El pensamiento del Asia en América Latina. Hacia una cartografía

EDUARDO DEVÉS
Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile
RICARDO MELGAR
Instituto Nacional de Antropología e Historia (Chile)

A la memoria de Leopoldo Zea y a la amistad de Hugo Biagini

Las relevantes metáforas que signan la polarización mundial Sur/Norte al igual que las precedentes Este/Oeste y Oriente/Occidente, han devaluado y olvidado los flujos de ideas y redes intelectuales y políticas al interior de su polo subalterno. Dicho en otros términos, se ha dado las espaldas a las relaciones intelectuales y políticas sur-sur, en lo particular Asia/América Latina en el siglo XX. Desde nuestro mirador continental traducir, leer, dialogar, comparar y apropiarse de las coordenadas del pensamiento asiático osciló contradictoriamente entre la recepción de los textos de los orientalistas europeos y norteamericanos por un lado, y el más limitado acceso al pensamiento político de líderes asiáticos como Mahatma Gandhi y Mao Ze Dong, por citar a dos de los más conocidos.

Desde este mirador proponemos una primera y parcial cartografía acerca de la compleja y sumergida recepción del pensamiento asiático en América Latina. Sabido es que historiar las ideas ha seguido la ruta que va desde Europa a América Latina, de Occidente al Oriente, permítasenos transgredir esa coordenada logocéntrica. A lo largo de esta comunicación pasaremos revista al estado de la cuestión y nuestra propuesta de lectura, a la incidencia del pensamiento asiático como espejo crítico de los intelectuales latinoamericanos frente al paradigma eurocéntrico reinante, pasando por la configuración del primer orientalismo latinoamericano en sus vertientes espiritualistas (teosóficas e indostánicas) y marxistas, la presentación de acercamientos a las figuras más relevantes del pensamiento asiático en la América Latina del siglo XX y proponer al cierre, un balance provisorio.

Este trabajo no es propiamente un producto de investigación. Sea dicho con la justa modestia, se trata de una especie de herencia entregada por dos eruditos a la comunidad académica. No nos hemos puesto a investigar para escribir esto sino más bien a organizar conocimientos dispersos dándoles un sentido, que consiste en lanzar estas ideas para enriquecer el acervo de conocimientos, a la vez que servir de gatilladoras para otras investigaciones.

Entre el problema y la estrategia de lectura

Que el estudio de la presencia del pensamiento del Asia entre nosotros no ha merecido sino pequeñísimos esfuerzos es una obviedad. Es igualmente conocido que hasta el momento carecemos incluso de un mapeo que cartografíe siquiera las líneas gruesas de esta presencia. Ni siquiera contamos con un inventario de las escasas traducciones realizadas por los intelectuales latinoamericanos de las obras significativas del pensamiento asiático, primero de sus versiones en inglés y francés realizadas por los orientalistas occidentales, a las extraídas de sus versiones en lenguas orientales. Gracias a Ventura García Calderón y Carlos Deambrosis Martins se hicieron los primeros acercamientos al pensamiento de la India difundido en Occidente. El primero tradujo al español la versión francesa del *Manava-Dharma-Sastra* para la editorial Garnier Hermanos de París[1]. El segundo, tradujo algunos de

[1] Esta obra conocida también como las *Leyes de Manú. Instituciones religiosas y civiles de la India*, fue traducida originalmente del sánscrito al francés por el orientalista A. Loiseleur Deslongchamps para la misma editorial Garnier y acompañada de un prólogo de su propia factura. Un año más tarde Ventura García Calderón

los escritos de Romain Rolland sobre la India[2]. Mención aparte merece el mexicano Juan José Tablada quien visitó el Japón en 1900 y publicó el mismo año varios artículos acerca de las ideas, el arte y los rituales japoneses, (TABLADA, 1900). Luego, vendrían orientalistas como José Vasconcelos, Victoria Ocampo, Vicente Fatone, Octavio Paz, Gustavo Vargas y Fernando Tola entre otros y las primeras traducciones directas al castellano. Ejemplo de esto último es *Udana. La palabra de Buda* (2002), traducida del Pali al español por Carmen Dragoneti y publicada en Buenos Aires.

El pensamiento asiático ha tenido en América Latina menos visibilidad que el europeo occidental y menos que el norteamericano. Puede ser parangonable al pensamiento eslavo y, en la larga duración ha tenido más gravitación que el pensamiento africano y que el escandinavo y por cierto mucho más que el oceánico. Algo tiene que ver en ello lo que apropiadamente Aníbal Quijano ha llamado la colonialidad y modernidad occidentales de nuestros saberes académicos y políticos, solventada por la inserción subalterna y dependiente de nuestras economías en el contexto mundial, (QUIJANO, 1992). Una opinión simple y muy expandida es que el pensamiento latinoamericano (el pensamiento "culto" o "elaborado", no la cultura popular) se habría forjado sobre la base de una gran influencia europea (o norteamericana, en grado mucho menor) y algunos magros aportes autóctonos criollo-mestizos. Esta visión generalizada, no falsa necesariamente, pero algo simplista, es incapaz de ver con más finura o detalle cómo han llegado al continente corrientes de ideas mas variadas, procedentes de culturas no occidentales.

No es novedad decir que los dominantes flujos de capitales y mercancías fueron también acompañados de hegemónicos flujos de ideas, pero sí derivar de ello el problema de la recepción del pensamiento asiático en nuestro continente. Dicho de manera más explícita, los otros procesos de recepción como el que nos interesa, Asia/América Latina sin ser desdeñables, como veremos a continuación, fueron descentrados del horizonte de las investigaciones académicas. Tal situación también nos explica la muy limitada proyección académica de nuestros orientalistas y de sus instituciones en nuestro continente, aunque en las últimas décadas del siglo XX han ganado cierto reconocimiento internacional.

En lo general, a pesar del orientalismo preñado de prejuicios occidentales reinantes en nuestro medio académico, la recepción del pensamiento asiático revela la condición histórica de América Latina como región-mundo. El Asia y sus ideas no le han sido ajenas a nuestra América desde el siglo XVI en que se configura el mercado mundial y menos aún en el siglo XX o XXI y que van más allá de la circulación y flujos a través del Océano Pacífico. El enfoque difusionista conmovió las ideologías nacionalistas latinoamericanas al cuestionar la autoctonía de sus orígenes, el poblamiento de América reforzó las pruebas de su procedencia asiática. Más controversial fue aceptar el origen asiático de las grandes civilizaciones andinas y mesoamericanas o mirar en el espejo asiático el camino de la revolución latinoamericana como proponía el maoísmo.

El poeta y ensayista mexicano Octavio Paz, quien gracias a su función diplomática en la India se le facilitó propiciar un diálogo abierto y directo tanto con los intelectuales orientales como con los orientalistas europeos. Paz centró sus reflexiones e intercambio de ideas en dos direcciones: por un lado, sobre las posibles relaciones precolombinas entre Asia y América y por el otro, acerca de la disparidad de los ciclos históricos mesoamericanos y asiáticos, signados por sus más relevantes cambios culturales. La postura de Paz toma

---

tradujo del francés la versión de Deslongchamps para la misma editorial, las ediciones Garnier carecen de fecha, pero estimamos por otras referencias de la misma editorial que salieron al público alrededor de 1900.

[2] En la nota 17 de "El Despertar de la India" (1929) de Romain Rolland manifiesta su agradecimiento a Carlos Deambrosis Martins por la traducción al castellano de su texto "La India en marcha", reproducido como apéndice de la 3ª Edición de su libro *La Vida de Mahatma Gandhi* por la editorial Claridad de Buenos Aires, 1930, pág. 96.

distancia crítica consistente frente a la "Teoría Asiática" de corte difusionista. Sin embargo, el ensayista mexicano reconoce la fascinación que ejerce culturalmente el espejo asiático:

> "La teoría asiática no me convence pero me impresiona. Si la reprueba mi razón, mi sensibilidad la acoge. Y el testimonio de los sentidos, para mí, no es menos decisivo que el del juicio. Desde hace unos años vivo en el Oriente: imposible no ver las numerosas semejanzas entre México y la India". (PAZ, 1989: 92).

El espejo mexicano de la India opera en el pensamiento de Paz en el marco de su visión sobre la historia mundial, así subraya que muchas de las semejanzas trascendieron sus respectivos escenarios nacionales, expresando la compleja trama de la occidentalización, el colonialismo y el mercado mundial.

Bajo tal horizonte se entiende que la perplejidad de los intelectuales latinoamericanos frente al complejo y frondoso universo del pensamiento asiático haya sido recurrente a lo largo del siglo XX, rasgo que caracteriza la discontinuidad y diversidad de su recepción. La dificultad de encontrar en el pensamiento asiático fronteras definidas entre la filosofía, la religión y la política le imprimieron una particularidad a su recepción latinoamericana. Así el argentino Julio Navarro Monzó a principios de los años cuarenta se sorprendía después de leer el ideario nacionalista del japonés Chigaku Tanaka, que los principios sintoístas que lo solventaban se aproximaban a ciertas ideas platónicos sobre el pensamiento intuitivo (noesis) y el pensamiento discursivo (dianoia) y el vínculo entre el logos y el eros. Tal coincidencia de ideas entre el sintoísmo y el platonismo, fue remitida por Navarro a una forzada explicación bíblica basada en el cuarto evangelio acerca de la fragmentación del logos y la diversidad humana (NAVARRO, 1946: 175-176).

El eslabonamiento entre religión y política en las culturas asiáticas puede tener vertientes reaccionarias, renovadoras y revolucionarias. Más allá de la muy publicitada aunque controvertida experiencia del movimiento gandhista en la India, hubo espacio en la América Latina de los años treinta y principios de los cuarenta, para la difusión del pensamiento fascista japonés. Así, las ideas de Fusanosuke Kuhara sobre el partido único y la necesaria unión de religión y política que le dan soporte a la "voluntad general" dentro y fuera del país, tuvieron alguna difusión en los medios intelectuales argentinos y quizás en publicaciones de otros países de la región. Kuhara sintetizó la meta de su proyecto de partido único como: "...la unificación de todo el pueblo como unidad completa, que coopera con el Gobierno Imperial, fiel al principio de "un gobernante, todos súbditos", significa la fusión absoluta y armonía de la voluntad total de pueblo y gobierno, basado en la unidad nacional" (KUHARA, 1941: 13).

