **"We wanted to take power and believed that we could do so only with popular support, which necessarily means violence. We opposed the PCF's view that we could come to power through universal suffrage."** (Martin, 1994, p. 99). Sar had by this time returned to Cambodia (1953) to take up a regional cell secretary position in the Vietnamese-directed KPRP, yet frustration mounted among cadres, who **tolerated rather than embraced Hanoi's helmsmanship over the Cambodian Working Bureau** in eastern Cambodia, and awaited directives from Hanoi on what to do next. In Paris, the PCF discarded Stalinism (alienated by Soviet revisionism and swept up in the tide of decolonization in **France's** former colonies), while Cambodian radicals had grown tired of Russian and Vietnamese support of their nemesis Sihanouk (Bourg, 2005, pp. 472-490). As Vannsak, who had returned to Paris to finish his invention, the Khmer typewriter, elaborates: **"At the beginning, we were very Stalinist... We turned toward China in the late 1950s because the Russians were playing the Sihanouk card and neglecting us... When everyone began to criticize Stalin, we became Maoists."** (Martin, 1994, p. 99; Sher, 2001, p. 119. *Emphasis added*).

Why? One answer is because Soviet de-Stalinization and **"revisionism"** propelled many radical students in Paris toward looking to Communist China for answers to crises in Cambodia. The other is that Maoism provided an alternative; it was borne from the Chinese revolutionary experience, stressed practice over dogmatism, discarded the Eurocentrism inherent in Marxism-Leninism, and contained emancipatory features. **Marxism's "liberating possibility"** only became a reality when **"rephrased in a national voice, for a Marxism that could not account for a specifically national experience... replicated in a different form the hegemonism of capitalism [under the guise of universalism]."** (Dirlik *et al.*, 1997, p. 70). Yet it was not until Sar, who had read Mao's works while in Paris, returned from a trip to Beijing in 1965-1966 that Maoism became *the* guiding force of the Cambodian revolution.

The CPK's adaptation of Maoism, whereby it rendered Mao Zedong Thought into something that spoke to its people and movement, began with Sar's return from Beijing in 1966 as a "faith Maoist," a visit that serves as a "Hong Xiuquan dream" that compelled him to revisit the Maoist texts that

he had read closely while a student in Paris (*adaptation*).³⁰ Sar stayed at the 亞非拉培訓中心 (Asian, African, and Latin America Training Centre, *Yà fēi lā péixùn zhōngxīn*) just outside of Beijing upon his arrival in late 1965. **The precise dates and length stay of Saloth Sar's 1965-1966 visit to Beijing are unknown. In accordance with the CCP's adherence to the Five Peaceful Principles of Peaceful Coexistence and its existing treaty of noninterference with Cambodia, the official Chinese line was that Sar ought to support Prince Sihanouk, who was an important strategic ally to the PRC. This meant that the CCP did not publicize the young Cambodian Communist's visit to Beijing, and the Chinese officials who met with Sar (David Chandler names CCP General Secretary Deng Xiaoping, Head of State Liu Shaoqi, and Kang Sheng) could not endorse the Cambodian Communist movement outright.**³¹ Regardless of the secrecy that surrounded the trip, the CCP viewed it as within the bounds of its existing treaty with Sihanouk so long as any encouragement that they voiced for Sar was *sub rosa* (Kiernan, 1985, p. 210). The Cambodian **movement's** inability to reciprocate any aid to China meant that any Chinese offer of material support would not violate its existing deal—the Cambodian **Communists still responded to Hanoi, and the Kampuchean Worker's Party (KWP)** was not yet in a position to offer fair exchange due to its limited base areas and small membership.

Sar's visit coincided with events in the PRC that left a lasting imprint on him. For instance, Sar experienced to some degree the rising tide of Maoist revival that came with the Socialist Education Movement (SEM), which placed primacy on curbing cadre corruption in rural areas and broadened previous campaigns to *include* rather than exclude peasants (MacFarquhar, 1983, p. 218; Kiernan, 1996, pp. 125-126). Then there was Lin Biao, the champion of faith Maoist zealotry, who had released his seminal pamphlet **"Long Live the Victory of People's War!"** only months before Sar's arrival. **While Vietnam was preoccupied with the war against American imperialism, Lin's lauding of the effectiveness and universal applicability of Mao's military strategy cast light on to a tried and true method to defeat a numerically and technologically advanced adversary. His emphasis on indigenous self-sustaining revolution "struck a sympathetic chord with Sar," as did Mao's emphases on permanent revolution, the role of subjective forces in waging struggle, and the inclusion of peasants into the revolutionary vanguard under the directorship of the proletariat (Chandler, 1999, p. 73). Mao's heir apparent also applied people's**

30. "Faith" and "Bureaucratic" strands of Maoism from Cheek (1997, pp. 12, 219-220).

31. Official Chinese sources did not begin to identify the CPK until 1975, and even then, the focus was more on Lon Nol's regime. Such official documents make virtually no reference to Pol Pot.

war macrocosmically to the entire world, wherein the peoples of Asia, Africa, **and Latin America would “encircle the cities”**—the first and second worlds—much like China had done by 1949 (Cook, 2010, pp. 290-291; Short, 2004, pp. 159-160). This application served to recognize smaller, underdeveloped countries like Cambodia as valuable actors in a global struggle against super-power domination. Cambodia thus had incredible potential if its movement could just get off the ground.

As for the CCP response to **Sar’s** arrival, CCP members Deng Xiaoping, Mayor and First Secretary of the Beijing Committee of the CCP Peng Zhen, and Liu Shaoqi welcomed him with a warm reception.³² Sar likely spoke to his hosts through an interpreter since he did not speak Chinese. Mao apparently **read a translated version of Sar’s program and lauded it overall, calling his class analysis and assessment of Cambodian realities by-and-large correct** (Goscha, 1989; Chandler, 1999, p. 72; Kiernan, 1981, p. 178; Frings, 1997, pp. 838-839). Alternate member of the CCP Politburo Kang Sheng even **touted him as the “true voice of the Cambodian revolution,” implying that the Chinese Foreign Ministry supported “a reactionary prince”** by keeping its ties with Sihanouk intact (Byron and Pack, 1992, pp. 356-357). A Vietnamese source states that Chinese officials supported his programme, stating that **the “Cambodian Party, like any other Party, must deal with American imperialism immediately as well as when they widen the war in Indochina... Every Party, including the Cambodian Party, has the task of fighting American imperialism in order to preserve peace and neutrality... And if one desires to oppose the plots of American imperialists, including their plot to escalate [the war], then one must take hold of the peasantry.”** (Engelbert and Goscha, 1995, pp. 79-80, 102). Pol Pot recalled this vote of confidence in a **1977 interview: “Our Chinese friends whole-heartedly supported our political line, for they were then battling revisionism at a time when classes were struggling with each other at the international level... It was only when we [the Khmer Communists] went abroad that we realized that our movement was quite correct and that our political line was also fundamentally correct.”** (Engelbert and Goscha, 1995, p. 79) CCP approval of Sar’s programme reinvigorated his sense of revolutionary worth. It was from then on that he **pinned the Cambodian Communists’ star to Maoism instead of VWP’s course**, and he returned to Cambodia in 1966 with **“a few pieces of French translations of *Selected Works of Mao*”** with the intent to plot his movement against Sihanouk’s Government (Short, 2005, p. 160).

32. Despite their inclination to a bureaucratic Maoist approach, these officials still cited pieces by Mao and supported his “people’s war” and “three worlds” theory that were prominent at this time.

In September 1966, Sar’s faith Maoist influence began to take shape in the form of some important changes that he put into effect within the WPK. In 1966 he officially changed the WPK’s name to the Chinese-influenced “Communist Party of Kampuchea” (CPK)—a name that remained in effect until the Party’s dissolution in 1981. The CPK also established two new journals that reflected his adherence to faith Maoism: 1) ទង់ក្រហម (“Red Flag”), which was a Cambodian equivalent of the Great Leap Forward-era Chinese journal *Red Flag*; and 2) រស្មីក្រហម (“Red Light”), which borrowed its name from a Chinese student newspaper that emerged in France in the 1920s (Kiernan, 1985, pp. 219-224; Carney, 1977, p. 24; Daubier, 1974, p. 226). But perhaps the best indicator of this shift is a letter penned by Sar (most likely translated from French into Chinese by an interpreter, as Sihanouk had used in meetings with Chairman Mao) that he sent to Beijing in 1967:

Comrades, we are extremely pleased to report that in terms of ideological outlook, as well as our revolutionary line, that we are preparing the implementation of a people’s war which has been moved towards an unstoppable point. Simultaneously, in terms of organization, there are also favorable circumstances, as well as for the execution of working affairs. Thus, we dare to affirm that: although there are obstacles ahead, we will still continue to put into effect the revolutionary work according to the line of the people’s war which Chairman Mao Zedong has pointed out in terms of its independence, sovereignty, and self-reliance.” (Engelbert and Goscha, 1995, pp. 80-81).

Here, Sar makes several Maoist precepts central to the Cambodian revolution, many of which he had certainly read about while a student in Paris (namely the 1951 French-language edition of Mao’s “On New Democracy” – see Mao, 1951).³³ Yet his experiences in Beijing showed him firsthand the rewards of such theories if followed. As he recalled in a 1984 *Cai Ximei* interview, “[w]hen I read Chairman Mao’s books, I felt that they were easy to understand” (Pol Pot, 1984; Short, 2004, pp. 477, 70). Pol Pot seldom shied away from boasting of Democratic Kampuchea’s “Chinese friends to the north” who “gave us [the CPK] the advantage” in the struggle against

33. Pol Pot’s mentor in Paris, Keng Vannsak, recalled that “Au début nous étions très stalinien... nous nous tournés vers la China à la fin des années cinquantes car les russes jouaient la carte de Sihanouk et nous négligeant... Quand le monde a commence e critique Staline, on est devenue maoistes. (At the beginning we [the Cambodian *Cercle Marxiste*] were very Stalinist... We turned toward China in the late 1950s because the Russians were playing the Sihanouk card and neglecting us... When everyone began to criticize Stalin, we became Maoists).” Martin (1989, p. 105).

imperialism (Pol Pot, 1977). He valued the Thought of Mao Zedong above all else, claiming that Mao Zedong Thought “**is** the most precious **aid...** Comrade President Mao never ceased his support to support our efforts [and] we **express with deep emotion our respect for his and the CCP’s heroic and unswerving commitment to the international Communist movement**”(Pol Pot, 1977b, p. 8; 1978, pp. 1-19). The suppression of high-ranking left-minded government ministers in the wake of Samlaut notwithstanding, the CPK, now equipped with Maoism as its principal weapon, grew to become the preeminent revolutionary Party in Cambodia (Mertha, 2014, p. 22).

The 1965-1966 visit was an intellectual awakening for Sar, and his experiences there convinced him that Lin **Biao’s** faith Maoism could reverse the **Cambodian revolution’s stagnation. Although Sar initially sought help from** China as a reaction to Vietnamese paternalism, the visit to Beijing convinced him that Maoist China was *the* leading force of a worldwide Third World movement. **Cambodia became an epicenter for China’s Third World outreach,** as the hosting of foreign revolutionaries, regardless of whether they stood as national leaders or potential opposition forces, lent revolutionary credence to their just struggles against imperialism. In a 1977 issue of 人民日報 (**People’s Daily**), **the resonating force of Saloth Sar’s visit and conversion to** Maoism was loud and clear:

For us, the parliamentary road is not feasible. We have studied the experience of world revolution, especially the works of Comrade Mao Zedong and the experience of the Chinese revolution of the period that has an important impact for us. After assessing the specific experience of Kampuchea and studying a number of instances of world revolution, and particularly under the guidance of the works of Comrade Mao Zedong, we have found an appropriate line with China’s specific conditions and social situation for the **realities of Kampuchea. Thus, our Party committee set the Party’s** line, and this line was debated and approved by the first congress, held at Phnom Penh on September 30, 1960. (Rénmín Ribào, 1977; Tribunal Populaire Révolutionnaire Siégeant à Phnom Penh pour le Jugement du Crime de Génocide Commis par la Clique Pol Pot-Ieng Sary, 1979).

Here, Pol Pot identifies that he and his comrades had read **Mao’s** works before the 1960 founding of the Party, though the actual date for its first congress remains was 1951—long before Pol **Pot’s** turn to Communism (Yuvachun **Padevat, 1976, p. 3**). **Though antedating his 1966 visit, Pol Pot’s interest in** China and Maoism, which began in Paris, came together as he realized the stagnation of the Vietnamese-led KPRP/WPK. Although Pol Pot wanted

revolution against Sihanouk, he had to obey his VWP superiors, who wanted the Prince's favor so that they could transport arms to guerrillas fighting in South Vietnam via Cambodian territory. Not unlike Hong Xiuquan, who had the "Taiping vision" after reading (and initially dismissing) Liang A-fa's *Good Words*, Pol Pot's 1966 visit to Beijing gave him the "dream" that would make Mao's ideas (as he read in Paris) important to him. Thereafter until the demise of Democratic Kampuchea, Pol Pot regarded Communist China and Mao Zedong as the brilliant beacons on world revolution.

The flight of the leftist, Paris-educated group, too, brought an intellectual component to the fledgling Party, as these men had *adapted* Maoism on paper as a *fit* for Cambodia while in Paris (Galway, 2017, pp. 203-229). As they capitalized on peasant fervor that arose with Samlaut, the meeting of the two strands (Sar's "faith" Maoism and the managerial Maoism of the former ministers) into a single cohesive Cambodian Maoism under Sar's leadership led the CPK to mobilize peasants. CPK leaders spoke in a political language of traditional society and a rational-bureaucratic language of modernizing states (Jowitt, 1993, p. 4, 16-18), as Mao had done in Sinifying Marxism. As Hinton describes, the CPK "combined new and old into ideological palimpsests, sketched upon the lines of cultural understandings, at once transforming and transformed." (Hinton, 2009, p. 85). Its "national democratic revolution" thus represents the adaptation of Mao's Yan'an canon (and, vicariously, the Cambodian intellectuals' dissertations for that matter) (Tung Padevat, 1976, p. 76). But how exactly did the CPK rally peasants to its revolutionary cause?

Growth in CPK support stemmed from its peasant outreach, which consisted of efforts to make its ideology speak to rural cleavages and grievances. The Second Indochina War and the fallout of the US secret bombings of Cambodia during Operation Menu (18 March 1969-26 May 1970) played their part (Shawcross, 1985),³⁴ and the Party received a significant boost when in 1970 the deposed Sihanouk, whose reverence among peasants was substantial irrespective of his corruption, lent his support for the CPK. Yet the Party's capitalization of rural problems, about which they had theorized in Paris and fought for from political or revolutionary posts, allowed them to penetrate into peasant society despite their elite origins. Sihanouk certainly helped in this regard; several campaigns throughout the 1960s, including the resettlement of landless peasants in Battambang and the exploitative *ra-massage du paddy* (which established a lucrative rice export industry that

34. By 1969, US forces had conducted 454 covert missions in Cambodia, which increased to 558, and then 1,885 by 1972. Estimates of Cambodian casualties of the 1969-1973 bombing campaigns "run as high as 150,000." Tyner (2008, p. 69). See also Clymer (2007, p. 137).

only benefitted merchants) had worsened many **peasants'** lot (Kiernan, 1982; Tyner, 2008; Chandler, 1991, p. 164). The CPK recognized their plight, and **sought to “give leadership to the movement” and “suspended temporarily the armed struggle in Battambang until the whole country could complete its preparations.”** (Pol Pot, 1977, pp. 38-39). As Sar elaborates in a particularly Maoist fashion:

We proceeded according to the line that we traced for ourselves already. We needed to keep the *principal contradictions* in sight at all times. The principal contradictions were with *imperialism* and the *feudal, landlord system*, which we had to combat. As to the *secondary contradictions*, they had to be resolved by reciprocal concessions that allowed the union of all the forces against imperialism, particularly American imperialism, and the system of the *feudalists, landlords, and reactionary “compradores”*. ... Our policy had to be correct, that is to say, our reasons were founded. *We had to make sure they could understand those reasons*. It was equally important for our policy to *conform with their interests for them to give us their support*. We talked to them, had meetings with them. Sometimes they agreed with us, sometimes they did not. We came back again and again. First they did not see the true nature of American imperialism. But over time, they came to view it increasingly clearly and united with us to combat it, to win independence, **peace, and neutrality.**” (Pol Pot, 1977, pp. 30-31. Emphasis added).

The CPK's approach to recruiting peasants shared much in common with Mao's during the Chinese Civil War. As Mao mobilized peasants on a range of grievances and exploited every possible cleavage as a way to build popular support, so too did the CPK, whose cadres “live[d] in the midst of the people, in close touch with them, like them, and serve them heart and soul.” (Sary, 1970). Both assessed their country as backward, semi-colonial, and semi-feudal states that bore the brunt of an agonizing war of imperialist aggression, and carried confidence in persevering against all odds by way of self-reliance and the people's indomitable revolutionary spirit. For the CPK as with the CCP, it was necessary that the national revolution based itself in the “*réalités concrètes* [concrete conditions]” in the country (Pol Pot, 1977, pp. 70-71).

To “sell” its Maoist vision to Cambodians, the CPK needed to pitch it to ordinary people in a way that tapped into local frustrations while also selling its vision of a modern nation. This meant that it ought to spark “**class ardor and fury**” among workers and peasants by marshaling their Maoist class analysis into something that “**tapped** into preexisting feelings of dissatisfaction,

unrest, anger, and spite,” thereby instilling revolutionary political consciousness (Hinton, 1998). This entailed portraying itself as the genuine representative of the workers and peasants, which it did via radio broadcasts and speeches. During the Party’s **struggle against the right-wing** deposer of Sihanouk, Lon Nol (1970-1975) (Thion, 1981), it broadcast via secret radio its **devotion to the workers and peasants**. **“In Cambodia’s history of struggle,” a May 1971 broadcast stated, “Cambodian workers and peasants** constituted a basic force in which Cambodian workers were always the most advanced, **most valiant, and most active vanguard.”** (Foreign Broadcast Information Service, 1971b). Another asserted that the CPK was a **“Party of the workers and representative of the interests of the people and... of the nation and youth.”** (Revolutionary Youth, No. 2, as quoted in Carney, 1977). Though the Party later stressed that the peasants, who (echoing Samphan’s assessment in 1959) constituted 85% of the nation’s populace, was the vanguard force, this earlier proclamation represents one of the earliest and few remaining evidences of CPK avowal of Marxism-Leninism-Maoism. Speeches on the frontlines or in the camps were equally effective, especially when given by the Party’s charismatic intellectual thrust. CPK candidate member Ith Sarin remembers that at a 10 May 1972 mass meeting in *Kat Phlouk* primary school in Tonle Bati, **“Mr. Hou Yon [Hou Yuon] gave a two-hour speech [that] was much applauded.”** (Sarin, 1977, p. 34).

The Party also tried its hand at politicization. Sar emphasized that the principal contradiction was in fact between the landlords and the peasants, thus Party leaders believed that peasants would endorse the CPK program of **“independence-mastery [ឯករាជ្យភាព-ម្ចាស់]”** and espouse its guiding Maoist ideology through **“seepage’ [ការជ្រាប],”** (Hinton, 2009, p. 87) which sought to turn ordinary people into extraordinary revolutionaries. The CPK carried out **“intensive agitation work”** among the peasants, organizing them into **“patriotic peasants’ associations”** and document reading groups (Sary, 1970; Sarin, 1977, p. 51). Through this, the Party hoped to feed peasant hatred of corrupt urbanites, the evil feudal lords, and the oppressive US imperialists. Party **promises to restructure all of Cambodia’s** relations of production to destroy feudalism and end exploitation of the peasants and workers also helped convince many to lend their support to the CPK, with leaflets concentrating on succinct, simplified descriptions of the core themes of the dissertations by Yuon, Samphan, and Nim. One leaflet explained to peasants that feudalists and capitalist enemies **“live in affluence at the expense of the working class and the masses,”** who **“live in misery, bled by them.”** (Kiernan, 1985, pp. 231-232). An issue of Party newspaper **យុវជននិងយុវនារីបដិវត្តន៍ពីរ** (Revolutionary Youth) identified these same classes as regarding youths from the rural poor as merely a **“source from** which they can suck out their interests in the most delicious manner and as

a major source of strength to perpetuate their oppression and protect their treasonous state power.” (as quoted in Carney, 1977, p. 31). The CPK also reached out to the Buddhist *Sangha*, which often served as a link between periphery and core, spiritual and mundane. As Ieng Sary noted in a 1972 pamphlet, monks “have been the only literates,” held tremendous appeal among peasants, and represent a cultural nexus of power in the countryside. Cambodia’s history, Sary continues, was replete with “heroic feats against colonial rule creditable to the ‘achars,’ who are former Buddhist monks... in our revolutionary war of national and popular liberation, they take an active part in the mobilization of the patriotic forces... the Buddhist monks fight stubbornly out of ardent patriotism” (Sary, 1970, pp. 13-14). Support from Buddhist monks joined with the Party’s ability to posit itself as the Party of the desolate poor to give the CPK legitimacy in Cambodia’s rice regions. The Party’s ranks ultimately swelled with fed-up peasants who subscribed to the millenarian Maoist vision that the Party leaders preached to them.

Besides political indoctrination and politicization, the CPK leadership adapted Maoism to contemporary norms in the same way that Mao “Sinified” Marxism: it infused Maoism with the personal charisma of the Paris Group and couched a Maoist vision in Cambodian peculiarities. The central pillar of Cambodian Maoism was the notion of the Party as the *Angkar*. As Sarin recalled, the CPK referred to itself as the “revolutionary organization,” or the “Organization (*Angkar*)” as early as March 1971, using it to play down Party leadership of the revolution to stress collective involvement (Sarin, 1973, p. 56). Hinton describes *Angkar* as constituting a CPK “ideological palimpsest linking high-modernist thought, communist ideology, and local understandings to idealize a new potent center” (2005, pp. 126, 127). Indeed, the term *Angkar* itself held resonating significance:

Angkar ... [means] “organization” but includes an array of connotations not captured by the English word. *Angkar* is derived from the Pali term *anga*, meaning “a constituent part of the body, a limb, member,” and proximately from the Khmer term [អង្គ], which has the primary meaning of “body, structure, physique; limb of the body” but is also used to refer to “mana-filled” objects such as monks, royalty, religious statuary, or Siva lingas... Thus *Angkar* can be properly glossed as “the organization,” but it also connotes a structure that orders society, a part-whole relation... and an organic entity that is infused with power. (Hinton, 2005, p. 1314)

Whether or not peasants responded to the notion of a benevolent organization because of these links, the Party made its intentions clear. At the center of the powerful, human will-driven Party machine would be the

Angkar, which cared for all, as a national *pater familias*. As Party slogans reveal, it was true that the CPK leadership “sold” itself as such: អង្គការជាមាតាបិតារបស់មារកុមារិនិងយុវជនយុវនារី (“The *Angkar* is the mother and father of all young children, as well as all adolescent boys and girls”) and អង្គការថ្កាមបងប្អូនពុកម៉ែ (“The *Angkar* tenderly looks after you all, brothers and sisters, mothers and fathers) lend credence to this self-perception (Locard, 2005, pp. 107-108).

Once the Communists took Phnom Penh in 1975, Democratic Kampuchea, as the country would become, was to be governed as one big cooperative or mutual work team, which Yuon, Samphan, and Nim proposed (in lesser terms) in their dissertations. The whole country, in fact, was to be state-centric so that it could cast off the shackles of foreign exploitation. As **Sary described during the resistance, the prices of goods “are set according** to the principle that business transactions should benefit the population, the resistance, and the traders who must not seek exorbitant profits at the expense of others. To facilitate price control, we have been extending the network of supply and marketing cooperatives. All these measures have made **it possible to stabilize the prices of commodities.”** (Sary, “Cambodia 1972”, 10). Unproductive industries would not remain; only rice and water, the Cambodian lifeblood that coursed through the veins from its beating heart, the Mekong River Delta. Beneath the glossy veneer of the all-loving *Angkar* was something truly insidious: the Party claimed omnipresence and omniscience as a display of its awesome might. Indeed, Michel Foucault (1977, p.173) notes that the “perfect disciplinary apparatus would make it possible for a single gaze to see everything.” Although the Party assumed a faceless character when it took power, it would supervise everything and exercise its disciplinary power by way of total invisibility. This was the motivation from its terrifying slogans អង្គការភ្នែកម្នាស់ (“The *Angkar* has [the many] eyes of the pineapple”) and អង្គការដឹងប្រវត្តិរូបមិត្តអស់ហើយ! (Locard, pp. 112-113).³⁵ Though some recognized Khieu Samphan and his colleagues Hou Yuon and Hu Nim, by the 1970s no one in the country could identify the CPK leader since it ruled collectively and in secrecy. Yet its omnipresence, as it displayed **through the total supervision of its people, augmented the Party’s central authority** (Tyner, 2008, p. 154). Through this combination of the **CPK leadership’s personal charisma, contemporary norms, and Maoist analyses from the intellectual thrust’s dissertations**, the Party portrayed itself as peasant visionaries despite its **leadership’s elite origins**. Upon penetrating into rural society, the Paris Group turned the tides on Lon Nol and captured

35. “Comrades, the *Angkar* already knows your entire biography!”

Phnom Penh, applying once again useful tenets of Maoism's ideological system (people's war and New Democracy).

V. Conclusion.

As this essay has endeavored to show, radical intellectuals such as Guzmán (Perú) and Sar (Cambodia) who became Maoists were networked individuals within a situated thinking, who responded to crises such as post-independence underdevelopment and political corruption, capitalist imperialism, and urban/rural socioeconomic disequilibria by taking a Maoist turn. **The reception of Maoism by these Communist Parties' intellectual thrust**, moreover, led to its transformation into a variant that was congruent with contemporary norms and conditions. As textual exegesis and analyses of the political practices of these Maoists reveal, this reception was *dialectical* instead of genuflection. These radical intellectuals *spoke back*, revivifying, and investing Maoism with new signification, without abandoning the universality of the original theory (its Russian or its Chinese accretions), which stood as a global model for waging national revolution and socialist transformation.³⁶ In this way, this empirical study has sought to contribute to a better understanding of radical thought.

Maoist precepts, for one reason or another, resonated among *some* groups who supported the Shining Path, a Party that sought to reverse negative historical trends in semi-feudal and semi-colonial Perú. The Shining Path domesticated Maoist principles by combining them with what it regarded as **Peru's particular cultural forms. It also appropriated Mariátegui's** no-tion of *indigenismo* to consolidate further support from Quechua peoples,

36. On this point, I agree with Arif Dirlik and Nick Knight. Dirlik argues that Mao's Marxism is at once locally Chinese and universally Marxist: "Mao did not reduce Marxism to a Chinese version or view China merely as another illustration of universal Marxist principles. His exposition of the relationship is at once metonymic (Chinese Revolution reduced to aspect or function of Marxism in general) and synecdochic (intrinsic relationship of shared qualities). The result was a conception of the relationship that insisted on China's *difference* and yet represented Chinese Marxism as an embodiment of Marxism." Arif Dirlik, *Marxism in the Chinese Revolution* (Rowman & Littlefield, 2005, pp. 97-100). Nick Knight, meanwhile, asserts that Mao's "'Sinification of Marxism' was an attempt to discover a formula by which the universal theory of Marxism could be applied in a particular national context *without abandoning the universality of that theory.*" Nick Knight, *Rethinking Mao: Explorations in Mao Zedong Thought*. (Rowman & Littlefield, 2007, 199). See also Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. (University of Chicago Press, 1995, pp. 190-192; and Hans Van de Ven, "War, Cosmopolitanism, and Authority: Mao from 1937 to 1956," in *A Critical Introduction to Mao*, 96). Marxist features that remained *in toto* include the materialist concept of history (conflict between social classes), critique of capitalism's exploitation of the urban proletariat, and the theory of a proletarian revolution.

and gained a enough strong peasant following in its millenarian struggle against the Peruvian government. The Shining Path succeeded at least marginally in extolling the importance of Andean culture and symbolism, promoting the advancement of indigenous rights, and tracing threads between the present struggle and past Peruvian attempts to end the unjust oppression of the Peruvian people. Contemporary scholars may fall into a temporal trap by merely foregrounding the fact that the Peruvian Maoists resorted to terrorism, cocaine trafficking, and extreme violence in their waning years of resistance. Yet the Shining Path presented a genuine challenge to the crooked Peruvian Government and made concerted efforts to improve the indigenous **peoples' and peasants' standards of living, however ill-fated and ultimately unsuccessful** such efforts were in the end.

Sar's 1966 return from China, meanwhile, coincided with the Paris Group's break with Sihanouk, and soon, they combined to form the ideological basis of the CPK's armed struggle. His conversion to Maoism signaled the beginning of his transformation from failed student to "Brother Number One," a name that he held before his 1977 "big reveal" that the *Angkar* was in fact the CPK, and he was its mysterious (and insidious) leader. But before he and his Paris cohort went down in infamy as genocidal leaders of a brutal human experiment, they sought actively to find a method to liberate their motherland from exploitation and used it (Maoism) to identify problems and provide solutions. The Party's Central Committee, as we have seen, had tremendous acumen when it came to peasant grievances since its membership contained those who had experienced that life before. Sar, though by no means one who experienced duress during his upbringing, was nevertheless a charismatic orator who had proven his worth on the revolutionary front. The Party's realization of its Maoist vision after 17 April 1975—the day that they captured Phnom Penh—was sadly the beginning of a four years project that would set the already downtrodden country back several decades, and cost nearly a third of its people their lives.

VI. Bibliography.

- AIBo, X., (2002), *Pueblos Indios en la Política* [Indian Peoples in Politics]. La Paz, Bolivia: Plural Editores.
- AIeXAndeR, Γ. J., (1999), *International Maoism in the Developing World*. Westport, CT: Praeger.
- AreNA, M. P., & Arrigo, B. A., (2006), *The Terrorist Identity: Explaining the Terrorist Threat*. New York: NYU Press.

