

ENCUENTRO Y ALTERIDAD

Rebeca Inclán

Bokser Liwerant, Judit, y Alicia Gojman de Backal (coords.), *Encuentro y alteridad. Vida y cultura judía en América Latina*, compilación de Hellen B. Soriano, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Hebrea de Jerusalén, Asociación Mexicana de Amigos de la Universidad de Tel Aviv, Fondo de Cultura Económica, 1999, 758 p.

La LAJSA (The Latin American Jewish Association) se fundó en 1982, abocándose al estudio del judaísmo latinoamericano. Su VIII Conferencia Internacional de Investigación dio como resultado este libro, que muestra un amplio panorama de la presencia judía a lo largo de la geografía y a través del tiempo.

El encuentro y desencuentro con el “otro”, en la reconstrucción histórica de lo social, es el hilo conductor de esta obra, integrada por cerca de cincuenta trabajos que abordan una gran cantidad de temas: Historia Colonial, Inmigración, Segunda Guerra Mundial, Identidad, Estudios Sociodemográficos, Literatura, Antisemitismo, etcétera. Variedad que resulta original en investigaciones sobre inmigración porque permite la consulta a especialistas, pero que también obliga a una lectura muy cuidadosa debido a la enorme cantidad de información que ofrece y que en una primera revisión puede resultar abrumadora.

Las coordinadoras de este trabajo, Judit Bokser Liwerant y Alicia Gojman de Backal, han sido destacadas y constantes

estudiosas de la inmigración judía en México, así como de la problemática que de ella se deriva, por lo que también han incorporado en esta obra los resultados de sus investigaciones sobre el tema.

El estudio del grupo judío desde diferentes ángulos y en distintas épocas históricas permitió profundizar el análisis de su cultura, así como el de las sociedades a las que se integró, a partir de la diversidad y la diferencia.

En la convivencia social el hombre vive cotidianamente en contacto con lo diferente, con lo que le resulta ajeno y extraño, en un proceso que lo confronta y que al mismo tiempo lo confirma en lo que es, confiéndole *identidad*. Identidad que, en palabras de Braudel, sería la búsqueda de lo que somos frente a lo que no somos, tanto en el plano personal como en el étnico o comunitario. Este proceso se nutre de ideologías, mitos y creencias, y está inserto en el marco de un proyecto político de nación determinado. (Fernand Braudel, *La identidad de Francia*, Barcelona, Gedisa, 1993, v. I, p 21).

El principal acierto de esta obra es enfatizar el proceso de construcción de una identidad social a partir de la diversidad, presentándose como un proyecto alternativo al de una trayectoria histórica en la que se ha privilegiado la homogeneidad étnica y cultural sobre lo plural y diverso.

La lectura de este trabajo despierta en el estudioso del tema la necesidad de profundizar no sólo en el conocimiento de la cultura judía, sino en el de la de otros gru-

pos inmigrantes, así como su relación en un ámbito social más amplio.

La historia de los judíos en Latinoamérica, concretamente en el virreinato de la Nueva España, se remonta al siglo *xvi*, cuando fueron expulsados al igual que los judíos conversos de España y Portugal, debido a una política centralizadora que consideró a la religión como la razón unificadora de Estado. Esta política provocó la asimilación forzosa de los judíos a la cultura mayoritaria, tanto en Europa como en el Nuevo Mundo. Sin embargo, cabe señalar, como parte de las excepciones con las que frecuentemente se enfrenta el historiador, el caso de los judíos de Amsterdam que llegaron a las islas de Martinica y Guadalupe durante el siglo *xvii* y no tuvieron que ocultar su religión.

Posteriormente, ya durante el siglo *xix*, la presencia judía en América, junto con la de otros grupos de inmigrantes (chinos, libaneses, polacos, rusos, sirios, turcos, etc.) fue el resultado de un movimiento migratorio que se originó por los cambios políticos y económicos que tuvieron lugar en los imperios de Asia, Medio Oriente y Europa oriental. La mirada de los emigrantes se dirigió primero a Europa y luego a los Estados Unidos de Norteamérica, lugares que habían alcanzado un importante desarrollo industrial y que ofrecían oportunidades de trabajo. Esta situación no fue permanente, y en la medida en que se saturaron las fuentes de trabajo y se establecieron cuotas de ingreso, los destinos de llegada fueron cambiando.

