

EL COLEGIO DE MEXICO

EL USO POLITICO DEL CONFUCIANISMO EN SINGAPUR

Trabajo Final presentado por:

MANUEL DE JESUS ROCHA PINO

**En conformidad con los requisitos
establecidos para recibir el grado de**

MAESTRIA EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

ESPECIALIDAD: CHINA

Centro de Estudios de Asia y África

2006



INDICE

INDICE	1
INTRODUCCIÓN	4
CAPITULO I	
SINGAPUR COMO PAIS INDEPENDIENTE	
1.- Los primeros años de Singapur tras su independencia	8
2.- La lucha política durante los años ochenta	10
CAPITULO II	
EL PROYECTO DE IDEOLOGÍA NACIONAL EN SINGAPUR	
1.- La formación del Estado de Singapur y su sistema político	
a) La formación del Estado en Singapur	18
b) Una breve definición del confucianismo y su ética.	20
2.- El sistema político de Singapur	31
a) La reforma política contenida en los Valores Compartidos	35
b) Los Valores Compartidos y el sistema político de Singapur	41
CAPITULO III	
LA ESCUELA DE SINGAPUR DE LOS VALORES ASIATICOS	
1.- INTRODUCCIÓN	47
2.- LA ESCUELA DE SINGAPUR	51
	1

3.- LA MODERNIZACIÓN DE LAS TRADICIONES: UNA ALTERNATIVA DE IDENTIDAD NACIONAL	55
4.- DISCURSO POSTCOLONIAL Y ORIENTALISMO EN SINGAPUR	59
5.- LA DIRIGENCIA DEL PAP Y EL DISCURSO DE LOS VALORES ASIÁTICOS	67
CAPITULO IV	
LAS POLÍTICAS PÚBLICAS BAJO LOS CRITERIOS DERIVADOS DEL CONFUCIANISMO	
1.- POLITICA EDUCATIVA	72
a) La política educativa durante los años posteriores a la independencia	74
b) El confucianismo y la política educativa	77
2.- LA CONFORMACION DE UN ESTADO MULTIÉTNICO	82
3.- LA POLITICA DE VIVIENDA PÚBLICA	91
CONCLUSION	95
BIBLIOGRAFÍA	98

A MIS PADRES

INTRODUCCIÓN

Para legitimar el proceso de modernización que ha atravesado Singapur desde los años posteriores a su independencia, el régimen del Partido de Acción Popular (PAP) ha elaborado un proyecto de ideología nacional que, al mismo tiempo, rechaza a lo que denomina “valores occidentales”. Este proyecto de ideología nacional tiene como referente principal al confucianismo chino, el cual es readaptado (y descontextualizado) por el régimen de Singapur para cumplir fines concretos, como el mantener la estabilidad de su sistema político y la de sus elites de gobierno. La invención de una identidad nacional basada en lo que el régimen ha llamado “valores asiáticos” persigue consolidar el orden, el progreso y la identidad nacional en un país caracterizado por su diversidad multicultural. De esta manera, la modernidad de Singapur encuentra su sentido en los valores “tradicionales” que, de acuerdo al régimen, la sostienen. En contraposición, los “valores occidentales” representan la justificación de un imperialismo económico y cultural actual, continuador a su vez del régimen colonial padecido por el pueblo de Singapur en el momento previo a su independencia. El fenómeno anterior resulta un caso ejemplar sobre las transformaciones políticas por las que atraviesa el sistema internacional de nuestros días.

Entre estos cambios observamos la presencia de un pensamiento político distinto al occidental, aunque se trate de la reinterpretación de ciertas tradiciones, el cual adquiere

una mayor dimensión conforme se consolida el éxito económico de los países de Asia del Este. Sin embargo la aparición de los “valores asiáticos” del gobierno de Singapur obedece también a la condición postcolonial de este país, es decir, es una respuesta ideológica a las ideas orientalistas que se han generado sobre las viejas regiones coloniales de Asia desde el siglo XIX. Por un lado, los críticos occidentales del proyecto del PAP afirman que su ideología nacional tiene la función práctica de impedir las reformas democráticas consideradas como “aceptables” por Occidente en lo político, así como una manera de evitar ciertas reformas de orientación liberal que se traducirían en cambios económicos y fiscales que harían de Singapur un país económicamente menos proteccionista. Por otro lado, los simpatizantes de proyectos como el de los “valores asiáticos” de Singapur, afirman que, al contrarrestar las tendencias imperialistas de un orden internacional injusto, el mundo se perfilaría hacia la constitución de un sistema multilateral más equitativo y democrático en el que, como afirma el gobierno de la República Popular China en la actualidad, “todos los Estados ganarían equitativamente”.