Los latinoamericanos que recepcionaron positivamente el pensamiento asiático, se movieron entre la perplejidad y la fascinación, entre la adhesión crítica o fiel, la reelaboración y apropiación. Perplejidad discutible fue la del filósofo chileno Enrique Molina que creyó encontrar en el clásico pensamiento espiritualista hindú las claves sumergidas del moderno espiritualismo filosófico occidental (Hegel, Eucken, von Uexküll, Bergson y G.F. Stout), (MOLINA, 1947: 128), pero no falsas en lo que respecta a la producción histórica de las ideas filosóficas espiritualistas asiáticas. La experiencia de aproximación al pensamiento oriental realizada por el teólogo argentino lsmael Quiles y director del Instituto de Investigaciones Comparadas Oriente-Occidente si bien respondía a propósitos evangelizadores, pudo reconocer su impacto tras su viaje al Japón:

> "En lo referente al contenido, me impresionó la monumentalidad de la cultura de Oriente (…) Al principio tuve dificultades para dialogar con Oriente, con el hinduismo y con el budismo, a los que me refiero principalmente ahora, aunque podría decirlo mismo del taoísmo. Me encontré con grandes diferencias y con una sensibilidad muy distinta de la occidental. En realidad todo lo que decimos en Occidente también lo dice el Oriente, pero se hace con otro enfoque, con otra mentalidad, otro relieve y

eso cambia totalmente el panorama, la visión". (QUILES, 1978: 156).

Más conocida y extendida fue la fascinación por la obra y el liderazgo de Mao entre las diversas corrientes del maoísmo latinoamericano que fue indiscutible entre los años sesenta y ochenta del siglo pasado y hasta generó réplicas criollas como las del cuestionado "Pensamiento Gonzalo" en el Perú.

Hubo también fundadas distancias críticas de parte de algunos orientalistas como el argentino Vicente Fatone frente a la India colonial. Criticó la censura británica ejercida no sólo contra la intelectualidad hindú sino también contra él con motivo de su viaje a la India, pero también el etnocentrismo nativo: "... para el espíritu hindú, nosotros los occidentales somos sencillamente "bárbaros" (...) tienen el sentido de que su vida espiritual es mucho más elevada que la nuestra." (FATONE, 1942: 87).

Varias entradas han signado las esporádicas lecturas de lo asiático en América Latina. A nivel más popular el anudamiento oriental entre moral y política fue percibido como un ideal a seguir en América Latina, así un excepcional gesto de probidad de una autoridad política mexicana en 1921 fue celebrado como el arribo de una virtud confuciana en *Revista de Revistas,* conocida publicación de la capital de dicho país, pero también por otra que iba ganando prestigio continental como *Repertorio Americano.* (CASTILLO, 1921: 170-171). De otro lado, nos resulta conocido que desde principios del siglo XX los elementos asiáticos hayan sido rastreados en las culturas indígenas desde el controvertido paradigma difusionista. Paralelamente el asunto no menor de los orígenes del hombre americano fue remitido a la lógica de las migraciones asiáticas transpacífico, las cuales excediendo su marco histórico suscitaron algunas reelaboraciones ideológicas esencialistas, acicateadas por el inicio de la segunda guerra mundial. Así, Julio Navarro Monzó construyó una insólita fantasmagoría antifascista de cargados tonos racistas que volvía a los grupos étnicos indoamericanos en caballo de Troya del imperialismo japonés:

> "Los remotos ancestralismos asiáticos de las poblaciones llamadas autóctonas, desde México al Estrecho de Magallanes, prestan una magnífica caja de resonancia a la acción japonesa. (…) ¿Qué ocurriría si el Japón ejerciera sobre ellas una acción cultural y el shintoismo restableciera el culto del sol en las ruina del Cuzco?" (NAVARRO, 1946: 18)

Ahora bien, mas o menos perplejas, mas o menos fascinadas encontramos huellas de lo asiático que pueden rastrearse en la cultura o el pensamiento latinoamericanos durante la época colonial como también las herencias culturales transmitidas por los inmigrantes laborales procedentes de China, la India, el Japón o el Imperio Otomano durante los siglos XIX y XX. En lo que se refiere al pensamiento procedente del Asia, puede ser rastreado antes de 1900 pero es sobre todo en el siglo XX cuando su recepción en medios latinoamericanos creció enormemente.

La gravitación de figuras intelectuales y políticas de primer orden en el Asia del siglo XX aparece de manera recurrente en el pensamiento latinoamericano y sus medios de expresión letrados. Figuras como Tagore, Gandhi, Sun Yat Sen, Mao, Ho Chi Min, Nguyen Giap, han tenido amplia resonancia. Nehru, Kim il Sung, Sukarno, Homi Bahbah y Gayatri Spivak, así como figuras fronterizas, Nasser y Ben Gurión, pueden ser señaladas entre otras que fueron traducidas, leídas, citadas y discutidas en medios intelectuales y políticos. En otros casos nos aproximaremos a la cara más anónima de la recepción del pensamiento asiático, así veremos a los intelectuales y políticos latinoamericanos en su esfuerzo de descubrir y repensar las ideas-fuerza que animaron a los grandes movimientos sociales del continente asiático (el movimiento estudiantil de 1919, la revolución cultural en China, etc.). Debe quedar claro que en el presente artículo nos remitimos a la noción "pensamiento" en sentido estricto, dejando de lado las recepciones recibidas en la literatura, el arte o las costumbres

cotidianas.

Este trabajo se ha articulado a partir de cuatro nociones básicas: circulación de las ideas (en el mundo periférico), redes intelectuales, pensamiento periférico, recepción del pensamiento (presencia/reelaboración/apropiación). Munidos de estos conceptos queremos preguntarnos por la presencia del pensamiento asiático en América latina así como por algunas de sus reelaboraciones durante el siglo XX.

De hecho el instrumental utilizado por los estudiosos de nuestras ideas carece de herramientas para aprehender estos fenómenos: el pensamiento europeo-oriental o eslavo, el pensamiento árabe o islámico, el tercermundismo, el pensamiento africano subsahariano, las ideas israelíes modernas (no nos referiremos a lo bíblico) relativas al kibutzismo, por ejemplo. Las diásporas intelectuales han sido reconocidas a partir del caso español durante la guerra civil pero y ¿la llegada de los intelectuales sirios y libaneses o rusos?, y estamos hablando sólo a nivel del pensamiento, sin desconocer ni tampoco confundir la apropiación de otras manifestaciones culturales: la poesía, la plástica, el cine, la música, la danza, la gastronomía, la religión, la herbolaria y la medicina tradicional, etc., donde por cierto se encuentran raíces que no se limitan a Europa.

Al referirnos al "pensamiento asiático" o "pensamiento del Asia" no estamos suponiendo (ni negando tampoco) alguna identidad de éste que vaya mas allá de su procedencia geo-política. No suponemos una identidad entre el poeta y maestro espiritual Khalil Gibran, el economista V.S. Rao, el nacionalista sintoísta Chikaku Tanaka y el líder político Mao Ze Dong.

El objetivo es mostrar únicamente la existencia de un vasto mundo de autores e ideas que no provienen de Europa occidental ni de Estado Unidos, aunque muchas veces transmitido a través de los autores de estas regiones, que ha tenido presencia y/o que ha sido reelaborado por nuestro pensamiento latinoamericano.

El espejo asiático en la crítica latinoamericana al eurocentrismo

El pensamiento latinoamericano en su esfuerzo de nativizar sus reflexiones frente al omnipresente legado occidental, no ha sabido apreciar el espejo asiático, aunque excepcionalmente algunos pensadores han navegado a contracorriente. El movimiento estudiantil en China en 1919 que animó Lu Sin trascendió las fronteras nacionales, acaso porque sus demandas alcanzaron interés nacional al cuestionar el carácter expoliador e injerencista del imperialismo y presionar a su gobierno a que asumiese una postura digna frente a la cuestión de Shangtun. Bajo tal horizonte llama la atención que un selecto grupo estudiantil costarricense hubiese apreciado con mayor ímpetu el ejemplo chino que el no menos trascendente movimiento de la reforma universitaria iniciado un año antes en Córdoba, Argentina y expandido por todo el continente. El mediador en esta recepción fue un connotado publicista del movimiento estudiantil en los Estados Unidos, el filósofo y educador John Dewey. Dewey había sido testigo presencial del movimiento estudiantil chino y antes de su viaje había revelado en los medios académicos de la Universidad de Berkeley su faz orientalista, vía un exitoso ciclo de conferencias. Desde China, Dewey mandó un artículo entusiasta sobre el movimiento estudiantil chino que impactó en los estudiantes costarricenses en Berkeley, según lo documenta epistolarmente uno de ellos en carta dirigida a Joaquín García Monge, el director de *Repertorio Americano:* "leímos ese artículo aquí, como lo comentábamos con otros costarricenses y hacíamos planes de lo que podría hacerse en Costa Rica, sin saber que en esos mismos momentos se llevaba a cabo allí la revolución de las maestras" (OROZCO, 1921: 124).

En la primera mitad de los años veinte la onda expansiva de los movimientos revolucionarios y nacionalistas de Asia, despertó el interés de la nueva generación intelectual

latinoamericana. Los jóvenes intelectuales y políticos emergidos del movimiento de reforma universitaria fueron sensibles a la búsqueda de "nuevas ideas" y "maestros de la juventud" frente al gastado y elitista discurso positivista; también animaron la reactualización de las banderas anticolonialistas emergidas bajo el ciclo celebratorio del centenario de la independencia. En ese contexto hay que recordar el papel cumplido por intelectuales, políticos y diplomáticos chinos en América Latina vinculados al Kuomintang.