- ASSOCIATION des EtudiAnts KhMers en FrAnCe (1952). «Lettre de l'Association des Etudiants Khmers en France à Sa Majesté Norodom Syhanouk [sic], Roi du Cambodge» in ខ្មែរនិស្សិត ដប់បួន [Khmer Student 14] (6 July).
- BeCker, e. (1998). *When the War Was Over: The Voices of Cambodia's Revolution and its People*. New York: Simon and Schuster.
- Berg, r. h. (1986-1987). "Sendero Luminoso and the Peasantry of Andahuaylas," *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 28, No. 4: 165-196.
- Bourg, J. (2005). "The Red Guards of Paris: French Student Maoism of the 1960s," *History of European Ideas* 31: 472-490.
- BurChett, w. (1981). *The China-Cambodia-Vietnam Triangle*. Chicago, IL: Vanguard Press.
- Burgler, r. A. (1990). *The Eyes of the Pineapples: Revolutionary Intellectuals and Terror in Democratic Kampuchea*. Saarbrücken, Germany: Verlag Breitenbach.
- Byron, J. & PACK, r. (1992). *The Claws of the Dragon: Kang Sheng—The Evil Genius Behind Mao—and His Legacy of Terror in People's China*. New York: Simon & Schuster.
- CArney, t. M. (1977). *Communist Party Power in Kampuchea (Cambodia): Documents and Discussion*. Southeast Asia Program Data Paper No. 106, Department of Asian Studies, Cornell University, Ithaca, NY
- CAstro, d., (ed.) (1999). *Revolution and Revolutionaries: Guerrilla Movements in Latin America*. Wilmington, DE: Scholarly Resources Inc.
- ChAndler, d. P. (1999). *Brother Number One: A Political Biography of Pol Pot*. Boulder, CO: Westview Press, 1999.
- (1991). *The Tragedy of Cambodian History: Politics, War, and Revolution since 1945*. New Haven, CT: Yale University Press, 1991.
- (1986) "A Revolution in Full Spate: Communist Party Policy in Democratic Kampuchea, December 1976," *International Journal of Politics* 16, No. 3, Cambodia: Politics and International Relations: 131-149.
- (1983). "Revising the Past in Democratic Kampuchea: When Was the Birthday of the Party?" *Pacific Affairs* 56, No. 2: 288-300.
- Cheek, t., (ed.), (2010). *A Critical Introduction to Mao*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1997). *Propaganda and Culture in Mao's China: Deng Tuo and the Intelligentsia*. Oxford: Clarendon Press.
- CleAry, e. I. & SteigengA, t. J. (eds), (2004). *Resurgent Voices in Latin America: Indigenous Peoples, Political Mobilization, and Religious Change*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- ClyMer, k. (2007). *Troubled Relations: The United States and Cambodia since 1870*. Dekalb, IL: Northern Illinois University Press.
- CoMisión de IA VerdAd y ReConCiliACión (Cvr) (2001). "Final Report. Lima, Peru: Comision de la Verdad y Reconciliacion, 2001," [<http://www.cverdad.org.pe/ingles/ifinal/conclusiones.php>] (Accessed 11 January 2011).

- CoMisión de IA VerdAd y FeConCiliACión (Cvr) (2002). "Interview with Abimael Guzmán and Ekena Iparraguirre in Calla," (28 May).
- Cook, A. C. (2010). "Third World Maoism," in *A Critical Introduction to Mao*. Timothy Cheek, (ED.), (Cambridge: Cambridge University Press), 288-312.
- (Ed.), (2014). *Mao's Little Red Book: A Global History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CooPer, F., IsAACMAN A. F., MAillon F. e., GoseBerry, W. & Stern S. J. (eds.), (1993). *Confronting Historical Paradigms: Peasants, Labor, and the Capitalist World System in Africa and Latin America*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- dAly, J. (1997). "The USSR and Sendero Luminoso: Marxist Rhetoric versus Maoist Reality," *Low Intensity Conflict and Law Enforcement* 6, No. 1: 27-52.
- dAuBier, J. (1974). *A History of the Chinese Cultural Revolution*. New York: Vintage.
- dAvids, t. W. r. & Stede, W. (1992). *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*. Oxford: Pali Text Society.
- dAvis, r.B. (1990). "Sendero Luminoso and Peru's Struggle for Survival," *Military Review* 70, No. 1: 75-88.
- deBré, F. (1976). *Cambodge: La révolution de la forêt* [Cambodia : Revolution of the Forest]. Paris: Club français du livre.
- degregori, C. i. (1990). *El Surgimiento de Sendero Luminoso* [The Emergence of the Shining Path]. Lima, Peru: Instituto de Estudios Peruanos.
- degregori, C. I., (1992). "Return to the Past," in *Shining Path of Peru*, David Scott Palmer ed., (New York: St. Martin's Press, 1992), 33-44.
- Der Spiegel*, (1977). "Interview with Ieng Sary," No. 3: 1-3
- deutsCh, e., (Ed.). (1989). *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives*. Honolulu, HI: University of Hawaii Press.
- dirlik, A. (2005). *Marxism in the Chinese Revolution*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- dirlik, A., HeAly P. & Knight, n, eds., (1997). *Critical Perspectives on Mao Zedong's Thought*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- Dōngnányà Yánjiūzī* [SoutheAst Asia ReseArCh], (1979), "人物介紹：波爾波特，喬森潘，英薩利 (Introduction: Pol Pot, Khieu Samphan, and Ieng Sary, *rénwùjièshào: Bōěr bō tè, Qiáo Sēnpān, Yīng Sàlì*)," 東南亞研究資 [Southeast Asia Research] 1: 92-94.
- duARa, P., (1995). *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- duBinsky, K., Krull C., Lord S., Mills S. & Scott FutherFord, eds., (2008), *New World Coming: The Sixties and the Shaping of Global Consciousness*. Toronto, ON: Between the Lines Press.
- EngelBert, t. & GosChA, C., (1995), *Falling out of Touch: A Study of the Vietnamese Communist Policy Towards an Emerging Cambodian Communist Movement, 1930-1975*. Clayton, Australia: Center of Southeast Asian Studies, Monash Asia Institute.

- EngelBert, t., (1977), "Excerpts from the Document Entitled 'Pol Pot Presents the Cambodian Party's Experiences to Khamtan, the Secretary General of the Communist Party of Thailand: Informal Talks held in August 1977,'" Hanoi: TVQDND.
- EtCheson, C., (1984), *The Rise and Demise of Democratic Kampuchea*. Boulder, CO: Westview Press.
- FitzsiMMons, d. w., (1993), "Sendero Luminoso: Case Study in Insurgency," *Parameters* 23, No. 2: 64-73.
- Frieson, k., (1988), "The Political Nature of Democratic Kampuchea," *Pacific Affairs* 61, No. 3: 405-427.
- Foreign BroAdCAsT InForMAtion ServiCe (FBIS), (1971), *Daily Report: Asia and Pacific*, IV, No. 54 (19 March).
- (1971b), *Daily Report: Asia and Pacific*, IV, No 86 (4 May).
- (1976), *Daily Report: Asia and Pacific*, IV, No. 183 (20 September).
- FouCAult, M., (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Modern Prison*. Alan Sheridan trans. New York: Pantheon.
- Frieson, K., (1988). "The Political Nature of Democratic Kampuchea," *Pacific Affairs* 61, No. 3 (Autumn 1988): 405-427.
- Frings, k. v., (1997), "Rewriting Cambodian History to 'Adapt' it to a New Political Context: The Kampuchean People's Revolutionary Party's Historiography (1979-1991)," *Modern Asian Studies* 31, No. 4: 807-846.
- GAiWAY, M., (2017), "Boundless Revolution: Global Maoism and Communist Movements in Southeast Asia, 1949-1979," PhD Diss., University of British Columbia, 2017.
- Geertz, C., (1973), *The Interpretation of Cultures*. NY: Basic Books.
- Gorriti, g., (1999), *The Shining Path: A History of the Millenarian War in Peru*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- gosChA, C., (1989), "Interview with Pham Thanh," Hanoi: 10 June.
- guzMán, A., (1980), "We Are the Initiators," (19 April). [http://www.duke.edu/~ems19/teaching/shining_path.html] (Accessed 16 January 2011).
- hArris, i., (2013), *Buddhism in a Dark Age: Cambodian Monks Under Pol Pot*. Honolulu, HI: University of Hawaii Press.
- hArris, i., (2007), *Buddhism Under Pol Pot*. Phnom Penh, Cambodia: DCCAM (Phnom Penh), Documentation Series No. 13.
- HeAdley, Jr., F. K., Chhor K., LIM I. K., KheAng I. K., And Chun, C., (1977), *Cambodian-English Dictionary*. Washington, DC: Catholic University of America Press.
- heAton, w. r., (1982), "China and Southeast Asian Communist Movements: The Decline of Dual Track Diplomacy," *Asian Survey* 22, No. 8: 779-800.
- heder, S., (2004), *Cambodian Communism and the Vietnamese Model. Volume I: Imitation and Independence, 1930-1975*. Bangkok: White Lotus.

- hinton, A. I., (2005), *Why Did They Kill? Cambodia in the Shadow of Genocide*. Berkeley, CA: University of California Press.
- , (1998), "A Head for an Eye: Revenge in the Cambodian Genocide," *American Ethnologist* 25, No. 3: 352-377.
- , (2009), "Oppression and Vengeance in the Cambodian Genocide," in *Genocide by the Oppressed: Subaltern Genocide in Theory and Practice*. Nicholas A. Robins and Adam Jones, eds. (Bloomington, IN: Indiana University Press).
- hinton, h. C., (Ed.), (1980), *The People's Republic of China 1949-1979: A Documentary Survey. Volume 2, 1957-1965: The Great Leap Forward and Its Aftermath*. Wilmington, DE: Scholarly Resources Inc.
- hou Yuon, "Message from the Khmer Students' Association in France to all Students in the Khmer Land," (nd, np), as quoted in Kiernan (1985, p. 121).
- hsiung, J. C., (1970), *Ideology and Practice: The Evolution of Chinese Communism*. New York: Praeger Publishers.
- ISAACMAN, A. F., (1993), "Peasants and Rural Social Protest in Africa," in *Confronting Historical Paradigms: Peasants, Labor, and the Capitalist World System in Africa and Latin America*. Fred Cooper, Allen F. Isaacman, Florencia E. Mallon, William Roseberry and Steven J. Stern eds., (Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press), 205-209.
- ISBELL, B. J. (1988), "The Emerging Patterns of Peasant Responses to Sendero Luminoso," unpublished paper, 1988, as cited in Daniel Masterson, "In the Shining Path of Mariategui, Mao Zedong, or Presidente Gonzalo? Peru's Sendero Luminoso in Historical Perspective," in *Revolution and Revolutionaries: Guerrilla Movements in Latin America*, Daniel Castro ed. (Wilmington, Delaware: Scholarly Resources Inc., 1999).
- JACKSON, K. D., (Ed.), (1989), *Cambodia 1975-1978: Rendezvous with Death*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- JOWITT, K., (1993), *New World Disorder: the Leninist Extinction*. Berkeley, CA: University of California Press.
- KIERNAN, B., (2001), "Myth, Nationalism, and Genocide," *Journal of Genocide Research* 3, No. 2: 187-206.
- KIERNAN, B., (1996), *The Pol Pot Regime: Race, Power, and Genocide in Cambodia Under the Khmer Rouge, 1975-1979*. New Haven, CT: Yale University Press.
- , (1985), *How Pol Pot Came to Power: Colonialism, Nationalism, and Communism in Cambodia, 1930-1975*. New Haven, CT: Yale University Press.
- , (1982), "The Samlaut Rebellion, 1967-1968," in *Peasants and Politics in Kampuchea, 1942-1981*. Ben Kiernan and Chanthou Boua, eds. (London: Zed Press), 166-195.
- KIERNAN, B. & BOUA, C., eds., (1982), *Peasants and Politics in Kampuchea, 1942-1981*. London: Zed Press.

- KiernAn, B., (1981), "Origins of Khmer Communism," *Southeast Asian Affairs*: 161-180.
- , (2006), "External and Indigenous Sources of Khmer Rouge Ideology," in *The Third Indochina War: Conflict Between China, Vietnam, and Cambodia, 1972-79*. Odd Arne Westad and Sophie Quinn-Judge, eds. (New York: Routledge).
- Knight, n., (2007), *Rethinking Mao: Explorations in Mao Zedong Thought*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- , (Ed.), (1990), *Mao Zedong on Dialectical Materialism*. Armonk, NY: ME Sharpe.
- Kuhn, P., (1977), "Origins of the Taiping Vision: Cross-Cultural Dimensions of a Chinese Rebellion," *Comparative Studies in Society and History* 19, No. 3: 350-366.
- Kuhn, t. S., (1970), *The Structure of Scientific Revolutions, 2nd ed.* Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Landsberger, S. F. & Van der Heijden, W., (2009), *Chinese Posters: The IISH-Landsberger Collections*. Munich: Prestel.
- LoCard, h., (2005), *Pol Pot's Little Red Book: The Sayings of Angkar*. Chiang Mai, Thailand: Silkworm Books.
- MACFarquhar, G., (1983), *The Origins of the Cultural Revolution, Vol. 2, The Great Leap Forward, 1958-1960*. New York: Columbia University Press.
- MACIntyre, A., (1989), "Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues," in *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives*. Eliot Deutsch, ed., (Honolulu, HI: University of Hawaii Press, 1989), 117-118.
- MAnnheim, K., (1936), *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. New York: Harcourt.
- MAO, Z., (1965), *Selected Works of Mao Tse-tung*. [5 Vols.]. Beijing: Foreign Languages Press.
- , (1952), *La nouvelle Démocratie* [On New Democracy]. Beijing : People's Press.
- , (1951), *La nouvelle Démocratie* [On New Democracy]. Paris: Editions sociales.
- , (1983-1986), "實踐論 (On Practice, *Shíjiàn lùn*)," 毛澤東集補卷第五卷 [Supplements to Collected Writings of Mao Zedong, Volume V, *Máo Zédōng jí dìwǔjuǎn*]. Takeuchi Minoru, ed., (Tokyo: Suosuosha, 1983-1986).
- MARiategui, J. C., (1997), *Seven Interpretive Essays on Peruvian Reality*. Austin, TX: University of Texas Press.
- MARks, t. A., (2007). *Maoist People's War in Post-Vietnam Asia*. Chiang Mai, Thailand: White Lotus.
- MARtin, M. A., (1994), *Cambodia: A Shattered Society, Mark W. McLeod trans*. Berkeley, CA: University of California Press.
- , (1989), *Le mal cambodgien* [The Cambodian Agony]. Mesnil-sur-l'Estrée, Phnom Penh: Société Nouvelle Firmin-Didot-Hachette.
- MAsterson, D., (1999), "In the Shining Path of Mariategui, Mao Zedong, or Presidente Gonzalo? Peru's Sendero Luminoso in Historical Perspective," in *Revolution*

and Revolutionaries: Guerrilla Movements in Latin America, Daniel Castro ed. (Wilmington, Delaware: Scholarly Resources Inc., 1999).

McClintock, C., (1984), "Why Peasants Rebel: The Case of Peru's Sendero Luminoso," *World Politics*, 37, No. 1: 48-84.

Mertha, A., (2014), *Brothers in Arms: Chinese Aid to the Khmer Rouge, 1975-1979*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Mián Huá Ribào [Sino-Khmer Daily], (1961),

“不同制度國家友好共處的範例：中柬友好和互不侵犯條約昨晨在金邊交換批准文書 (The Friendly Coexistence of Countries with Different Systems of Government a Model Example: China-Cambodia Friendship and Non-aggression Treaty in Ratified in Phnom Penh Yesterday Morning, *Bùtóng zhìdù guójiā yǒuhǎo gòngchǔ de fàn lì: Zhōng jǎnyǒuhǎo hé hù bù qīnfàn tiáoyuē zuó chén zài jīnbīān jiāohuàn pīzhǔn wénshū*),” 棉華日報 [Sino-Khmer Daily (Phnom Penh)] (3 May).

Morris, S. J., (1999), *Why Vietnam Invaded Cambodia*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Nguyen-vo, t. h., (1992), *Khmer-Viet Relations and the Third Indochina Conflict*. Jefferson, NC: McFarland & Co.

Osborne, M., (1994), *Sihanouk Prince of Light, Prince of Darkness*. Honolulu, HI: University of Hawaii Press.

Palmer, D. S., ed., (1992), *Shining Path of Peru*. New York: St. Martin's Press.

Palmer, D. S., (2014) "The Influences of Maoism in Peru," in *Mao's Little Red Book: A Global History*. Alexander C. Cook, ed. (Cambridge: Cambridge University Press).

Peru People's Movement, (1988), *El Diario* [The Diary]. *Red Sun* [www.redsun.org/pcp_doc/pcp_0788.htm] (Accessed 7 January 2011).

Piltz, C., (1980), "Khieu Samphan: Giving Up on Socialism?" *Asia Record* (October).

Pol Pot, (1978), "Speech Made by Pol Pot, Secretary of the Central Committee of the Communist Party of Kampuchea, Prime Minister of the Government of Democratic Kampuchea, at a Banquet Given in Honor of the Delegation of the Communist Party of China and the Government of the People's Republic of China," (Phnom Penh, 5 November).

-----, (1984), "Interview with Cai Ximei," Phnom Penh, Cambodia: May.

-----, (1977), "Entretien Sino-Kampuchéen le 29 September 1977 (Sino-Kampuchean Interview, 29 September 1977)," (29 September).

Pol Pot, (1977b), « Allocution du Camarade Pol Pot, Secrétaire du Comité Central du Parti Communiste du Kampuchéa, Premier Ministre du Gouvernement du Kampuchéa Démocratique: Chef de la délégation du parti communiste du Kampuchéa et du gouvernement du Kampuchéa démocratique a l'occasion du banquet de bienvenue organisé en son honneur par Le Comité Central du Parti Communiste Chinois et le Gouvernement de la République Populaire de Chine (Address by Comrade Pol Pot, Secretary of the Central Committee of the Communist Party of Kampuchea, Prime

Minister of the Government of Democratic Kampuchea, Head of the Delegation of the Communist Party of Kampuchea and the Government of Democratic Kampuchea on the Occasion of a Welcome Banquet in Honor of the Central Committee of the **Chinese Communist Party and the Government of the People's Republic of China**» Beijing, China, 28 September.

Pol Pot, (1977), “Discours prononcé par le camarade Pol Pot, secrétaire du comité du parti communiste du Kampuchéa au meeting commémorant le 17^e anniversaire de la **foundation du parti communiste du Kampuchéa et a l’occasion de la proclamation solennelle de l’existence officielle du parti communiste de Kampuchéa**” (Speech by Comrade Pol Pot, Secretary of the Central Committee of the Communist Party of Kampuchea at a Meeting Commemorating the 17th Anniversary of the Founding of the Communist Party of Kampuchea and on the Occasion of the Solemn Proclamation of the Official Existence of the Communist Party of Kampuchea),” Phnom Penh, Cambodia, September 27.

Quinn, k. M., (1982), “Origins and Development of Radical Cambodian Communism,” PhD Diss., University of Maryland.

RénMín Dàbǎnshè [GrEAT PEOPLe’s PUBLISHERS], (1975), 柬埔寨人民的伟大胜利：热烈庆祝柬埔寨爱国军民解放金边 [The Great Victory of the Cambodian People: Patriotic Soldiers and Civilians Celebrate the Liberation of Phnom Penh, Cambodia, *Jiǎnpǔzhài rénMín de wěidà shènglì: Rèliè qìngzhù Jiǎnpǔzhài àiguó jūnmín jiěfàng Jīnbīān*]. Beijing: Renmin dabanshe, May.

RénMín Rìbào [PEOPLe’s DAily], (1977), “波尔布特同志在京举行记者招待会介绍了柬埔寨共产党光辉的战斗历程和柬埔寨人民在柬埔寨共产党领导下各方面所取得的伟大胜利柬埔寨党政代表团成员英萨利、温威和秀臣出席(Comrade Pol Pot at a Conference Held in Beijing Describes the Great Victory in All Aspects of the Cambodian Communist Party and the Glorious History of the Cambodian **People’s** Struggle Under the Leadership of Communist Party of Cambodia, Delegates Ieng Sary, Wen Wei and Han Xiuchen in Attendance, *Bō ěr bù tè tóngzhì zài jīng jǔ xíng jì zhě zhāo dài huì jiè shào le jiǎnpǔzhài gòngchǎndǎng guānghuī de zhàndòu lìchéng hé jiǎnpǔzhài rénMín zài jiǎnpǔzhài gòngchǎndǎng lǐngdǎo xià gè fāngmiàn suǒ qǔ dé de wěidà shènglì jiǎnpǔzhài dǎng zhèng dàibǎo tuán chéngyuán yīng sà lì, wēn wēi hàn xiùchén chūxí*),” 人民日报 [People’s Daily], (3 October).

Robins, n. A. & Jones, A., eds., (2009), *Genocide by the Oppressed: Subaltern Genocide in Theory and Practice*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Rothwell, M. D. (2008), “Transpacific Revolutionaries: The Creation of Latin American Maoism,” in *New World Coming*, Karen Dubinsky et al. eds., (Toronto, ON: Between the Lines Press, 2008).

Rothwell, M. d., (2013), *Transpacific Revolutionaries: The Chinese Revolution in Latin America*. New York: Routledge.

SAr, S., “រាជាធិបតេយ្យឬប្រជាធិបតេយ្យ? (Monarchy or Democracy?),” ខ្មែរសិស្សិកសប្បន្ន [Khmer Student 14], (August 1952), 39-47.

SArin, i., (1973), ស្រឡាញ់ស្រឡាត់ខ្មែរ [Sympathy for the Khmer Soul]. Phnom Penh, Cambodia.

- SArin, I., (1977), "Nine Months in the Maquis, US Embassy, Phnom Penh trans.," in *Communist Party Power in Kampuchea (Cambodia): Documents and Discussion*. Timothy M. Carney, ed. (Ithaca, NY: Southeast Asia Program Data Paper No. 106, Depart. of Asian Studies, Cornell University).
- SAry, i., (1970), "Kingdom of Cambodia National United Front of Kampuchea: Cambodia 1972," (1 January). DCCAM (Phnom Penh) Document Number D240105.
- SCott, J., (1972), "Patron-Client Politics and Political Change in Southeast Asia," *American Political Science Review* 66, No. 1: 91-113.
- Selden, M., (1971), *The Yanan Way in Revolutionary China*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- SenAte Congressional ReCord, (1992), "Peru and the Capture of Abimael Guzmán," (2 October), S16332. [http://www.fas.org/irp/congress/1992_cr/s921002-terror.htm]. (Accessed 11 January 2011).
- ShAwCross, W., (1985), *The Quality of Mercy: Cambodia, Holocaust, and Modern Conscience*. New York: Simon & Schuster.
- Sher, S., (2004), *Le Kampuchéa des «Khmers rouges»: essai de compréhension d'une tentative de révolution* Paris: L'Harmattan.
- Sher, S., (2001), «Le parcours politique des khmers rouges: de Paris à Phnom Penh, 1945-1979 (The Political Journey of the Khmer Rouge: From Paris to Phnom Penh, 1945-1979)» PhD Diss., Université de Paris X – Nanterre.
- Short, P., (2005), *Pol Pot: Anatomy of a Nightmare*. New York: Henry Holt.
- Short, P., (2004), *Pol Pot: The History of a Nightmare*. London: John Murray.
- SiMonov, V., (1979), *Crimes of the Maoists and Their Rout*. Moscow: Novosti Press Agency Publishing House.
- Snyder, d., (1981), "Life After Death in the Kampuchean Hell," *Executive Intelligence Review*: 19-31.
- SotoMAyor Pérez, J., (1979), *¿Leninismo o maoismo?* [Leninism or Maoism?]. Lima, Peru: Editorial Universo.
- StArn, O., (1991), "Peasants at War: Rural Defense Committees in Peru's Highlands," unpublished paper, cited in Daniel Masterson, "In the Shining Path of Mariategui, Mao Zedong, or Presidente Gonzalo? Peru's Sendero Luminoso in Historical Perspective," in *Revolution and Revolutionaries: Guerrilla Movements in Latin America*, Daniel Castro ed. (Wilmington, Delaware: Scholarly Resources Inc., 1999).
- StArn, O., (1995), "Maoism in the Andes: The Communist Party of Peru-Shining Path and the Refusal of History," *Journal of Latin American Studies* 27, No. 2: 399-421.

- StArn, O., Degregori, C. i. & Kirk, r., eds., (1995), *The Peru Reader: History, Culture, Politics*. Durham, NC: Duke University Press.
- Strong, S., (1992), *Shining Path: The World's Deadliest Revolutionary Force*. London: Harper Collins.
- tAkeuChi, M., ed., (1983-1986), 毛澤東集補卷第五卷 [Supplements to Collected Writings of Mao Zedong, Volume V, *Máo Zédōng jí diwūjuǎn*]. Tokyo: Suusuosha.
- tArAzONA-SevIIIANo, G., (1990), *Sendero Luminoso and the Threat of Narcoterrorism*. New York: Praeger.
- tAylor, I., (2006), *Shining Path: Guerrilla War in Peru's Northern Highlands, 1980-1997*. Liverpool, England: Liverpool University Press.
- thion, S., (1981), "Journal de marche dans le maquis," in Thion, S. & Kiernan, B., eds., *Khmers Rouges: Matériaux pour l'histoire du communisme au Cambodge* [Khmer Rouge: Materials for the History of Communism in Cambodia]. Paris: L'Harmattan., 43-97.
- thion, S. & Kiernan, B., eds., (1981), *Khmers Rouges: Matériaux pour l'histoire du communisme au Cambodge* [Khmer Rouge: Materials for the History of Communism in Cambodia]. Paris: L'Harmattan.
- tRiBunAI PoPUIAire Révolutionnaire Siégeant à Phnom Penh Pour le JugeMent du Crime de Génocide CoMMis PAR IA Ctique Pol Pot-ïeng SArY, (1979), "Extrait du discours prononcé à la conférence de presse tenue à Pékin le 29-9-1977 par Pol Pot lors de sa visite en Chine et publié le 3-10-1977 par le *Renmin Ribao* (Excerpt from the Speech Given by Pol Pot at a Press Conference Held in Beijing on 29-9-1977 During His Visit to China, Published on 3-10-1977 by *Renmin Ribao*)." Document N. 2. 6. 04D.
- tung PAdevAt [Révolutionary FIag], (1976), ទង់ជាតិបដិវត្តន៍ដំបូង [Revolutionary Flag, No. 11] November, DCCAM (Phnom Penh) Document, Number D21419.
- tyner, J., (2008), *The Killing of Cambodia: Geography, Genocide, and and the Unmaking of Space*. Burlington, VT: Ashgate.
- VAnden, h., (2011), *José Carlos Mariátegui: An Anthology*. New York: Monthly Review Press.
- VArese, s., (1996), "The Ethnopolitics of Indian Resistance in Latin America," *Latin American Perspectives* 23, No. 2, *Ethnicity and Class in Latin America*: 58-71.
- VAsilkov, y., (1979), "Kampuchea: The Maoist 'Experiment' That Failed," *Far Eastern Affairs* 3, No. 21: 44-45.
- VAsquez, g., (1993), "Peruvian Radicalism and the Sendero Luminoso," *Journal of Political and Military Sociology* 21, No. 1: 197-217.
- VicKery, M., (1984), *Cambodia: 1975-1982*. Boston, MA: South End Press.
- WestAd, O. A. & Quinn-Judge, S., eds., (2006), *The Third Indochina War: Conflict Between China, Vietnam, and Cambodia, 1972-79*. New York: Routledge.

yuvacHum PaDevat [r_{evolution}Ary Youth], (1976), យុវជនបដិវត្តន៍ [Revolutionary Youth],
September.

ZhAng, X., (1996), 西哈努克家族[Sihanouk's Family, pinyin: *Xīhānǔkè jiāzú*]. Beijing:
Shehui kexue wenpian chubanshe.

Asia
América
Latina

73

EL ROL DE LA “REVOLUCIÓN CULTURAL PROLETARIA” EN LA HISTORIA DEL MAOÍSMO ARGENTINO. UNA REFLEXIÓN A PARTIR DEL TRABAJO CON FUENTES PARTIDARIAS OFICIALES¹

THE “GREAT PROLETARIAN CULTURAL REVOLUTION” IN THE OFFICIAL HISTORIES OF THE ARGENTINIAN MAOISM. CONSIDERATIONS ON THEIR DOCUMENTS.

Brenda Rupar

(Universidad de Buenos Aires-CONICET/Universidad Nacional de Quilmes)²

brendarupar@yahoo.com

Resumen: La Revolución Cultural Proletaria fue un evento de enorme trascendencia en el mundo de los años '60. Las historias oficiales de los mayores partidos maoístas argentinos la ubican como un elemento clave en su adscripción a tal corriente político ideológica. En el recorrido del presente trabajo intentaremos demostrar que la Revolución Cultural Proletaria en China fue ganando centralidad en las historias oficiales partidarias, sobre todo a partir de 1970 y, con más fuerza, tras la caída del Muro de Berlín. En particular, este artículo reflexiona acerca de cuestiones que emergen del trabajo

1. Una primera versión de este trabajo fue discutida en el I Congreso Internacional de Estudios Críticos Asiáticos, São Paulo, 22 a 25 de noviembre de 2016 y publicado en la Revista *Leste Vermelho. Revista de estudos críticos asiáticos*, V.3., N.1, Janeiro/2017, ISSN 2446-7278.