En México, el proyecto impulsado por Díaz y la élite liberal que permitió la presencia de colonos e inmigrantes extranjeros, si bien no cumplió cabalmente el objetivo inicial (el mestizaje con grupos indígenas y el desarrollo económico del campo), sí aportó nuevos elementos y una mayor complejidad al mosaico social existente desde el siglo *xvi*. Durante el siglo *xix*, en varios países latinoamericanos se concibieron proyectos nacionales fortalecidos por la inmigración extranjera y acordes con el tiempo del liberalismo: paz, progreso y modernidad. Varias décadas después no puede negarse la existencia de una identidad nacional con múltiples caras y un espacio que se redefinió constantemente y fue más allá de compartir un territorio, una lengua y un pasado glorioso.

Esta obra no sólo trata los temas de inmigración e identidad, sino que ofrece al lector la oportunidad de conocer algunos aspectos sobre antisemitismo, literatura, organizaciones e instituciones, historias de vida y familia, principalmente en Argentina, Brasil y México, sin olvidar el caso de judíos alemanes y alemanes judíos en Uruguay, ni el de las industrias judías en La Habana.

A lo largo del siglo *xx* se plantearon nuevas formas de hacer historia; la narración tradicional de acontecimientos fue sustituida por una historia más analítica orientada a un problema determinado. La historia de acontecimientos humanos empezó a polemizar con la estrictamente política o económica. Se desarrolló la historia de las ideas,

de la cultura, la historia de las mentalidades, donde se dio cabida a importantes temas hasta ese momento poco estudiados o francamente ignorados.

Estudiar la presencia de los judíos en Latinoamérica debe decir mucho más que la historia de su inmigración, historia que por cierto ha sido suficientemente estudiada. Lo novedoso de los estudios sobre inmigración debe darse en el sentido de aportar elementos a la discusión de problemas actuales, como la construcción de identidades sociales y nacionales; ¿puede hablarse de una cultura dominante y hegemónica, o de formas culturales particulares?; ¿qué papel juega en la memoria histórica la vida de la mujer y el hombre comunes? Valdría la pena contar viejas historias a la luz de nuevas interpretaciones. ♪

EL SISTEMA POLÍTICO JAPONÉS DE LOS NOVENTA: HISTORIA DE UNA FRAGMENTACIÓN

Isami Romero Hoshino

Otake, Hideo, *Nihon seiji no tairitsujiku: 93nen iko no seikai saihen no nakade* [El eje de confrontación en la política japonesa: el realineamiento político después de 93], Tokio, Chuo Koron Shinsho, 1999.

El Centro de Estudios de Asia y África (CEAA), en un intento por promover la investigación hecha por los japoneses, se ha dedicado a la ardua tarea de traducir diver-

sos textos, que van desde la historia política, y la economía hasta el feminismo y la psicología social. Dos traducciones merecen un especial reconocimiento, *Política y pensamiento político en Japón 1868-1926* y *Política y pensamiento político en Japón 1926-1982*, porque logran combinar importantes documentos políticos junto a una narración sobre la historia moderna del país insular.¹ Actualmente hay un rezago entre la publicación en Japón y su traducción al español; por ejemplo, la obra de Mita Munesuke, *Psicología social del Japón moderna*,² publicada por El Colegio de México en 1996, y escrita en los sesenta, necesita una actualización.

La obra de Hideo Otake, *El eje de confrontación en la política japonesa*, cumple con todos los requisitos para ser traducida no sólo porque analiza un importante tema, el sistema de partidos, sino también por su metodología. Los lectores encuentran en esta obra una explicación innovadora sobre el cambio en la política japonesa después de la derrota del Partido Liberal Democrático (PLD) ocurrida en 1993. Además, la obra analiza cómo se fueron realineando las fuerzas políticas y cuáles han sido las conse-

¹ Véase Takabatake, Michitoshi, Lothar Knauth y Michiko Tanaka (comps.), *Política y pensamiento político en Japón 1868-1926*, México, El Colegio de México, 1992, y Takabatake, Michitoshi, Lothar Knauth y Michiko Tanaka (comps.), *Política y pensamiento político en Japón 1926-1982*, México, El Colegio de México, 1987.