En uno de sus escritos, el filósofo mexicano Antonio Caso evocó un encuentro temprano con el Dr. Yo Sat Yen, ministro de China en México y embajador extraordinario en las fiestas del centenario de la independencia del Perú (1921). Caso atraído por el pensamiento taoísta encontró un interlocutor privilegiado en Yo Sat Yen. Fue este ilustrado diplomático chino quien puso en manos de Caso la *Storia della Filosofia Cinesse Antica* del sinólogo italiano Giuseppe Tucci, para introducirlo en el pensamiento filosófico chino, particularmente taoísta. Caso por su lado, aclaró que su curiosidad por el pensamiento taoísta la pudo atender a la medida de sus expectativas y posibilidades años después, gracias a las obras del sinólogo alemán Ricardo Willhelm (CASO, 1936). Podemos colegir que el orientalismo europeo, aún para los chinos, se convertía en un vehículo de mediación. Sin lugar a dudas, las traducciones filosóficas del chino al castellano al parecer brillaban por su ausencia y fueron suplidas por las obras de los sinólogos occidentales. En el caso del pensamiento político, sí está probado que hubo destacados publicistas asiáticos como el hindú Mananbendra Nath Roy antes de su conversión al marxismo en México [3] o el chino Chan On Yen en el Perú. La realización de la segunda asamblea del Kuo Min Tang celebrada en Lima en 1928 ratificó el viraje político hacia la derecha impulsado por Chian Kai Shek, congregando a más de un centenar de miembros de la colonia china. Dicho evento presidido por el Dr. Chan On Yen, el principal difusor del ideario y programa de este agrupamiento político chino. Tal encuentro no pasó desapercibido si tomamos en cuenta que ganó la primera plana de unos de los principales diarios nacionales.[4]

No hubo revista de la generación reformista que no abriese sus páginas a la traducción de textos divulgadores del pensamiento nacionalista y espiritualista asiático y a la exaltación política de sus liderazgos anticolonialistas de la India y China. En ese contexto, no fue casual que Francisco Zamora el conocido editor hispano-argentino, cerrase el ciclo de su exitosa serie "Los Pensadores" a fines de 1924, con la publicación de cinco números dedicados a Romain Rolland y Mahatma Gandhi (FERREIRA, 1998: 92). Las tres reediciones de la *Vida de Mahatma Gandhi* de Romain Rolland realizadas entre 1924 y 1930 por Francisco Zamora en la editorial "Claridad", resulta un buen indicador sobre la curva ascendente del orientalismo latinoamericano. Tómese en cuenta que la editorial Claridad logró a mediados de los años veinte una exitosa distribución de sus colecciones en las principales ciudades latinoamericanas.

El orientalismo de Rolland y el nativismo hindú de Gandhi, borraron las más de las veces sus fronteras ideológicas en el imaginario latinoamericano. Desde nuestro mirador continental traducir, leer, dialogar, comparar y apropiarse de las coordenadas del pensamiento asiático osciló contradictoriamente entre la recepción de los textos de los orientalistas europeos y norteamericanos por un lado, y el más limitado acceso al pensamiento político de líderes asiáticos como Gandhi y Sun Yat Sen, por citar a dos de los más conocidos.

En los años treinta el orientalismo había logrado abrir varios espacios en el pensamiento filosófico latinoamericano marcadamente occidentalizado. Ejemplo de ello aparece en Enrique Molina como un espejo para repensar audazmente el nuevo espiritualismo

---

[3] Roy publica en México su libro *La India su pasado, su presente y su porvenir* (1918) y en su prefacio lo filia como "su aguinaldo obsequiado al pueblo mexicano para expresar la gratitud por la simpatía que este demuestra hacia la reclamación del pueblo indio para independizarse."

[4] "Segunda Asamblea del Partido Nacionalista Chino", *La Crónica* (Lima), 13 de junio de 1928, Nº 5333.

continental:

> "La India ha sido la tierra clásica de la filosofía espiritualista. En ella ha encontrado constante expresión la creencia en un espíritu universal, único, incorruptible y eterno, del cual las almas humanas no serían más que múltiples chispas de la misma esencia y sustancia que dicho espíritu.
> Esta concepción de un espíritu universal, más o menos ordenador del mundo, primer resorte y orientador de la vida humana y sustentáculo de los valores morales, la encontramos con ligeras variaciones en no pocos filósofos modernos y contemporáneos." (MOLINA, 1947: 112).

La lectura del filósofo chileno Enrique Molina carecería de interés para nosotros si no incidiese el orientalismo en la construcción de su polémico ensayo sobre el ideal de la "cultura integral" para nuestros pueblos occidentalizados. El pensamiento de Molina oscila entre su lectura disidente que reconoce una veta filosófica espiritualista primordial en el pensamiento asiático que antecede a las elaboraciones de los filósofos modernos y contemporáneos occidentales y su admiración por ciertos momentos del esplendor clásico y renancentista europeos. Molina entre Oriente y Occidente, encuentra viable o por lo menos deseable, el florecimiento espiritual de *"la raza iberoamericana" en "armonía con un progreso material sólido"* siguiendo los ejemplos de la clásica Atenas, la Roma de Augusto, la Florencia renancentista y los *"pueblos europeos más avanzados"* (MOLINA, 1947: 203 y 206). El espiritualismo deseable para nuestro continente según Molina, debía liberarse por un lado de los extravíos orientalistas del budismo, el Bagavad Ghita y el gandhismo que supone reproductores de la *"resignación y del renunciamiento"*, y por el otro, del espiritualismo incubado en nuestro medio, agobiado por la condición subalterna de nuestras economías frente a los imperialismos (MOLINA, 1947: 203-205).

El filósofo brasileño Artur Versiani Veloso, encuentra en el pensamiento asiático el fundamento para tomar en su *Introducción a la historia* de la *filosofía* (1947) una cierta distancia frente a la tradicional visión europeísta y logocéntrica de la historia de la filosofía, así propuso la lectura de los Upanishads, el budismo, entre otras expresiones propias del Japón y Eurasia (JAIME, 1999: 321).

Indostanismo, teosofía, paganismo y budismo

La primera vez en que se advierte nítidamente la recepción de pensamiento proveniente de Asia en América Latina es hacia 1900. Cuestiones filosóficas asociadas a otras de corte literario y espiritual se dejan ver en numerosos autores a todo lo ancho y largo del continente. Esto forma parte de la reacción antipositivista y anticientificista de la época y que por cierto no se limita a la expresión de este "orientalismo".

En algunos casos la presencia de lo asiático va a hibridarse con una exaltación de lo clásico, como en los "paganos" centroamericanos (Roberto Brenes Mesén, Omar Dengo y Moisés Vincenzi); en otros autores va a asociarse a cuestiones étnicas y sociales, como en los mestizófilos e indigenistas (Dora Mayer, José Vasconcelos, Gabriela Mistral); en otros todavía a un protoecologismo (Enrique Gómez Carrillo). (Véase Marta CASAÚS, 2001 y Eduardo DEVÉS, 2000).

Es cierto que este "orientalismo", frecuentemente teosófico, fue mediado la mayor parte de las veces por autores no orientales como Annie Besant, Mme. Blavatsky, y otros. El autor mas recurrido entre los orientales fue Tagore. Esta tendencia se prolongó por algunas décadas decayendo (no desapareciendo) en los años 20.

Totalmente simultánea a la recepción de Tagore es la de la teosofía, proveniente de algunos autores indios (Krishnamurti, Jinajaradasa, Vivekananda) así como también de (a través de) algunos europeos Blavatsky, Besant) y algunos norteamericanos (el coronel Herny Steel Olcott). La significación y convergencia de las tradiciones teosóficas y el mensaje

espiritualista y anticolonialista de Tagore en la modelación ideológica del nacionalismo puertorriqueño de Pedro Albizu Campos, han sido opacadas por su más explícita nativización y apropiación de ciertos símbolos del catolicismo popular. Albizu Campos cuando viajó a los Estados Unidos a cursar estudios universitarios a la edad de 21 años, había asumido las ideas teosóficas y rosacruces como propias, al decir de Juan Antonio Corretier, su compañero independentista. En Ponce, la ciudad natal de Albizu Campos funcionaba desde 1903 el círculo teosófico "Lumen" que congregaba entre otros a Rosendo Matienzo Cintrón y Tomás Carrión Maduro, dos conocidas figuras del primer movimiento independentista puertorriqueño. (FERRAO, 1989-1990: 228-229). En los Estados Unidos, el interés de Albizu Campos por el pensamiento de Tagore corrió paralelo al demostrado frente al ideario y acción del catolicismo anticolonialista del Sin Fein irlandés. (ALZÉRRECA, 1989-1990: 256)

Entre Amado Nervo y Sandino (WUNDERICH, 1995), entre Vasconcelos y Masferrer (CASAÚS, 2001), entre Gabriela Mistral y Haya de la Torre pueden citarse numerosos autores que en mayor o menor grado, con mayor o menor compromiso con estas ideas las dejaron traslucir en sus escritos y muchas veces por lo que sabemos a través de terceros en su práctica: espiritismo, sahumerios...

José Vasconcelos, en sus *Estudios Indostánicos,* recuerda que el "gusto por estos estudios tan poco cultivados entre nosotros de manera ordenada, nació en nuestras juntas inolvidables de hace unos ocho años cuando nos reuníamos Antonio Caso, Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes y yo, en nuestro México para discurrir sobre todos los asuntos que afectan directamente al espíritu" (1938: 10). Sin embargo, esta vena orientalista no siempre fue explícita en los epistolarios, así en el sostenido entre Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña brilla por su ausencia, tanto que su compilador y prologuista, excediéndose en un juicio generalizador afirma*:* "Nada del Oriente se lee en estas cartas, ni de literatura ni del pensamiento. La afición de Vasconcelos por el budismo y las filosofías de la India, que aparecerá posteriormente, son conquistas propias" (MARTÍNEZ, 1986: 27).

La apreciación de Vasconcelos acerca de la existencia de un clima orientalista entre sus amigos ateneístas no sólo se sostiene sino que se rebasa. Desde fines del siglo XIX destacadas figuras como José Martí, Rubén Darío y Amado Nervo habían hecho pública la primera onda expansiva del orientalismo. Entrado el siglo XX se fue afirmando en México y demás países de América Latina una moda orientalista enraizada y difundida entre modernistas literarios y pensadores arielistas.

En ello no había mayor originalidad, este orientalismo no nos llegaba por el contacto entre los intelectuales nuestros y los orientales sino a través de los europeos y norteamericanos, en sus traducciones francesas e inglesas, en mucho menor medida vía las versiones españolas. Por cierto nuestro orientalismo fue de segunda e incluso de tercera mano. Hubo contados y episódicos contactos con los orientales y muchos en cambio con los divulgadores, sobre todo los de pacotilla que unían orientalismo, sensacionalismo y espiritismo[5]. En los años 20 esto mejoró un poco.