2. Doctoranda en Historia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA), con beca Interna Doctoral del Consejo Nacional Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Magister en Historia por la Universidade Federal Fluminense (UFF), Brasil. Investiga cuestiones referentes a Historia de las Izquierdas en Argentina y América Latina. Ha publicado artículos en revistas especializadas, en libros y participado (como coordinadora y como ponente) en varios eventos científicos. Investigadora del Grupo de Estudios sobre Acumulación, Conflicto y Hegemonía (GEACH).

sobre un conjunto de fuentes. A partir del entrecruzamiento de las mismas, su contexto de producción y el interrogante sobre “aparentes incongruencias”, abordaremos problemáticas vinculadas a dirigentes de partidos de izquierda y la construcción de una historia, una memoria y un sentido partidario. Entendemos que tal construcción, aunque no explicitada, nos permite hablar, sobre todo, del momento de la producción de esas historias y nos remiten al período en cuestión desde otra perspectiva.

Palabras clave: Revolución Cultural Proletaria; maoísmo argentino; historia oficial partidaria.

AbstRAct: The Great Proletarian Cultural Revolution was a transcendent movement in the sixties. The mayor Argentinean Maoist parties identify that process as a key element in their Maoism adscription. The aim of this article is to demonstrate that the Great Proletarian Cultural Revolution appeared in their official histories only in the seventies and mostly, after the fall of the Berlin Wall. Our proposal considers that a new interpretation should reflect on memory, history construction and party sense, taking us back to that period with a different perspective.

Keywords: Proletarian Cultural Revolution; Argentinian Maoism; official party history.

1. Introducción

La revolución y el socialismo en China influyeron sobre diversas **organizaciones políticas y culturales desde fines de los años ‘50. A pesar de ello**, carecemos de estudios sistemáticos sobre dicha corriente política. Posiblemente porque actuaron en un período en donde la atención se concentró en las organizaciones político-militares en detrimento de la izquierda revolucionaria no armada; porque el quiebre cultural del período también ha sido privilegiado como objeto de estudio; es probable que el comunismo “**oficial**” y los múltiples vínculos que había construido en tantos años de partido (y la cantidad de intelectuales alguna vez militantes en sus filas o afines a ellos) prefirieran negar u ocultar tal corriente que nacía enfrentada a Moscú. No debemos pasar por alto que los años de dictadura fueron nefastos para la indagación histórica y que el retorno a la democracia orientó las preguntas hacia otros problemas. Otros autores también deslizan que el accionar de Sendero Luminoso en Perú y los posicionamientos frente a dicha organización, también desalentaron una pesquisa profunda sobre las raíces y los fundamentos de la existencia de tal corriente política en un sentido amplio

(Rothwell, 2013). Seguramente todos los elementos mencionados, junto con otros, sean parte de la respuesta.

Sostenemos que el estudio del maoísmo es necesario tanto para reconstruir el escenario de las fuerzas políticas que disputaron en los convulsionados años '60 y '70, como para hallar los orígenes y fundamentos de una corriente que, no sin modificaciones, existe hasta el día de hoy. Asimismo, su escaso peso en la actualidad no debe hacernos perder de vista que, aunque no multitudinarias en cantidad de afiliados, estas organizaciones supieron estar presentes en lugares clave de la lucha social y política de esos años. Sólo a modo de ilustración: en el movimiento obrero, militantes del maoísmo participaron (entre otras experiencias) de la dirección clasista de SITRAC y de la recuperación del SMATA, Córdoba, en 1972 y nuevamente en 1974; participaron de la dirección de la Federación Universitaria Argentina a fines de 1960 y dirigían centros de estudiantes de varias facultades del país. Muchos intelectuales reconocidos del período militaron en dichas organizaciones³ (desde las cuales impulsaron diferentes proyectos editoriales) o se vieron influenciados por el maoísmo.

Nuestra investigación más amplia intenta no sólo reconstruir la corriente maoísta en su carácter tanto nacional como internacional, sino también entender los motivos y el rol de organizaciones y sujetos locales para dar forma a dicha corriente en nuestro país. De este modo, nos posicionamos en contra de una tradición que se ha limitado a ver dichas expresiones como implantes o sólo a través de los intereses y necesidades de los centros. El trabajo se apoya en gran parte en la documentación oficial partidaria como puerta de entrada al sentido y a los significados que le asignaron al maoísmo en diferentes momentos, partiendo de la premisa de que su objetivo fue el de encontrar en él herramientas que le permitieran pensar la Argentina y hacer la revolución en este país. Algunos de los documentos trabajados son historias partidarias o reconstrucciones realizadas tiempo después del período en cuestión. El uso de materiales de diverso carácter y de distintos períodos, además de enriquecer la reconstrucción, nos plantea también el dilema con respecto al manejo de la información, y abre otras dimensiones del análisis.

En el recorrido del presente trabajo intentaremos demostrar que la Revolución Cultural Proletaria en China fue ganando centralidad en las historias oficiales partidarias como motivo de su adscripción al maoísmo, sobre

3. Si bien es difícil en algunos casos precisar la pertenencia orgánica de muchos intelectuales, sí hubo varios de ellos, reconocidos y con mucha incidencia, que militaron en algún partido maoísta en esta época: entre ellos, podemos señalar a Ricardo Piglia (VC), Carlos Altamirano (PCR), Beatriz Sarlo (PCR), Horacio Ciafardini (PCR), al propio Elías Semán (VC), Hugo Vezzetti (VC). Muchos de ellos, sólo registraron un breve paso por la organización.

todo a partir de 1970 y, con más fuerza, tras la caída del Muro de Berlín. Entendemos que tal construcción, aunque no explicitada, nos permite plan-tear el momento de la producción de esas historias y nos devuelven al perío-do en cuestión con otra perspectiva.

Aunque acotadas a un problema (el rol de la Revolución Cultural China en sus historias oficiales), en este artículo se reflexiona sobre cuestiones que emergen del trabajo sobre un conjunto de fuentes⁴. A partir del entrecru-zamiento de las mismas, su contexto de producción y el interrogante sobre **“aparentes incongruencias”**, abordaremos problemáticas vinculadas a diri-gentes de partidos de izquierda y la construcción de una historia, una memo-ria y un sentido partidario⁵.

2. Acerca de las fuentes oficiales trabajadas

En el marco de la investigación sobre el maoísmo argentino se puede sistematizar una serie de rasgos que asumió esa corriente en dicho país. Cabe señalar que hasta el momento hemos trabajado con lo que hemos denomi-nado la forma **“organizada”** a través de partidos políticos (Rupar, 2016) y, en particular, los partidos Vanguardia Comunista (VC) y el Partido Comunista Revolucionario (PCR)⁶.

Para reponer sus historias (y dentro de ella mi interés por su recorri-do en el maoísmo), además de periódicos, circulares, informes y congresos, utilizamos documentos o escritos que habían sido reconstrucciones publica-das posteriormente. Para este trabajo nos referiremos a *¿Ha muerto el co-munismo? Conversaciones con Otto Vargas*, de Jorge Brega, de 1990; *Para una historia del marxismo en Argentina. Entrevista con Otto Vargas*, de Mariano Andrade, en 2005; *Breve historia del Partido de la Liberación*, aprobado por el Comité Central del Partido de la Liberación en 1995; y *Una historia, un compromiso con el marxismo leninismo*, de Cuadernos para el

4. Como explicitamos más adelante, se trata de documentación partidaria oficial y testimonios (publicados) de dirigentes de dichas organizaciones. Si bien es un recorte, fue justamente lo que nos llamó la atención y nos permitió problematizar sobre la reconstrucción.

5. Retomaremos nociones, formas de abordaje y problemas trabajados en Pasquali, L.; Ríos, G. y Viano, C. (2006); Pozzi, P. (2013, 2012 y 2007); Chaloub, S. (2009); Samuel, R. (2006); Chanfrault-Duchet, M. (1990); Muñoz Onofre, D. (2003).

6. Vanguardia Comunista y el Partido Comunista Revolucionario fueron las dos organizaciones más relevantes dentro del espectro del maoísmo argentino entre 1966 y 1976. Ambos partidos fueron conformados en el período comprendido entre 1965 y 1968 y, más tarde o más temprano, ambos adhirieron explícitamente al maoísmo como parte de su orientación político-teórica.

debate político-ideológico del Partido Revolucionario Marxista Leninista, editado en 1999 y reeditado en 2015.

Los dos primeros corresponden a testimonios brindados por Otto Vargas, Secretario General del Partido Comunista Revolucionario desde su fundación en 1968⁷. Ambos comparten la característica de ser entrevistas, la primera de ellas realizada por el militante Jorge Brega y publicada por Ágora Editorial, vinculada a la organización⁸. Estructurado en quince apartados, los tópicos giran en torno a la idea de sistematizar el debate y la línea política y sentar posición acerca de los hechos sobre los que consideran necesario pronunciarse: de ese modo encontramos títulos que responden a diferentes criterios (*racconto* histórico, historia de partido, debates, balances, apartados teóricos, desarrollo de consignas)⁹ en un tipo de producción **mucho más “controlada”**. La segunda es producto de un trabajo realizado por el Programa de Historia Oral de la FFyL de la UBA, y editado por Imago Mundi. La estructura se aproxima más a entrecruzar una historia de vida con los acontecimientos políticos de la Argentina y con la del partido mismo. Dividido en cuatro apartados, tanto las preguntas como las respuestas pasan de hacer hincapié en el vos/yo al inicio, a cada vez más un ustedes/nosotros, sin tensar posibles discordancias en una asunción de que el testimoniante se confunde con la organización. En ocasión de los 47 años del PCR, se instaba **a los militantes a visitar tal publicación, “un libro que merece ser leído o releído por los mayores y, con mayor razón, por las jóvenes generaciones que también aspiran a los cambios revolucionarios necesarios en nuestro país y en el mundo” (“Vivan los 47 años del PCR”, 2015), por lo que, a pesar de reconocer las diferencias en cuanto al tipo de texto, en este trabajo nos centraremos en los aspectos que lo aproximan a un documento oficial.**

Los dos segundos corresponden a obras de dos organizaciones actuales **que reclaman ser “herederas” de Vanguardia Comunista: el Partido de la Liberación (PL) y el Partido Revolucionario Marxista Leninista (PRML)**. En este trabajo no abordaremos sus historias y sus diferencias. Utilizaremos

7. El PCR proviene de la mayor ruptura del Partido Comunista Argentino, en 1967. En ese entonces, Vargas, que había sido un destacado dirigente de la FJC, dirigía la regional partidaria de La Plata.

8. Como figura en el sitio web del partido, “Editorial Ágora nace al calor de la necesidad de dar cuenta de los trabajos que integran los fundamentos del marxismo leninismo maoísmo a la revolución argentina; como así también los clásicos del marxismo.” <http://www.pcr.org.ar/nota/editorial-agora>

9. Los capítulos se titulan “Los orígenes”, “Crítica a la teoría del capitalismo dependiente”, la vía de la revolución”, “El che Guevara”, “Las corrientes internas en el PC”, “Relaciones con China”, “La Revolución Cultural Proletaria en China”, “El Cordobazo”, “El peronismo”, “1973-1976. Cámpora, Perón, Isabel.”, “El SMATA Córdoba”, “La experiencia chilena”, “1976-1983 –la dictadura violo (viola?)–videlista”, “El gobierno alfonsinista”, “La teoría de los tres mundos”

sus referencias a la historia de VC. Ambos textos, producto de una redacción colectiva, buscan reconstruir en los orígenes y el devenir de VC el curso del marxismo-leninismo argentino en su diálogo con la lucha política argentina **y la justeza de sus posiciones, haciendo hincapié “en la actualidad”,** refiriéndonos con esto al balance sobre la definitiva escisión entre las dos organizaciones en la década de 1990. Con un poco más de pretensiones sobre su misión histórica, el del PRML se remonta a principios de siglo y sale a la disputa de la historia del socialismo internacionalista y del comunismo local, que ellos representarían en esta fase actual.

Los puntos en común de los mencionados documentos son el haber sido elaborados por la dirección nacional o el Secretario General, voces **“autorizadas” para dar una visión oficial** e instituir una historia partidaria, y también el de remontarse fuertemente a una escisión como punto de referencia en su afirmación. Asimismo, comparten el hecho de haber sido realizadas tras la caída del Muro de Berlín y la definitiva descomposición y desintegración de la URSS. En este trabajo abordaremos esos aspectos: el de haberse convertido en documentos oficiales de la historia partidaria, el balance sobre sus orígenes y el maoísmo, y la fecha en la que se generan dichos textos.

3. La Revolución Cultural Proletaria China como problema en la reconstrucción de los partidos políticos maoístas en Argentina

En los capítulos de análisis específicos aparece como una obviedad la referencia a la Revolución Cultural Proletaria (1966-1976) en las estructuras narrativas de las fuentes consultadas. Algunos ejemplos de su articulación los encontramos en los siguientes fragmentos:

Es que objetivamente las victorias relevantes de la Revolución Cultural china, el Mayo francés y el Cordobazo habían puesto a la orden del día el análisis del nuevo periodo de auge revolucionario a escala mundial, el papel del proletariado internacional en el mismo y la necesidad de construir verdaderos partidos revolucionarios del proletariado para impulsar los combates populares hacia la victoria (PCR, 2005a).

La decisiva influencia de la Revolución Cubana como primer territorio libre de América Latina y su rápido viraje en una dirección socialista, así como la consolidación y el prestigio de la construcción del socialismo en Vietnam y China, y los avances del movimiento revolucionario en Asia, África y América Latina, pasando por el **“Mayo Francés”** que sacudió a Europa y las luchas que se extendieron hasta

el seno de los EEUU, darían pie a la aparición de lo que, tiempo después, conoceríamos con el nombre de “Generación del ‘70” (PRML, 2015, p. 7).

También progresaba el combate de los movimientos de liberación nacional en Asia, África y América Latina, sin olvidar el “Mayo Francés”, la lucha estudiantil y los Panteras Negras en Estados Unidos, el desplome de la dictadura zalazarista en Portugal, etc. (PL, 1995).

Década de 1960, invasión a Checoslovaquia, Mayo Francés, Revolución Cultural resultaban partes de una ecuación que se desarrollaba lógicamente. No sólo así lo habilitaban los citados documentos. La vasta bibliografía especializada en dicho período también resalta la unidad de tales procesos (Taibo, 1991; Ribera, s/d; Hobsbawn, 1998).

Sin embargo, una serie de afirmaciones o elaboraciones llaman la atención respecto al rol asignado a la Revolución Cultural a través de los testimonios no tenía el sentido que los voceros pretendían darle, si es que mantenemos la posición anterior sobre qué había significado dentro del maoísmo dicha etapa. Según expliqué en dicho trabajo (Rupar, 2016), si hasta la década de 1960 era difícil hablar de “**maoísmo**”, podemos decir que por el contrario, a partir de ese momento la corriente ganó identidad. Tomar una posición respecto de la fecha está muy vinculado a cuáles se consideran las novedades y los aportes que incorporaron las organizaciones. De 1949 hasta 1956, la influencia fue a partir del ejemplo de una revolución triunfante por otro camino y con otras características (país oprimido, mayoría campesina, del campo a las ciudades, a través de una Guerra Popular Prolongada, tratamiento de las burguesías nacionales en el *Frente Único Revolucionario*). A partir de entonces, las simpatías fueron cada vez más en paralelo con el desarrollo del debate chino-soviético que sólo a partir de 1960 quedó más explícito, cuando la URSS retiró todos los técnicos soviéticos que estaban en China. En ese período, varios partidos y organizaciones se inclinaron por los postulados chinos, reivindicando al marxismo-leninismo en contra del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) que, según las acusaciones hechas por el PCCh, lo estaría revisando.

La polémica sino-soviética giró fundamentalmente en torno a tres aspectos íntimamente vinculados: acerca de la coexistencia pacífica, sobre la vía para la revolución y sobre la posibilidad de hablar en el socialismo de

“Estado de todo el pueblo”. En una posterior elaboración, el PCCh fue cuestionando las posiciones del PCUS y asociando éstas a un proceso de “revisión” y “traición” del marxismo-leninismo por parte de su par soviético. De cualquier modo, el gran cambio se presentó cuando Mao Tse Tung dio un salto en la caracterización y acusó que en la URSS había sido restaurado el capitalismo y que esta se había tornado “social-imperialista”. Por esta razón, 1963 (año de la ruptura de las relaciones entre el PCCh y el PCUS) aparece como clave en esta cronología. Quienes, como nosotros, concuerdan con la **posibilidad de hablar de “maoísmo” sólo a partir de entonces, el eje estaría** colocado principalmente en la elaboración de la teoría de la continuidad de la lucha de clases aun en el socialismo. La consecuencia práctica de esto en China habría sido el impulso de la Revolución Cultural Proletaria de 1966 (Cardina, 2011, pp. 123-146).

En los documentos de la época de los partidos estudiados, la reivindicación **de la Revolución China y del “pensamiento Mao Tse Tung”** venía inicialmente vinculada fundamentalmente a formulaciones que destacaban el rol de la violencia para la revolución y, asociado a este, la crítica a la coexistencia pacífica¹⁰.

Fue, sobre todo, desde fines de la década de 1960 (y década de 1970 en el caso del PCR)¹¹, cuando comenzaron a destacar los sucesos de la Revolución Cultural¹² y a concretarse un recorrido por el cual el maoísmo aparecería como un tercer momento de elaboración político-teórica del marxismo-leninismo, expresión de un mayor y profundo avance que habría permitido conocer problemas propios en la construcción de esa nueva sociedad.

A 20 años de la Revolución China, el periódico *No Transar* de VC sostenía que Mao y el pueblo **chino habían “llevado hasta el fin la Revolución socialista (...) haciendo que alcanzara una profundidad desconocida por la humanidad a través de la Gran Revolución Cultural Proletaria” (1969, p. 12)**. Hacia 1972, en el PCR valoraban los aportes inicialmente sentenciando:

El Partido Comunista de China y la República Popular de China se afirman como el destacamento más avanzado de las fuerzas **antagónicas que enfrentan al imperialismo y al revisionismo (...)** La

10. En el caso de VC se sumaba además una inicial adopción de la Guerra Popular Prolongada que luego sería criticada.

11. Periódico *Nueva Hora* (PCR) n°45, n°48, n°51, n°52, n°53, n°54, n°59. La asiduidad de las apariciones permite pensar en que no era casual o azarosa su publicación.

12. Inclusive, dentro del período en que para algunos historiadores ya se habría cerrado el “espíritu” inicial del movimiento. Daniel Aarão Reis (1981) denomina “domesticación de la revolución cultural”, a los años comprendidos entre 1969 y 1976.

Revolución Cultural Proletaria ha sido un salto cualitativo que dio mayor coherencia a una estrategia revolucionaria mundial que enlaza su propia lucha revolucionaria con la lucha revolucionaria de los otros pueblos del mundo (PCR, 2005b).

Pero es sobre todo en documentos posteriores, sean específicos sobre el maoísmo, la Revolución Cultural o la historia partidaria (entre ellos, los cuatro ya citados), en donde asistimos a un reordenamiento de los sucesos y una revalorización del rol de la Revolución Cultural tanto para el maoísmo como corriente a nivel internacional, como para explicar la adscripción de la organización a la misma.

A modo de ejemplo, el PL sostiene que

En esos años [se refiere al período anterior al 1° congreso de VC celebrado en 1971] habíamos adherido fuertemente a la Revolución Cultural llevada adelante por el Partido Comunista de China. No fuimos eclécticos ni centristas. Nos definimos a favor de las posiciones políticas de Mao Tsé Tung dentro de la gran polémica librada en el seno del movimiento comunista internacional, contra el revisionismo de Nikita Kruschov y la camarilla de dirigentes soviéticos. Quiere decir que desde el vamos nuestra organización tuvo una definición internacionalista proletaria y se ubicó muy bien en el combate contra el revisionismo. Esto fue correcto pero cometimos también errores de dogmatismo y seguidismo al pensamiento de Mao Tsé Tung (PL, 1995).

Y Otto Vargas en 2005 afirmaba la superioridad del proceso chino citando a Mao,

Marx escribió sobre el capitalismo pero no pudo dirigir ninguna revolución; Lenin dirigió la primera revolución socialista triunfante pero vivió solamente hasta el 24; nosotros, tenemos una experiencia más completa: porque nosotros no sólo triunfamos en la revolución agraria, etc., triunfamos en la revolución socialista y llevamos a 600 millones de campesinos de la pequeña producción a la producción socialista (Vargas en: Andrade, 2005, pp. 48-49).

Y posteriormente, en un cuadernillo publicado por el periódico del PCR en la actualidad, sostenía que:

Consideramos la teoría de la continuación de la revolución en las condiciones de la dictadura del proletariado de Mao, y la Revolución

Cultural Proletaria, como el punto máximo de avance de la teoría y el movimiento revolucionario proletario desde su inicio (PCR, 2013, p. 8).

La Revolución Cultural Proletaria fue, de hecho, un proceso que conmovió al mundo entero en el período. Pero si la llave explicativa de ese momento en China residía en haber desarrollado la teoría de la continuidad de la lucha de clases en el socialismo, entonces poco sentido práctico tenía como herramienta política en países en donde aún no había triunfado la revolución.

4. El rol de la Revolución Cultural en la narrativa

La creciente valoración y jerarquización de la Revolución Cultural como producto de elaboraciones más tardías, la posterior inclusión con ese sentido y significado más cerrado, podía llevar a cuestionar la memoria de dichos dirigentes u organizaciones o acusar de tergiversación voluntaria a los mismos. Alejándonos de posibles interpretaciones conspirativas o que se remiten meramente a cuestiones discursivas, preferimos tomar en cuenta el carácter de historias oficiales a tales versiones. Como señalaron Laura Pasqualí, Guillermo Ríos y Cristina Viano,

los y las militantes que han ocupado cargos dirigenciales encontramos mayor tendencia a reproducir una “historia oficial”; que resulta en una historia que se torna repetitiva. (...) La narración de sus ex-periencias no puede escindirse de la construcción de un mito sobre sí mismos, mito alimentado fuertemente a su vez en su(s) grupo(s) de referencia. (Pasqualí, Ríos y Viano, 2006, pp. 65-66).

Los autores plantean y alertan sobre otra dimensión presente en este tipo de textos: la de crear y reproducir lo que podríamos llamar *mitos*. Estructuras de significados que ordenan y concatenan hechos, representaciones, y les asignan un sentido¹³. Creemos que se trata de *mitos* de la historia partidaria, pero también *mitos de la izquierda, del país, la nación...* y podríamos seguir. De allí también la alternancia del *yo* al *nosotros* (en las formulaciones formato entrevista), sirviéndose de y creando explicaciones y representaciones. En tales historias se condensan *mitos* creados por otros y

13. Marie-Francoise Chanfrault-Duchet dirá que “no es el acontecimiento histórico, en tanto que tal, lo que aquí interviene, sino más bien el mito que suscitó y que se fijó en la memoria colectiva en un conjunto de representaciones sociales, de imágenes estereotipadas y de escenas codificadas” (1990, p. 15)

se crean los nuevos. En el propio relato se excede el contenido estrictamente histórico y permite otras lecturas.

La década de 1960 es, de hecho, tanto el momento de la emergencia de dicha corriente a nivel internacional, como de sus expresiones nacionales en diversas partes del mundo (específicamente América Latina) (Rupar, 2016; Rothwell, 2013; Alexander, 1999).

En otro trabajo sostuvimos que un aspecto de la seducción por la Revolución Cultural residió en un desafío intelectual que acompañaba a un mundo en donde convivían la crisis de los viejos partidos comunistas con el auge de nuevas identidades y formas de lucha; pero que la adopción y **profundización del estudio en la concepción del “pensamiento Mao Tse Tung”** les proveyó de otros elementos para pensar y actuar en Argentina. Según podemos leer de sus elaboraciones, el principal de ellos remite al tipo de revolución en los países oprimidos:

Fue la primera dirigida por comunistas que triunfó en un país **oprimido por el imperialismo (...)** Todas las tesis centrales de una revolución en un país colonial, semi colonial o dependiente, oprimido por el Imperialismo, tienen que ser revisadas a la luz del triunfo de la Revolución China. Después vos podés decir: sí, pero China era semi colonial y semi feudal y la Argentina no es ni semi feudal ni semi colonial, de acuerdo. Pero son países de lo que luego se llamó **el Tercer Mundo. (...)** Pero el problema fundamental es que cuando se produce el triunfo del revisionismo en la URSS el que se levantó contra el revisionismo fue Mao (Vargas en: Andrade, 2005, p. 48).

VC lo expresaba de este modo, tras una campaña de rectificación que lo **habría llevado a revisar una “aplicación dogmática” del maoísmo en sus primeros años.** Haciendo suyas palabras del propio Mao Tse Tung, publicaban:

Hay dos maneras de aprender de otros. Una es la dogmática, que consiste en copiarlo todo, sea o no aplicable a las condiciones de nuestro país. Esta no es una buena actitud. La otra es hacer funcionar nuestras cabezas y aprender lo que se adapte a nuestras condiciones, es decir, asimilar cuanta experiencia nos sea útil. Esta es la actitud que debemos adoptar (Mao Tse Tung en: VC, 1970).

Entendemos que a través del maoísmo procuraron repensar y reformular la caracterización de la formación económica social del país desde el marxismo (que se había transformado en las décadas anteriores pero que políticamente habían cristalizado más recientemente). Para varias fuerzas políticas de la época, el eje estaba colocado en el elemento de lo nacional,

teñido de un radicalismo de izquierda que acompasaba la época; otros, centrados sólo en el fracaso de la burguesía nacional como clase dirigente, abso-lutizaban la necesidad de la revolución socialista de inicio; en el caso de los que fueron acercándose al maoísmo, buscaron en el caso chino formas de sintetizar de manera no antagónica (con mayor o menos éxito) los aspectos nacionales y sociales de las revoluciones en los países de América Latina.

En el mismo sentido, Jean Sales propone para el caso brasilero que muchos jóvenes se vieron seducidos por el maoísmo en su etapa de la Revolución **Cultural**, por **“la ruptura con muchos dogmas de la organización en los mol-des de los partidos comunistas, una ruptura con las estructuras del funcio-namiento de la sociedad, con un fuerte componente “libertario” (Rodrigues Sales, 2000, p. 108)**. A partir de la Revolución Cultural, pareciera haber un nuevo afluente hacia el maoísmo: a aquél con una fuerte impronta de la or-todoxia leninista (que se remontaba al debate con la URSS) se agregaba uno de cariz romántico, casi voluntarista. En nuestro caso, tanto VC como el PCR provenían de estructuras partidarias que existían con anterioridad. De he-cho, entre las primeras definiciones de ambas organizaciones (y a pesar de constituirse bajo el influjo de la Revolución Cultural), estuvo la de constituir-se como partidos políticos y disputar la tradición del comunismo local. En estos casos, podemos afirmar que predominó la vertiente **“leninista”**, a la que luego fueron sumándose nuevos militantes con motivaciones y experiencias diversas, que dinamizaron y complejizaron a dichas organizaciones. Varios de ellos tuvieron un paso efímero por ellas. Seguramente también encontremos rasgos similares en lo que denominamos la influencia **“no organizada”** del maoísmo (sobre todo si tenemos en cuenta que la concepción filosófica de Mao fue una de las que más circuló y en la que se referenciaron reconocidos intelectuales europeos que influenciaron a toda una generación).

A pesar de que ambos partidos destacaron el rol de la Revolución Cultural en su acercamiento al maoísmo, sostuvimos que eso se debió prin-cipalmente a una cuestión de simultaneidad de los procesos y del empalme con una corriente que se iba radicalizando en oposición a las direcciones y los viejos métodos.

Ese rasgo que influyó en otras partes del mundo fue el momento del **“ingreso definitivo”** del maoísmo en Argentina, y propició su difusión y apro-piación de categorías elaboradas en momentos previos en China, pero que resultaron útiles para esas nacientes organizaciones en el momento en el que se encontraban.

Entonces, por un lado podemos constatar el aspecto epocal y el papel jugado tanto para la problematización de ciertos aspectos de la realidad y la organización social, como para brindar herramientas teórico-políticas para explicar un país como la Argentina y la revolución que debía llevarse a cabo.

Pero luego aparece como posibilidad (y como exigencia) abordar los documentos más recientes y tales historias con otras preguntas y otro nivel de análisis. Nuevamente volvía la pregunta: ¿por qué la Revolución Cultural cobraba tal relevancia, de manera creciente sobre todo a partir de 1970, y siendo que se destacaba su rol en la construcción del socialismo y la lucha contra la restauración capitalista, cuando estos partidos que la reivindicaban no habían hecho aún la revolución? ¿Qué *función* cumplía en las narrativas de estos partidos y dirigentes? Si al mismo tiempo esas construcciones buscaban interpelar a algún destinatario¹⁴, expresando valores de la sociedad que los produce y sobre la cual buscaban incidir, ¿qué aspectos estaban formulando y cómo pretendían orientarlos? ¿Cómo reponer, a partir de esos rastros, cierta “dimensión social del pensamiento”¹⁵?

Con esta pregunta volvimos sobre tales documentos y nos encontramos con pasajes como:

Fuimos profundamente influenciados por la Revolución Cultural (...) Después de haber conocido la realidad terrible de la URSS y todos los países dependientes de ella, encontrarnos con esa experiencia y ese entusiasmo inflamado de las masas, fue verdaderamente un baño revolucionario maravilloso (Vargas en: Brega, 1990, p.105).

Este trecho dice mucho no sólo sobre la época en que fue relevado este testimonio (1990) y cuyo título es bastante explícito del debate que se aborda-ba¹⁶ en el contexto de la caída del Muro de Berlín y las teorías fatalistas sobre “el fin de la historia” (Fukuyama, 1989). Y agrega, “la Revolución Cultural china, entendida no dogmáticamente, nos dio un instrumento fundamental para enfocar la realidad del mundo socialista actual” (Vargas en: Brega, 1990, p. 108). El mismo dirigente declaraba posteriormente que la Revolución Cultural les demostraba que “No luchamos por una utopía, es decir, no luchamos por un objetivo inalcanzable” (PCR, 2013, p. 8).

14. Si bien es característico de cualquier tipo de mensaje, la especificidad de estos materiales de los partidos Marxistas-Leninistas, reside en que una de sus declaradas funciones es la de ser *organizadores del propio partido*, es decir, de la propia fuerza política a la que se orienta (Lenin, V.I. 1902).