² Véase Mita, Munesuke, *Psicología social del Japón moderno*, México, El Colegio de México, 1996.

cuencias. Para lograr su objetivo, el politólogo japonés de la Universidad de Kioto separa su obra en dos grandes secciones: la primera, dedicada al análisis del realineamiento político; la segunda, a la recesión económica japonesa de los noventa, haciendo énfasis en la administración de Ryutaro Hashimoto (1996-1998).

En la primera sección, Otake parte del supuesto de que en cualquier sistema político existe un eje de confrontación entre las fuerzas políticas, caracterizado tradicionalmente por un enfrentamiento entre la izquierda y la derecha. Para los países desarrollados esta confrontación también se ha dado como una competencia entre conservadores y progresistas, principalmente en torno del tema de la estrategia económica. Sin embargo, en Japón, según Otake, durante el sistema político comenzado en 1955 –los 38 años del dominio del PLD– el eje de confrontación no fue el área económica, sino la cuestión del rearme japonés. El Partido Socialista Japonés (PSJ), su principal opositor, se dedicó a proteger la constitución pacifista, atrayendo al Partido Comunista Japonés y a los partidos de centro, como el Partido del Gobierno Limpio, cuya base electoral es el grupo neobudista Soka Gakkai.

Otake concluye que al volverse el PSJ un partido filibustero, que sólo mantenía la negativa hacia el rearme, impidió el surgimiento de un eje de confrontación sobre el tema económico. Sin embargo, el autor observa que en los años sesenta y setenta, tras el surgimiento de nuevas demandas, como

las cuestiones ecológicas y de asistencia pública, se dio un paulatino debilitamiento de este eje. Tal situación llevó a que en los ochenta surgiera un movimiento neoconservador dentro del PLD, cuyo líder fue el entonces primer ministro Yasuhiro Nakasone, lo que condujo el planteamiento de un “nuevo” eje de confrontación en torno de la estrategia económica.

Ello provocó tres escisiones dentro del PLD que llevaron a la derrota del partido conservador en 1993. Otake argumenta que el realineamiento político no provino de un movimiento desde los votantes, sino desde el partido dominante. Así, estos cambios políticos deben ser entendidos como la combinación de: a) un “nuevo” eje basado en el enfrentamiento entre un modelo neoliberal y uno intervencionista; b) la aparición de un proyecto neoconservador, c) la existencia de movimientos sociales que reclamaban nuevas condiciones económicas, y d) la debilidad del tema del rearme provocada por la decadencia de los socialistas.

Esa explicación puede pecar de simple, ya que olvida que una de las grandes causas de la fragmentación del PLD fueron los casos de conupción, así como las luchas entre las élites del partido. Sin embargo, esto no le quita mérito, ya que Otake explica cómo los tres partidos neoconservadores –el Nuevo Partido Japonés, el Partido de la Renovación Japonesa y el Partido Sakigake– centraron sus políticas en el “nuevo” eje de confrontación. Y el autor logra así desarrollar, de manera simple pero com-

pleta, una primera historia de estas nuevas fuerzas políticas.³

Dentro de la misma lógica, la obra de Otake es aún más interesante porque explora una primera historia del partido de oposición de mayor importancia después de 1996, el Partido Demócrata Japonés (PDJ). Este partido, formado por ex socialistas, ex peledistas, grupos civiles y ex miembros del Partido Sakigake, se ha transformado en la contraparte del neoliberalismo que promulga el PLD, partido que ha basado su discurso en la nueva izquierda, en una posición que recuerda la de diversos países desarrollados, como Inglaterra y Alemania, pero que también ha incorporado la herencia de la izquierda japonesa, como su negativa al rearme del país.