Si los jóvenes del Ateneo mexicano se interesaron por lo indostánico durante la primera década del siglo ha de señalarse que la teosofía por aquella época tenía ya muchos adeptos entre sectores de intelectuales poco institucionalizados (más bien externos a universidades, academias y partidos políticos) y particularmente entre las mujeres que ingresaban a la carrera intelectual. Grandes poetas como Amado Nervo eran ya teósofos consumados, jóvenes poetisas como Gabriela Mistral se acercaban a esas creencias. En el ámbito político presidentes como el mexicano Francisco Madero y el argentino Hipólito Yrigoyen fueron declarados adherentes de la teosofía orientalista. Yrigoyen fue un estudioso de la filosofía india y del espiritualismo a través de las obras de Foulle (LANDA, 1958: 254),

[5] Sería sin embargo del mayor interés rastrear las huellas que fue dejando esta inmensa labor de divulgación en la cultura masiva.

según su primer biógrafo Yrigoyen además de krausista es un "místico" que cree "convencidamente en lo sobrenatural, en la comunicación con los muertos". (GÁLVEZ, 1939: 233). Interrogado Yrigoyen sobre su filiación espírita prefiere declararse espiritualista y benefactor de la asociación espiritista "La Constanza" dirigida por su amigo Cosme Mariño por agradecimiento político al haberle brindado cobijo durante los años difíciles de la oposición política. Yrigoyen nada dice de sus visitas al Centro Espiritista "Pancho Sierra" relatada por Gálvez. (SANTANDER, 1965: 158).

Es muy importante el hibridismo que se produjo entre teosofía y mestizofilia, agrarismo, arielismo o socialismo. Las afinidades teosóficas contribuyeron a cohesionar y articular intelectuales durante la segunda y tercera décadas del siglo XX (remitimos a DEVÉS y MELGAR, 1999). Todavía en 1931 Gabriela Mistral recomendaba: "si algún tardo se ha quedado sin este banquete doble de verdad y poesía" de las obras ya clásicas de Maeterlink, "que no acabe la semana después de la noticia que oye, sin leerse la vida de las abejas, de los comejenes, de las hormigas y de la araña de vidrio" (Gabriela MISTRAL, 1999, Tomo 1, pág. 49).

Los orígenes de la presencia del budismo en la América Latina del siglo XX han sido remitidos a la labor desplegada por el nepalí "Anagaripa" o Swami Jnana Kanda quien en 1913 fundase en Tailandia la "Unión para la difusión del Budismo" y realizase activa propaganda en la primera mitad de los años veinte en los siguientes países: Argentina, Brasil, Cuba, Chile, Dominicana, Ecuador, Haití, Panamá, Perú y Venezuela. En La Habana hay señas de la presencia de "Anagaripa" hacia 1925. La recepción del budismo queda refrendada con la publicación de la cubana Emilia González de Grau de su ensayo *Budhismo y Buddhismo* en 1930 y el inicio de una cátedra orientalista con particular referencia al budismo en la Universidad Nacional de México, a cargo del exiliado Heramba lal Gupta de Assam, quien la mantuvo hasta el año de 1947. A fines de los años setenta, las sociedades budistas jugaron un papel visible en la política nicaragüense en su fallida mediación entre sandinistas y somocistas, (WEBB, 1998: 379-387).

Aproximación al marxismo

Pocos saben que el orientalismo marxista hunde sus raíces en los años veinte, mucho antes que se constituyera el maoísmo latinoamericano por lo que merece dedicarle un espacio significativo en este parágrafo. Sostenemos que entre los primeros marxistas latinoamericanos fue visible y relevante la recepción de un peculiar y controversial orientalismo cominternista. "El despertar de Asia" motivó la construcción de un saber político revolucionario que fue conocido como "La senda de Oriente" para los países predominantemente rurales y campesinos, coloniales y semicoloniales de Asia, África y América Latina. Por lo general, entre los cominternistas decir "Oriente" significaba al mundo no europeo.

El orientalismo cominternista generó precozmente un acercamiento parcial a América Latina por parte de algunos cuadros asiáticos. Refrenda tal aserto que México fuese el lugar de residencia temporal de dos de las más prominentes figuras del orientalismo marxista como el indio Roy Manabendra (1918-1920) y el japonés Sen Katayama (1920-1921).

Sen Katayama un comunista japonés, había sido enviado a México para reorganizar el primer Buró Latinoamericano de la Internacional Comunista. El pensamiento de Katayama dio curso a un juego de espejos entre el movimiento obrero japonés y el mexicano, entre el asiático y latinoamericano, signados por observaciones y estereotipos culturales (Japón, China y México), conceptos ideológicos fuertes (imperialismo, revolución, partido, sindicato), así como conocimientos prácticos emergidos de sus propias experiencias organizativas. Entre los años de 1919 a 1921, la obra de Katayama en América Latina ejerció influencia entre los militantes de la primera generación cominternista. Sus textos sobre el imperialismo, el

monroísmo obrero y la revolución en Oriente editados entre Buenos Aires y México.

Katayama[6] a mediados de 1919 desde Buenos Aires difundía sus ideas orientalistas a contracorriente del pensamiento eurocentrista dominante en la recién constituida Internacional Comunista y aún en los periódicos afines de América Latina. Cumplido el ciclo de agitación y desborde obrero en Tokio, Osaka y Kioto, Katayama escribió: "... nosotros podemos estar regocijados de que el proletariado japonés ha sabido hacer frente a una de las más potentes burocracias del mundo. (…) lo más significativo para el movimiento proletario mundial es el despertar de la clase obrera del Japón, con el advenimiento de la revolución social" (KATAYAMA, 1919-a: 11). La lectura orientalista de Katayama se redondeó al publicar dos nuevos artículos en Buenos Aires dedicados a China y el Japón. El espejo latinoamericano construido por Katayama a partir de su accidentada y pesimista estadía en México, reafirmó su precoz lectura orientalista sobre el curso de la revolución extraeuropea. Constatamos que la lectura orientalista de Katayama no fue muy entusiasta del papel del Japón en el agitado panorama continental la cual contrasta con su idealizada apreciación del potencial revolucionario chino. Así Katayama escribió:

> "... la China en el fondo es un país democrático, o mejor, los chinos son más abiertos a las ideas democráticas y revolucionarias, porque el individualismo está más fuertemente desarrollado en las masas. Este espíritu individualista hace del chino un terreno más propicio a la propaganda bolchevique, de lo que sucede con los japoneses militaristas y hombres de orden. (...) Cuando China haya pasado de la presente indiferencia al auto-gobierno del proletariado, se convertirá en la gran potencia predominante del Extremo Oriente. Acontecerá también que el Japón deberá someterse a la mayoría de los asiáticos." (KATAYAMA, 1919 c: 15)

La proyección ideológica de Roy fue más relevante que la de Katayama. La vida de Roy Manabendra en México a lo largo de aproximadamente tres años, ensanchó su lectura nacionalista no sólo de la India, sino que lo convirtió en 1920 en el real artífice del primer quiebre ideológico y político del marxismo y comunismo eurocéntricos. En el desarrollo del II Congreso de la Internacional Comunista celebrado en Moscú, Roy ganó a Lenin en favor de la construcción de lo que comenzó a denominarse la *senda de Oriente*, obviamente el sentido laxo de tal denominación incluía por extensión a los países de América Latina. El sentido fuerte de la propuesta de Roy radicaba en que le atribuía un papel de primer orden a los campesinos en el curso de las revoluciones en los países coloniales y semicoloniales del mundo no europeo, particularmente del continente asiático. Entre 1922 y 1924, Roy elaboró para el IV y el V Congreso de la I.C., las dos primeras tipologías de los países asiáticos, la primera en base a criterios económicos y la segunda apoyándose en criterios más políticos del análisis de clases sociales. Roy contribuyó así a consolidar las bases del ala asiática del orientalismo cominternista.

El único que en América Latina se ocupó sobre los alcances de estos debates de la I.C., acerca de la cuestión colonial y nacional, fue José Carlos Mariátegui. La primera serie de artículos de nuestro marxista dedicadas a estos tópicos no por casualidad fue escrita y publicada entre el 27 de septiembre y el 1º de noviembre de 1924. Mariátegui pasó revista a las experiencias de Turquía, China, India, Irlanda y Egipto en donde asienta sus propias tesis

[6] Sen Katayama vivió en Estados Unidos hacia 1890 y fue cristiano. En compañía de una decena de jóvenes que habían residido en San Francisco, también cristianos y que habían participado de la YMCA (Young Men's Christian Association) fundó en 1897 la Asociación para la promoción de los sindicatos. En 1898, algunos de éstos y otros, todos cristianos reunidos en torno a la Iglesia Unitarista de Tokio, entre los cuales Katayama, fundaron el Círculo de Estudios Socialistas. En 1901 los miembros del Círculo crearon el Partido Socialdemócrata. En 1904 Katayama concurrió al congreso de la II Internacional en Ámsterdam. Luego de una época de represión política en Japón, se acercó a la III Internacional, donde se transformó en revolucionario profesional, partiendo a Estados Unidos y México, antes de establecerse en la URSS. (Véase Mutel, 1970: 183 ss.)

y reflexiones, a menos de dos meses de concluido el V Congreso de la I.C.

En la primera mitad de los años veinte la onda expansiva de los movimientos revolucionarios y nacionalistas en Asia, despertaron el interés de la nueva generación intelectual latinoamericana. Los jóvenes intelectuales y políticos emergidos del movimiento de reforma universitaria fueron sensibles a la búsqueda de "nuevas ideas" y "maestros de la juventud" frente al gastado y elitista discurso positivista; también animaron la reactualización de las banderas anticolonialistas emergidas bajo el ciclo celebratorio del centenario de la independencia. No hubo revista de la generación reformista que no abriese sus páginas a la traducción de textos divulgadores del pensamiento nacionalista y espiritualista asiático y a la exaltación política de sus liderazgos anticolonialistas. Ejemplo de ello, fue que Julio Antonio Mella y diez firmas más (Grupo Renovación y Revista Universitaria) presentasen en 1923 ante el Primer Congreso Nacional de Estudiantes de Cuba una moción de solidaridad que hermanaba las causas de los pueblos latinoamericanos con las de algunos de sus pares asiáticos la cual fue aprobada por unanimidad. El tenor de la misma decía:

> "Considerando: que en los actuales momentos impera la injusticia internacional, no obstante las declaraciones hipócritas de las naciones imperialistas, que al servicio de las bancocracias de sus países respectivos, han formado una tácita internacional del crimen, el pillaje y la opresión, impidiendo la libre autodeterminación y el desarrollo progresivo de los pueblos"
> "El Primer Congreso Nacional de Estudiantes protesta de los atropellos cometidos contra los pueblos de las Antillas, Centro América, Filipinas, Irlanda, Egipto, India, Marruecos y formula el más cordial voto por que dichos pueblos obtengan una real autodeterminación: así como que el gobierno cubano reconozca la beligerancia de los que luchan por obtenerla." (MELLA, 1964: 95)