15. Sidney Chalhoub utiliza dicha noción de Robert Darnton en su libro “Visões da liberdade...”, cuando problematiza acerca de la metodología en la reconstrucción histórica a partir de rastros (1989, p.6).

16. El libro se titula ¿Ha muerto el comunismo? y ya en su primer párrafo de la “Introducción” podemos leer “*El comunismo ha muerto*, es la frase”, “si ya no existe la economía socialista, no cabe continuar hablando de economía capitalista: todo es simplemente, *economía*” y “El marxismo caducó con los grandes relatos del Siglo XIX; el proletariado resultó no ser el sujeto histórico que ese relato propuso como héroe”, como frases/nociones que se propone discutir.

Algo similar aparece en las construcciones que realizan el PRML y el PL sobre VC:

Hacia 1968, Elías Semán, encabezó nuestra primer delegación que visitaría la República Popular China, en tiempos de Mao y en los inicios de la revolución cultural. Sin duda, que este hecho alimentó las energías de este núcleo, quienes además de poder conocer más de cerca aquella experiencia, en particular la política de apoyarse en las masas para profundizar ese proceso revolucionario, los fortaleció también en el combate contra las ideas revisionistas y en el espíritu del internacionalismo proletario (PRML, 2015, p. 7).

En 1968 viajó a la República Popular China la primera delegación partidaria. Fue presidida por Elías Semán. Volvió impresionada por la ola revolucionaria de los guardias rojos de la Revolución Cultural Proletaria y el aire internacionalista que se respiraba en Pekín (PL, 1995).

Entendemos que ofrecen la posibilidad de pensar otro carácter, quizás fundamental, de la Revolución Cultural en la estructura narrativa que se consolida a través de esos documentos: el de darle sentido a su militancia.

En un primer momento, frente a la crisis de la URSS y las críticas al modelo soviético; posteriormente y tras el avance de la degeneración, la caída del Muro de Berlín y la desintegración de la URSS, ante los debates sobre el **“fracaso”** del socialismo. Si volvemos sobre las fuentes, **“baño revolucionario”, “no luchamos por una utopía”, “alimentó las energías”, “ola revolucionaria” darían cuenta de ello. Si lo vinculamos a la teoría acerca de la continuidad de la lucha de clases en el socialismo esbozada por Mao Tse Tung, se refuerza nuestra hipótesis:**

A nuestro juicio lo que significaba en concreto la caída del Muro de Berlín y la desaparición de la URSS era la plena restauración capitalista. En esto nos servían los análisis de Lenin y Mao Tsé Tung sobre la continuidad de la lucha de clases durante la dictadura del proletariado. Ellos sostenían **la posibilidad de las “tentativas de restauración”** de las burguesías derrocadas. Mao sostuvo que no estaba decidido quién vencería a quién durante la transición socialista. Y por eso impulsó a mediados de los '60 la gran revolución cultural proletaria (PL, 1995).

Dicha explicación (que en la Revolución Cultural encontraba su puesta en práctica) les permitía abordar originalmente lo que sucedía en el socialismo de dicho período. El problema no era el socialismo en abstracto, el problema era lo que estaba pasando en la URSS y que estaba vinculado a la restauración del capitalismo allí. Podrían cuestionarlo, criticarlo y hasta oponerse sin renegar del marxismo-leninismo. Bien por el contrario, refugiándose en él.

Había una perspectiva de futuro. Si el problema no era de “fracaso” sino de “derrota”, entonces se agudizaba la lucha y se alertaba a los comunistas de todo el mundo. Creemos que este aspecto, presente y explícito en los debates de tiempo después, influyó retrospectivamente en la reconstrucción histórica de su adscripción al maoísmo: dicha posibilidad (la de “restauración”, de “degeneración” y posterior “derrota”) aparece de este modo anticipada por ellos como forma de justificar a posteriori la justeza de su línea (en general)¹⁷. Dicho de otro modo, si la simpatía con el proceso en un inicio se vinculaba más a “resistir los embates del revisionismo”, más tarde se transpoló el significado atribuido al PCCh y la Revolución Cultural, unificando a su militancia en torno a una visión que dotaba a sus partidos en aquella época de una mayor claridad sobre los problemas que afrontaba el movimiento obrero y popular, no sólo de la Argentina, sino del mundo entero.

Ello nos devuelve a la problemática de los documentos, sean orales o escritos, en el momento en que son construidos, y los aspectos de esa realidad sobre los que buscan dar cuenta y operar. Más aún, con la dimensión de ser historias oficiales de balance y disputa sobre los sentidos y significados de su recorrido político.

5. Reflexiones finales

En el trabajo con la historia de la izquierda permanentemente **usamos documentos (tanto orales como escritos) de carácter “oficial”, que revisten diferentes formas: publicaciones de época, compilaciones, entrevistas**

17. Encontramos pasajes en donde dichos elementos fueron “estirados” o “flexibilizados” hasta ese presente en que se enunciaban (o sea, en los partidos antes del triunfo de la revolución). Por ejemplo, permitía detectar y abordar la lucha de líneas dentro del partido como expresión de la lucha de clases: “(...) nosotros hemos dicho, analizando la experiencia de la revolución cultural, que el arte de una dirección leninista reside tanto en descubrir la esencia burguesa o pequeñoburguesa de determinadas opiniones que surgen en el partido, como en evita que las mismas se convierten en tendencias y éstas en fracciones (...). En las condiciones de dictadura del proletariado, también estas discusiones deben trasladarse al conjunto de la sociedad para que el conjunto de la sociedad las viva en forma directa. Esas son las enseñanzas de la Revolución Cultural Proletaria” (Vargas, testimonio en Brega, 1990, pp. 147-148).

publicadas, historias del Partido e Historias nacionales, con distintas fechas de producción. Su consulta nos permite, en primer lugar, reconstruir diversos momentos de tal organización o corriente. Pero también nos abren un diálogo obligado entre ellas: cuándo tal cuestión aparece como central en su reconstrucción, qué debates se daban en tal período y qué lugar ocupan posteriormente, qué posiciones se tuvieron antes y después frente a tal fenómeno y por qué.

En este trabajo procuramos abordar esa problemática a través del rol de la Revolución Cultural Proletaria China en los dos mayores partidos maoístas de la Argentina de la época, y que en cierto modo pervivieron décadas después. En sus elaboraciones, sobre todo a partir de 1970 y con más fuerza en las décadas posteriores, encontramos un rol asignado a la Revolución Cultural Proletaria (1966-1976) como clave en su adopción del maoísmo y la justeza del mismo, que nos hizo cuestionar sus fundamentos y reinterpretación y repensar la función que cumplían en la narrativa.

Sin reducirlo sólo a ello, creemos que lo expuesto nos permite constatar una doble función de la Revolución Cultural Proletaria: por un lado, una afinidad epocal/generacional que facilitó el conocimiento de la Revolución China y la incorporación de herramientas teórico-políticas para el análisis de un país como Argentina y su revolución; por otro, un papel construido y reforzado sobre todo a través del paso del tiempo, que asigna a ese proceso una llave explicativa que, por un lado, se vincula a aspectos morales de la militancia y a dar sentido y una perspectiva de futuro a la abnegada lucha por la construcción de un mundo mejor; y, por otro, a presentar la línea de la organización como justa y anticipatoria de sucesos posteriores.

6. Bibliografía y fuentes consultadas

6.1 Bibliografía referenciada

- Araújo Feis, d. (1981). *A construção do socialismo na China. Tudo é história*, N°27, São Paulo: brasiliense.
- Alexander, Γ. (1999). *International Maoism in the Developing World*. Londres: Paeger.
- CardinA, M. (2011). Margem de certa maneira. O maoísmo em Portugal 1964-1974, Lisboa: Tinta da China.
- Chalhoub, S. (2009). *Visões da liberdade. São Paulo: Companhia Das Letras*. ChAnFrAult-
- duChet, M. (1990). “Mitos y estructuras narrativas en la historia de vida: La expresión de las relaciones sociales en el medio rural”. *Historia y Fuente Oral*, N°4, Entrevistar... ¿Para Qué?, pp. 11-21.

- FukuyAMA, F. (1989) "The End of History?", *The National Interest*. Verano 1989.
- hoBsBAwn, e. (1998). *Historia del Siglo XX*, Buenos Aires: Crítica.
- Ienin, V. I. (1902) ¿Qué hacer?, varias ediciones.
- Muñoz OnoFre, d. (2003). "Construcción narrativa en la historia oral." *Nómadas* (Col), n. 18, pp. 94-102 Colombia: Universidad Central Bogotá.
- PAsquAlI, I., rIos, g y ViAno, C. (2006). "Culturas militantes. Desafíos y problemas planteados desde un abordaje de historia oral". Taller. *Revista de Sociedad, Cultura y Política*. Vol. 8, N°. 23, pp65-66.
- PAsquAlI, I., (2011). " Más allá de la entrevista. Consideraciones sobre el uso de fuentes orales en la investigación histórica ", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Débats*. 26/11/2014. URL: <http://nuevomundo.revues.org/67400> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.67400
- Pozzi, P. (2013) "Sobre entrevistar militantes y activistas". En: Pensado, P. (coord.), *Experimentar en la izquierda: historias de militancia en América Latina, 1950-1990*, Buenos Aires: CLACSO
- (2012) "¿Qué era el socialismo para mí? Cultura, política y memoria". *Historia, Voces y Memoria*. N°4. Facultad de Filosofía y Letras, UBA; pp.75 a 112
- (2007). "Usted es comunista. La política en los testimonios de militantes obreros argentinos. 1955 a 1976". *História Oral*. Vol. 10, No. 2. Associação Brasileira de Histórica Oral.
- rIberA, r. (s/d). *El año histórico de 1968. Diez acontecimientos que cambiaron el mundo*.
- rodrIgues SAles, J. (2000). "O Partido Comunista do Brasil-PCdoB: propostas teóricas e práticas política- 1962:1976." (Dissertação de Mestrado). Campinas, SP. URL: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtIs000212796>
- rOthwell, M. (2013). *Transpacific Revolutionaries: The Chinese Revolution in Latin America*. Nueva York: Routledge.
- rUPar, B. (2016) "A emergência do maoísmo na Argentina: uma aproximação através de Vanguardia Comunista e o Partido Comunista Revolucionário" (Dissertação de Mestrado). Niterói: Universidade Federal Fluminense.
- SAMuel, r. (2006) *The Lost World of British Communism*. Londres: Verso Books.
- tAlBo, F. (1991). *El 68*, México: Ed. Planeta.

6. 2 Fuentes citadas

- Andrade, M. (2005). Para una historia del marxismo en Argentina. Entrevista con Otto Vargas, Programa de historia Oral, FFyL, UBA.
- Partido Revolucionario Marxista Leninista (PRML) (2015). *Cuadernos para el debate político-ideológico del Partido Revolucionario (Marxista-Leninista)*. "Una historia, un compromiso con el marxismo leninismo". *Temas Revolucionarios*, Ediciones PRML, Comisión 50° aniversario VC-PRML .

BregA, J. (1990). *¿Ha muerto el comunismo? Conversaciones con Otto Vargas*. Buenos Aires: Editorial Ágora.

PArtido CoMunista Revolucionario (PCr) (2015). “Vivan los 47 años del PCR”, 06/01/2015. Disponible en <http://www.pcr.org.ar/nota/partido/%C2%A1vivan-los-47-a%C3%B1os-del-pcr>.

----- (2013). *Cuadernillos Periódico Hoy*, n° 218.

----- (2005a). “Balance”. En Documentos aprobados por el PCR desde su 1ª Congreso, diciembre de 1969, hasta su 2ª Congreso, abril de 1972, Publicaciones 35ª aniversario del PCR, Tomo 2. Disponible en <http://www.pcr.org.ar/nota/balance-de-la-actividad-del-pcr-entre-el-primero-y-segundo-congreso>

----- (2005b). “Situación Internacional”. En: “Documentos aprobados por el Segundo Congreso del PCR” (abril 1972). En Documentos aprobados por el PCR desde su 1ª Congreso, diciembre de 1969, hasta su 2ª Congreso, abril de 1972, Publicaciones 35ª aniversario del PCR, Tomo 2. Disponible en <http://www.pcr.org.ar/nota/documentos-aprobados-por-el-segundo-congreso-del-partido-comunista-revolucionario-0>

VanguardÍA CoMunista (vC) (1970a). “Resolución del CC de Vanguardia Comunista”, *Cuadernos Rojos* N°2, CC de Vanguardia Comunista, Mimeo, setiembre 1970.

----- (1970b). “Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en seno del pueblo (1957)”, de Mao Tse Tung. En *Cuadernos rojos* N° 2, 1970

PArtido de LA Liberación (PI) (1995). *Breve historia del Partido de la Liberación*, documento aprobado por el Comité Central del Partido de la Liberación en su XVII reunión plenaria, 8 y 9 de julio. Disponible en <http://www.oocities.org/capitolhill/1872/brevehis.htm>

Periódico No Transar (VC) (1969). n° 83, 21 de octubre.

Periódicos Nueva Hora (PCR) (1970 y 1971): n° 45, n° 48, n° 51, n° 52, n° 53, n° 54, n° 59.

SISTEMA LITERARIO Y CULTURA PROLETARIA EN LOS LIBROS ¹

LITERARY SYSTEM AND PROLETARIAN CULTURE IN LOS LIBROS

Gonzalo Basualdo

(Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani, Universidad de Buenos Aires)

gonzalobasualdo@yahoo.com.ar

Resumen: Los sesenta y los setenta en el campo político e intelectual argentino fueron los años de la modernización científica en las áreas de los estudios sociales y humanísticos, así como los años de la radicalización política. La revista *Los Libros* (1969-1976) fue la publicación en la que se puede observar mejor la tensión entre modernización y radicalización. El objetivo principal del presente artículo es examinar la producción crítica de Ricardo Piglia (1969-1975) en la revista *Los Libros*. Su crítica se centró en la construcción de un sistema literario proletario y popular que estaba relacionada con una discusión central del período: la correlación entre una intervención política revolucionaria y la especificidad de la actividad intelectual. Tomando en cuenta ese objetivo central, se analizará la producción crítica de Piglia sobre la base de dos ejes: por un lado, la problemática de la especificidad literaria; por el otro, y como consecuencia de esta, la necesidad de construir una nueva forma de producción literaria. Ambas problemáticas encontraron su punto de cohesión en la particular lectura maoísta que realizara Piglia.

Palabras clave: Ricardo Piglia; modernización cultural; especificidad intelectual; radicalización política; maoísmo.

AbstRAct: The sixties and seventies in the Argentine political and intellectual field were the years of scientific modernization in the areas of social and humanistic studies, as well as the years of

1. El presente artículo es una parte de un capítulo de nuestra tesis de Maestría en Análisis del Discurso, denominada *Retórica de la materialidad textual: Beatriz Sarlo y Ricardo Piglia en Los Libros (1969-1976)*. Dicha tesis está dirigida por la Doctora Sylvia Saïtta.

political radicalization. The magazine *Los Libros* (1969-1976) was the publication in which the relationship between modernization and political radicalization can best be observed. The principal objective of the present article is examine the Ricardo Piglia's critic production in the magazine *Los Libros*. Piglia's critic focused in the construction of a proletarian and popular literary sistem. This construction was connected with a central discussion: the relationship between a revolutionary political intervention and specificity of intellectual activity. For that central objetive, we will focus on two axes: on the one hand, the problematic of literary specificity; on the other, and as a consequence of this, the need to build a new form of literary production.

Keywords: Ricardo Piglia; cultural modernization; intellectual specificity; political radicalization; Maoism.

I. Introducción

El vínculo entre intelectuales y política estuvo signado por una tensa relación a lo largo de la historia argentina. A su vez, el nexo entre intelectuales y pueblo no ha dejado de sufrir avatares similares (Altamirano, 2005). Durante la etapa de los dos primeros gobiernos peronistas esta relación fue más tensa aún: tanto los sectores liberales oligárquicos tradicionales, como aquellos reunidos en los dos grandes partidos de la izquierda, el PS y el PC —quienes congregaban la mayoría de la adhesión de los grupos intelectuales de la pequeña burguesía—, se encontraron con un proceso político que los expulsaba y se les aparecía incomprensible².

El golpe militar que derrocó a Juan Domingo Perón pareció iluminar una nueva etapa en la izquierda; pero esos fulgores se encontraron con la oscuridad de un proceso político que venía a terminar no con el régimen autoritario en el que reconocían al peronismo, sino con la experiencia social, cultural y política que habían experimentado los sectores obreros y populares. Lejos de avanzar en un proceso en el que la clase obrera pudiera llevar a cabo su destino revolucionario (Tortti, 1999, pp. 223 y 226), como se proponía cierta izquierda antiperonista, la tragedia oligárquica se instaló para terminar con un entramado económico, social y cultural que había permitido

2. Así como más adelante se podrá apreciar con el caso de los textos de Ricardo Piglia, el término *intelectual* será usado aquí en función de definir a quienes realizan su actividad en el nivel de las representaciones "simbólicas". Para él, como discípulo en su primera etapa intelectual de Jean Paul Sartre, el *escritor* será un sinónimo de *intelectual*. En este sentido, los artistas en general, en estos trabajos que analizamos, serán considerados *intelectuales*. Para un mejor acercamiento a la discusión, hay que remitirse a Altamirano (2006).

el acceso de vastos sectores populares a la vida política. Desde el punto de vista del liberalismo, el golpe a Perón posibilitaba regresar a la Argentina a su camino inaugural; para algunos sectores de la izquierda, el fin del peronismo les dejaba el camino allanado para volver a ejercer una influencia verdaderamente revolucionaria sobre la clase obrera. Para unos y otros, y sus respectivos sectores intelectuales, el peronismo tendría una centralidad importantísima³.

Sea como fuere que se hubieren desarrollado los acontecimientos políticos, lo que fue verdad es que desde los actores de la izquierda y nueva izquierda intelectual, la relación con la clase obrera estuvo ligada en principio con el peronismo como lazo político. Luego, como afirma Silvia Sigal (1991), esta línea se desplazó a la relación intelectuales-clase obrera, sin la intermediación del hecho maldito⁴. Este desplazamiento se produjo en un momento de grandes cambios políticos, sociales y culturales en Argentina (Terán, 1991; 2008): la modernización en el campo intelectual (Terán, 1991; 2008; Sigal, 1991), que trajo aparejados nuevos métodos para tratar de pensar los fenómenos sociales, y el peronismo en particular (Filippa, 1997); la revolución cubana y otras luchas por la liberación en los países del Tercer Mundo; la proscripción del peronismo; la falta de estrategia política de las direcciones de la izquierda tradicional para absorber las nuevas demandas de los sectores juveniles, principalmente intelectuales; entre otros fenómenos no menos importantes.

En este contexto, en 1965, Ricardo Piglia sostenía en el único número de *Literatura y Sociedad*⁵ que los intelectuales de izquierda parecían estar en un callejón sin salida: no eran escuchados por los sectores a los que decían defender y responder —el proletariado—, y eran premiados por la burguesía, de vez en cuando (Piglia, 1965, p. 3). Esta mirada un tanto desesperanzada,

3. En lo que respecta a los primeros años después de derrocado Perón, Pablo Ponza (2007) afirma: “La producción simbólica antiperonista que se había obstinado en concebir al peronismo como un hecho artificial y pasajero, rápidamente quedó refutada por la magnitud del arraigo y fidelidad popular a Perón. Los intelectuales de clase media vieron, por una parte, que aun ilegalizado, perseguido y encarcelado, el peronismo se revelaba como el punto nodal a o para desentrañar la vida política y cultural del país”.

4. Carlos Altamirano (2005, p. 51) afirma, con respecto a la juventud universitaria de fines de los cincuenta que se alejó del antiperonismo de los “adultos”, que “[...] lo que llevó a los jóvenes a romper con el progresismo liberal de los mayores no fue el eco de la cultura peronista, sino el afán de cancelar esa distancia con el pueblo que el peronismo convirtió en un dato sensible”

5. Sugestivo nombre de la revista que dirigía, en el que se aunaba el esfuerzo por sostener la especificidad del campo, pero reconociendo su determinación en los sucesos políticos y sociales.

y no por eso exenta de cierto realismo, era compartida por grandes sectores de la intelectualidad, aunque esta lectura no coincidiría con otras en las que se desarrolló el campo intelectual poco tiempo después. Algunos, como Piglia, encontraron la salida al callejón; otros tropezaron con el muro de la negación.

Parecería ser que hasta el Cordobazo se pudo sostener un camino de reunión entre el mundo obrero y el intelectual, un camino que parecía demostrar que la especificidad del campo podía desarrollarse en consonancia con las necesidades revolucionarias de la clase obrera. Pero otro hito, en este caso continental y con las cucardas de la primera revolución en castellano, aceleró la ruptura de dicha alianza: el Primer Congreso Nacional de Educación y Cultura en Cuba en 1971 –en el que **“se le asigna al arte un carácter fuertemente propagandístico”** (Mangone, 1997, p. 204), lo que quiere decir que para la revolución el arte tenía asignado un lugar de propaganda, subsidiario de la política—. Esta nueva actitud tomada por el faro revolucionario latinoamericano fue el principio del fin de esta breve alianza⁶.

Es un acuerdo general en las investigaciones sobre el período determinar el fin de la alianza obrera-intelectual hacia esos años. Son los años del antiintelectualismo, fórmula por la cual los intelectuales debían abandonar la especificidad de su actividad por la lucha directa en la construcción de una opción revolucionaria. Dicha construcción aparecía bajo la forma de la proletarización o de la conversión en guerrillero. El antiintelectualismo, como formulación de la nueva izquierda, solo podía surgir del mundo de las ideas, o sea, del campo intelectual, lo que nos permite pensar esta experiencia como una de las formas posibles en las que ese campo se relacionó con el mundo obrero y popular, o se reinventó como manera de intervención, justificada en la **“primacía de la política”** (Terán, 1991; 2008; Gilman, 2003). Esto tuvo graves consecuencias, como la pérdida de la especificidad del sector, y el divorcio entre intelectuales y política, nuevamente⁷.

La investigadora Ana Longoni propone que el abandono de la **especificidad del campo artístico e intelectual se desarrolló como la “puesta al servicio de las herramientas y los saberes específicos o incluso la renuncia a ellos**

6. Es interesante citar un extracto del discurso de Fidel Castro en el cierre del Congreso, no solo para corroborar lo afirmado por Mangone, sino porque de alguna manera se opone a aquello que Mao TseTung y Piglia sostienen con respecto al valor artístico de las obras: “Porque independientemente de más o menos nivel técnico para escribir, más o menos imaginación, nosotros como revolucionarios valoramos las obras culturales en función de los valores que entrañen para el pueblo” (cit. de Mangone, 1997, p. 204).

7. Esta cuestión es analizada por Terán para quien ese menoscabo de la actividad intelectual tenía sus raíces tanto en el reduccionismo marxista (nosotros diríamos, de cierto marxismo) como en el arsenal antiintelectualista del populismo (2008, p. 289).

en pos de la asunción de la acción política bajo un modelo unificador: el del **combatiente**” (2014, p. 56). Además, afirma que “La labor del artista [hacia principios de los setenta] parece someterse –voluntariamente– a ser ilustración de la letra (de la política) y predomina la instrumentalización de la **política sobre las prácticas culturales**” (p. 56), coincidiendo con lo señalado más arriba por Carlos Mangone (1997). Pero, sin lugar a dudas, existió otra forma de concebir la relación entre clase obrera e intelectuales.

Si bien es cierto que el antiintelectualismo pareció ser el método principal desde el que operó el mundo intelectual, no deja de ser cierto que hubo otros esfuerzos alejados de esa fórmula de tintes populistas (Dalmaroni, 2004). Uno de los ejemplos fue el construido por algunos de los intelectuales reunidos alrededor de la revista *Los Libros (LL)*⁸. Esta publicación fue fundamentalmente una revista de intervención en el campo intelectual, con un fuerte componente de crítica literaria. Aun así, como afirma Celentano (2014, pp. 54-65), desde temprano la revista editó reseñas y notas sobre la cuestión obrera, aunque sin renegar de la intervención intelectual para la conformación de una organización obrera-estudiantil independiente de las opciones burguesas (pp. 71-73)⁹.

El presente artículo se propone estudiar la producción crítica en la publicación, del mencionado Ricardo Piglia. Este puede considerarse como el único de los intelectuales nucleados en *LL* que tomó en cuenta la cuestión de cuáles eran las causas y los desafíos de la conformación de un sistema literario proletario y popular. En función de ese propósito, analizaremos dos aspectos que se recortan en los artículos del autor de *Nombre falso* y que permiten ver de qué manera este crítico pensó la emergencia de una literatura proletaria en el contexto del campo intelectual argentino: por un lado, la defensa de la especificidad del campo intelectual, y su rol en el proceso revolucionario; por otro, y como consecuencia de lo anterior, la cuestión del escritor no como un elemento individual del campo, sino como una función del sistema literario. Estos aspectos permiten vislumbrar la emergencia de una concepción sobre el hecho estético y literario, que elaboró las bases de

8. La revista *LL* sacó 44 números entre 1969 y 1976. La publicación reunió a los críticos e intelectuales de la nueva izquierda, con clara hegemonía maoísta a partir del número 29 de marzo-abril de 1973.

9. Celentano (2014) analiza la relación entre intelectuales universitarios del PCR y los acontecimientos políticos sindicales del viorazo, especialmente. Y luego, sobre la similitudes con lo que afirman los artículos de *LL*, el periódico, la agrupación 1 de mayo del clasismo cordobés –*El Compañero*– y la revista *Teoría y Política*, afirma: “Revista cultural, periódico clasista y revista teórica constituyen tres eslabones en los que podemos encontrar lo que la militancia de la época promovía como la fusión entre el movimiento práctico de las masas y la teoría revolucionaria, entre el lenguaje proletario y los intelectuales revolucionarios” (p. 63).

una cultura proletaria y popular en el contexto de la lucha revolucionaria en Argentina¹⁰. Esta concepción estuvo relacionada con una fuerte influencia de la dimensión política (Terán, 1991); y las corrientes maoístas tuvieron un ascendente notable en la conformación de una concepción literaria proletaria y popular. Para los propósitos antes mencionados, nos enfocaremos en una metodología comparativa, entre discursos que provienen de prácticas diferentes, pero que en la producción de Piglia se aúnan para producir un nuevo discurso crítico que permite analizar las formas de contacto entre el maoísmo y las corrientes críticas materialistas.

II. La especificidad del campo: el escritor en la política

La cuestión sobre la especificidad del trabajo intelectual tenía largo aliento en el contexto de la crítica de izquierda de la que el propio Piglia era deudor. Podríamos mencionar la lucha que había emprendido Héctor Agosti en el interior del PC a finales de la década del cincuenta para el reconocimiento de la especificidad de la labor artística e intelectual (Bulacio, 2006; Massholder, 2014). La emergencia de la revista *Pasado y Presente* también ayudó a poner en foco la importancia de la labor específica, pero desde otra perspectiva: ya no el “intelectual *del* partido”, sino el “intelectual *en* el partido” (Petra, 2014). Por otro lado, como reconocía en *LL* uno de los fundadores de esa experiencia intelectual, la aparición de la producción filosófica de Louis Althusser había permitido, entre otros logros, poner en consideración el trabajo teórico e intelectual como una instancia del proceso revolucionario (Aricó, 1969)¹¹. Y en el medio de tales discusiones y redireccionamientos, las propias intervenciones del líder de la Revolución China, Mao Tse-Tung, para quien –como afirmaba en varios trabajos, pero principalmente en el célebre Foro de Yenán (1942)– la labor intelectual era un puntal de las tareas

10. Es necesario aclarar que en los albores de la emergencia de la muestra “Tucumán arde” (1968), en el I Encuentro Nacional de Arte de Vanguardia, desarrollado en agosto de 1968, se discutió la posibilidad de aunar esfuerzos para la creación de un arte revolucionario que escapara a la cuestión de que dicha expresión solo se mide en el contenido semántico social y político de las obras, como afirma Longoni (1997). En este encuentro participó Nicolás Rosa, activo crítico en *LL*, con una ponencia en la que destacaba la necesidad de hacer coincidir “la conciencia revolucionaria y el arte revolucionario [...] en la instancia objetiva de la obra para que pueda poseer una clara significación revolucionaria” (p. 320). También, esta investigadora menciona la posibilidad de confluencia en el propio Piglia, a partir de la influencia de Mao (2014, p. 258).

11. Aricó en el número 4 de *LL* afirma con respecto a la obra filosófica de Althusser: “[Esta posición valorizadora de la autonomía formal del conocimiento científico] le permite sostener una eficaz y brillante polémica con las ideologías que [...] conciben al conocimiento como ‘visión’ o como ‘reflejo’ en el cerebro de los procesos de lo real, en lugar de concebirlo correctamente como ‘producción’” (1969, p. 21).

revolucionarias; o dicho de otra manera, sin la producción intelectual no habría revolución posible.

Como decíamos, Piglia fue el único de los críticos literarios reunidos en *LL*, preocupado por la elaboración de las líneas centrales de una cultura proletaria y popular. En este contexto, en el que la teoría era el eje central para cierto sector de la nueva izquierda intelectual (Gilman, 2003), se desarrollaron las líneas de discusión propuestas por Piglia. La presencia de Mao en sus consideraciones estéticas fue importante, ya que el líder chino se había transformado en una de las autoridades emergentes en el campo del marxismo de la segunda mitad del siglo XX, y conjugaba elementos relacionados con las tareas revolucionarias y con la actividad intelectual: líder de una revolución triunfante; maestro en sus años previos a su práctica revolucionaria; poeta y ejecutor de la revolución cultural proletaria, una revolución concebida como una práctica dentro de la revolución socialista para debatir y confrontar en el orden no solo económico y político, sino cultural e ideológico, con las formas burguesas de concepción del mundo¹².