Al igual que muchos autores que analizan a los nuevos partidos, Otake enfrenta grandes problemas en esta sección, principalmente por la cambiante situación del PDJ. A pesar de esto, Otake logra una buena descripción del joven partido y llega a la conclusión de que dentro de éste se ha reproducido el viejo eje de confrontación en torno del viejo tema del rearme; los demócratas enfrentan problemas de cohesión debido a la heterogeneidad de sus facciones y dependerá de sus líderes cómo superar esto.

La aparición del PDJ, según Otake, ha significado la formación de dos polos dentro del eje de confrontación y también ante las reglas institucionales y electorales que dificultan la creación de un bipartidismo. Puede decirse que actualmente existen dos

polos basados en dos temas de confrontación, el económico y el de la seguridad.

El segundo tema que aborda Otake, las características de la recesión económica japonesa de los noventa, puede resultar menos interesante ya que existe una literatura más amplia sobre sus causas. El autor analiza la evolución del neoliberalismo en Japón y las políticas que se derivaron de este modelo económico. Asimismo, vincula el “nuevo” eje de confrontación y las reformas políticas del gobierno de Hashimoto, centradas principalmente en el sistema financiero y la burocracia. El politólogo japonés considera que Hashimoto aprovechó el nuevo rumbo que tomó el neoliberalismo en Japón para lograr las grandes reformas hechas en su administración; si bien estas estrategias de política no trajeron resultados rápidos, ni positivos, la situación confirma la existencia de un “nuevo” eje de confrontación.

Otake concluye que a pesar de la formación del “nuevo” eje, éste no ha logrado ser tan sólido como el antiguo, centrado en el tema del rearme. Al igual que México y muchos otros países, Japón enfrenta los retos y los costos de reformar su economía según el modelo neoliberal. Al parecer, el PLD ha logrado adaptar su agenda política a este nuevo modelo, y en la medida en que

³ La versión en inglés de este capítulo está en Otake, Hideo, “Political Realignment and Policy Conflict”, en Hideo Otake (ed.) *Power Shuffles and Policy Processes: Coalition Government in Japan in the 1990s*, Tokio York, The Japan Center for International Exchange, 2000, pp. 125-151.

el PDJ logre consolidarse, probablemente llegue a concretarse el proceso de realineamiento. ❧

LA METAMORFOSIS DEL SUFRIMIENTO

Juan Espíndola Mata

Escalante Gonzalbo, Fernando, *La mirada de Dios. Estudio sobre la cultura del sufrimiento*, México, Paidós, 2000, 350 pp.

La *mirada de Dios. Estudios sobre la cultura del sufrimiento* es una obra de ciencias sociales à l'ancienne lúcida, ingeniosa, sensible y culta. Es un libro ambicioso que se propone una tarea extraordinaria y, acaso por la misma razón, la que más asequible pareció a Fernando Escalante Gonzalbo: narrar "la metamorfosis cultural del sufrimiento en Occidente en los últimos doscientos años" (p. 14). Se trata de desentrañar las ideas y creencias que han servido de lente a las sociedades occidentales para interpretar el sufrimiento, desde Job hasta los más recientes misticismos de envase budista, pasando por sectas como los *diggers*, los *ranter*s o los marxistas muggletonianos o por personajes tan disímbolos como William James, Sigmund Freud, Joseph de Maistre, Sade, David Hume *et al.*

Abreviando mal y demasiado, el argumento que hila las meditaciones de Fernando Escalante es que cualquier cultura, la que sea, "necesita transformar de alguna manera el hecho universal del sufrimiento: el dolor, la enfermedad, la separación, el

abandono, la muerte; necesita darle un significado para que la vida humana sea soportable" (p. 14). La operación consiste en "convertir el sufrimiento en una forma de sacrificio", en "asociar la experiencia concreta y presente del dolor con una totalidad superior, que la trasciende y puede darle sentido, cualquiera que éste sea" (p.14).