Aproximación al aprismo

En los años 20 Haya de la Torre destacó que el APRA se parecería en su estructura orgánica y política más al Kuo Ming Tang chino que al comunismo o al fascismo y realizó un comentario de la obra de Sun Yat Sen señalando la inspiración que ella tendría sobre su pensamiento y el de su partido. Según Felipe Cossío del Pomar un escritor norteamericano le preguntaba a Haya "¿A que se parece el APRA? ¿Se parece al fascismo? ¿Es similar al comunismo?", a lo cual le habría respondido: "No se parece ni al uno ni al otro. Probablemente el término aprismo es por si solo suficiente. Pero si por medio de una comparación puede usted mejor entender nuestro movimiento, le puedo le puedo decir que se parece al Kuomintang." Haya explicita, según su biógrafo, la razón de esta semejanza, "pues estamos en el período crítico de transición que ha sufrido China, al pasar de un estado conservador a uno progresista…. La revolución china no es sólo el resultado de la lucha entre la cultura occidental y la oriental. Es el esfuerzo neutralizador contra las culturas invasoras, la capacitación de la cultura china, tomando de las culturas europeas las armas necesarias para oponerse al imperialismo que amenaza destruirlo". Luego Haya explicitaba todavía mas la similitud o la inspiración en el caso chino: la revolución china "lleva a cabo la transformación dialéctica de esas normas… normas adquiridas a través del desarrollo gradual de 5000 años, que no pueden ser sobrepujados por la cultura occidental". De hecho, lo que hace Sun Yat Sen es "designar el rumbo de los nuevos ideales… el principio de la nueva cultura es el nuevo nacionalismo, el cual considera todos los estados soberanos como formas semifinales de la sociedad humana" (COSSÍO DEL POMAR, 136-137). En 1927 durante su época en Oxford, Haya escribía: "Me parece que el programa Kuomintang, claramente enunciado en las resoluciones del Congreso Nacional del Partido de fines de 1926, merece conocerse, porque implica un plan realista de nacionalización económica y de liberación definitiva del imperialismo" (1936: 134).

Esta inobjetable deuda del pensamiento político de Haya, fue perdiendo visibilidad en las exposiciones doctrinarias del aprismo en las décadas siguientes. En 1954 en la síntesis que

Haya hizo de las primeras décadas de construcción ideológica y política del movimiento aprista y que intituló *Treinta Años de Aprismo*, la huella de Kuo Ming Tang ya se había desvanecido totalmente. La figura de Chiang Kai Shek ya no era deseable, no sólo porque había desplazado y trastocado los ideales y plataforma frentista de Sun Yat Sen, sino que además él y el Kuo Ming Tang habían sido derrotados por los comunistas chinos liderados por Mao.

En textos de los años 20 y 30, Haya alude a sus contactos con Romain Rolland y a su valoración de Gandhi. Por Rolland sabemos que Haya pudo tener también correspondencia con Tagore o con su secretario Kaligas Nag.

En 1930 la cuestión de la India o dicho de otro modo, la recepción latinoamericana de la sostenida campaña de desobediencia civil liderada por Mahatma Gandhi, seguía nutriendo la concepción antiimperialista del aprismo. Así, lo refrendó Luis Heysen desde la tribuna del Ateneo "Claridad" de Buenos Aires con motivo de su conferencia sobre Gandhi. El motivo de la disertación había sido sugerido por Antonio Zamora, Carlos Sánchez Viamonte y José Penelón, dirigentes de dicho Ateneo de inspiración barbussiana. Heysen sostuvo entre otras dos tesis centrales. La primera apropiándose de la causa india como parte sustantiva de su concepción política, así dijo: "... defino mi posición antiimperialista declarándome solidario de la causa que conmueve a la India de bronce" (HEYSEN, 1930: 15). La segunda tesis de Heysen, precisaba la trascendencia mundial del líder independentista en abierta discrepancia con la sostenida por la Internacional Comunista: "Gandhi es un símbolo, un soldado y un intérprete de su pueblo contra la Inglaterra imperialista. Negarle sentido revolucionario a su lucha es, pues, no tener ni la más elemental noción de ciencia revolucionaría". (HEYSEN, 1930: 16).

Sin lugar a dudas, para los apristas el curso de la lucha emprendida por Mahatma Gandhi y el Partido del Congreso Nacional fue motivo de seguimiento y admiración. Así en el imaginario aprista las figuras de Gandhi y Haya aparecen próximas y hasta hermanadas. Quizás por ello, el aprismo buscó el diálogo o por lo menos el intercambio de ideas. Del lado indio, hay indicios de una ocasional recepción del ideario aprista. Al parecer fue el orientalista argentino Francisco A. Propato, miembro de la Sociedad Asiática encargado de propagandizar el ideario aprista entre los intelectuales indios con motivo de su viaje en 1933. Un vocero aprista propaló esta versión, agregando quizás con algo de exageración que "Haya de la Torre cuenta con la simpatía y la comprensión del Mahatma Gandhi." *(Apra*, Nº 6, 1933: 13).

Lecturas de los pensadores asiáticos en América Latina

A continuación presentaremos un cuadro selecto de casos donde consta la presencia del pensamiento del Asia en autores y organizaciones latinoamericanas, indicando informaciones básicas y pistas de trabajo, insinuando lo mucho que hay por investigar. Dicho en otras palabras: reiteramos que nuestra intención de mapeo, implica una suerte de primera cartografía para exploradores que no puede prescindir de referir a algunas personalidades asiáticas. Éstas gravitaron en nuestro continente en diversos medios intelectuales y políticos y algunas de ellas llegaron a visitarnos como por ejemplo, Roy y Katayama en México, Tagore y Krishnamurti en Argentina.

a) Tagore y Nehru

Rabindranath Tagore, que había obtenido el Nobel de literatura en 1913, era leído por autores latinoamericanos como cuentista y pensador espiritual. Poco a poco y siempre con un perfil bajo se lo fue reconociendo más allá, como un pensador en un sentido más amplio: interesado en el nacionalismo, en la independencia de la India, en los problemas del mundo

periférico. Fue invitado en 1924 al Perú para la celebración del centenario de la independencia y aunque no llegó a ese país por su prolongada escala en Buenos Aires por un accidental problema de salud y un presumible y efímero romance con su anfitriona Victoria Ocampo: "Tagore vivió dos meses como huésped mío en San Isidro, y solía cantarme sus canciones, que al principio me parecían terriblemente monótonas, como un malambo, y poco a poco me fui acostumbrando y me empezaron a gustar". (OCAMPO, 1978: 19 y 56) La correspondencia entre Tagore y Ocampo existió y ha sido parcialmente estudiada[7], la cual pone en evidencia la circulación de ideas a través de una red que se expresó del epistolario a las páginas de la revista *Sur*.

Jawaharlal Nehru es reconocido en la medida que se lo liga a Gandhi y valora, contraponiéndolo como el pragmático por una parte y uno de los fundadores del tercermundismo por otra. No obstante esto los autores latinoamericanos conocen poco y nada la obra escrita del primer Ministro de la India. El encuentro de Nehru con los intelectuales latinoamericanos tuvo que ver con su asistencia al Primer Congreso Antiimperialista Mundial (Bruselas, febrero de 1927). En la obra de los latinoamericanos asistentes: Julio Antonio Mella, Eudosio Rabines, César Falcón, Víctor Raúl Haya de la Torre, Victorino Codovilla, Carlos Quijano y José Vasconcelos, la figura de Nehru carece de visibilidad. Es interesante cuando en su autobiografía, cuando Nehru recuerda su participación en dicho congreso, alude a la presencia de latinoamericanos, pero tampoco menciona nombres. Comenta: "México, con un Presidente y una política radicales, estaba impaciente para tomas la conducción en el bloque latinoamericano contra Estados Unidos; y México, en consecuencia, tuvo gran interés en el Congreso de Bruselas. Oficialmente el gobierno no podía tomar parte, peor envió a uno de sus principales diplomáticos para estar presente como un benevolente observador" (NEHRU, 1941: 124-125). No agrega nada más sobre los latinoamericanos. Éstos eran tan invisibles para los asiáticos como ellos para nosotros[8].

Tampoco bastó para ser visible posteriormente que el indio expresara entre fines de los años veinte y principios de los treinta su primer radicalismo antiimperialista plasmado en sus tres primeros libros: *La Rusia Soviética*, *Mi Autobiografía* y *Descubrimiento de la India* o que asumiera una postura tercerista en plena guerra fría, es motivo de interés por parte de las corrientes liberales y populistas de la intelectualidad latinoamericana. Mas tarde, en cambio, en 1959 el mayor distanciamiento crítico entre el líder indio frente a la URSS fue celebrado y difundido en los países latinoamericanos a través de las páginas del vocero del Congreso Por Libertad de la Cultura, precedido por una inusual e interesada presentación editorial (*Cuadernos* Nº 36, mayo-junio 1959: 2-8).

b) Mao, Ho Chi Min, Kim il Sung

La presencia de Mao en la prensa comunista latinoamericana comenzó a cobrar relevancia a partir del triunfo de la Revolución en China (1949), pero sobre todo a raíz de la controversia sostenida con el líder soviético Nikita Jruschov tras la muerte de Stalin (1954) y la realización del XX Congreso del PCUS en 1956. En 1959 ya era público el debate e incidió con diferente fuerza en el seno de los partidos comunistas latinoamericanos, conmocionados adicionalmente por el triunfo de la heterodoxa revolución cubana.

Los puntos de divergencia de Mao y Chou En Lai con Jruschov giraron en torno al legado de Stalin, a la tesis de la coexistencia pacífica Este/Oeste, a la vía pacífica de la conquista del poder, al carácter del partido y la revolución en los países coloniales y

[7] Comunicación personal a Ricardo Melgar de Carmen Dragonetti y Fernando Tola, Buenos Aires, 1º de noviembre de 2003.

[8] Éste y todos los textos que provengan de obras citadas en idiomas otros que el español, han sido traducidos por los autores.

semicoloniales, a la construcción del socialismo. Hecha pública la controversia en los cónclaves comunistas internacionales tuvo desiguales resonancias en el movimiento comunista latinoamericano, gracias principalmente a las ediciones en lenguas extranjeras del PCUS y del PCCH. A la profusa difusión de textos del PCCH de deslinde ideológico-político con el PCUS le siguió la edición de las obras escogidas de Mao.