Hasta la puesta en circulación de su texto sobre Mao en el número 25, la producción de Piglia parecería haber estado construyendo esa intervención en forma de notas, que tendrían su realización final en el artículo sobre el revolucionario chino. En el número 11, dedicado a la literatura norteamericana, escribió unas notas de reflexión sobre la producción literaria de ese país. Si bien los escritores norteamericanos como Saul Bellow, Philip Roth y, especialmente, William Burroughs construyeron una producción textual que puso en duda de diversas maneras el tan mentado sueño americano, **sustituyéndolo por una “pesadilla delirante, metáfora de la ‘racionalidad’ de la sociedad norteamericana” (1970, p. 12), no pudieron escaparse de una “circularidad despoltizada” (p. 11), que solo pudo ser sustituida “por la práctica de los escritores (sería mejor decir propagandistas) negros ligados a los Black Panthers [BP]” (p. 11). La acción de estos “propagandistas”¹³ serviría para sostener la lucha revolucionaria, para la cual tendieron a “integrar el texto como un momento” de dicha lucha (p. 13). Si bien los escritores de BP se propusieron como una instancia de la lucha revolucionaria, no desdeñaron su tarea específica; y lo hicieron tomando en cuenta que dicha práctica debía**

12. Recordemos además que por esos años, la revista de la “vanguardia francesa”, *Tel Quel*, no dejaba de mostrar en sus portadas la efigie del líder chino. Dice Piglia sobre esos años: “Estoy metido con el maoísmo, que entra por un lado por esta tradición de Fanon y del Tercer Mundo, y por otro lado, por el efecto francés: yo leo *Tel Quel*, o sea, la vanguardia francesa en ese momento” (cit. de Longoni, 2014, p. 257). Para otros estudios que indican la relación entre maoísmo y crítica literaria en Argentina ver el libro de Jorge Wolff (2009).

13. Es importante ver la estrategia de Piglia: cambia “escritores” por “propagandistas” en un claro gesto de discusión con la normativa burguesa.

configurarse desde otros fundamentos: “construir una escritura para nombrar esa práctica, exige romper radicalmente con la noción tradicional y moralista de la literatura, proponer un manejo nuevo de la actividad lingüística” (p. 13). O sea, la práctica escrituraria debía su existencia a la lucha política, y para que ambas estuvieran correlacionadas se debía cambiar la concepción sobre la literatura. Los BP no perdieron de vista que su especificidad en el campo intelectual servía a la lucha política revolucionaria; y justamente, **esta práctica habría logrado vencer los límites de “clase” en la producción de los escritores antes nombrados.**

Pero la especificidad del campo desde el punto de vista de una perspectiva revolucionaria tenía que reconocer que una literatura así debía vencer los presupuestos de producción y consumo privados en los que se reconocía la concepción **y la práctica literarias de la burguesía: “Los escritos de Malcolm X, de Eldridge Cleaver, de Ralph Brown se leen y se escriben *en* [cursiva en el original] la práctica de los Black Panthers, rompen la escritura como actividad privada y se convierten en la palabra misma del pueblo negro: vienen de la experiencia colectiva y tienden hacia el anonimato” (p. 13). Por eso, al construir una literatura de la experiencia real en las condiciones de rechazo y exclusión a las que eran sometidos los afroamericanos por la cultura oficial norteamericana, “recuperan una experiencia colectiva de resistencia a los valores del sistema, realizando, de este modo, una especie de autobiografía social” (p. 13). Si la cuestión de la especificidad literaria se asumía en la relación dialéctica que se instaura en la práctica social de las masas populares, la **tarea de construcción de esta “autobiografía social” que proponía un nuevo manejo de “la actividad lingüística” formaba parte de uno de los polos de la dialéctica.** El trabajo específico con el manejo de las técnicas escriturarias de ninguna manera se contraponía a las tareas políticas: eran parte **de** y se forman **en** esa práctica. De modo que especificidad y lucha política no se rechazaban de forma alguna. El siguiente fragmento permite ejemplificar y amplificar lo antes señalado:**

Partiendo de los Black Panthers como vanguardia político-cultural, la escritura de los militantes negros se integra como un nivel más de la práctica revolucionaria. Afirmados en el principio de no separar escritura y práctica política y, sobre todo, no permitiendo que **esta unidad sea vista únicamente desde el ángulo “artístico”** vienen a negar una ilusoria autonomía de la cultura. En la medida en que se oponen en todos los niveles (económico, lingüístico, ideológico, político) al imperialismo norteamericano, los militantes negros no aceptan la distinción burguesa entre política y literatura (p. 13).

Escritura y práctica política o especificidad literaria y política, no eran nociones separables. Para Piglia, esta era la oportunidad de que las esferas no se separasen; era la posibilidad para superar la dicotomía compromiso-vanguardia. **Lo que posibilitan los BP es “el estudio y debate de (su) experiencia que, dejando de lado las estériles polémicas entre ‘Realismo’, ‘Vanguardia’ o ‘Compromiso’, hace también del lenguaje el lugar de una revolución”** (p. 14). Por lo tanto, era imposible para una estrategia revolucionaria dejar de lado el trabajo intelectual; al mismo tiempo esta especificidad en la tarea revolucionaria rechazaba estériles polémicas: si la postura de Piglia apuntaba a establecer los lazos dialécticos entre práctica política y artística, mantener la discusión en algunos conceptos como los que señalaba el crítico no dejaba de ser una metodología errada por ideológica¹⁴. Continuar con ese estéril debate no era otra cosa que continuar un trabajo intelectual sobre el mundo de las especulaciones: solo la práctica social concreta, política –en síntesis, la lucha de clases–, era el lugar donde se suscitaban los cambios que eran la fuente de las contribuciones intelectuales. En una reseña sobre una edición de ensayos de Bertolt Brecht, última intervención en *LL* en el número 40, Piglia afirmaba: **“Único criterio de verdad, para Brecht la práctica debe ser el fundamento último de cualquier trabajo cultural: una crítica materialista se funda, justamente, en el ‘control’ que, en un campo a primera vista tan ‘espiritual’, debe ejercer la experiencia concreta para evitar el riesgo de una especulación idealista”** (1975, p. 4).

Publicado exactamente un año y medio después del artículo sobre la **literatura norteamericana**, el artículo **“Mao Tse-Tung. Práctica estética y lucha de clases”** se configuró como un texto de teoría literaria que resumía gran parte de la labor crítica no solo de Piglia, sino de gran parte de la publicación hasta esa fecha; y además, adelantaba futuras operaciones sobre otros textos del propio escritor (Basualdo, 2015).

Con respecto a la cuestión de la especificidad literaria y su relación con el resto de las prácticas sociales, incluidas, claro está, la práctica política de la lucha de clases, el artículo sobre el libro de Mao, ***Charlas en el foro de Yenán sobre arte y literatura***, realiza un recorrido por demás apropiado para entender la construcción de una salida revolucionaria, proletaria y popular. En principio, según Piglia, Mao tenía en cuenta la existencia de **elementos cualitativos diferentes en cada uno de los “frentes” o “prácticas”**:

14. *Ideológica* hay que entenderlo desde el punto de vista althusseriano, según el cual la ideología nos obliga a ver la sociedad como homogénea y, al mismo tiempo, la sociedad dice sobre sí misma lo que es –o mejor dicho, lo que cree ser– (Althusser, 1967).

Mao tratará, en cambio de resolver la política del proletariado en todos los frentes (militar, económico, cultural) aplicando el criterio **de que “las contradicciones cualitativamente diferentes no pueden resolverse más que por métodos cualitativamente diferentes”**. **La lucha cultural tiene sus métodos concretos** —es decir específicos—, diferentes no solo de hecho, sino también de derecho en la práctica política (1972a, p. 22).

Pero ante todo, Piglia era muy cauto en no presentar estas tres prácticas separadas. O sea, no habría autonomía de la práctica cultural¹⁵, sino, en todo caso, en el lenguaje althusseriano tan caro a esta etapa, *sobredeterminación*¹⁶. En una nota al pie, cita a Mao:

La lucha revolucionaria en los frentes ideológico y artístico tiene que subordinarse a la lucha política, porque sólo a través de la política, puede expresarse en forma concentrada, la necesidad de la clase y de las masas. Pero si no hubiera arte y literatura, ni siquiera en su sentido más amplio y elemental, el movimiento revolucionario no podría avanzar ni triunfar (p. 25).

Es importante volver a señalar que la especificidad no implicaba la autonomía con respecto al proceso de la lucha de clases y de la construcción de una opción proletaria en el campo cultural. En la segunda encuesta que publicó *LL* en el número 28 de septiembre de 1972, Piglia respondía, con respecto a la pregunta de cuáles serían las posibilidades metodológicas de una crítica que diera cuenta de la relación entre los sistemas extraliterarios y el textual:

[...] pienso que hay que ligar el trabajo crítico con una instancia específicamente política, ligarse orgánicamente a la lucha de las masas y tratar de articular la especificidad de cada campo particular con el conjunto de la práctica revolucionaria. Quiero decir, hay que oponerse a la ilusión pequeñoburguesa del ‘robinsonismo’ que trata de definir la producción en términos individuales, haciendo del

15. “De todos modos, esta división no es material, las tres prácticas [económica, política y cultural] son diferentes en su forma, pero no actúan en tres mundos distintos, ni tienen objetos reales distintos e independientes: articuladas, construyen la estrategia política y a la vez, la estrategia política determina los objetivos generales, la contradicción principal que tratará de ser resuelta en cada caso con los medios específicos” (1972a, pp. 22-23)

16. En Basualdo (2015), hemos trabajado la influencia de Althusser en Piglia.

intelectual (de su **'compromiso'**, de su **'sinceridad'**) el escenario de la problemática. Descentrar esta cuestión y poner la lucha de clases en el centro del debate, significa, en este nivel, enfrentar una tradición arraigada en la crítica de izquierda que nos acostumbró a ver en los textos –antes que un síntoma o un tejido de relaciones– el resultado de una decisión libre y elegida, donde el crítico y el escritor se **disputaban, en privado, la razón y el lugar del 'sentido'** (1972b, p. 7).

Habría que comentar dos cuestiones con respecto a la cita anterior. En primer lugar, debemos notar que esta mención al **"robinsonismo"** es parte de un debate que venía desarrollando ya en el artículo sobre Mao. El adjetivo fue acuñado para dar cuenta de la falacia pequeñoburguesa que ve en la cuestión intelectual un proceso de libre elección y compromiso. Así lo pensaba Jean Paul Sartre: los escritores eligen libremente su posición con respecto a los acontecimientos sociales. Por el contrario, Piglia cita a Mao, quien afirmaba: **"La práctica social y su efecto son el criterio para juzgar el deseo subjetivo o móvil"** (1972a, p. 23). Y frase seguida, el crítico argentino comentaba:

De este modo, antes que nada, Mao desacredita todo voluntarismo del sujeto (a la manera del compromiso sartreano) y echa las bases de una definición de las relaciones entre literatura y revolución en términos de una práctica específica que mantiene con la ideología y con la política lazos propios en el interior de la estructura social (p. 23).

Esto significaba que se desacreditaba toda posibilidad de autonomía literaria en el interior de la propia crítica de izquierda. En tal sentido, el golpe de Piglia se dirigía a una de las figuras rectoras de la nueva izquierda intelectual –patrocinadora también junto a él de la experiencia de la revista *Problemas del tercer mundo*–: David Viñas. Para este crítico, la producción artística e intelectual de un escritor estaba justificada en sus elecciones éticas; por esa razón, la posición de clase se definía en el contenido semántico de los textos. En la visión de Viñas, por lo tanto, no había **"síntoma"** o **"tejido de relaciones"**.

En segundo lugar, e importantísimo para entender la concepción material sobre el hecho literario, y por lo tanto, la relación entre este y la lucha política y económica –las otras dos prácticas definidas por Mao–, se encontraba la cuestión sobre la **producción literaria, entendida como "síntoma o un tejido de relaciones": síntoma, con respecto a su relación con el sistema social y político, y por lo tanto una manifestación discursiva y no "verdadera"** –por esa razón, no es un "reflejo"– es un tejido, en relación a que el

sentido del texto literario depende de otras relaciones, tanto textuales como extratextuales.

Lo que sí permitía articular especificidad y política era la “posición de clase” del escritor. Dicha posición no debía ser buscada en sus declaraciones, o simplemente en el nivel semántico de los textos, sino en el proceso de la lucha de clases:

Lugar de la inscripción y a la vez único ‘determinante en última instancia’ es en la realidad compleja de la lucha de clases y no en las vacilaciones del sujeto, donde Mao busca los materiales para fundar una teoría del arte y la literatura que permita a la vez descubrir sus enlaces con el resto de las prácticas sociales y decidir su eficacia revolucionaria (p. 23).

Pero el foco de esta problemática, desde el punto de vista de la especificidad del campo, Piglia lo veía en la cuestión sobre el lenguaje, como ya vimos en su mención al concepto lacaniano de *síntoma*. El lenguaje era la **“instancia concreta de la significación”** donde **“los intelectuales ‘se funden con el pueblo’”; o sea, el espacio donde se podía analizar el proceso de producción.** El lenguaje era, por lo tanto, la instancia de análisis de las formas **en que la lucha de clases se expresaba: “Una posición de clase actúa siempre con el lenguaje y a la vez es el lenguaje quien abre camino hacia esa posición”** (p. 23). Así superaba toda una polémica alrededor de la cuestión del lenguaje y de la dimensión ideológica, al establecer que es el lenguaje el que genera la posición de clase. De esta concepción sobre la especificidad literaria y, por lo tanto, de la importancia del análisis del lenguaje de las obras, Piglia llegaba a **la conclusión de que “el lenguaje es una realidad material” (p. 23), en la que se podía observar el “pasaje de los intelectuales a las posiciones del proletariado” (p. 23): el lenguaje y la ideología como realidades materiales productivas y no tan solo reproductivas.** De este modo, desde el maoísmo se resolvía la cuestión sobre la relación entre especificidad y posición de clase para la creación de una cultura proletaria. Lo que queda es analizar de qué manera esta visión sobre la especificidad del campo, en relación con una posición de clase derivada de las necesidades de la lucha de clases, permitía analizar la función del escritor en el sistema de producción literaria.

III. La cuestión de la producción literaria: escritura y “autor” o “productor”

Desde una mirada metafísica, se ha identificado al hecho literario como una práctica alejada de las instancias de la producción material. Así, la literatura formaría parte de un segmento de las realizaciones sociales, por fuera

de la producción económica y de sus necesidades mercantiles. De esta forma, por lo menos desde el romanticismo en adelante, la razón occidental ha **identificado a la literatura como “creación” individual, y como producto sin función productiva.**¹⁷

Desde el punto de vista de esta postura romántica se puede comprender cómo se llega a entender la literatura como producción espiritual. Esta postura restauradora de cierta lógica metafísica y, por qué no, teológica alrededor del hecho estético fue apropiada por la burguesía y las oligarquías occidentales a partir de la conformación de los estados nacionales, desde fines del siglo XIX. Con tal formulación, la literatura y la cultura eran convertidas en la expresión de los valores más altos de una sociedad. Si esta formulación parecía estar cercana a los valores altruistas, como se piensa la cultura humanista burguesa, la trampa de las clases dominantes consistía en que esa expresión de lo más excelso de una comunidad era llevada a cabo por los miembros de esas mismas clases.

Ahora bien, la producción de Piglia en este período estuvo influida fuertemente por las lecturas de la obra crítica de Bertold Brecht¹⁸, quien pensó centralmente algunas líneas para la elaboración de una teoría sobre la producción literaria, correlato de una línea política proletaria en el marco de la lucha de clases. Una de las cuestiones elaboradas por Brecht fue las del autor o **“productor”**¹⁹.

En el artículo sobre las charlas de Mao en el foro de Yenán, el nombre de Brecht es de los primeros citados, en tanto que le permitía a Piglia poner el acento sobre la cuestión estética y literaria como una rama de la producción, inserta en una sociedad concreta, con sus propias reglas, como vimos en el apartado anterior, y esa concepción sobre la literatura se contraponía a la presentada por las clases dominantes:

“En la estética idealista, como ha dicho Brecht citando una frase clásica, ‘el producto se emancipa de la producción, se borran las huellas de su origen’ Se trata de una operación destinada tanto a suprimir el hecho mismo de la producción (en beneficio de la metafísica de la “creación” y del artista inspirado) como a diluir la presencia de la demanda social y de las condiciones de producción” (1972a, p. 22)²⁰.

17. Para una evolución del término “literatura”, ver Williams (1980).

18. Luis Ignacio García García (2014) trabaja sobre esta influencia en algunos de los artículos que Piglia escribió en *LL*.

19. El crítico alemán Walter Benjamin, amigo de Brecht, elaboró esta noción para dar cuenta del nuevo lugar del autor, a partir de su análisis de la obra del dramaturgo. La ponencia en cuestión llevaba el título de “El autor como productor”.

20. “[El trabajo del autor] nunca será solo trabajo sobre productos, sino siempre, al

En la citada encuesta del número 28 de *LL*, Piglia ya daría cuenta, aunque de manera sintética, de esta concepción que permitía salir del atolladero en la que había caído cierta crítica de izquierda “robinsoniana” que veía en la creación estética una práctica de la libertad de elección del autor. Desde esa perspectiva, el producto estético no tenía relación con el sistema literario. Esta concepción, arraigada en los postulados críticos dominantes en el PC y en los “comprometidos” de la revista *Contorno*, proponía que el sistema literario era una construcción de clase y que la sola creación estética de los autores podía generar una nueva forma literaria, siempre y cuando estuviera ligada a los postulados del realismo socialista o del compromiso sartreano, respectivamente²¹.

Por el contrario, desde la perspectiva de Mao se podría resolver el problema de una manera diferente, ya que el líder chino tomaba en cuenta esta **problemática sin dejarla librada a la cuestión individual del autor: “¿Para quién escribir? ¿Desde dónde? ¿Quién nos puede leer?: toda la reflexión ‘estética’ de Mao está destinada a definir la producción artística como respuesta específica a una demanda social, diferenciada, que nace en la lucha de clases” (p. 22). O sea que la cuestión de la “creación” literaria no puede verse solo desde el punto de vista del autor, sino de la totalidad del sistema literario (producción, circulación, recepción):**

El efecto estético, la significación ideológica, el modo de producción, las formas de distribución y de consumo, los materiales y los instrumentos de trabajo, es decir, el sistema literario en su conjunto, está determinado por los intereses de clase: y son los intereses de clase los que en cada caso determinan qué cosa es el arte y a quién (para qué) ‘sirve’ (p. 22).

Es importante esta consideración sobre la interrelación entre las tres instancias nombradas, ya que permite estudiar el hecho estético desde un punto de vista materialista:

Mao reproduce las críticas de Marx a los economistas clásicos: lo fundamental del proceso de producción no es tanto crear productos,

mismo tiempo, sobre los medios de producción” (Benjamin, 1970, p. 91).

21. “Aparece, entonces, un problema clave: ¿dónde encontrar la instancia que decida la eficacia revolucionaria de una práctica específica? O mejor: ¿desde dónde pensar esa eficacia para el arte y la literatura? Al hacer del escritor, escenario o espejo de la estructura social, el centro del debate, la oposición compromiso/realismo socialista, encerró durante años el problema de la articulación entre literatura y revolución en una trampa sin salida” (Piglia, 1972a, p. 23).

en este caso ‘obras de arte’, sino producir el sistema de relaciones, los vínculos sociales que ordenan la estructura de significación dentro de la cual la obra se hace un lugar que la condiciona y la descifra. Combinación determinada por modos específicos de producción, circulación, distribución y consumo, el sistema literario es el verdadero resultado del proceso de producción en su conjunto (p. 22).

Lo que significa, en definitiva, que la concepción del autor como creador único se disiparía en función de una dispersión de su función en todo el sistema literario: no habría “autor”, sino sistema literario condicionante, o sea, condiciones de producción:

En este sentido la historia de la literatura quizá no sea la historia de las obras, sino más bien la historia de una función diferencial, la historia de una cierta relación entre la práctica estética y sus condiciones de producción que son –al mismo tiempo– el espacio de su desciframiento (p. 22).

Esta postura que expresa una nueva concepción de autor y lector puede leerse como el reverso del polo impuesto por una estética idealista, donde autor-lector están desligados, a no ser por una actitud pasiva ante el consumo del producto estético; por el contrario, en la visión de Piglia, el autor-creador muere, y resucita en el lector²²: “La expansión interna de los códigos de legibilidad es un proceso que hace cambiar constantemente de posición al lector y al escritor” (p.24).

Desde su perspectiva, el único momento en que el escritor conjugaba decisión política y estética era durante la adopción del punto de vista de clase que el texto, y no los autores, produce. Esta adopción no era un mero posicionamiento, como ya vimos, en un plano netamente semántico de la obra o

22. En el emblemático año 1968, y no por casualidad, Roland Barthes escribía un texto que marcaba un uribundo giro en su producción intelectual y que sería uno de los undacionales del post-estructuralismo: “La muerte del autor”. Este texto finalizaba con una centellante rase que, como toda rase barthesiana, se presentaba como una espectacular órmula de resumen: “sabemos que para devolverle su porvenir a la escritura hay que darle la vuelta al mito: el nacimiento del lector se paga con la muerte del Autor” (1994, p. 71). No es para nada extraño este giro en la empresa barthesiana: está ligado, indeectiblemente, a su búsqueda por la destrucción del mito de la naturalización del signo, por parte de la pequeña burguesía. Es más, 1968 ue el año en que el mito del verticalismo académico caía, destruido por las pedradas del joven público lector universitario. Para Piglia, estos años son los del fin del mito del populismo literario y cita a Mao: “No puede separarse (escribe Mao) la popularización de la elevación. El pueblo demanda popularización y luego elevación, pide elevación mes tras mes, años tras año. Esta elevación no se realiza desde el aire sino con base en la popularización” (1972a, p. 24).

en sus declaraciones públicas: formaba parte de cuatro instancias a las que recurría Mao y que le permitían quebrar “la ideología especular de la estética normativa (tipo Zhdanov) que imagina una relación de simple reflejo entre el ‘sentido’ de una obra y el origen de clase del autor” (p. 23). Esas cuatro instancias²³ que, según Piglia, Mao sistematizaba serían: el origen de clase, la posición de clase, la actitud de clase y el estudio de clase:

Esta sistematización recompone y desarticula de tal modo las relaciones del escritor con su clase que al establecer una serie de descenramientos entre la ideología, el proceso estético y la lucha de clases niega toda decisión autónoma (voluntad del escritor o fatalidad del origen social) y traslada la reflexión directamente al problema de **las condiciones de producción de una práctica revolucionaria “en el arte y la literatura”** (p. 23).

Lo que permitía esa lectura sobre Mao era abandonar la concepción de la literatura y la estética como producción individual, ligada, como afirmaba el idealismo burgués –tanto de izquierda como de derecha–, a la experiencia **individual del “creador”**. De esta forma, lo que se valorizaba era la construcción colectiva. Una estética así concebida ponía el acento en el sistema productivo literario, ligado al sistema productivo general. En el artículo sobre la literatura norteamericana ya citado, Piglia esbozaba la misma concepción con respecto al uso de ciertas técnicas por parte de algunos narradores norteamericanos, que iban en dirección a construir una concepción colectivista **de la producción estética: “en estos narradores la escritura se pierde dentro de sí misma, se ‘socializa’, apoyándose en la práctica social de los textos ya escritos**. En este sentido y en el límite, la escritura aleatoria de Burroughs remite a una negatividad absoluta: muerte del novelista como propietario de **un estilo ‘personal’”** (1970, p. 13).

Varios factores ayudan a entender esta postura antiindividualista. En principio, como venimos señalando, una concepción materialista de la producción estética, donde el “autor”, o mejor dicho “productor”, no era más que uno de los eslabones en la cadena productiva. En segundo lugar, la búsqueda de la construcción de una cultura proletaria en la que, si bien el intelectual no perdía su especificidad, tampoco ocupaba un espacio autónomo, como proponía la crítica liberal. Contra el individualismo, la producción estética –y

23. Estas cuatro instancias, en rigor de verdad, fueron pergeñadas por el discípulo de Althusser, Alain Badiou, en un texto que forma parte de una recopilación de artículos que preparó Piglia en 1974 con el nombre *Literatura y sociedad*, y en la que, justamente, reedita este texto sobre Mao. ¿Forma inconscientemente culposa del crédito intelectual?

específicamente el productor— debía comprender que su tarea se desarrollaba en el marco de la lucha de clases y de una toma de posición, que era la del proletariado. Así, la concepción individualista y metafísica sobre la estética, **para la que el productor era un “creador”, un pequeño dios, dejaba de tener valor en el interior de una política cultural de izquierda. En este sentido, la desigualdad generada por las sociedades de clase entre trabajo manual e intelectual se ajustaba también a la dicotomía “entre cultura y producción, entre vida material y vida ‘espiritual’” (1974, p. 4), como afirma Piglia en su artículo sobre la cuestión ideológica en la Revolución Cultural Proletaria China.**

IV. Conclusión

El planteo sobre la especificidad literaria no anulaba el problema de la cuestión de la división entre el trabajo intelectual y el manual. Por el contrario, ponía la discusión sobre otro terreno: la especificidad del trabajo intelectual tenía la función de no perder de vista que, como decía Mao, las contradicciones cualitativamente diferentes necesitan de métodos diferentes. Ahora bien, esta especificidad no abandonaba la cuestión central a la que apuntaba el maoísmo: es en la práctica política donde se fundan las posibilidades de una práctica artística y teórica acorde con una línea que confluya con la del proletariado y el pueblo.

Es desde este punto de vista que debe verse la discusión con respecto a la necesidad de replantearse una nueva forma de acción en el arte, tomando en cuenta que esa forma ideológica forma parte de la lucha política, en un momento y espacio concreto. Pero además, y como reflexión más importante es que logró seguir más allá de los avatares producidos por la última dicta-dura; las reflexiones de Piglia permiten pensar todo hecho estético como un hecho específico, pero no por eso apolítico; lo político de una producción no se reconoce en su contenido, sino en las huellas de las condiciones de producción en el texto. Su reflexión sobre la obra de Jorge Luis Borges en el número 3 de *Punto de Vista* atestigua este logro crítico.

V. Bibliografía

AItAMirAno, C. (2005). “Intelectuales y pueblo”. En *Para un programa de historia intelectual y otros ensayos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

----- (2006). *Intelectuales. Notas de investigación*. Bogotá: Norma.

AItthusser, I. (1967). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.

ARICó, J. (1969). “El marxismo antihumanista”. En *Los Libros*, N° 4, pp. 20-22.

- BArthes, r. (1994). "La muerte del autor". En *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Barcelona: Paidós.
- BAsuAldo, g. (2016). "Piglia, entre Mao y Althuser". Recuperado el 10 de agosto. http://jornadasdesociologia2015.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/ponencias/1514_228.pdf
- BenJAMin, w. (1970). "El autor como productor". En *Sobre Brecht: ensayos y conversaciones*. Montevideo: Arca.
- BulACio, J. (2006). "Intelectuales, prácticas culturales e intervención política: la experiencia gramsciana en el Partido Comunista argentino". En Biagini, H. y Roig, A. (dir.). *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Biblos.
- CelentAño, A. (2014). "Los Libros y Cristianismo y revolución frente al Cordobazo". En *Archivos de Historia del Movimiento Obrero y de la Izquierda*, año II, N° 4, pp. 53-75.
- dAIMAróni, M. (2004). *La palabra justa: literatura, crítica y memoria en la Argentina, 1960-2002*. Santiago de Chile: Melusina.
- FilippA, A. (1997). "La sociología como profesión y la política en la constitución de la disciplina". En Oteiza, E. (comp.). *Cultura y política en los años '60*. Buenos Aires: Eudeba.
- gArcIA gArcIA, I. i. (2014). *Modernidad, cultura y crítica: la escuela de Frankfurt en la Argentina 1936-1983*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- gIlMAN, C. (2003). *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- lOngoni, A. (1997). "Tucumán arde: encuentros y desencuentros entre vanguardia artística y política". En Oteiza, E. (comp.). *Cultura y política en los años '60*. Buenos Aires: Eudeba.
- (2014). *Vanguardia y revolución. Arte e izquierdas en la Argentina de los sesenta-setenta*. Buenos Aires: Ariel.
- MAngone, C. (1997). "Revolución cubana y compromiso político en las revistas culturales". En Oteiza, E. (comp.). *Cultura y política en los años '60*. Buenos Aires: Eudeba.
- MAssholder, A. (2014). *El Partido Comunista y sus intelectuales: pensamiento y acción de Héctor P. Agosti*. Buenos Aires: Ediciones Luxemburg.
- PetrA, A., (2014). "Provincianos". En *Prismas, Revista de Historia Intelectual*, n° 18, pp. 179-184.
- PigliA, r. (1965). "Literatura y sociedad". En *Literatura y Sociedad* n° 1, pp. 1-12.
- (1970). "Literatura norteamericana". En *Los Libros*, n° 11, pp. 11-14.
- (1972a). "Mao Tse-Tung. Práctica estética y lucha de clases". En *Los Libros*, n° 25, pp. 22-2.
- (1972b). "Encuesta". En *Los Libros*, n° 28, pp. 6-7.
- (1974). "La lucha ideológica en la construcción socialista". En *Los Libros*, n° 35, pp. 4-9.

------(1975). “Notas sobre Brecht”. En *Los Libros*, n° 40, pp. 4-9.

Ponza, P. “Los sesenta-setenta: intelectuales, revolución, libros e ideas”. *Revista Escuela de Historia*, 6, 2007, 137-160. Recuperado en 03 de agosto de 2016, de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1669-90412007000100008&lng=es&tlng=es.

Sigal, S. (1981). *Intelectuales y poder en la década del sesenta*. Buenos Aires: Puntosur.

Terán, O. (2008). *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires: Siglo XXI.

------(1991). Nuestros años sesenta. La formación de la nueva izquierda intelectual en la Argentina, 1956-1966. Buenos Aires: Puntosur.