Escalante comienza por apuntar que hay dos modos opuestos de interpretar el sufrimiento, ambos de índole religiosa: uno trágico y otro mesiánico. Para la idea trágica, de origen griego y de talante estoico, el dolor es inevitable, irreparable, inmerecido, fortuito y ajeno al esfuerzo humano; no es justo ni moral ni inmoral: pertenece a una necesidad ciega que escapa a la medida humana de justicia. Las cosas son como son, resumiría George Steiner: inexorables y absurdas. Para la idea mesiánica, de raíz cristiana y dominante en Occidente, el dolor es justo y humanamente inteligible; hay, entonces, un orden moral del mundo, donde el sufrimiento es inseparable de la justicia. Cuando los inocentes padecen injustamente, se trata tan sólo de un tormento pasajero. "Al final de los tiempos llegará el Mesías para redimir todos los sufrimientos e instaurar la justicia" (pp. 27-28). En la estructura mesiánica, pues, el sufrimiento es siempre castigo o expiación, o bien mérito "acreditable" en el más allá.

A partir de esos dos modos de entender el sufrimiento, Escalante colige con imaginación, y me atrevería a decir que con erudición, que nuestra cultura del sufrimiento, no obstante su traza "complicada y confu-

sa, a veces contradictoria, ambigua” (p. 47) y a pesar de que la forman “fragmentos sedimentados de varias tradiciones distintas” (p. 76), se inscribe, por su raíz cristiana, dentro de una tradición mesiánica. El mensaje cristiano, dicho sea de paso, oscila entre dos polos: el que da por sentado que el sufrimiento es justo por la sencilla razón de que es obra de Dios –el Dios irascible del Libro de Job– y el que supone que “es un mérito [a los ojos de Dios] y debe ser recompensado [en el más allá]” (p. 125) –el Dios bondadoso del Sermón de la Montaña–. Lo cierto en cualquiera de los dos casos es que el pecado original disculpa a Dios de muchos de los sufrimientos mundanos y pone límites a su obligación hacia los hombres.

Nuestro modo de entender los sufrimientos humanos no ha permanecido inalterado en el curso de la historia; de hecho, a mediados del siglo XVIII se abre una crisis de la cultura occidental del sufrimiento, una transformación de lo religioso (tanto en el plano de las instituciones, es decir, de las iglesias, como en el doctrinal) que da al traste con la estructura mesiánica tradicional: aunque no renunciamos culturalmente a ella, la idea mesiánica resulta cada vez más problemática. El mesianismo comienza a agonizar, y esa “agonía de la idea de un orden moral del mundo, que no es tan necesaria como inverosímil, es una de las claves de la cultura occidental de los últimos siglos” (p. 90). Dejamos de confiar, pues, en una totalidad trascendente con la cual asociar la experiencia del dolor. Por

eso vivimos nuestro sufrimiento como decía Nietzsche: entre quejidos y lamentaciones, con miedo y según una “moral de rebaño” y una religiosidad decadente, para dolientes: “queremos que alguna vez no haya ya nada que temer” (pp. 94-95).

La agonía del mesianismo deja su impronta en el doble movimiento de la secularización del cristianismo: por un lado, en las iglesias relegan lo sagrado a un segundo plano a la vez que aumenta su preocupación por los problemas del orden terrenal; de ahí que adopten como suya la exigencia de aliviar el sufrimiento (*mundanización de las iglesias*); por otro lado y en sentido opuesto, se generaliza un nuevo aprecio por la vida que rechaza la idea misma del pecado original y que deposita sus esperanzas en la posibilidad de una felicidad terrenal, sin sufrimientos (*sacralización de la humanidad*). Una de las expresiones más ostensibles de este cambio en la sensibilidad occidental, que termina por despojar al sufrimiento de cualquier significación moral, por desfondar los mecanismos que permitían la transformación de dolor en sacrificio, es el “Poema sobre el desastre de Lisboa. Examen del axioma: Todo está bien” de Voltaire. No. No todo está bien: el sufrimiento importa.