Sobre todo en los 60 y 70 en diversos grupos de la izquierda tuvieron presencia líderes e ideólogos políticos de oriente como el chino, el vietnamita y el coreano, en ese orden de importancia. Esa influencia no se agotó en las décadas señaladas. En los 80 en Perú el impacto de Mao en Sendero Luminoso fue notorio.

Ho Chi Min adquirió una visibilidad excepcional durante los años de la Guerra de Viet Nam. Su figura, como símbolo de un pueblo en lucha por la liberación nacional, fue mucho más importante que sus escritos. Ho fue inspirador o más bien recurso legitimador de un discurso antiimperialista, pero no se crearon grupos "vietnamitas" en la izquierda latinoamericana como hubo "chinos" y "albaneses". Fue probablemente más influyente a nivel de discurso el estratega Vo Nguyen Giap, publicado por ejemplo en Chile por la editora nacional Quimantú, durante el gobierno de Salvador Allende y por editorial Grijalbo en México. Las traducciones de las obras de Ho y de otros políticos e intelectuales vietnamitas, proliferaron a través de dos vías, las ediciones en lenguas extranjeras realizadas en Hanoi y las que las editoriales latinoamericanas hicieron por su cuenta. Es manifiesta la recepción de la obra de Ho y de Giap en el pensamiento del marxista paraguayo Oscar Creydt, quien viajó expresamente a Vietnam para estudiarla influyendo de manera decisiva en su pensamiento político y del PC del Paraguay del cual era su principal figura. La relación de Creydt con el dirigente vietnamita Le Duan y con integrantes del estado Mayor le permitieron obtener una inusual asesoría en la elaboración de su propio proyecto para el Paraguay. Al decir de Creydt, fue Le Duan el que le abrió las puertas de China y el acercamiento al círculo de Mao, al punto de llegar a convertirse poco después, en una de las figuras pioneras del maoísmo latinoamericano. (CREYDT, 2002: 241-243). La obra de Ho y de Giap, gravitaron también en el pensamiento y la acción de una de las principales figuras del guerrillerismo latinoamericano de los años setenta, nos referimos al argentino Mario Roberto Santucho. Cabe mencionar la gravitación intelectual de Le Chau, un destacado cientista social vietnamita, sobre el debate en torno a la cuestión regional. Le Chau fue asesor del gobierno de Velasco Alvarado (1968-1975) en el Perú participando en la elaboración de los modelos de planificación regional y del programa diseñado para el norte del país. Le Chau impuso un modelo análogo al seguido en el curso de la reunificación de Vietnam, tomando como centro a la región industrial y como subalterna a la región agrícola.

Claramente el menos influyente fue Kim il Sung, aunque encontró algunos publicistas de la idea Zu Che como el peruano Genaro Carnero Checa. El coreano, a diferencia de los anteriores que impactaron en sectores de la juventud universitaria rebelde y proclive a las experiencias guerrilleras, fue reproducido y citado por los partidos comunistas. Kim i1 Sung fue siempre el jefe de estado de Corea del Norte, no un líder o un profeta revolucionario, careciendo de los rasgos románticos de los otros dos.

c) Algunos de los autores del Sudeste asiático: Rizal y Sukarno.

Los autores del Sudeste asiático (Filipinas, lndonesia, Tailandia, Malasia, Singapur) son los que han tenido menos repercusión entre nosotros. Leopoldo Zea ha sido uno de los pocos que ha acogido en su obra autores como José Rizal y Sukarno.

Para la Biblioteca Ayacucho, Zea realizó el "Prólogo" de la novela *Noli me tangere* de Rizal. El intento de Zea es mostrar los paralelos y similitudes entre el filipino y los emancipadores latinoamericanos, en particular con José Martí, su figura gemela como lo

señala. La interpelación de Rizal se engarza en lo que era su mirada de otros luchadores anticoloniales: "Hombres que en contacto con sus dominadores han abierto los ojos al mundo que éstos reclaman para si. Es pura y simplemente la historia de hombres de situación de dependencia". Los reclamos de los filipinos "son los mismos de la América hispana ante Fernando VII, pidiendo, simplemente, ser parte activa de la nación" (ZEA, 1982: XVIII). Este reclamo de igualdad, la búsqueda de las raíces (1982: XXI), la captación del mestizaje (1982: XXII), el deseo de despertar la conciencia (1982: XXII) son los aspectos que Zea recupera de Rizal "este escritor, este pensador, este héroe que con todo derecho podemos llamar hispanoamericano" y que "tratamos de rescatar para la cultura, el pensamiento y la literatura de nuestra América" y debe estar junto a Bolívar, Bello, Sarmiento, Bilbao y González Prada, entre otros (1982: XXX).

En América en la historia Zea recupera de Sukarno su reivindicación del nacionalismo, un nacionalismo que "es ahora criticado por los occidentales una vez que ha sido adoptado por los pueblos no occidentales" y retorna la frase de Sukarno: "Efectos liberadores del nacionalismo". Zea conoce y lee a Sukarno más que a Rizal, ambos han "tomado conciencia de la libertad por obra y gracia del impacto occidental". En esta interpretación cita al indonesio cuando éste argumenta que "los que no han conocido el coloniaje, no pueden saber lo que significa para el hombre. Es posible medir los efectos agrarios, los efectos económicos, los efectos políticos, pero no el efecto sobre la mentalidad y el espíritu del individuo. Considéresele en ese sólo aspecto. Durante generaciones los líderes políticos de las colonias han trabajado para lograr la liquidación de los regímenes coloniales. Para comprender a Asia y África, debemos comprender el nacionalismo" (SUKARNO, 1956, citado en Zea 1970: 89-90). En este sentido la resistencia de Sukarno, piensa Zea, "no es contra el espíritu de la cultura occidental, sino contra una situación que niega lo mejor de éste" (1970: 91).

d) Lin Yutang

La obra del filósofo chino Lin Yutang (1895-1976) *La importancia de vivir,* publicada en inglés en 1937, fue reproducida por Editorial Sudamericana en Buenos Aires en 1940. Este libro rebasó los marcos académicos en América Latina entre los cuarenta y principios de los años sesenta, según lo refrendan dos de sus entusiastas reseñadores y publicistas, el argentino Eduardo González Lanuza (1940) y el chileno Manuel Gandarillas (1962). González caracterizó con acierto la obra del filósofo chino, asociando el modo celebratorio del sentido común a la plácida práctica oriental de la ironía frente a la moderna y occidentalizada cotidianidad urbana que conmocionaba de diversos modos a las poblaciones de las principales ciudades latinoamericanas:

> "La importancia de vivir es la Biblia del Sentido Común, encarnado en el paciente pueblo chino, pueblo elegido por ese doméstico Espíritu Santo del Buen Sentido. EL Sentido Común, que según un venerable retruécano -nunca más cierto que hoy- es el menos común de los sentidos, resulta una inagotable fuente de humorismo de la mejor ley. (…) nuestra tragedia adquiere visos un poco grotescos, nuestras ambiciones culturales parecen las de impacientes advenedizos, nuestras inquietudes religiosas de superación indefinida están teñidas de un ligero matiz de ridículo (GONZÁLEZ, 1940: 81)

e) Khalil Gibran.

La figura de Khalil Gibran, como la de Ling yu Tang, tiene un carácter muy diferente a las anteriores: un esteta, un poeta, un místico. Dentro de la amplia influencia del pensamiento espiritual oriental en las primeras décadas del siglo XX en que se insertan R. Tagore, S. Vivekananda y la teosofía puede incluirse al sirio-libanés Khalil Gibran. Khalil

tuvo y ha continuado teniendo una influencia en una espiritualidad y una ética medio religiosa, medio laica, presente en la cotidianeidad pero con pocas proyecciones hacia un pensamiento más articulado.

Gabriela Mistral recuerda que fue conocido por “las gentes del sur” a través de *Repertorio Americano* editado en Costa Rica. Importante en esta labor fue el costarricense José Brenes Mesén quien prologó a K. Gibran (Gabriela MISTRAL, 1999, tomo 1: 37)

f) Casos varios

Existen también influencias que no se refieren a autores. Hemos dado cuenta de las referencias de Haya de la Torre al Kuo Ming Tang, aunque alude prácticamente sólo a la obra de Sun Yat Sen. Existen referencias a la Conferencia de Bandung (1955) por ejemplo o a la de El Cairo (1957) pero son menores en términos de su contenido teórico. También existen citaciones al Partido Comunista Chino, en ocasiones a Chu En Lai y a Lin Piao aunque no como inspiradores de un pensamiento sino como puntos de referencia en la problemática chinosoviética o como portavoces del gobierno chino en el marco de la Guerra Fría.

Por otra parte, el kibutzismo y el cooperativismo israelí suscitaron en algunos autores reflexiones sobre lo que esto podría significar para América latina. Ernesto Sábato, Felipe Herrera, Enrique Dussel y otros se preguntaron el valor de la experiencia israelí en cuanto a modelo: la experiencia nacional más que las ideas de tal o cual autor. Para el chileno Felipe Herrera en 1955 “Israel servirá de ejemplo, principalmente a las naciones nuevas del mundo, en su esfuerzo por lograr una transformación de sus limitadas condiciones actuales de vida, en el marco de una convivencia que incorpora y respeta los principios de tolerancia y libertad". Herrera valoriza excepcionalmente lo que llama una “respuesta al problema esencial del siglo XX” (HERRERA, 1955: 95)

g) Hacia el 2000

El pensamiento proveniente de autores asiáticos de lejos más influyentes en América Latina a finales del siglo XX fue la corriente de la subalternidad-postcolonialidad. Los nombres de los indios Gayatri Spivac, Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee, Homi Bahbah junto al palestino Edward Said aparecen con cierta frecuencia entre quienes trabajan sobre estudios culturales y literarios en particular, entre quienes se ocupan de movimientos sociales y sobre todo del género y entre quienes se ocupan de cuestiones como eurocentrismo y globalización. Esto es particularmente acentuado en lo que se ha llamado el latino(rte)americanismo, especialmente la red constituida en torno al Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana y a la *Revista Iberoamericana de Literatura*: Mabel Moraña, Walter Mignolo, Fernando Coronil, Ileana Rodríguez, Leonel Delgado A., Mario Roberto Morales, Arturo Escobar. Pero no se trata solo de ese grupo. Personas como Silvia Rivera Cusicanqui, Rossana Barragán, Edgardo Lander, Santiago Castro Gómez, Aníbal Quijano, que pertenecen a otras disciplinas u otras redes también acusan la presencia de los asiáticos en sus escritos mas recientes (Véase LANDER, 2000).