Tortti, M. C., (1999), “Izquierda y ‘nueva izquierda’ en la Argentina. El caso del Partido Comunista” [en línea]. *Sociohistórica*, 6. Recuperado el 3 de agosto de 2016 de: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2814/pr.2814.pdf

Williams, G. (1980). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.

Wolff, J. (2009). *Telquelismos latinoamericanos*. Buenos Aires: Grupo.



OCTAVIO PAZ. HISTORIAS CONECTADAS: “REPRESENTACIONES” DE ASIA Y AMÉRICA

Asia
América
Latina

113

OCTAVIO PAZ. CONNECTED STORIES: “REPRESENTATIONS” OF ASIA AND AMERICA

Dra. Alicia Poderti

(CONICET/Centro de Estudios sobre Asia del Pacífico e India, Universidad Nacional de Tres de Febrero)

apoderti@conicet.gov.ar

Resumen. La tendencia orientalista en la literatura iberoamericana impacta desde el siglo XVI en el acontecer histórico y socio-político de Iberoamérica. Las imágenes que transmite Cristóbal Colón, influenciadas por la mitología construida desde la Antigüedad sobre las tierras orientales, impregnarán las crónicas de Indias, las noticias del comercio marítimo y el gran relato de la conquista. La confusión colombina atraviesa muchas conexiones culturales posteriores. En el siglo XX, Octavio Paz vivió en el continente asiático. Sus poemas, ensayos, narraciones y correspondencia personal han sido recuperados y contribuyen a la investigación integral de los contactos sur-sur. Estas “representaciones” del continente –que Paz y otros autores llegaron a conocer como diplomáticos, políticos o viajeros– deben ser integradas a la línea contemporánea de las “Historias conectadas”.

Palabras clave: Octavio Paz; Representaciones; Historias conectadas; Asia; América.

Abstract. The orientalist tendency in Ibero-American literature has impacted from the sixteenth century on the historical and socio-political events of Latin America. The images transmitted by Christopher Columbus, influenced by the mythology built from ancient times on the eastern lands, will permeate the chronicles of the Indies, the news of maritime commerce and the great account of the conquest. The Columbian confusion goes through many later cultural connections. In the 20th century, Octavio Paz was living in Asia. His poems, essays, narratives and personal correspondence have been recovered and contribute to the comprehensive investigation of South-South contacts. These “representations” of the continent – which Paz and other authors came to know as diplomats, politicians or travelers

– must be integrated into the contemporary line of “Connected Stories”.

Keywords: Octavio paz; Representations; Connected Stories; Asia; America.

I. Introducción

Indudablemente, en Latinoamérica se reprodujeron los mitos contruidos en Europa sobre Asia durante la Antigüedad, la Edad Media y el **Renacimiento**. En la apreciación europea, el “exotismo” americano está enlazado históricamente al asiático. Como expresa Óscar Pujol (2009), los griegos ya habían gestado en torno a la India tres imágenes que persistirán durante el Renacimiento: el exotismo, la riqueza y la espiritualidad. Las características del exotismo y la prosperidad económica fueron automáticamente trasladadas a las Indias occidentales, en un juego de superposición del imaginario de la Antigüedad con el de los libros de caballería –plagados de gigantes, seres policéfalos o cinocéfalos, etc.–, que condicionaron el gran relato de la conquista.

Recordemos que la imagen que Colón (1992) plasma en sus diarios de viaje y otras anotaciones, se apoyaba en los modelos descriptivos de la época que configuraban un arquetipo básico y muy difundido de la naturaleza y características de los territorios situados más allá de los límites del mundo occidental. Entre esos modelos se encontraban los relatos de viajes recientes como el de Marco Polo. Así, Társis, Ofir y Saba son, junto con el Catay, Mangi y el Cipango, puntos geográficos a los que Colón se refiere una y otra vez, en su intento de identificar las tierras inexploradas.

La frontera imaginaria identificada por Cristóbal Colón reconocía la influencia de cuatro textos que organizaron su percepción de estas regiones, para él desconocidas: *La Imago Mundi* del cardenal Pierre d’Alli, publicada entre 1480 y 1483; la *Historia Natural* de Plinio en versión italiana de 1489; la *Historia Rerum Ubique Gestarum* de Eneas Silvio; y una versión en latín del libro de los *Viajes de Marco Polo*, de 1485 (Poderti, 1998).

La aproximación entre dos continentes se extiende a través del tiempo con nuevas exploraciones de estos territorios. Escritores como Octavio Paz han realizado, en la centuria pasada, un itinerario espacial que perpetúa sutilmente la equivocación de Colón, acercando la “India” asiática a las “Indias” occidentales. Los escritores no escapan a la mediación europeizante, por lo que este detalle remite a un horizonte de expectativas que condiciona sus miradas sobre Oriente.

Al apoyarnos en la trayectoria metodológica de las “historias conectadas”, debemos tener en cuenta que en el enfoque de esta corriente no existe

lo “global” como nivel autónomo de análisis, sino precisamente “conexiones” establecidas, habitadas y pensadas por los actores mismos.

Como estudia Romain Bertrand (2015), los referentes de esta corriente se aglutinan en torno a una serie traducciones recientes de obras representativas, como la de Chris Bayly (2006), Kenneth Pomeranz (2010), Timothy Brook (2010) y Sanjay Subrahmanyam (2011). Se suman a estos textos las obras de Serge Gruzinski (2004) y del equipo reunido por Patrick Boucheron (2009).

En el giro copernicano que implica la perspectiva de las “historias conectadas” desde la década de 1990, la cuestión ya no se centra en “la escala” del análisis (Micro-Macro), sino “el foco” de estudio (Annales, 2001, p. 56). Esta línea de investigación incursiona más allá de los primeros intercambios comerciales o diplomáticos entre los europeos (marinos de expediciones y funcionarios de las compañías) y los asiáticos (príncipes, mercaderes y letrados del imperio mongol o de las ciudades-Estado del mundo malayo).

Según el estudioso indio Sanjay Subrahmanyam, el enfoque de **“Historias conectadas” no tenía intención de convertirse en una escuela.** Sin embargo, hoy tiene muchos seguidores. Subrahmanyam se interesó especialmente por los contactos dentro del mundo euroasiático, aunque apoyándose en la conexión entre el espacio del Mediterráneo, los otomanos, Irán, India e incluso el sudeste de Asia (Subrahmanyam, 1997; Etter y Grillot, 2012).

Serge Gruzinski (2004) muestra las conexiones de México y Asia, cuyos aspectos fantásticos se reflejan en los documentos centrales de la colonización española. Obviamente se hace alusión a la trasposición de los mitos vigentes en Europa acerca del mundo asiático durante la Antigüedad y la Edad Media, pues la idea europea del exotismo americano se vincula históricamente con la extrañeza ante las culturas de Asia. Destaca Gruzinski la proliferación de historias naturales comparadas entre Asia y las Indias Occidentales, como sucede en el Tratado del médico Juan de Cárdenas (México, 1591) o en la crónica del criollo Baltasar Dorantes de Carranza, la ***Sumaria relación de las cosas de Nueva España***, escrita entre 1602 y 1604, pero inédita hasta principios del siglo XX.

Para los investigadores de “Historias conectadas”, el discurso de Cristóbal Colón (1992) se constituye en “texto fundacional”, al inaugurar la dinámica utópica que revela un desplazamiento fundamental en el significado de la relación del “descubrimiento”. Colón no descubre: verifica e identifica, y en ese afán por re-conocer las nuevas tierras desde una serie de modelos previos, llevó a cabo una indagación que, en el campo de la escritura, se presenta como un movimiento oscilante entre la invención, la deformación y el encubrimiento (Poderti, 1998).

Así, la representación de una figura utópica de América es el resultado de un proceso de aprehensión y conceptualización de América, lo que la

transforma en proyección del deseo, sueño y visiones del europeo. Esta dinámica utópica es, en la conquista, producto del encuentro europeo con el Otro ajeno y diferente (Todorov, 1991).

En los siglos siguientes, muchos exploradores realizaron viajes que **reanudaban los motivos del espejismo de Colón, vinculando las “Indias” asiáticas y el mundo oriental con las “Indias” occidentales de las tierras americanas.** En los albores de 1560 y a lo largo de dos siglos y medio, los galeones se encargaron de reforzar la conexión asiática, uniendo Manila con Acapulco, desde donde parte de la mercancía se transportaba a Veracruz y era enviada a España (Tinajero, 2004).

A pesar de que las Cortes de 1813 suprimieron por decreto la **circulación de expediciones mercantiles, en el galeón de Manila o “nave china”** llegaron a América telas de seda, especias, porcelanas, marfil de la India y de China y muchos otros productos, tal como demostró William Lytle Schurtz (1992).

Eminentes autores como Rubén Darío, Jorge Luis Borges, Pablo Neruda, Rafael Alberti, Severo Sarduy u Octavio Paz, incursionaron en el mundo oriental desde una aproximación multifacética: más allá de haber visitado o no el continente asiático, les interesaba, además de explorar nuevos temas para su escritura, la incorporación de Asia como un sentir y un modo de vida diferente. Se deslizaron hacia otro continente que, de algún modo, les permitiera aprehender la complejidad de su acervo occidental.

Asimismo, viajeros y diplomáticos a los que las circunstancias emplearon por algún tiempo en el sudeste asiático, logran imponer el largo espacio de Oriente como lugar de observación profunda y concreción de sus pasiones y anhelos. Esto se manifiesta en sus obras a través de figuras que oscilan entre la ilusión y el desencanto, entre la divergencia y la amalgama cultural (cfr. Poderti, 2017).

II. Octavio Paz: la mixtura cultural entre Oriente y Occidente

En 1951, Octavio Paz (1914-1998) es nombrado Segundo Secretario de la Embajada mexicana en India y permaneció en Delhi sólo unos meses antes de ser enviado a Japón. En la primera estancia breve sobrelleva el peso de lo extraño, resistiendo ante la presencia de un Otro distinto. En 1962 regresa para establecerse en la India, luego de su estadía en París. Esta vez se produce un encuentro único, con experiencias dinámicas que se reflejaron en **su escritura: “Acababa de escribir *El laberinto de la soledad*, tentativa por responder a la pregunta que me hacía México; ahora la India dibujaba ante mí otra interrogación aún más vasta y enigmática” (Paz, 2003, p. 1073).**

Los seis años en Nueva Delhi influyeron profundamente tanto en el modo de entender su país como a sí mismo, cuando confiesa que “descubrió su alma”. Tal vez porque tanto su país natal –México– como la India tenían una historia común de colonialismo.

El autor encuentra en estas tierras un correlato de la historia mexicana. Paz traza semejanzas y coincidencias entre culturas. Por ejemplo, al contemplar el paisaje desolado que se disipaba en el horizonte en camino a Delhi, el autor evocó imágenes borrosas de su infancia: viajes en ferrocarril durante los últimos días de la Revolución mexicana, cuando a los seis años de vida contempló hombres ahorcados balanceándose bajo los postes del telégrafo. Esos recuerdos también aparecen frente a la violencia de la partición del Indostán¹.

El escritor-diplomático también encontró muchas similitudes entre los mitos aztecas e hindúes (O’Flaherty: 2003). Sus poemarios *Salamandra* y *Ladera Este*, junto a *El mono gramático* –un excelente ejercicio de prosa– se funden con el poema “Blanco”. Allí fructifica la idea hindú de un tiempo/espacio que fluye incesantemente. Y el poema se yergue como una búsqueda de la Nada.

“el comienzo

el cimiento

la simiente latente

la palabra en la punta de la lengua

1. Históricamente la India se ha debatido entre la unificación bajo un mismo poder o la división en estados o principados pequeños y grandes. Durante años se fueron asentando los europeos; primero los portugueses y holandeses, seguidos por franceses y británicos que al final se hicieron con el control real del subcontinente. La dominación británica se asentó en la explotación comercial por parte de la Compañía de las Indias Orientales. A partir de la rebelión de 1857 la India se convirtió, ya de forma casi unificada, en parte del Imperio británico como colonia con una administración británica oficial. Aun así se consintió la existencia de cientos de principados. El más grande de ellos era Cachemira. La dominación británica favoreció la práctica privada de las religiones y la convivencia multicultural. Las clases superiores, sobre todo hindúes, adquirieron una sólida formación intelectual en todos los campos de la ciencia. Estos hindúes de educación británica fundaron en 1885 el Congreso Nacional Indio que se convertiría en el partido de la independencia.

Hace ya más de seis décadas que se produjo la partición del subcontinente indio y el subsiguiente acceso a la independencia de India y Paquistán. Fue uno de los procesos descolonizadores más tempranos, complejos y relevantes para la configuración de la Sociedad internacional contemporánea. Desde su nacimiento hasta la actualidad ambos Estados han mantenido tensas relaciones. El proceso, que culminó en agosto de 1947, fue, extraordinariamente complejo, debido a las propias características del subcontinente indio que posee dimensiones continentales; con todo lo que ello supone no sólo desde el punto de vista geográfico, sino también, y especialmente, demográfico, étnico, religioso, político e histórico (cfr. Silvela Díaz Criado y Vacas Fernández, 2006).

inaudita
inaudible
impar
grávida
nula
sin edad”...

(Paz, 2003-2004, p. 1868).

Por otro lado, no es casual que hacia el final del poema “Blanco”, Paz destaque el lugar y fechas de su escritura: “Delhi, 23 de julio a 25 de septiembre, 1966”. Eran momentos de Guerra Fría. La URSS y EEUU intentaban mantener el orden a nivel mundial y garantizar la existencia de un ambiente seguro para su desarrollo imperial. China, Irán, Egipto, Guatemala, Cuba, Indonesia, Angola, Etiopía, Chile, Argentina, Nicaragua, entre otros lugares, muestran cómo la Guerra Fría se produjo en el llamado Tercer Mundo. Muchas de estas naciones fueron apoyadas por alguna superpotencia (o sus aliados) de modo encubierto. En otros casos hubo intervención directa (Corea, República Dominicana, Vietnam, Hungría, Checoslovaquia y Afganistán). En general, la intervención de las superpotencias se produjo como reacción a la apertura democrática, sin importar de qué lado de la Cortina de Hierro se produjera. Así se empleó la violencia cuando los países “subordinados” eligieron vías de desarrollo político y económico diferentes a las avaladas por el Kremlin o la Casa Blanca (cfr. Salgado, 2013).

Como embajador de México en India, Octavio Paz no podía ignorar esta coyuntura política internacional y comienza a registrar en su producción las coordenadas temporo-espaciales de sus textos. Con respecto al libro *Conjunciones y disyunciones*, en un relato situado en Bombay, el narrador describe su asombro ante una diversidad compuesta por contrastes violentos: modernidad y arcaísmo, lujo y pobreza, sensualidad y ascetismo, pluralidad de castas y de lenguas, dioses y ritos, costumbres e ideas, ciudades y pueblos pequeños, la vida rural y la industrial. Impresiona a Octavio Paz una peculiaridad religiosa de la India: la coexistencia del islam y el hinduismo. Esta complejidad se enmaraña con la profusión de comunidades, religiones y sectas que viven entre las dos grandes religiones.

En el apartado “Eva y Prajñaparamita”, de *Conjunciones y disyunciones*, Paz establece alguna antítesis entre los modos de contar la historia de India y Occidente, entre las religiones budista y el cristianismo, entre la dialéctica cuerpo y no-cuerpo. También relata en *Vislumbres de la India* (2003-2004 [1995]) lo que supuso para él la experiencia en el mundo asiático. El encuentro del autor con India invita a examinar su representación y reelaboración del pensamiento hindú.

Vislumbres de la India es un texto que le permite a Paz establecer comparaciones entre la religión católica de México y el hinduismo practicado en la India. Este libro recupera un meollo central de la escritura de Octavio Paz, pues describe los ensambles históricos en una dinámica de “**ida y vuelta**” entre México y la India. Los textos registran las conexiones que el escritor identifica entre los dos espacios culturales. Así, su México natal se identifica en muchos aspectos con el país asiático.

No obstante, prevalece en Paz una lectura que da cuenta de las confluencias con respecto a las prácticas de la India y la vida cotidiana de México. Este engranaje de superposiciones de contextos culturales y espaciales se **presenta en el poema “Cuento de dos jardines”, en el que se construye una sutil unidad de imágenes entre un jardín mexicano y otro indio: “Nosotros le pedimos al *nim* que nos casara./ Un jardín no es un lugar:/ Es un tránsito”...** (2003-2004, p. 943). Los jardines aludidos son el de su casa de la infancia en México y un sitio aledaño a la embajada de México en India, donde se casó con Marie José, precisamente bajo un árbol de nim. Kushigian considera que **en este texto, Octavio Paz decisivamente “simboliza proféticamente la sensación de andar a la deriva entre ‘las dos orillas’ y la vertiginosa mezcla de opuestos” (1991, p. 777).**

Así, el autor focaliza los cruces entre Latinoamérica y Asia, los que **producen relatos como el de Catarina de San Juan, “Princesa de la India y visionaria de Puebla”, o la llamada “china poblana” que viste el sari de clara procedencia india.** La narración popular consigna que Catarina fue secuestrada entre los ocho y diez años por piratas en la costa occidental de la India. Sirvió como esclava en Cochin y luego fue transportada a Manila donde la compraron para llevarla a Acapulco. Así llega a Puebla en 1621, donde es vendida a una pareja de devotos sin hijos y con ellos permaneció hasta el final, como explica Francisco De la Maza (1990). Paz explicita que la vestimenta de **la “china poblana” bien “podría ser una adaptación de los trajes femeninos de Gujarat, que llegaron a México por Cochin y las Filipinas” (2003-2004, p. 1139).**

El vínculo pretérito de estos razonamientos debe buscarse en un **ensayo de Paz, titulado: “Asia y América” (2003-2004, pp. 786-909, original de 1965).** Como Rubén Darío, el autor plantea el origen asiático de los americanos, adscribiendo así a las teorías que enlazan los pretéritos pasos de los habitantes de Asia en suelos americanos (cfr. Geirola, 2015, p. 5). En la década de los sesenta, Paz no escapaba a la influencia de las tendencias estructuralistas predominantes en Europa. Admiraba a Lévi-Strauss, quien exponía tesis inquietantes para su tiempo. En su libro *El Pensamiento salvaje* (1962) afirma que **el supuesto “pensamiento primitivo” se vale de reglas estructurantes si-milares a las más modernas especulaciones científicas.**

Gracias a los conceptos vertidos en *Antropología estructural II* (1981, original de 1958) Lévi-Strauss se situó en un estadio preclaro entre los científicos que sostienen que las diferentes culturas de los seres humanos, reveladas en sus conductas, diseños lingüísticos y “**mitemas**” de origen, evidencian la existencia de patrones comunes extensibles a toda vida humana. Esta visión confronta los análisis etnocentristas promoviendo estudios orientados a cotejar los conocimientos y prácticas de pueblos considerados primitivos con los que habitan Occidente y se valoran como “**civilizados**”.

Lévi-Strauss opinaba: “**Es posible creer que temas que nacieron en Asia hubiesen podido viajar a Europa y seguidamente introducirse en América en la época de las últimas migraciones que se produjeron a través del estrecho de Bering. En este caso, aquello con lo que nos encontramos sería un patri-monio común del Viejo y del Nuevo Mundo**” (1991).

Paul Rivet (1943), por su parte, consideraba que no todos los pobladores del Nuevo Mundo habían llegado atravesando el estrecho de Bering. En su opinión, otros grupos étnicos también vinieron, en época tardía, para asentarse en el continente. La variedad de las poblaciones, las civilizaciones y las lenguas americanas son el resultado del mestizaje de estos primeros pobladores. Rivet planteaba que era posible que grupos de hombres provenientes de pueblos australianos llegaran a América del Sur, bordeando el Antártico. Igualmente era probable que navegantes melanésicos hubieran llegado a las costas pacíficas americanas y a las costas de California, asentándose en estos territorios².

En su libro *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo* (1967), Octavio Paz detalla las conexiones entre la India y las culturas mesoamericanas, entre ellas la ausencia de conciencia histórica o la concepción cíclica del tiempo. Respecto de este libro, Octavio Paz expresa:

Los escritos de Lévi-Strauss poseen una importancia triple: antropológica, filosófica y estética. Sobre lo primero apenas si es necesario decir que los especialistas consideran fundamentales sus trabajos sobre el parentesco, los mitos y el pensamiento salvaje. La etnografía y la etnología americanas le deben estudios notables; además, en

2. Es interesante contemplar los nexos entre los trabajos de campo de Rivet y Lévi-Strauss. Éste último llegó a la selva brasileña del Mato Grosso del Sur, en la frontera de Brasil con Paraguay, en el año 1935, con recursos y patrocinadores poderosos, entre ellos Paul Rivet, director del Musée de l'Homme en París. Los artefactos indígenas que Lévi-Strauss trajo del Mato Grosso, así como sus valiosas notas del trabajo de campo, integrarían las primeras colecciones del Museo. Más tarde, este material fue publicado por Jean Malaurie en la colección "Terre Humaine". A raíz de la relevancia de este texto con alto contenido narrativo su amigo Merleau-Ponty propuso su incorporación en el Colegio de Francia.

casi todas sus obras hay muchas observaciones dispersas sobre problemas de la prehistoria y la historia de nuestro continente: la antigüedad del hombre en el Nuevo Mundo, las relaciones entre Asia y América, el arte, la cocina, los mitos indoamericanos... (Paz, 2008).

En *Ladera este* (1969) se agrupan gran parte de los poemas escritos en los años que Paz vivió en la India (1962-1968). **“Sunyata”, título de un poema, designa el concepto central del budismo madhyamita: el vacío absoluto que conlleva, hacia el final del texto, a la misma muerte. “Intermitencias del oeste” es un vaivén entre Oriente y Occidente que desborda en imágenes de una “amorfa y delirante abundancia” de la cotidianeidad hindú (Durán, 1971, p. 107). *El mono gramático* (1970) integra la unión expresiva en el marco de un viaje ritual por India, con un presente narrativo en Cambridge. Paz retoma sus motivos: la fusión de los extremos, el movimiento y lo fijo, el tránsito y la inmovilidad del tiempo. En la mitología hindú, Hanuman es “el más capaz de todos los jefes de los monos de la expedición a Ceilán” (Wilkins, 1987, p. 293).**

El epígrafe que encabeza *El Mono Gramático* explica el origen del mito:

Hanuman o Hanumat o Janumat, Es un famoso jefe de los monos que era capaz de volar y una figura notable del Ramayana: Hanuman saltaba de la India a Ceilán en un sólo movimiento; arrancaba árboles, cargaba a los Himalayas, agarraba las nubes y realizaba muchas otras hazañas prodigiosas. Entre otras facultades, Hanuman tenía la de ser un gramático, y de él dice el Ramayana: **“El jefe de los monos es perfecto; nadie lo iguala en los sastras ni en erudición ni en su capacidad de descifrar el sentido de las escrituras (o en modificarlas a voluntad). Es cosa bien sabida que Hanuman fue el noveno autor de la gramática”** John Dowson, M. R. A. S., Diccionario clásico de la mitología hindú.³

En el parágrafo 23 del libro, el autor escribe:

3. Texto original: “HANUMAN, HANUMAT, HANUMAT. A celebrated monkey chief he was able to fly and is a conspicuous figure in the Ramayana ... Hanuman jumped from India to Ceylon in one bound; he tore up trees, came away the Himalayas, seized the clouds and performed many other wonderful exploits ... Among his other accomplishments, Hanuman was a grammarian; and the Ramayana says: “The chief of monkeys is perfect; no one equals him in the sastras, in learning, and in ascertaining the sense of the scriptures (or in moving at will). It is well known that Hanuman was the ninth author of grammar”. John Dowson, M. R. A. S. A Classical Dictionary of Hindu Mythology.”

Hanuman: mono/grama del lenguaje, de su dinamismo y de su incesante producción de invenciones fonéticas y semánticas. Ideograma del poeta, señor/servidor de la metamorfosis universal: simio imitador, artista de las repeticiones, es el animal aristotélico que copia del natural pero asimismo es la semilla semántica, la semilla- bomba enterrada en el subsuelo verbal y que nunca se convertirá en la planta que espera su sembrador, sino en la otra, siempre otra.

Las traducciones de Octavio Paz de poesía sánscrita clásica (Kavya), recogidas en *Versiones y diversiones* (original de 2000), construyen otro nexo entre la India y el mundo hispano. Como los cronistas, Paz recuerda el paisaje y establece analogías con el de su México natal y con los referentes que, en su momento, encontró Cristóbal Colón con las ciudades y pueblos **de Andalucía: “Arriba y a los lados del arco, dos hileras de balcones que recuerdan a los de Sevilla y a los de Puebla de México, salvo que éstos son de madera y no de hierro”** (Paz, 2004c, p. 551). Desde el momento del encuentro de Colón con las Indias han transcurrido más de cinco siglos de historia de **un continente “creado” desde Europa y para los europeos. Paz festeja en su escritura el encantamiento ante el mundo asiático como Cristóbal Colón lo hizo al inventar “las Indias”.**

Según Flora Botton Beja (2011): “Paz escribió mucho más sobre la India, en donde vivió, que sobre China. Tal vez porque percibía una afinidad inherente en las vertientes del mundo indoeuropeo, o porque, aunque se valiera de traducciones, encontraba la lengua menos distante. Su interés en el budismo zen lo acercó a Japón y a su literatura, y un afortunado azar hizo que encontrara un colaborador con el que pudo hacer admirables traducciones de poesía”.

Como el mismo Paz lo había plasmado, más de diez años antes, en su poema **“Mutra”, Japón se manifiesta como una presencia perdurable en su universo poético, hasta Árbol adentro (1976-1988).** El autor mexicano llega a conjugar la técnica japonesa del haiku en la primera parte de *Ladera este*. Es sintomático que sea en la India donde Paz escriba varios poemas que se aproximan a las estructuras de haikú o al tanka. Según Giraud (2004), esto indica que durante su estadía en la India es cuando Paz se acerca más al budismo.

En 1984, durante un viaje por Japón, Paz visita la ermita de Basho en una colina de los alrededores de Kioto. De ahí surgen los seis haikúes de **“Basho An” (literalmente: “choza de Basho”), que se yerguen como un sentido homenaje a Basho y a su poética.** Con respecto a la traducción del japonés Matsúo Basho, contenida en el libro titulado *Los signos en rotación y otros ensayos*, el autor manifiesta:

El número de traducciones de Oku no Hosomichi es un ejemplo más de la afición de los occidentales por el Oriente. En la historia de las pasiones de Occidente por las otras civilizaciones, hay dos **momentos de fascinación ante el Japón, si olvidamos el ‘engouement’ de los jesuitas en el siglo XVII y el de los filósofos en el XVIII (...)**. El primer periodo fue ante todo estético; el encuentro entre la sensibilidad occidental y el arte japonés produjo varias obras notables, lo mismo en la esfera de la pintura —el ejemplo mayor es el impresionismo— que en la del lenguaje: Yeats, Pound, Claudel, Eluard. En el segundo periodo la tonalidad ha sido menos estética y más espiritual o moral; quiero decir: no sólo nos apasionan las formas artísticas japonesas sino las corrientes religiosas, filosóficas o intelectuales de que son expresión, en especial el budismo (Paz, 2003-2004, p. 1599).

Con respecto a su relación con China, Paz encaró la traducción de la poesía de modo espontáneo. Sin embargo, muy pronto el aporte de teóricos y poetas sinólogos le ayudaron a adoptar una metodología que intentaba reproducir rasgos sintácticos o de versificación del poema original a la vez que exploraba el sustrato filosófico del poema. Este camino que siguió está claramente ilustrado en su traducción de un cuarteto del poeta de la dinastía Tang, Wang Wei (701?-762), del que hizo varias traducciones. El poema **“Parque de los venados” es un cuarteto de cuatro líneas y cinco caracteres** en cada una, con rimas entrelazadas. La primera versión fue publicada en 1974, en *Versiones y diversiones (Obras Completas, 2003-2004, pp. 1033-1289)*.

En *El arco y la lira* (2003-2004, original de 1956), el autor se refiere al ritmo del poema integrando la visión oriental con la de otros pueblos:

Yin es el invierno, la estación de las mujeres, la casa y la sombra. Su símbolo es la puerta, lo cerrado y escondido que madura en la oscuridad. Yang es la luz, los trabajos agrícolas, la caza y la pesca, el aire libre, el tiempo de los hombres, abierto. Calor y frío, luz y oscuridad; **‘tiempo de plenitud y tiempo de decrepitud: tiempo** masculino y tiempo femenino —un aspecto dragón y un aspecto serpiente—, tal es la **vida’**. El universo es un sistema bipartido de ritmos contrarios, alternantes y complementarios. (...) El ritmo es imagen viva del universo, encarnación visible de la legalidad cósmica: Yi Yin - Yi Yang: **‘Una vez Yin - otra vez Yang: eso es el Tao’⁴**. Yin y Yang para los chi-

4. El autor remite, en la nota del final de este párrafo, al libro de Marcel Granet, *La pensée chinoise de 1938*.

nos; ritmo cuaternario para los aztecas; dual para los hebreos” (Paz, 2003-2004, p. 503).

III. Conexiones, junciones

El deseo de Octavio Paz de trazar códigos equivalentes entre civilizaciones aparentemente disímiles, coloca a ambas culturas –la latinoamericana y la india–, *face to face*. Y esto debe ser valorado como un intento positivo dentro del ritmo de conexiones necesarias que han acaecido entre Asia y América.

Edward Said, desde una mirada eurocéntrica, buscó en su momento **“la distinción ontológica y epistemológica” entre Oriente y Occidente; una narrativa de otredad y confrontación sustentada en la “división imaginaria y geográfica”** entre puntos cardinales. Esto se traduce en el tradicional estereotipo que contrasta la racionalidad de Occidente frente a la barbarie del Este (Said, 1978). En un valioso aporte, Julia Kushigian estudia cómo la variante **latinoamericana de ese “orientalismo” se aleja del europeo por la manera sutil** en la que los opuestos se mixturán y entremezclan (Kushigian, 1991).