En adelante, tras la decadencia del mesianismo eclesiástico, se sucederán nuevos intentos por generar nuevos mecanismos culturales capaces de restaurar la significación sacrificial del sufrimiento, lo mismo durante el siglo XIX, con la “Religión de la Humanidad”, que en el periodo

posterior a la Guerra del Catorce, con el fascismo y el comunismo, y aun después, durante la *Shoah*. Al final del camino, sin embargo, el futuro de la idea mesiánica es incierto: “Vivimos un mesianismo fatigado y sin fundamento, pero sin alternativa. Necesitamos creer en un orden moral del mundo, en el cual no podemos creer. Necesitamos pensar que el sufrimiento es un castigo o un mérito: un sacrificio; pero sabemos que es una creencia inútil, infundada” (pp. 330-331).

Por varias razones, *La mirada de Dioses* es un texto de lectura indispensable. Su tema, para empezar por ahí, me parece excepcional. Reflexionar sobre las formas y el significado cultural del *sentimentalismo* –una de cuyas partes es precisamente la cultura del sufrimiento–, cuando casi de consuno la comunidad académica exhibe su devoción por la *elección racional*, constituye un acto herético. El autor de *La mirada de Dios* ha cultivado cuidadosamente una de las más importantes capacidades culturales que hemos perdido, o por lo menos que ha perdido mi generación: la memoria (la mnemotecnia, en términos ostentosos). Escalante es uno de esos pocos “memoriosos” de los que se cuentan cada día menos. *La mirada de Dios*, por otra parte, colinda con la sociología, la filosofía, la historia, la ciencia política, la antropología, la crítica literaria y estética, incluso la teología. Y resulta sorprendente la profundidad con que Fernando Escalante conoce todas esas disciplinas. También por esa razón la obra es una referencia obligada.

Hay entre *La mirada de Dioses* las obras anteriores de Fernando Escalante (pienso en *La política del terror*, en *Ciudadanos imaginarios*, en *El Principito*, incluso en *Una idea de las Ciencias Sociales*) algunas líneas de continuidad: una querrela contra el racionalismo –“con alardes de estadística e ingenio matemático, no dicen nada muy distinto los sabios de fines del siglo xx” (p. 233)–; fuertes dosis de realismo y su consiguiente pesimismo –cierra Escalante su libro citando a Isaac Bashevis Singer: “La Muerte es el Mesías. Esa es la única verdad” (p. 331)–; una auténtica pasión por el tema de la moral (*passim*). Con todo, creo que hay también lugar para una diferencia entre aquellos textos y este último, así no sea más que de matiz. Me refiero a la curiosa afinidad que se abre entre Fernando Escalante en *La mirada de Dios* y Settembrini, uno de los personajes de la novela de Thomas Mann, *La montaña mágica*. No es que los dos se hayan propuesto contribuir a una *Sociología del sufrimiento* (“una tarea magnífica y especialmente apropiada para ambos”, habría pensado sin duda Hans Castorp). Tampoco que el uno y el otro se refieran, con interés, al Terremoto de Lisboa de 1755 y a la consiguiente protesta de Voltaire. La afinidad radica en que en ambos hay trazas de humanismo (“¡Usted es humanista!” le espetaba Hans Castorp a Settembrini, y él reconocía: “Indudablemente lo soy”) En efecto, *La mirada de Dios* no es el resultado de un análisis “neutral y científico”; tampoco se propone tomar distancia y objetividad para desarrollar su

objeto de estudio. El texto, por el contrario, constituye “lo que un humanista del siglo XVII hubiera denominado ‘salvaciones’”, como escribió Ortega en su primer libro.¹ Escalante busca, “dado un hecho –un hombre, un libro, un dolor, un cuadro, un paisaje, un error, *un dolor*–, llevarlo, por el camino más corto, a la plenitud de su significado”. En la “salvación”, lo que im-

porta “es que el tema sea puesto en relación inmediata con las corrientes elementales del espíritu, con los motivos clásicos de la humana preocupación. Una vez entretrejido con ellos queda transfigurado, transubstanciado, salvado”. ◊

¹ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, ed. Julián Marías, Madrid, Catedra, 1984, pp. 46-47.