En los trabajos sobre globalización, aunque en sectores de derecha suele citarse al japonés Kenichi Ohmae quien se ha ocupado de la empresa transnacional, del carácter de la economía mundial y del fin del estado nación (Véase OHMAE, 1997).

Manteniéndose en el ámbito de lo económico, el indio Amartya Sen es reconocido en América Latina desde fines de los 60 en que fue editado por el Fondo de Cultura Económica y, poco mas tarde, en el ámbito de la economía informal y de los pobres de Bangladesh, Muhamad Yunus. Éste con la idea del microcrédito para los más pobres (YUNUS, 2000) ha incidido en programas de superación de la pobreza en decenas de piases, entre los cuales

varios latinoamericanos. Autores de diferentes posiciones y ubicaciones institucionales han pensado a partir de Yunus.

Balance provisorio y conclusiones.

1) Se ha pretendido a lo ancho de esta cartografía poner algunos hitos, señalar figuras y ámbitos en los que éstas influyeron, marcar ciertos "territorios" de acuerdo a criterios temporales, ideológicos o disciplinarios. Sin lugar a dudas, la condición periférica de Asía y América Latina, en el mutante cuadro mundial del siglo XX, se ha expresado de manera recurrente en la debilidad y discontinuidad de los flujos de ideas, así como en los limitados encuentros y construcción de redes de intelectuales y políticas de ambos continentes. Sin embargo, la precaria horizontalidad de la recepción latinoamericana del pensamiento asiático y de sus horizontes culturales, han marcado corrientes intelectuales y políticas y han incidido en algunos acontecimientos nacionales de gran significación histórica. Las fuentes sobre Asia en las que han abrevado nuestros intelectuales y políticos latinoamericanos, siendo escasas en calidad y volumen en la mayoría de los casos, no bastan para hacer invisible el heterodoxo proceso de recepción frente al logrado por los europeos o norteamericanos. El riguroso análisis de Said acerca de la pretendida erudición de los orientalistas europeos y norteamericanos, revela que la colonialidad del poder y del saber occidental y primomundista, construye también estereotipos y estigmas. De parte a parte, los desencuentros, ausencias y monólogos del pensamiento intercontinental o transcontinental, no parecen ser superados por el curso asimétrico y controversial de la globalización. En perspectiva, el circuito del pensamiento y el diálogo sur-sur, sigue por armarse bajo consensos y nuevas o mejores bases.

2) Los pensadores asiáticos que han sido leídos y reelaborados en América Latina se encuentran entre los más occidentalizados o más hibridados. Hibridados en un doble o triple sentido: porque en su pensamiento han incorporado de modo importante a autores no asiáticos, porque son leídos a partir de traducciones a lenguas occidentales y, en ocasiones, porque han sido conocidos a través de comentadores o expositores de su obra y no por la lectura de ésta. Casos como los de Katayama, Gandhi, Mao o Khalil Gibran son claros ejemplos de esta doble o triple hibridación. Más claro todavía se revela esto si se tiene en cuenta que el hinduismo y la teosofía que marcaron a los autores latinoamericanos de comienzos del siglo XX fueron elaborados por occidentales en gran medida (Véase FISCHER, 1974: 341 ss.).

Quizás los casos más fuertes sean los del "orientalismo" de Krishnamurti formado, educado, creado por occidentales o el de Gandhi. Este último escribió: "Las personas que han influido mi vida en conjunto, desde un punto de vista general son Tolstoi., Ruskin, Thoreau y Raychandbhai." (Véase JAHANBEGLOO, 1998: 9). Sobre Gandhi se ha escrito: "Siendo estudiante en Londres, tuvo sus primeros contactos serios e intelectuales con el hinduismo a través de la lectura del libro de Sir Edwin Arnold, *The light of Asia* y el estudio del *Bhagavad Gita*. En esa época frecuentó los ambientes vegetarianos de Londres conociendo a Annie Besant y a Mme Blavatsky en la Sociedad Teosófica" (JAHANBEGLOO, 1998: 119). Esto nos vuelve a algo que se planteaba al comienzo: este trabajo se refiere al pensamiento de los asiáticos sin plantearnos necesariamente la existencia de un pensamiento asiático esencial.

3) El pensamiento de Asia ha circulado en dirección a América Latina a través de diversos canales: la Sociedad Teosófica, las Ediciones en Lenguas Extranjeras de Pekín, la UNESCO, entre otros. Simultáneamente van apareciendo numerosas instancias que pretenden potenciar el diálogo entre culturas y continentes: la misma UNESCO, el Foro Tercer Mundo, el SEPHIS. Ahora bien, el desarrollo de los estudios latinoamericanos en Asia, particularmente Japón, la India y China también contribuyen a la fluidez de la comunicación. La academia norteamericana ha ido ganando un papel cada vez más importante y ello es

particularmente válido, aunque no de modo exclusivo, para los autores “postcoloniales”. Éstos han sido leídos en América Latina en buena medida a través de la transmisión hecha por el ambiente latinoamericano en EEUU. Los postcoloniales son autores que residen en buena medida en el Primer Mundo angloparlante, que por cierto escriben en inglés, cuya formación se ha generado de modo importante en ese mismo espacio y cuya caja de resonancia es también esa academia.

Es decir, mientras avanzamos en el tiempo, la referencia que hacemos al pensamiento del Asia es cada vez menos a un pensamiento “asiático” autóctono o puro, en el sentido de ligado a una filosofía o una espiritualidad orientales formuladas en lenguas originales. Cada vez más hacemos referencia, en cambio, a un pensamiento que se inspira en una problemática asiática. En otras palabras, se trata de un pensamiento asiático como sinónimo de “periférico” y no de “autóctono”. Esto también puede relativizarse, argumentando que se trata de autores que viven y piensan en (desde) el centro, capaz de alimentar un radicalismo tercermundista. Ello sin duda cuestiona la noción de “intelectual periférico” pero a la vez no hace sino recordarnos que la “condición periférica” es relacional y se realiza en dialéctica con el centro, en más de un sentido.

No es éste, sin embargo, el único ejemplo en el cual debe tenerse en cuenta el papel de la academia anglófona del primer mundo. Ésta fue igualmente importante en los años 60 y 70 en la articulación entre cientistas económicos sociales de las antiguas colonias inglesas y América Latina. La recepción de estudiantes y profesores permitió contactos con indios, pakistaníes, nepaleses y srilankeses, como también con algunos africanos, contactos que los latinoamericanos habríamos tenido en grado menor de no haber existido esa academia. Es decir, en buena medida, la academia del Primer Mundo ha contribuido a la creación de redes intelectuales en el Tercero tanto como a la circulación de ideas en el ámbito sur-sur.

En menor medida, cumplió un papel en este proceso de recepción latinoamericana del pensamiento asiático, la estancia breve o visita de pensadores como Krisnamurthi, Roy, Jinajaradasa, Tagore y Katayama entre otros. A la que habría que sumar los viajes y estancias de los intelectuales y políticos latinoamericanos en los países orientales entre los que podemos recordar a los mexicanos Juan José Tablada, Miguel Covarrubias y Octavio Paz, al político chileno Robinson Rojas, al educador peruano Carlos Castillo Ríos, al uruguayo Oscar Creydt, sólo por citar unos cuantos.

4) El pensamiento de Asia ha sido recepcionado en América latina tradicionalmente en dos ámbitos: el de la política y el de la espiritualidad, es decir, la existencia buena y armoniosa. Últimamente ha aparecido otro ámbito, el de la mundialidad postcolonial.

En el ámbito de la política pueden ubicarse: Roy, Katayama, Mao, Ho, Giap, Sun Yat Sen; en el segundo: Tagore, Vivekananda, Krishnamurti, Gibran. Un caso intermedio ha sido el de Gandhi cuya propuesta política se halla estrechamente ligada a la espiritualidad, sea como no violencia, como resistencia positiva o pacífica, como “satyagraha”.

Para quienes se ocupan de eidología o historiografía de las ideas en América latina, el ámbito de las ideas políticas ha despertado notoriamente mayor interés que el de la espiritualidad. Para decirlo más fuerte: no ha habido estudios sobre el pensamiento latinoamericano ocupado de la espiritualidad; para decirlo mejor: el tema de la existencia buena o armoniosa (no como reflexión ética o utópica) casi no ha tenido estudiosos. Algunos de los pocos casos se han ocupado, por ejemplo de arielismo. Escritos como los de Gabriela Mistral que tanto ofrecen (precisamente por inspiraciones orientales) sobre el tema de la vida armoniosa, no han sido leídos desde este punto de vista por los eidólogos. El cultivo de esta óptica podría revelar mucho más la herencia del pensamiento del Asia entre nosotros, como también la herencia española, por ejemplo.

5) Se inició este trabajo determinando el territorio que nos proponíamos cartografiar. Estaba claro que no se trataba de describir el trabajo de los orientalistas, como tampoco de

quienes poseyendo alguna vocación literaria y habiendo viajado al Oriente sintieron la imperiosa necesidad de escribir unas crónicas más o menos curiosas y amenas sobre sus ocurrencias.

Ahora bien, este recorte del objeto de estudio no quiere olvidar que en orientalistas profesionales, divulgadores, cronistas, poetas o novelistas, se encuentran aspectos decisivos para entender el modo como se ha percibido a los asiáticos en América latina, como se han construido imágenes y estereotipos del otro, etc. Existe allí una inmensa cantera bibliográfica para quienes se interesan en las mentalidades y en los problemas que entraña la visión de los otros.

6) El sentido de preguntarse y cartografiar el pensamiento del Asia en Latinoamérica ha sido mostrar la variedad de aportes que recibe nuestro pensamiento, superando posiciones estrechas que apenas nos ligan a la Europa más occidental. Crece entre nosotros la presencia del pensamiento norteamericano, la del mundo árabe e islámico, la de la Europa eslava, la de un Asia tan grande como variada, así como se perciben algunas tendencias de pensamiento africano.

Los autores ocupándose de las conexiones del pensamiento latinoamericano, sea a través de las redes de intelectuales y políticos, sea a través de la circulación de ideas, sea a través de otras formas, en éste y otros trabajos han pretendido hacer patente un universo de ideas más grande que el convencional que manejan los clichés académicos. América latina misma ha crecido (como América andina, Mesoamérica, Amazonia, Caribe, Centroamérica, Conosur), sus conexiones también crecen y se diversifican.