Así, las concordancias que se leen en la producción escrita de Octavio Paz pueden ser leídas hoy a partir de los razonamientos y la metodología de **la “Historia conectada”, a la que aludimos en las primeras páginas de este trabajo.**

Paz llegó a captar las claves de Oriente recorriendo un camino ya transitado por los románticos: la religión y su historia. Haciendo pivote en el campo de la religiosidad, el escritor intentó descifrar las civilizaciones orientales a través de libros, pinturas, poemas y principalmente a través de la religión. Mientras la civilización Occidental está, de algún modo, contenida en la Biblia, el espacio hindú se traduce en los Vedas.

Con respecto a los Vedas, integran una antigua colección de libros sagrados. Contienen las **“revelaciones”** filosóficas y religiosas, escritas en prosa y poesía. **De los cuatro Vedas el más antiguo es el “Rig Veda” que se ubica** hacia el inicio de la Época Védica, alrededor del año 1500 antes de Cristo. Estas manifestaciones antiguas fueron recogidas de una extensa tradición oral que constituye la Revelación. Los Vedas profesan una religión politeísta con Dioses todopoderosos, que se reparten en tres grupos de acuerdo con sus funciones: los soberanos, los guerreros, y los de la producción y fertilidad. Muchos de estos Dioses védicos tienen su correspondencia en deidades religiosas de otros pueblos indoeuropeos: persas, griegos, latinos, germanos, escandinavos, etc.

A la vez los Vedas presentan algunas concepciones filosóficas en dos ideas centrales: 1) el origen de todo fue lo Uno (ekam); 2) existe un Orden Cósmico que todo lo regula (rita). La primera idea tiene que ver con la creación, y la segunda con el funcionamiento del mundo. De acuerdo al **pormenorizado estudio de Tola y Dragonetti (2003), existe un importante “Himno Védico”** que fue compuesto muchos siglos antes de la aparición en Grecia del pensamiento de los presocráticos (comienzo de la Filosofía en Occidente). Así, este Himno es una de las causas que inducen a considerar que los primeros pasos de la Filosofía de la India se remontan a los tiempos Védicos.

La incorporación de estos valores filosóficos son importantes a la hora de contrastar y unir los códigos religiosos y las creencias de culturas disímiles, tarea que realiza Octavio Paz en su escritura, evitando la tendencia de confrontar aquellas nociones sobre la fe con realidades que en la práctica solamente se pueden ver y palpar.

Así, cuando nos referimos a la heterogeneidad cultural fusionada en la escritura de Octavio Paz, existe una antología reciente de la literatura mundial que ubica al autor en **“una inesperada afiliación literaria: ni mexicana ni latinoamericana, sino en la sección ‘Cruzando las culturas: el ejemplo de la India’” (Davis *et al.*, 2003). Dicen los mismos compiladores que “esta correlación no es sorprendente dado que Octavio Paz dedicó más de 40 años al estudio de la poesía y civilizaciones de China, India y Japón, y publicó poemas y ensayos específicamente sobre la India durante y después de sus años de servicio como embajador de México en Nueva Delhi (1962-1968). Los editores de esta antología afirman que la capacidad de un escritor de habitar en una cultura transnacional y global es un signo de una emergente “conciencia postmoderna” que ha permitido a escritores como Octavio Paz, Salman Rushdie y, entre otros, a Bahrati Mukherjee, integrar y reconciliar el Oriente y Occidente (Davis *et al.*, 2003).⁵**

Asia condensa los elementos de esta relación que roza el ensamble de voces y culturas que parecen opuestas. Se anulan las relaciones dialécticas: pleno/vacío, único/plural, otredad/mismidad. La abolición del tiempo, al

5. “A recent anthology of world literature places Octavio Paz in an unexpected literary affiliation: not Mexican or Latin American, but in the section “Crossing Cultures: The Example of India.” This correlation is not surprising given that Octavio Paz devoted more than 40 years of his life to the study of the poetry and civilizations of China, India, and Japan, and published poems and essays specifically on India during and after his years of service as Mexico’s ambassador in New Delhi (1962-1968). The editors of this anthology claim that a writer’s ability to dwell in a transnational, global culture is a sign of an emergent “postmodern consciousness” that has allowed writers such as Octavio Paz, Salman Rushdie and, among others, Bahrati Mukherjee, to connect, integrate, and thus reconcile the East and the West” (Davis *et al.*, 2003).

modo lineal de la historia de Occidente, son continuas obsesiones de Paz donde se produce esta junción entre el pensamiento de Oriente y Occidente.

IV. Bibliografía

- ANNALES. (2001). “Temps croisés, mondes mêlés”. *Annales. Histoire, sciences sociales*, dossier.
- BAYLY, C. (2006 [2004]). *La Naissance du monde moderne, 1780-1914*. Editions de l'Atelier: Paris, trad. de M. Cordillot.
- BERTRAND, F. (2015). “Historia global, historias conectadas: ¿un giro historiográfico?”, en *Prohistoria*, 24.
- BOTTON BEJA, F. (2011). *Octavio Paz y la poesía china: las trampas de la traducción*. Estudios de Asia y África, XLVI, 2.
- BOUCHERON, P., et al. (dir.), (2009), *Le monde au XVe siècle*, Fayard, Paris.
- BROOK, T. (2010 [2007]), *Le Chapeau de Vermeer. Le XVIIe siècle à l'aube de la mondialisation*. Paris: Payot, trad. O. Demange.
- CANTÚ, F. (2013). “Ideograms of the East and the West: Octavio Paz, Blanco, and the Traditions of Modern Poetry”. *Journal of East-West Thought*, 3, 1, 63-78.
- COLÓN, C. (1992). *Textos y documentos completos*. Edición de Consuelo Varela. Madrid: Alianza.
- DAVIS, P., et al. (2003). *The Bedford Anthology of World Literature, The Twentieth Century, 1900-The Present*. Book 6 ed., Nueva York: Bedford/Sr. Martin's.
- DOWSON, J. (1928). *Classical Dictionary of Hindu Mythology*. Londres: Broadway House.
- DURÁN, M. (1971) “La huella del Oriente en la poesía de Octavio Paz”. *Revista Iberoamericana*, XXXVII, 74.
- ETTER, A. & GRILLIOT, T. (2012). “Le goût de l'archive est polyglotte. Entretien avec Sanjay Subrahmanyam”. *La Vie des idées*, 27 de enero. Disponible en: <http://www.laviedesidees.fr/Le-gout-de-l-archive-est.html>
- GEIROLA, G. (2015). *El Oriente deseado. Aproximación lacaniana a Rubén Darío*. Buenos Aires - Los Ángeles, Argus-a Artes y Humanidades / Arts and Humanities.
- GIRAUD, P. (2004). “El poema como ejercicio espiritual: Octavio Paz y el haikú”, *Actas del XV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas “Las dos orillas”*, Monterrey, México del 19 al 24 de julio, Centro Virtual Cervantes, Vol. IV.
- GRANET, M. (1938). *La pensée chinoise*. París: Albin Michel.
- GRUZINSKY, S. (2004). *Les quatre parties du monde: histoire d'une mondialisation*. Paris: La Martinière.
- KUSHIGIAN, J. A., (1991), *Orientalism in the Hispanic Literary Tradition: in Dialogue with Borges, Paz and Sarduy*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

- Lévi-Strauss, C. (1981). *Antropología Estructural II*. México: Siglo XXI.
- (1991), entrevista “Lo que Occidente destruyó está perdido para siempre”, en *El País*, 18 de septiembre de 1991, Copyright Le Nouvel Observateur. Traducción: Esther Rincón del Río e Ignacio Méndez Cabezón.
- (2002), *El pensamiento salvaje*, México: Fondo de Cultura Económica.
- (2003), *Antropología Estructural I*, Buenos Aires: Paidós.
- LoPez CAFAgg, C. e. (2017). “Dos jardines de la modernidad: India en Octavio Paz”, en *Estudios de Asia y África*, vol.52 no.2. México, mayo/agosto. Versión electrónica disponible en: <http://dx.doi.org/10.24201/ea.v52i2.2219>
- MAZA, F., (1990), *Catarina de San Juan. Princesa de la India y visionaria de Puebla*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- O’FIAherthy, W. d., (2003), *Mitos hindúes*, Madrid: Siruela.
- PAZ, O., (2003-2004), *Obras completas*, Barcelona: Galaxia Gutemberg- Círculo de Lectores.
- PAZ, O., (2008), “Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo”, en *El Cultural*, 27 de noviembre. Disponible en: <http://www.elcultural.com/revista/letras/Claude-Levi-Strauss-o-el-nuevo-festin-de-Esopo/24368>.
- POMerAnz, K. (2010 [2000]). *Une Grande divergence. La Chine, l’Europe et la construction de l’économie mondiale*. Paris; Albin Michel, trad. N. Wang y M. Arnoux.
- POderti, A. (1998). “Fronteras y texturas. Procesos coloniales en los Andes”, en *Sociocriticism*, Montpellier: Centre d’études et de recherches sociocritiques - Universidad Paul Valéry, Montpellier. Vol. XIII, 1-2: Director: Edmond Cross.
- POderti, A., (2017a), “Pablo Neruda y Asia: un escritor diplomático”. *Argus-a, Artes y Humanidades*, VII, 25. Disponible en <http://www.argus-a.com.ar/publicacion/1268-neruda-en-asia-un-escriptor-diplomatico.html>
- POderti, A., (2017b), “Re-escritura de India. Escritores/diplomáticos latinoamericanos: Neruda y Octavio Paz”, ponencia del panel “India en transformación: poder y cultura” (CEAPI - UNTREF), *Segunda Jornada Internacional sobre India, “Imaginario sociales y vinculaciones entre Latinoamérica e India: saberes, inteligibilidad y poder”*. Buenos Aires: Museo del Libro y de la Lengua, 9 de junio, en prensa.
- PUJOL, O. (2008). “Algunas reflexiones en torno a la poética de Octavio Paz en *El mono gramático*”. *Vislumbres*, 1.
- RIVET, P. (1943). *Les Origines de l’homme américain. Montreal: les Éditions de l’Arbre* [reeditado en 1957 por Éditions Gallimard].
- SAID, E. (1978). *Orientalism*. Nueva York: Pantheon.
- SAIGADO, J. S. (2013). “La Guerra Fría llega a América Latina: la I Conferencia Panamericana y el 9 de abril”. *Análisis Político*, 26, 79, 19-34.
- SCHURTZ, W. I. (1992). *El galeón de Manila*, Madrid: Edición de Cultura Hispánica.
- SILVEIRA DÍAZ CRIADO, E. & VACAS FERNÁNDEZ, F., (2006), *El con licto de India y Paquistán*, Madrid: Ministerio de Defensa, Escuela de Guerra del Ejército, Instituto Universitario

de Estudios Internacionales y Europeos Francisco de Vitoria y Universidad Carlos III de Madrid, nº 5.

SuBrAhMAnyAn, s. (1997). "Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia". *Modern Asian Studies*, 31, 3.

tinAJero, A. (2004). *Orientalismo en el modernismo hispanoamericano*, West Lafayette: Purdue University Press.

to dorov, t. (1991). *La Conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.

toIA, F. & drAgonetti, C. (2003). "El Vedismo. Los Vedas. Lo Uno como origen de Todo. El Orden Cósmico". *Asociacion Española de Orientalistas*, XXXIX, 217-241.

WiiKins, w. (1988). *Mitología hindú*. Barcelona: Olimpo.

PALAFITAS & TULOUS: A COMPARATIVE ANALYSIS OF THE CLIMATIC RESPONSE FROM THE VERNACULAR ARCHITECTURE OF FUJIAN (CHINA) AND AMAZONAS (BRAZIL)

Asia
América
Latina

129

PALAFITAS Y TULOUS: UN ANÁLISIS COMPARADO SOBRE LAS RESPUESTAS CLIMÁTICAS DE LA ARQUITECTURA VERNÁCULA EN FUJIAN (CHINA) Y AMAZONAS (BRASIL).

Rosangela Tenorio

(Associate Professor, University of Nottingham Ningbo China)

r.tenorio@nottingham.edu.cn

Ana Kalina de Paula

(Architect, Controladoria Geral da Uniao, Manaus-Amazonas)

ana.kalina@hotmail.com

AbstRAct: This paper presents a comparative climatic analysis response of traditional dwellings in two locations: Northern Brazil (Amazon) and Southern China (Fujian). The study explores how positive and negative aspects of traditional dwellings (Construction/ materials use) need to be addressed at a larger scale, across diverse communities, if it is to survive the tests of practicality, convenience and environmental feasibility within our modernized and urbanized world. Vernacular architecture, despite its widespread acceptance amongst academics, and increased interest by high socio-economic layers of society, especially in the developed world, is in fact on a decline within local rural traditional communities. The three key reasons for such decline are based on: high maintenance costs (especially labour), poor overall performance of traditional buildings, followed by associations of poverty with locally sourced materials. The need for better understanding of the needs and aspirations of diverse communities and their living conditions, can lead us towards architectural solutions that are affordable, environmentally appropriate

and engaging of traditional and contemporary approaches towards buildings. This particular study focuses on the analysis and response of roofs, given its significance as a construction element that provides not only shelter, but structural integrity for traditional dwellings.

Keywords: vernacular architecture; warm-humid climates; modernity; environmental design

Resumen: Este artículo presenta un análisis comparado sobre las respuestas climáticas de viviendas tradicionales en dos regiones: el norte de Brasil (Amazonas) y el sur de China (Fujian). El estudio explora la forma en que deben ser encarados a gran escala los aspectos positivos y negativos (en cuanto a la construcción, los materiales y demás) en pos de superar los desafíos de la viabilidad, conveniencia y factibilidad ambiental en un mundo moderno y urbano. El uso de la arquitectura vernácula ha disminuido en las comunidades rurales tradicionales, a pesar de la aceptación generalizada entre los especialistas y del interés de las capas sociales más altas. Es posible señalar tres elementos claves de dicha disminución: los altos costos de mantenimiento (especialmente laborales), bajo rendimiento general de este tipo de construcciones, seguidos de la asociación entre pobreza y materiales de origen local. La búsqueda de una mayor comprensión de las necesidades y aspiraciones de diferentes comunidades y sus condiciones de vida nos puede guiar hacia soluciones arquitectónicas que sean asequibles, comprometidas ambientalmente y centradas en formas de construcción tradicionales y contemporáneas. El presente estudio se centra en el análisis de los techos por su significación como un elemento de construcción que provee no solo reparo sino también integridad estructural para viviendas tradicionales.

Palabras clave: arquitectura vernácula; climas cálido-húmedos; modernidad; diseño ambiental.

I. Introduction

Roofs are the most significant feature of dwellings, particularly traditional dwellings as these are a response to cultural, environmental and social contexts. The reason for such critical role of roofs in buildings it is because it not only provides shelter, but it also ensures structural integrity and protection. Roofs represent the largest component of costs of any small building. It combines a number of technical problems and solutions, dominating normally the appearance of any traditional construction in particular. Given its high visibility and area, it has been common that roof coverings in traditional dwellings have used a diverse range of materials, available locally, such as grasses, straw, heather, bamboo, branches, timber, logs, wooden boards, shingles, tiles, sod, mud, stone and the list goes on. However, the vanishing

of traditional practices, and the use of manufactured and processed materials sourced outside communities, are a result of a search for convenience, practicality and modernity. Other studies (Li *et al.*, 2013), (Nelson, 2010) have mapped extensively the impact of such transitions with relevance to resources, increasing inequalities and low quality of life and well-being. This study aims towards a comparative analysis of two very different cultural contexts (China/Brazil) and very different local architectural typologies (earth tulous/timber palafitas) in terms of its climatic and resourceful responses to its context. The important similarities within these two locations and typologies are not directly formal but processual event though at particular seasons, the way in which the architecture responds has many similarities. Any vernacular architecture aims towards integration with its immediate environment, through the application and the use of simple construction materials which are sourced locally, enable the promotion of spatial distribution that tend to allow for good levels of thermal comfort as well as social engagement. It seems to match the search for what we call a sustainable environment.

Because it is an older architectural language, many of the concepts applied by the vernacular architecture are deprived from any industrialized patterns or processes, such as acclimatization systems or electrical lighting. **It's an architecture of the basics/essentials, but that delivers with adaptability** by the users, an architecture connected to its context, environment and inhabitants. It is therefore, a basic foundational model worth of studies given its uniqueness of responses, quality and performance of spaces.

This study presents particular traditional housing typologies within Northern Brazil (Palafitas in Amazonas) and Southern China (Tulous in Fujian). The increased importance of studies on vernacular architecture during the last decades have been born out of interdisciplinary academic fields, such as anthropology focusing on diversity and cultural identity studies. Over the last two decades, architects and engineers have further engaged on qualitative and quantitative studies of building materials and structures, allowing tests to be conducted, improving building standards and materials specifications to provide more opportunities for improving performance and building with traditional materials in rural and urban areas. This expanded perspective that we have today on traditional materials has brought understanding and a considerable acceptance amongst academics of vernacular architecture. However, despite such increased interest by high socio-economic layers of society, especially in the developed world, there has been a declined interest within local rural traditional communities. The key reasons for such decline are based on: 1) high maintenance costs – both in terms of resources and time/craft-labor of traditional buildings; 2) lack of local knowledge and efficient ways to conquer structural and material failures/maintenance and performance; 3) followed by associations of poverty with locally sourced

materials. It is likely that as societies are shifting towards solutions in urbanized centers that should be affordable, environmentally appropriate, diverse and engaging of traditional and contemporary approaches towards buildings, there will be more importance on learning from the contexts of vernacular architecture and their communities. The need for better understanding of socially and cultural diverse communities and their living conditions, can lead us towards architectural solutions that perform well at the different scales and needs of contemporary societies. This need for grasping the essence of what vernacular architecture means with its invisible qualities (e.g. performance), and avoid the collage of external appearances, is explicitly expressed on this ancient Chinese poem, as cited in Wang (2012):

“Play not music of past dynasties: sing instead the revised song of willow twigs”.

The rapid changes our societies are going through demand solutions that are based on developments that is supportive of convenience and modernity but non-threatening to our **Earth’s** life systems. The key to such advancement lies on a balance between scientific and technological advancement, and a thorough understanding of human needs and solutions, as culturally appropriate in a global context. The understanding that there are limits to our wants and that our needs should be provided within certain parameters and contexts. Such levels of development require what Rees (2011, 2014) and Nelson (2012) describe as **‘de-growth’**, or development decoupled from energy resources as being observed and practices (e.g. some Scandinavian countries).

Depletion of resources, increased inequalities and low quality of living, well-being cannot be decoupled. These are three aspects that developing nations such as China and Brazil (as per vernacular case studies presented here) are facing and vernacular settlements can well advance much knowledge on how to live within our means. There is no advocacy on this paper to return to earlier ways of living or to abandon the possibilities of technology. The opposite is true. The argument lies on simply better understanding the ideas behind an architecture that has survived centuries of settlements, occupations, wars and weather, providing protection and shelter for its inhabitants. To what extent we are able to adapt our contextual and contemporary needs and reinvent what is to come ahead and how, is part of our role into our modern society.

II.1. The Traditional Architecture of the Amazon region (Brazil): ‘The Palafitas’ and ‘the cavaco roof’

‘Ribeirinhos’ are the common name given to the inhabitants of the rural areas in the state of Amazonas, Brazil, along the river beads. They are

grouped in communities, and given their isolation from each other, (where areas are mostly accessed by boat or plane throughout the year), these areas **are called ‘varzeas’**. It is named so, because these particular areas of forest, are seasonally inundated, and this prompts the inhabitants of the river beads (the Ribeirinhos) to establish themselves in such locations, searching for better access to food and transport according to the higher or lower levels of flooded areas (in some cases, up to 10m). The housing typology normally found in these areas of forest, are named ‘Palafitas’ (Figures 1 and 2).



Figures 1 and 2. (Photos of floating home (Photos courtesy by Fernando Pedrosa, Manaus-AM, Brazil)

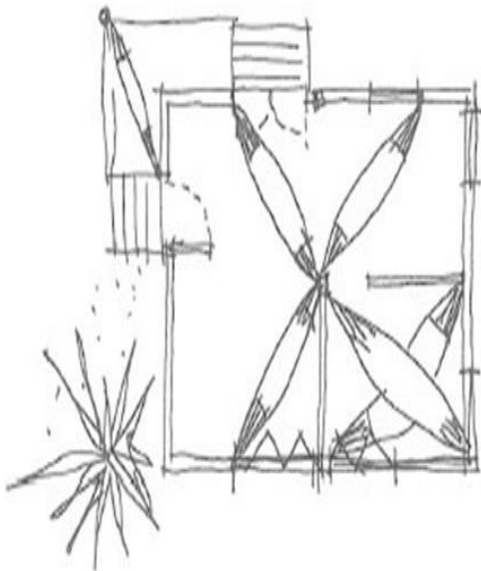


Figure 3. Plan of the Palafitas. Architecture of essentials, hammocks, openings and flexible spaces. (After Machado, Ribas and Oliveira).

Water communities in many areas across the globe tend to use such construction systems, while inhabiting riverbeds. Such vernacular architecture, in which the figure of the architect is not relevant, there is a complete manipulation of environmental resources available, allowing the daily life requirements to be fulfilled by the immediate and extended environment.

II.2. 'Palafitas' and its historical early transitions: 'The Old House' and the Modern House'

The two typologies used by the Ribeirinhos are simple called: the Old House and the Modern House (Figures 3-4). These are very similar to the houses used much earlier by the **'seringueiros'**, the extractors of rubber in the forest, based in the Amazon region since the 18th century. These two types of houses display connections with the Northeastern houses of Brazil, (as the rubber tree plantation owners were originally from the NE and migrated to the Amazon). We can highlight the main differences from these two houses, and the use of industrialized products as the most relevant. From roofing systems composed of aluminum sheets/structured by treated timber, to diverse range of industrialized materials in the walls and painting. This comes into direct contrast with the basic resources, at its raw form, brought from the forest, that we can find in the Old House typology.



Figure 4. (Left(A) and Right(B) Old Houses. (Photo courtesy: Aquilino



Figures 5 and 6. (Left(A) and Right(B)). Modern Houses (extended terraces, transformed roofs). (Photo courtesy: Fernando Pedrosa).

II.3. Transitional Spaces and Climatic Response

Within the structure of the Ribeirinhos house, there are also temporary spaces, called 'barracoos' which are basically transitional semi-open spaces. These are spaces integrated to the landscape, and allocated for activities during the day or night, considering the harsh climatic conditions (allowing wind breezes/solar protection – Fig 5 demonstrates sun path diagram and bioclimatic chart for Manaus-Amazon, with very high humidity (above 90% and high temperatures). Kitchen and related activities, such as drying of nuts/cashews, spaces for storing and preparing the latex (smoked), and the powder house. The site orientation/direction/form, is a direct reflection of the human needs, the landscape (relationship to the river) the possibility of mobility as well as the hydrological cycles of the area, and the climatic response.

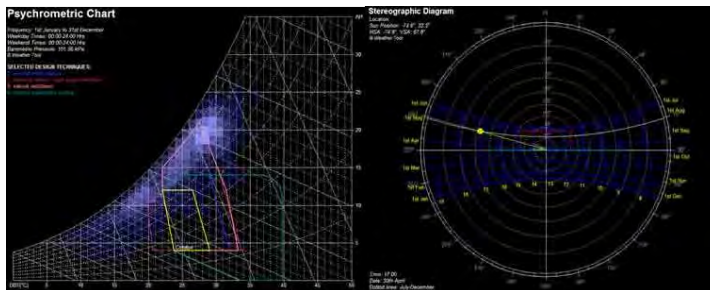


Figure 7. (Left) Sun path diagram; (Right) Bioclimatic chart for Manaus, Amazon-BR.

II.4. Materials choices: the “cavaco roof” and the transitions into modernity

The original materials used for the construction of Ribeirinho houses was primarily wood, in conjunction with straw (palm-trees), as well as the **natural ropes, made out of ‘cipo’ (fibres)**. Nowadays, with the advent of industrialized, more convenient materials, acceptance of such ‘raw’ materials, is vanishing quickly, in favor of more durable, and perceived as less primitive. The Ribeirinhos, as any other rural community nowadays, aspire for modernized = industrialized materials. The three main reasons for such perception rely on:

- A) The desire for a permanent, firm construction. One that suggests eternity (durability). As discussed by Lemos (1999), this desire is **associated with the dominant elite’s own aspirations for permanence**, a concept very opposite to life in the forest. The indigenous

seminomadic people that have established such typological constructions are therefore perceived as precarious and undermined as a way of living.

- B) Denial of the indigenous and caboclo identity. This is not an isolated attitude in Brazil, even if it's changing in the last few years. In the Amazon region, this is still a very strong deconstruction of the indigenous and the 'caboclo' image. There is this association of these communities being backwards: socially, culturally and economically.
- C) Unsuitable aspects of construction: This is the aspect which technically needs to be verified. The proliferation of insects and fungi in the roofing (when made out of palm-trees) and also as walling system (mosquitoes, and bats); Another aspect is the fireproofing of the materials (DePaula & Tenorio, 2010).

The roof aspect of the Ribeirinhos house is one that shows most relevance. Originally such roofs were either built from straw or cavaco. Both options, when harvested at the forests nearby can last between 12-20 years (Michiles, 2005), but given the pressures towards sustainable management of forests (not necessarily existent within rural areas of the Amazon region), and the appropriate dissemination of oral knowledge (harvesting of traditional resources, which is gradually disappearing), there has been a rapid disappearance of such understanding and techniques of roof construction within the Ribeirinhos housing typologies.

In terms of thermal and in particular acoustics comfort, such change in materials use and design decisions have a direct impact, both qualitative and quantitatively at the performance level, not necessarily as a benefit for the homeowners or the communities. This has been extensively demonstrated in the literature, in particular in regards to thermal comfort studies where temperatures in excess of 7°C higher have been recorded after roof transitions (Shastry *et al.*, 2012). With such increases in discomfort, homeowners would not go back to the traditional solutions to look into improving performance, but would choose towards a path of modernization. The reality is increased energy consumption due to the use of fans and air conditioning even in small rural villages.

As we understand sustainability in buildings and as it is found in the case studies here represented (vernacular dwellings): the aim is to maintain the higher levels of thermal performance, low levels of energy use (both embodied energy and operational energy), increase health levels and improve the recyclability potential of materials. However, the new choices of materials

and construction methods are neglecting such principles, and clearly primarily concerned with the immediate needs of transitions into convenient, short-term affordable construction materials that can provide a modern appearance. It is important to notice that such changes are a reflection of the lifestyle changes in such communities too (e.g. work patterns, lowering of gender gaps, higher levels of education, which in general are signs of progressive ways of living. However, such enhanced quality of living, needs to be expressed also on construction practices that continue to be in harmony with the natural environment, and taking into account the needs and aspirations for modernization of rural communities. The combined impact on visual, thermal and sound comfort of houses, due to the specific changes of roofs, is being documented and further studies that can also explore comparatively the effect on urban comfort and increase on energy use at household level is fundamental to map and develop possible alternatives of materials and construction techniques, and validate standards and legislation to allow for such systems to be implemented.

III.1. The Traditional Architecture of the Fujian Province (China): 'The Tulou' and 'The Xuanshan Roof'

The Tulou Buildings are a differentiated type of rural building (also a Unesco world heritage site), distributed across areas of Southeastern China. Built out of rammed earth and using a wooden structural system, these buildings are mostly built on warm-humid mountainous areas, surrounded by green and dense forests (cypress, pine and camphor), materials which are very favorable for the construction of roofs – Xuanshan (or overhung gable-end roofs), widely used in most traditional dwellings in the area. The buildings we discuss here are the ones found in the particular region within the Fujian province (Figure 8), Southern China. The historical origins and characteristics of these buildings are connected to those of the Song Dynasty curved roof (Wang, 2012). It is a particular interesting case study given the scale of such buildings, and the interconnectivity of the courtyards, with smaller and bigger shapes, contrasting squares and curved patterns, horizontal and vertical constructions, with a combination of earth and timber elements. The word '**Tulou**' in Chinese means '**clay buildings**', and the main function of such buildings is to house a number of families or clans. Several stories high, these groups of buildings have served as villages, housing up to 800 people (Knapp, 1986).



Figure 8. Tulou buildings/Roof details, Fujian Province. Photos by the author; (Left) External, (Right) Internal

“The clever combination of Xieshan and Xuanshan roofs, the interlacing of courtyards, the scattered placement of roofs and the use of those with nine ridges and large projecting eaves for special effect, create a setting that the brilliance of its artistry must be considered a **masterpiece**” (Wang, 2012).

The actual value and stature of this architecture has been recognized as Unesco World Heritage, and different from the Ribeirinhos vernacular architecture of the Amazon, previously discussed, it is not a construction system to disappear. But it is not also, a construction type to be replicated within the current context of modernizing, industrializing and urbanizing China. The need to learn from the actual performance of such buildings and the essence of its construction elements and variety of forms, patterns and shapes, aligned with the needs of those that have built these groups of dwellings is paramount since such communal practices are disappearing and becoming simply a site to be visited and cultivated as a memory. In a sense, just like the Ribeirinhos, it is a system of living in complete decline but with much that can be learned from its presence in a country like China that is moving too fast towards industrialization and modernization.

III.2. Climatic analysis and response towards indoor luminous, acoustic and thermal environment

Considering the five Chinese climatic regions, partitioned by the Ministry of Construction P. R. China, the Fujian province is within the ‘Hot Summer and Mild Winter Region’ as per map displayed below (Li *et al.*, 2013) (Figure 9).