Avancemos y que la eidología no quede prisionera de antiguos paradigmas ni de antiguas preconcepciones, que limitándola como disciplina limitan nuestra propia idea de América, nuestra autoimagen.

Bibliografía

ALZÉRRECA-FRAMBES BUXEDA, Javier (1989-1990) "La voz de Puerto Rico articulada por Pedro Albizu Campos (1891-1965)", *Homines* (San Juan de Puerto Rico), Vol. 1 3 Nº 2, vol. 14 Nº 1, agosto-agosto, págs. 253-266

CASAÚS, Marta Elena (2001) "Las redes sociales de mujeres guatemaltecas en la década de 1920" en revista *Universum* Nº 16, Universidad de Talca

CASO, Antonio (1936), "Lao Tse y el Pensamiento Chino", El Universal (México), 24 de enero, reproducido en *Obras Completas* VIII, UNAM, México, 1975, pág. 273.

- "La Persona Humana y el Estado Totalitario" (1941) en *Obras Completas VIII*, UNAM, México, 1975 (prólogo de Mario de la Cueva, compilación de Rosa Krause de Kolteniuck).

CASTILLO, José jr. (1921), "¿Confucio en nuestra casa?", *Repertorio Americano* (San José C.R.), Nº 12, 1 de febrero, págs. 170-171

CORREA, Carlos René, (1945) "Rabindranath Tagore", *El viaje* (Santiago de Chile), Nº 137, marzo, págs. 98-100

COSSÍO DEL POMAR, Felipe (1939) *Haya de la Torre el Indoamericano*, América, México

CREYDT, Óscar (2002), *Formación histórica de la Nación Paraguaya. Pensamiento y vida del autor*, Ediciones Colihue, Asunción.

"Jawaharlal Nehru y el Comunismo", *Cuadernos* (París), Nº 137, mayo-junio 1959, pág. 2

DEVÉS, Eduardo y MELGAR, Ricardo (1999), "Redes teosóficas y pensadores (políticos) latinoamericanos 1910-1930", en *Cuadernos Americanos* Nº 78, año 13, vol. 6, noviembre-diciembre

DEVÉS, Eduardo (2000) *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*: Del Ariel de Rodó a la CEPAL, Tomo 1, Biblos, Buenos Aires

"El aprismo irá a la India", *Apra* (Madrid), Nº 6, Agosto de 1933, pág. 13.

FATONE, Vicente (1942), Intervención en "Debates sobre temas sociológicos: El problema Gandhi", *Sur* (Buenos Aires), Nº 198, pág. 87
FERRAO, Luis A., (1989-1990) "Pedro Albizu Campos, el Partido Nacionalista y el catolicismo 1930-1939", *Homines (San* Juan de Puerto Rico), Vol. 13 Nº 2, vol. 14 Nº 1, agosto-agosto, págs. 224-247.
FERREIRA DE CASSONE, Florencia, *Claridad y el Internacionalismo Americano,* Editorial Claridad, 1998, Buenos Aires
FISCHER, Georges (1974) "Un trait d'union: Annie Besant", en *Tiers Monde*, Nº 58, Tomo XV, Paris
GÁLVEZ, Manuel (1939) *Vida de Hipólito Yrigoyen. El hombre del misterio*, Edición del Autor, Buenos Aires (segunda edición)
GANDARILLAS, Manuel, (1962) "Lin Yutang, encrucijada de Oriente y Occidente", *El Viaje* (Santiago de Chile), Nº 341, marzo, págs. 19-20
GONZÁLEZ LANUZA, Eduardo, (1940), "Lin Yutang: La Importancia de vivir", *Sur* (Buenos Aires), Nº 69, junio, págs. 79-83
GUHA, Ranajit (ed.) (1998) *A subalter Studies Reader 1986-1995*, Univ. of Minessota Press, Minneapolis
HAYA DE LA TORRE; Víctor Raúl (1986) *Treinta años de aprismo*, Fundación Navidad del Niño del Pueblo "Víctor Raúl Haya de la Torre", Lima, (Segunda edición)
HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl (1936) *Excombatientes y desocupados*, Ercilla, Santiago
HERRERA, Felipe (1955) "Problemas del desarrollo económico" en AA.VV.: Israel visto por los chilenos, Instituto Chileno- Israelí de Cultura, Santiago s/f. (1961?)
HEYSEN, Luis, (1930) "Por la solidaridad con todos los pueblos y clases oprimidas del mundo", *Apra* (Lima), Nº 1, 12 de octubre, págs. 15-16
JAIME, Jorge, (1999) *Historia da filosofía no Brasil. Volumen 2*, UNISAL-Editora Vozes, Sao Paulo.
JAHANBEGLOO, Ramón (1998) *Gandhi aux sources de la non-violence*, Ed. du Felin, Paris
KATAYAMA, Sen, (1919 a) "Los movimientos obreros en el Japón", *Documentos del Progreso* (Buenos Aires), Nº 2, 15 de agosto, págs. 10-11 (En el original aparece como Catayama).
- (1919 b) "El futuro de China", *Documentos del Progreso* (Buenos Aires), Nº 7, 1 de noviembre
- (1919 c) "China y Japón", *Documentos del progreso* (Buenos Aires), Nº 9, 1 de diciembre, pág. 15
KUHARA, Fusanosuke (1941) "Fundamentos para un partido único", *Oriente y Occidente* (Buenos Aires), Nº 31, Noviembre, págs. 12-14
LANDA, José (1958) *Hipólito Yrigoyen visto por uno de sus médicos*, Edición del autor, Buenos Aires
LANDER, Edgardo (editor) (2000) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, UNESCO-UCV, Caracas
MARIÁTEGUI, Juan (1997) *José Carlos Mariátegui y el continente asiático (1923-1930)* CLENALA, Lima
MARIÁTEGUI, Juan y ZEVALLOS, Javier (1994) *Nehru y la política exterior*, CLENALA-SAGSA, Lima
MELLA, Julio Antonio (1964) *Documentos para su vida (Primer Congreso Nacional de Estudiantes*, Comisión Nacional Cubana de la UNESCO, La Habana (Prólogo de Raúl Roa)
MISTRAL, Gabriela (1999) *Recados para hoy y para mañana*, Sudamericana, Santiago, 2 volúmenes.
MOLINA, Enrique, (1947) De *lo espiritual en la vida humana*, Editorial Nascimento, Santiago, (Segunda edición).
MUTEL, J. (1970) *Le Japon. La fin du shogunat et le Japon Meiji: 1853-1912*, Hatier

Université, Paris
NEHRU, Jawaharlal (1941) *Toward Freedom. The autobiography of J. Nehru*, The John Day Company, New York
NEHRU, Jawaharlal (1959) "Nuestra época de transición", *Cuadernos* (París), Nº 36, mayo-junio, pág. 3-8. OCAMPO, Victoria (1978) "Palabras Inaugurales" Coloquio "Diálogo de las Culturas" (Buenos Aires, 29 noviembre-2 diciembre 1977), *Sur* (Buenos Aires), Nº 342, enero-junio, págs. 17-20.
OHMAE, Kenichi (1997) *El fin del estado-nación*, Andrés Bello, Santiago Chile
OROZCO CAZORLA, Jorge (1921), "Dos párrafos interesantes de una carta. Se unen los maestros de los EEUU a la Internacional de Trabajadores", *Repertorio Americano* (San José C.R.), Vol. 1 Nº 8, 111 de diciembre, pág. 124.
PAZ, Octavio (1989) *Los privilegios de la vista II. México en la obra de Octavio Paz 7*, Fondo de Cultura Económica, México.
QUILES; lsmael (1978), en "Exposiciones y diálogos", "Coloquio Diálogo de las Culturas" (Buenos Aires, 29 noviembre-2 diciembre 1977), *Sur* (Buenos Aires), Nº 342, enero-junio, págs. 155-158.
REYES, Alfonso/HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro, (1986) *Correspondencia* 1907-1914, Fondo de Cultura Económica, México, (Edición de José Luis Martínez).
ROY, M.N. (1918) *La India su pasado, su presente y su porvenir*, s.p.i. México.
SANTANDER, Silvano (1965) *Yrigoyen*, Editorial La Fragua, Buenos Aires
SUKARNO, (1956) "Mensaje de Sukarno", *Visión*, 8 de junio de 1956
TABLADA, Juan José (1900) "Álbum del extremo Oriente" (A Hyoshio Furukava), Revista *Moderna* (México), III Nº 8, 2ª quincena de abril, pág. 114
- "Hacia el país del Sol: sitios, impresiones, episodios", *Revista Moderna* (México) III Nº 13, 1ª quincena de julio, págs. 200-203
- "En el país del Sol: episodios, impresiones", *Revista Moderna* (México) III Nº 13, 1ª quincena de julio, págs. 200-203.
- "En el país del Sol", *Revista Moderna* (México) III Nº 19, 1ª quincena de octubre, págs. 290-293.
- "En el país del Sol: los templos de la Shiba", *Revista Moderna* (México) III Nº 20, 2ª quincena de octubre, págs. 312-315.
- "Un entierro en el Japón", *Revista Moderna* (México) III Nº 21, 1ª quincena de noviembre, págs. 333-336.
- "Un matzuri", *Revista Moderna* (México), *Revista Moderna* (México) III Nº 22, 2ª quincena de noviembre, págs. 342-344.
- "Cha-No-Yu", *Revista Moderna* (México) III Nº 24, 2ª quincena de diciembre, págs. 370-373.
TOLA, Fernando y DRAGONETTI, Carmen (2002) "Lo que la filosofía de la India le debe a Hegel", *Pensamiento* (Madrid), vol. 58 Nº 222, septiembre-diciembre, págs. 353-385
VASCONCELOS, José (1938), *Estudios Indostánicos*, Botas, México, 3ª edición; (1ª edición 1920)
WUNDERICH, Volker (1995) *Sandino. Una biografía política*, Nueva Nicaragua, Managua
YUNUS, Muhammad (2000) *Hacia un mundo sin pobreza*, Andrés Bello, Santiago
ZEA, Leopoldo (1970, primera edición 1957) *América en la Historia*, Ediciones Revista de Occidente, Madrid
ZEA, Leopoldo (1982) "Prólogo" a RIZAL, José: *Noli me Tangere*, Biblioteca Ayacucho, Caracas