Figure 9. Specification for thermal design of civil building GB 50176-93. (Source: www.eoearth.org)

The Tulou buildings demonstrate a very different approach towards control of climate, and responsiveness in a warm-humid climate. Different from the Ribeirinhos architecture, which relies on passive cooling strategies such as solar control and cross ventilation, (lightweight structures), The tulou buildings uses heavyweight construction with much thermal mass and enclosed structures, minimal apertures to avoid direct solar access in summer, while maintaining a stable and pleasant thermal environment in both seasons. It is important to note the climatic differences, and the seasonal variations (summer and winter, even if mild), as well as the microclimatic conditions (mountainous regions) of these locations (Figure 10). These allow for solutions that aim towards avoiding and allowing heat gains in some times of the year/as well as day-night. The use of thermal mass therefore, as discussed in the literature, has proven to be equally effective depending on the type of uses, the operational modes and the ways in which ventilation is provided seasonally and daily (Sun, 2013) (Szokolay & Tenorio, 2002).

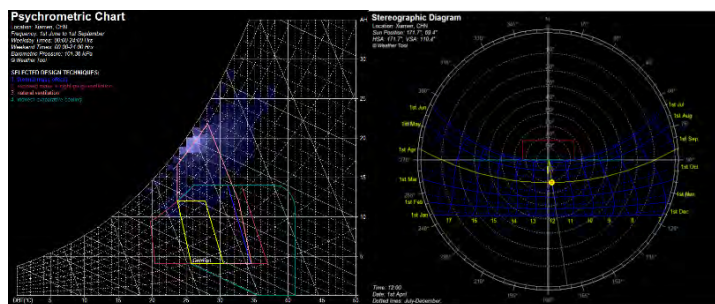


Figure 10. (Left) Sun-Path Diagram; (Right) Bioclimatic chart for Fujian, Xiamen.

Summer cooling is the major issue in terms of indoor thermal environment for the Tulous, as per the case study in the Amazon (Ribeirinhos). But given the extensive use of thermal mass (walls up to 1.5m width), the courtyard formation which facilitates the shading of the walls, and the verticality of the structure with reduced roof area directly impacts on diminished importance of the roof in regard to heat gains. The microclimate created by the construction itself, promotes an actual vertical differentiation on subjective perception of thermal comfort, visual comfort as well as sound comfort throughout these constructions (as per measurements, and extensive studies conducted on site) (Li *et al.*, 2013).

Throughout the field work conducted on site at Fujian Tulous (Nanjing area) in 2014-5 by the author, it was possible to observe three clear patterns:

- A) Patterns of abandonment of Tulous, due to the high costs of maintenance of such buildings, and the lack of labor and knowledge of those left behind, to support such activities. Nowadays due to the high migration into cities, it is common to find only elderly and very young children in rural villages in China. There are thousands of Tulous spanning across different provinces in China, and therefore only a few were declared UNESCO World Heritage. Those outside the UNESCO protected areas are prone to disappear, probably with their aging and migrating population as well as their customs and culture.
- B) Patterns of transformed usage of Tulous. Within the declared protected UNESCO areas, there are a number of Tulous in the vicinities that can be renovated and are in the best possible position to provide the necessary infrastructure for the thousands of tourists that come to visit the Tulous. Such renovated Tulous are new hotels (protected on its form and shape from the outside, but with a whole set of systems and services from the inside. and therefore can support a number of necessary touristic activities. This is an excellent possibility for the survival of such structures, except for the fact that the way in which has been happening does not necessarily fits building codes or standards (e.g. earthquake, fireproof or energy performance standards).
- C) The last pattern of usage of Tulous is nowadays the actual protected sites by UNESCO, in which people come to visit and pay tickets. Such structures are used mostly as markets, and very few inhabitants still live in there today. For those that do live there, it is common knowledge that a number of them also do own a house outside

of the Tulous. This would not be much of a problem, except for the fact that officials seem to want to pass the impression that people still live there, live by the land and for the land and are very happy in those frozen conditions. By talking with locals it was clear that the majority of those owning stalls at the market lived outside, had **houses and modern lifestyles, and couldn't quite understand why people wanted to see such old, clay buildings.** "Yes, these look very different, but **it's old, and it smells... it's difficult to clean, and it's so small, with so many stairs. This is not what I want for my family... besides I don't grow rice anymore, this was for my forefathers. All this field around us, we pay others to do it**". There is also much controversy on why only a few of such clusters have been chosen as UNESCO heritage sites, and why specifically the ones chosen were in the list rather than others. We could say however that we are glad that for whatever reason, some have been chosen and these will remain in shape and form, not necessarily in values and practices for the future generations to see.

When one visits the Tulous, there is this clear sense of so many different Chinas living side by side. It is the tension of what will happen when all these villages become empty by this excessive pace of migration and labour change? What will happen to the left-behind children and their elderly parents, will China still be able to preserve their family values after this wave of industrialization? Who will produce food and resources for such urbanized population, where rural people and their practices have become a sign of backwards living; and urban has become the place to be in the 21st century? While western societies are moving towards self-sufficient models, more interconnected models and less hierarchical structures, China seems to be ignoring important lessons right on their backyard of sustainability and progressive environmental living. It will not be by focusing on technology alone, (e.g. by transitioning from coal towards renewable energy technologies which is indeed quite a long way to go for China) that it can declare itself a sustainable country. It will be certainly though a combination of environmental, social and economic strategies that will allow China to move into the 21st century as a world leader. Having money in times of turmoil might not mean much, in view of famine, droughts, natural disasters and alike. The Tulous are a sign of resilience, patience and perseverance of the Chinese people. It is a reminder of resistance of family values versus war and challenges from outsiders, that stand empty today. Ready to offer its lessons to those willing to learn from it.

IV. Conclusions

In this study, a comparative climatic analysis of traditional dwellings in two locations was presented: The Palafitas buildings within the Ribeirinhos communities in the Amazon region of Brazil and the Tulou buildings, within the province of Fujian in China. The paper highlighted the climatic context of these areas and connected to the built response of those traditional communities, considering the use of resources, and the environmental perception in regards to thermal, sound and luminous aspects. The relative influence of roofs in both contexts has proved to be very different, given mostly due to the form-structure/patterns and scale of construction. For the Ribeirinhos, the changes in terms of replacement of materials are affecting negatively the overall environmental performance of such buildings. In the case of the Tulou buildings, such changes are not happening, since these are World Heritage sites. However, the same ‘vanishing’ effect is present, as rural communities are not taking up any of these traditional techniques/systems of construction, due to the search for modernity, industrialization and convenience. Such decline is observed because mostly of the association of rural living with poverty. The phenomenon of mass production and industrialization is clear for both cases, where inhabitants aim towards an appearance of belonging to the industrialized, urbanized world. As discussed on the limitations of this study, further analysis with quantitative data is necessary to determine how these changes also impact on the overall energy consumption of these buildings, and how this can effectively represent a threat to this new society that is being created. These can be important data on scanning the potential for providing housing and construction systems that truly contributes towards a modern world, that values both traditional architecture and contemporary livelihoods, with new aspirations and forms of living taking into account the existing traditional solutions and aiming towards its reinterpretation to support new lifestyles and natural resources.

V. Bibliography

- China Meteorological Administration (CMA) (2014). China Meteorological Data Sharing service System (in Chinese). Retrieved from: [//cdc.cma.gov.cn/home.do](http://cdc.cma.gov.cn/home.do)
- de Paula, A., & Tenorio, F. (2010). ‘Ribeirinhos: A sustainability assessment of Housing typologies in the Amazon region’, ICURPT, International Conference on Urban Planning and Transport, 28th - 30th June, Paris.
- Knapp, F. (1986). *China's Traditional Rural Architecture: A Cultural Geography of the Common House*. Honolulu: University of Hawaii Press.

- LeMos, C.A.C. (1999). *Arquitetura Brasileira. Casa Paulista: historia das moradias anteriores ao ecletismo trazido pelo café*. Sao Paulo: EDUSP.
- (1979). *Casa Paulista: historia das moradias anteriores ao ecletismo trazido pelo café*. Sao Paulo: Melhoramentos EDUSP.
- Li, Q., You, F., Chen, C. & Yang, X. (2013). *A field investigation and comparative study of indoor environmental quality in heritage Chinese rural buildings with thick rammed earth wall*. Energy and Buildings, vol. 62, pp. 286-293.
- Michiles, A. (2005). *O quintal da minha casa, Sao Paulo Dossie Amazonia Brasileira Estudos avanzado*, vol. 19, no. 53.
Retrieved from: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142005000100017&script=sci_arttext
- Nelson, A. (2012). **Degrowth equals regrowth: A discussion of Eduardo Galeano's work**. Paper presented at the Conference on Degrowth in the Americas, Montreal.
Retrieved from <http://www.montreal.degrowth.org/index.html>
- Rees, W. (2011). *The Human nature of Unsustainability, Post carbon reader series: Culture and Behaviour*. Post Carbon Institute.
Retrieved from <http://www.postcarbon.org/publications/human-nature-of-unsustainability/>
- Rees, W., (2014), Sustainability x Resilience, Post carbon Insitute.
Retrieved from <http://www.postcarbon.org/sustainability-vs-resilience/>
- ShAstry, V., MAri, M., & tenorio, r. (2014). Impacts of modern transitions on thermal comfort in vernacular dwellings in warm-humid climate of Suggenhalli (India). Journal of Indoor and Built Environment, vol. 23, no. 4, pp. 543-564.
- Sun, F., (2013). 'Chinese Climate and Vernacular Dwellings'. *Buildings*, vol. 3, pp. 143-172.
- SzokolAy, S., & tenorio, r. (2002). Energy saving in tropical climates and house design for dual mode operation, Proceedings of the 19th Conference on passive and Low Energy Architecture. France: PLEA Toulouse.
- WAng, Q. (2012). *Vernacular Dwellings: Earth dwellings, cave dwellings and Siheyuan Compound*. China: Architecture & Building Press.



LA HISTORIA FALSA EN TIEMPOS DE LA POST-VERDAD: EL CASO DE SINGAPUR

Asia
América
Latina

147

FAKE HISTORY IN THE POST-TRUTH ERA: THE CASE OF SINGAPORE

Lin Hongxuan

(University of Washington, Seattle)

linhx@uw.edu

Jorge Bayona

(University of Washington, Seattle)

jbayona@uw.edu

Resumen: Las *noticias falsas* (o en este caso, *historia falsa*) son un tema que los académicos debemos tomar en serio, ya que tienen el potencial de tener efectos reales sobre nuestras vidas diarias. En años recientes, una *historia falsa* de Singapur se ha diseminado ampliamente en el internet de habla hispana, en la cual se argumenta que esta nación del Sudeste Asiático estuvo hasta hace muy poco infestada de crimen y narcotráfico; esto es, hasta que se implementó la pena de muerte en 2004, la cual llevó rápidamente a estándares de vida propios del primer mundo. Buscamos explicar cuán falsificada es esta historia, así como el grado en el cual el éxito de esta historia falsa es un síntoma de sistemas educativos en crisis en toda la región, y los potencialmente dañinos efectos que podría tener sobre nuestras sociedades el permitir que aquellas condiciones generales (y esta “historia” en particular) se reproduzcan.

Palabras clave: Singapur; historia falsa; pena de muerte; *dutertismo*.

AbstrAct: *Fake news* (or in this case, *fake history*) is an issue that scholars must take seriously, as it has the potential to have real effects on our daily lives. In recent years, a *fake history* of Singapore has taken the Spanish-language internet by storm, arguing that this Southeast Asian nation was until very recently overrun by crime and drug-trafficking; that is, until the death penalty was implemented in 2004, which quickly led to first world living standards. We seek

to explain just how fabricated this narrative is, as well as to what degree the success of such fake history is a symptom of struggling educational systems across the region, and the potentially deleterious effects that allowing those conditions in general (and this narrative in particular) to fester could have on our societies.

Keywords: Singapore; fake history; death penalty; *dutertism*.

I. Noticias falsas y pena de muerte

Si los internautas latinoamericanos conocen una sola cosa sobre la historia de Singapur, es la siguiente: hasta 2004, este país del Sudeste Asiático estaba infestado por el crimen, el narcotráfico y la corrupción. Sin embargo, al implementarse la pena de muerte en dicho año, se convirtió en cuestión de semanas en un país de primer mundo, libre del crimen, con universidades de primer nivel y ciudadanos trilingües. En consecuencia, arguyen, todos los países latinoamericanos deberían imitar este ejemplo y llevar a cabo un exterminio en masa de todos los delincuentes (sea de manera judicial o extrajudicial), con lo cual llegaríamos pronto al anhelado desarrollo del cual Singapur ya disfruta.

Toda aquella historia, sin embargo, no es más que “noticias falsas” –o más precisamente, “historia falsa”–. Si bien hay muchos casos en los cuales textos no académicos que aparecen en línea no merecen ser respondidos desde la academia, la extraordinaria difusión de esta estafalaria versión de la historia de Singapur sí amerita atención. Se hizo popular en el internet de habla hispana a partir del blog *Unidos contra la apostasía* de un pastor cubano radicado en Honduras llamado Mario Fumero, quien hizo una serie de publicaciones ensalzando las supuestas prácticas singapurenses contra la delincuencia (Fumero, 2015a).

Para hacernos una idea de cuán extendidas se hicieron sus ideas, en su blog de más de veinte millones de vistas, Fumero comenta que estos son los **posts más populares. El alcance del post titulado “Singapur venció la delincuencia con pena de muerte” (Fumero, 2015b), sin embargo, va mucho más allá del blog mismo.** El texto ha sido copiado en diversos videos de YouTube, un popular post de Taringa! y en un sinnúmero de blogs y foros¹. Sus contenidos incluso han sido reproducidos en diarios latinoamericanos (con estándares notablemente pobres de verificación de datos), en cuyas páginas también han aparecido incontables editoriales basados en el texto de Fumero².

1. Como ejemplos, véanse Breaking News, 2015; Jota Ice, 2014; Ratel 2015.

2. Como ejemplos, véanse Expreso, 2015; Pastrán, 2017

El número de hispanohablantes que ha sido expuesto por medio de las redes sociales a las ideas presentadas en dicho texto probablemente se cuente en las decenas o centenares de millones de personas, para quienes se ha vuelto una verdad histórica indiscutible. Como académicos dedicados al estudio de Asia, es nuestra responsabilidad **contrarrestar “historias falsas” como** esta.

La creación y difusión de este texto representa la convergencia de dos tendencias preocupantes. La primera es la distorsión de la historia para promover agendas políticas. Hace muy poco, el académico Bruce Gilley publicó en *Third World Quarterly* un artículo que constituye una apología del colonialismo europeo (Gilley, 2017). Inmediatamente han aparecido voces que señalan que en aquel texto se manipulan los hechos históricos para poder avanzar una agenda política concreta: hacer un llamado por la reanudación de dicha práctica (Robinson, 2017).

Pero el caso de Fumero es quizás más preocupante que el de Gilley, en la medida en que el alcance del texto de aquel es mucho mayor que el de este. Así como Gilley, cuenta con una agenda política concreta, a saber, la reinstauración y difusión de la pena de muerte en América Latina. A pesar de que señala que está en contra de la pena capital, comenta inmediatamente que **“hay situaciones en que la misma se puede justificar incluso bíblicamente** y se convierte en la única opción de infundir temor a un sistema en donde **prevalece la impunidad y la falta de respeto a la vida” (Fumero, 2013)**. En efecto, la revisión de las columnas escritas sobre la base de aquel texto –así como las secciones de comentarios de cualquiera de los sitios web donde su artículo ha sido reproducido– **revela que el “exitoso” caso singapurense se** ha vuelto una piedra de toque clave para la agenda pro-pena de muerte en foros virtuales de habla hispana. Junto con ellos, Fumero ha insistido en la calidad ejemplar que tiene la supuesta política singapurense de ejecuciones judiciales indiscriminadas.

La segunda tendencia es el ya mencionado surgimiento de las **“noticias falsas”**. A diferencia de Gilley –quien deliberadamente obvia y distorsiona fenómenos históricos claves para poder hacer su apología del colonialismo–, Fumero recurre a **la fabricación completa de hechos y procesos que jamás ocurrieron**. Pero a diferencia de Gilley, cuyo artículo será desmenuzado y refutado por numerosos académicos especializados en el colonialismo europeo, la lucha contra la desinformación en redes es mucho más difícil³. Por lo pronto, podemos señalar los puntos donde Fumero se aleja más de la realidad histórica. La afirmación de que Singapur antes de 1960 tenía una de las más altas tasas de criminalidad del mundo –¡debido a su proximidad a Malasia y China!– hiede a orientalismo. No solo es patentemente falsa para

3. Para un intento de hacerlo, véase Lin, 2016.

el caso de Singapur: esta aseveración se basa en presunciones respecto de la rampante criminalidad de China y Malasia, que supuestamente se habría esparcido por toda la región del Sudeste Asiático. Esta es una aseveración sin base; a fines de la década de 1950 China estaba en medio de la hambruna provocada por el Gran Salto hacia Adelante y no estaba en condiciones de “exportar” criminalidad a Singapur (o a cualquier otra parte).

El autor pasa a hacer otras aseveraciones respecto de la sociedad singapurense, según las cuales abundaba la “impunidad y los malos manejos del gobierno”, las mujeres estaban sujetas a violaciones y asesinatos durante las noches, y la ciudad era una de las más sucias de Asia y sufría de constantes congestiones de tráfico. Todo aquello carece de sustento en la realidad, y constituye el fantástico y distópico telón de fondo frente al cual el autor desea presentar su predilección por las (igualmente fantásticas) medidas legales draconianas que supuestamente “salvaron” a Singapur.

II. Singapur y las políticas contra el crimen

Son tantas las falsedades publicadas por Fumero que no podríamos explicarlas todas, de manera que tendremos que limitarnos a resaltar las más descaradas. Las políticas que según el autor fueron implementadas por Lee Hsien Loong después de 2004, tales como una política de tolerancia cero respecto de las drogas y la corrupción, en realidad habían sido implementadas mucho antes. Su padre, Lee Kuan Yew, en coordinación con otros ministros del **People’s Action Party** (PAP) –sobre todo Goh Ken Swee y S. Rajaratnam– ya habían puesto esas bases durante las décadas de 1960 y 1970 (Frost y Balasingamchow, 2013). En consecuencia, no hubo una asombrosa reducción en comportamiento criminal tras 2004, ya que la situación jamás fue distópica, ni se ha vuelto utópica desde entonces.

Singapur disfruta desde hace ya muchas décadas de una tasa de criminalidad relativamente baja (y de tráfico ordenado) para una ciudad-Estado de aproximadamente 5 millones de personas (Singapore Police Force, 2017). De manera similar, la aseveración de Fumero respecto de que había 500.000 prisioneros en 2004 carece de todo fundamento –en 2000, la población carcelaria de Singapur apenas llegaba a 13.791 personas (World Prison Brief, 2017)–. La aseveración del autor de que la población carcelaria fue reducida por medio del fusilamiento en masa hasta quedar tan solo 50 personas en seis meses es igual de absurda –el número de prisioneros jamás ha estado por debajo de 10.000 desde 2000, como podría esperarse de una ciudad de ese tamaño (World Prison Brief, 2017)–. Es verdad que Singapur ha implementado una política de tolerancia cero respecto de la corrupción, deshonorando públicamente a los políticos y funcionarios corruptos, y mandándolos

a la cárcel, lo cual ha resultado en una esfera pública notablemente libre de corrupción (Transparency International, 2017). Sin embargo, jamás se ha aplicado la pena de muerte por corrupción (solo se aplica para la posesión de narcóticos), que es otra de las falsedades que Fumero está intentando diseminar. Y hay muchas más.

El autor presenta otras mentiras descaradas, medias verdades y distorsiones a lo largo de todo su artículo con el fin de crear una falsa dicotomía entre una distopía pre-2004 y una utopía post-2004.

Es cierto que Singapur es una ciudad-Estado exitosa, con altos estándares educativos y crecimiento económico sostenido. Es verdad que implementa duras leyes antidrogas y que no tolera corrupción por parte de sus políticos o funcionarios públicos. Pero el éxito de Singapur se debe tanto a su excelente liderazgo, sagaz planeamiento económico y la diligencia de sus ciudadanos como a los accidentes de la historia y geografía. Queda claro que su éxito no se debe a los abusos de las libertades civiles y la implementación implacable de la pena de muerte. Singapur también tiene problemas, particularmente respecto de la falta de libertad de prensa, la legislación que criminaliza la homosexualidad, la falta de límites a la detención, así como *precisamente la pena de muerte obligatoria para crímenes relacionados con las drogas*. Todas estas son razones por las cuales Singapur podría, y debería, ser criticada.

Sin embargo, Fumero utiliza precisamente la prosperidad y rigidez de Singapur para construir y difundir una historia completamente falsificada. Los latinoamericanos no sabrán mucho de Singapur, pero sí han oído que es un país rico y con restricciones que les suenan excesivas —como la prohibición del consumo de goma de mascar—. Junto con la ignorancia casi completa respecto de la historia de dicho país, debido al relativamente reducido intercambio audiovisual, cultural, turístico y académico que se tiene con este, se forma una tormenta perfecta para que prospere una versión como la fabricada por Mario Fumero. Con un giro orientalista del siglo XXI, asocia aquellos únicos dos datos con los cuales cuenta un gran sector de latinoamericanos, para inventarle una historia a aquel “exótico” país que sirva a sus propios intereses. La fábula que ha creado sirve para responder a preguntas tales como “¿Por qué ellos son prósperos y nosotros no?” o “¿Por qué acá hay tanto crimen y allá no?”, las cuales a su vez suelen responder a impulsos ligeramente racistas que presumen que, a diferencia de Norteamérica o Europa, la prosperidad singapurense no es “natural” y tiene que haber alguna clase de “secreto” que los latinoamericanos podrían imitar como atajo al desarrollo.

¿Pero por qué debería preocuparnos esto? Después de todo, el que una generación de jóvenes hispanohablantes tenga una visión completamente distorsionada de un país “remoto” como Singapur podría ser entendido como anecdótico, como una suerte de versión contemporánea de las leyendas de la

Tierra del Preste Juan. Sin embargo, como buena fábula, la ficción escrita y difundida por Fumero es un llamado a la acción, y la acción que está buscando promover es la ejecución judicial o extrajudicial de centenares de miles de personas. El problema se ve magnificado cuando esto es presentado como hecho histórico y no como parábola. Que esta historia falsificada tenga tanta aceptación es síntoma de la fragilidad constante de las democracias latinoamericanas, puesto que este es precisamente el caldo de cultivo para **el surgimiento de uno (o varios) “Dutertes latinoamericanos” que se lanzarían a la presidencia para acabar con la delincuencia y narcotráfico a sangre y fuego, “tal como lo hizo Singapur”.** Tal como nos muestra el caso filipino, bastaría que uno solo tenga éxito electoral para que el resultado sea la violación sistemática de derechos humanos, el asesinato **por parte de las “fuerzas del orden” de numerosas personas inocentes, y la imposición de un régimen de terror de estado sobre las masas empobrecidas** (Quimpo, 2017). Es más, Jayson Lamchek sugiere que la alta preocupación en Filipinas respecto del problema de las drogas, así como la creencia extendida en la **efectividad de la violencia para acabar con aquel y el uso de “listas negras”** de consumidores y ex consumidores de drogas, está preparando el camino para un genocidio de grandes dimensiones, a menos que la comunidad de activistas por los derechos humanos encuentre un modo de atajarlo (Lamchek, 2017). Estas son las mismas condiciones a las que la muy popular historia falsificada de Fumero está contribuyendo en América Latina.

III. Contra la desinformación

Hay dos ejes en los que nos podemos mover para combatir este tipo de desinformación. El primero es insistir en la importancia de las Humanidades y las Ciencias Sociales en nuestros sistemas educativos, ya que estas desarrollan el pensamiento crítico que podría contener el avance de historias falsificadas como esta. Disciplinas como la Historia, la Sociología y la Antropología enfatizan la importancia de ser críticos con nuestras fuentes de información y de siempre evaluar su grado de confiabilidad. Este tipo de formación es crítica en una era en la que todos estamos inundados de un torrente de información falsa, como aquella que le abrió el camino para el triunfo electoral de Donald Trump en Estados Unidos. El que un post en un blog titulado *Unidos contra la Apostasía, que empieza simplemente con la expresión “Según datos”* –pero sin señalar fuente alguna– pueda ser tomado tan en serio por tantas personas, incluso aquellas que dirigen o contribuyen a diarios supuestamente serios, es una muy mala señal del estado de la educación en nuestros países. Un fortalecimiento de la formación en Humanidades y

Ciencias Sociales sería la primera línea de defensa contra la desinformación malintencionada de esta clase.

El segundo eje es insistir en la ampliación de la oferta de asignaturas dedicadas al estudio de Asia. La desinformación encuentra un ambiente más hostil allí donde la ciudadanía está informada. Si bien es cierto que hay hispanohablantes educados capaces de detectar que el texto de Fumero es un completo disparate, muchos de ellos carecen de las herramientas para contrarrestar sus mentiras, puesto que su conocimiento de la realidad asiática está rezagado frente al que tienen respecto de Europa y Norteamérica. Después de todo, un artículo que señale (falsamente) que Alemania era un antro de perdición hasta el momento en que legalizó la pena de muerte para delinquentes comunes difícilmente tendría mucho impacto en un público hispanohablante. Pero el vacío casi completo en el que se encuentra el estudio de Asia en nuestra región permite que farsantes como Mario Fumero postulen sus versiones falsificadas de la historia asiática, con consecuencias potencialmente nefastas para nuestras democracias. Tenemos que insistir en que el estudio de Asia no es solo un lujo o un acto de diletantismo, sino que constituye también un pilar clave para nuestro conocimiento del mundo.

Por supuesto, políticas efectivas para el control de la delincuencia tienen un papel que cumplir, pero solo cuando reforcemos nuestros sistemas educativos, tanto en su profundidad de los temas tratados como en su diversidad, podremos vacunarnos contra las posiblemente nefastas consecuencias de la difusión de historias falsificadas promovidas por personajes como Mario Fumero. Hasta entonces, seguirá latente la amenaza del dutertismo en nuestra región.

IV. Bibliografía

BreAking News (2015). “Descubra (sic) cómo hizo Singapur para resolver el problema de delincuencia”, 14 de mayo de 2015. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=IVcl93n27kM>. Consultado: 17 de septiembre de 2017.

EXPreso (2015). “La receta de Singapur para acabar con la delincuencia”, 12 de abril de 2015. Expreso. Disponible en: <http://www.expreso.com.pe/especiales/la-receta-de-singapur-para-acabar-con-la-delincuencia/>. Consultado: 17 de septiembre de 2017.

Frost M. y BAIASingAMChow (2013). *Singapore: a biography*. Singapur: Didier Millet.

FuMero, M. (2015a). “Categoría: Singapur”. Disponible en: <https://contralaapostasia.com/category/singapur/>. Consultado: 17 de septiembre de 2017.

----- (2015b). “Singapur venció la delincuencia con pena de muerte”, 30 de mayo de 2015. Unidos contra la apostasía. Disponible en: <https://contralaapostasia.com/2015/05/30/singapur-vencio-la-delincuencia-con-pena-de-muerte/>. Consultado: 17 de septiembre de 2017.

- (2013). “Singapur: un artículo que ha impactado”, 4 de diciembre de 2013. Unidos contra la apostasía. Disponible en: <https://contralaapostasia.com/2013/12/04/singapur-un-articulo-que-ha-impactado/>. Consultado: 17 de septiembre de 2017.
- Gilley, B. (2017). “The case for colonialism”, 8 de septiembre de 2017. *Third World Quarterly*. Disponible en: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/01436597.2017.1369037>. Consultado: 17 de septiembre de 2017.
- Jota íCe (2014). “Singapur venció la delincuencia con pena de muerte”, 19 de abril de 2014. Taringa! Disponible en: <https://www.taringa.net/posts/noticias/17746152/Singapur-vencio-la-delincuencia-con-pena-de-muerte.html>. Consultado: 17 de septiembre de 2017.
- IAMChEk, J. (2017). “A mandate for mass killings? Public support for Duterte’s war on drugs”. En N. Curato (ed.) *A Duterte reader: critical essays on Rodrigo Duterte’s early presidency*. Quezon City, Bughay, pp. 199-218.
- I in, h. (2016). “Refutación de un popular ‘artículo’ sobre la historia de Singapur”, 28 de marzo de 2016. Bitácora del tornaviaje. Disponible en: <http://blog.pucp.edu.pe/blog/tornaviaje/2016/03/28/refutacion-de-un-popular-articulo-sobre-la-historia-de-singapur/>. Consultado: 17 de septiembre de 2017.
- PAstrán, C. (2017). “¿Pena de muerte?”, 30 de abril de 2017. *El Nuevo Diario*. Disponible en: <http://www.elnuevodiario.com.ni/opinion/426223-pena-muerte/>. Consultado: 17 de septiembre de 2017.
- QuiMPo, n. (2017). “Duterte’s ‘War on drugs’: the securitization of illegal drugs and the return of national boss rule”. En N. Curato (ed.) *A Duterte reader: critical essays on Rodrigo Duterte’s early presidency*. Quezon City, Bughay, pp. 145-166.
- rAtel (2015). “Singapur venció la delincuencia con pena de muerte”, 3 de junio de 2015. ForosPerú. Disponible en: <https://www.forosperu.net/temas/singapur-vencio-la-delincuencia-con-pena-de-muerte.749674/>. Consultado: 17 de septiembre de 2017.
- roBinson, n. (2017). “A quick reminder of why colonialism was bad”, 14 de septiembre de 2017. Current Affairs. Disponible en: <https://www.currentaffairs.org/2017/09/a-quick-reminder-of-why-colonialism-was-bad>. Consultado: 17 de septiembre de 2017.
- SingAPore Police ForCe (2017). Statistics. Disponible en: <https://www.police.gov.sg/news-and-publications/statistics>. Consultado: 17 de septiembre de 2017.
- tRAnsPArEnCy InternATIOnAl (2017). Singapore. Disponible en: <https://www.transparency.org/country/SGP>. Consultado: 17 de septiembre de 2017.
- World PRison BRief (2017). Singapore. Disponible en: <http://www.prisonstudies.org/country/singapore>. Consultado: 17 de septiembre de 2017.





Grupo de Estudios de Asia y América Latina
Instituto de Estudios sobre América Latina y el Caribe
Universidad de Buenos Aires