La universalidad de los valores occidentales se ha encontrado en entredicho desde que los países exitosamente económicos de Asia del Este comenzaron a visualizar en sus valores tradicionales la causa y justificación de dicho éxito. Con ello, la dicotomía entre progreso y tradición, una de las fuentes principales de la tradición del pensamiento social occidental ha sido cuestionada severamente.¹

Al parecer las sociedades asiáticas encuentran en la modernidad material los elementos para reforzar la confianza en sí mismas y en su historia en un sentido amplio. Sin embargo la reivindicación de tradiciones es un hecho propio de la modernidad. Muchas

¹ Presente tanto en la tradición liberal como en la teoría marxista de formaciones sociales a través de la historia.

de estas tradiciones son tan antiguas como el mismo proceso de modernización, en tanto que son readaptaciones de la cultura tradicional al cambio.

Durante los primeros tres capítulos de la presente investigación se describirán los elementos que en que se basaron los primeros intentos del régimen del Partido de Acción Popular para la conformación de una ideología nacional en Singapur durante los años ochenta y noventa. Igualmente se reflexionará sobre las causas y orígenes de este proceso sociopolítico, indagando en los fines perseguidos por el régimen de Singapur para legitimarse a partir de su condición de Estado postcolonial. El producto ideológico más notable de dicho proceso fue la aparición de la llamada *Escuela de Singapur* de los valores asiáticos, primordialmente durante los años noventa

En el capítulo cuatro se describirán tres políticas públicas (en educación, convivencia multiétnica y ordenamiento habitacional) instrumentadas por el gobierno en esos años; dichas políticas se orientaron para lograr una aceptación más efectiva del proyecto de ideología nacional por parte de la población. Mediante las políticas mencionadas el gobierno trataba de materializar lo prescrito por su proyecto de ideología nacional, al mismo tiempo que la nueva realidad social que se comenzaba a vivir en Singapur, a partir de los cambios, se explicaba mediante el discurso oficial, en una dinámica de auto justificación y correspondencia mutuas.

.Este trabajo busca realizar una pequeña recapitulación sobre un fenómeno temporalmente reciente pero en constante transformación. Este hecho trasciende al mismo Singapur, ya que puede ofrecer una perspectiva sobre los procesos de integración regional que se llevarán a cabo en Asia del Este en los próximos años; en dicho proceso habrá que tomar en cuenta la manera en que la identidad nacional, el nacionalismo y los valores tradicionales de los países de la región pueden influir en la forma como estos se relacionarán con el resto del mundo.

Quisiera agradecer a los profesores Romer Cornejo (asesor del presente Trabajo Final de Maestría), Juan José Ramírez Bonilla y Liljiana Arsovska (quien amablemente me asesoró en la traducción del texto original en idioma chino utilizado) de El Colegio de México por las observaciones que han realizado a la investigación. Especialmente agradezco a la Dra. Flora Botton por sus comentarios y el material concerniente a Singapur que compartió con quién escribe.

CAPITULO I

SINGAPUR COMO PAÍS INDEPENDIENTE

1.- Los primeros años de Singapur tras su independencia

Como colonia Singapur fue administrado de forma independiente bajo distintos regímenes administrativos británicos hasta que en 1942, durante la II Guerra Mundial, fue declarado capital de los asentamientos (*settlements*) británicos en Malasia. Algo que distinguió al periodo colonial es la afluencia de inmigrantes indios y malayos, pero principalmente chinos, para dedicarse a actividades enfocadas en el comercio y los servicios. Ya desde 1931 los chinos constituían el 74.3% de la población de Singapur.² Durante la invasión japonesa Singapur fue la capital de la región sur oriental de la Gran Esfera de Co-prosperidad japonesa, con lo que se le rebautizó como Syonan o Luz del Sur. Tras la liberación aliada en 1945 Singapur quedó bajo una administración militar británica como colonia separada de Malasia, con el fin de enfatizar la importancia estratégica del estrecho de Malaca, dominado desde la colonia: una especie de Suez del Oriente. Sin embargo la población malaya de Singapur se sintió más afín hacia la incorporación de Singapur a Malasia que a la vida independiente. Al reforzamiento de la identidad malaya en pos de la independencia se agregó un declinamiento en la migración china e india, aunque los chinos permanecieron en Singapur como el grupo étnico económicamente mas poderoso, con mayor nivel de educación y con mayor conocimiento sobre la administración del país, dadas las relaciones relativamente cordiales con que ingleses y chinos se dividían las actividades administrativas. Además, la china era la población no inglesa con mayor cantidad de personas anglófonas,

²Chew, Ernest C.T. "The Singaporean Nacional Identity: Its Historical Evolution and Emergence" en Chew, Ernest C.T. ed. *A History of Singapore*. Oxford. Oxford University Press, 1991. p. 360

condición que los colocaba en ventaja frente a los malayos. Pero a su vez estas características de la población de Singapur causaban cierto malestar a los vecinos malayos quienes veían con desconfianza a la población china. Por ello, cuando la independencia le fue otorgada a la Federación de Malasia en 1957, fueron justamente los malayos quienes crearon una serie de barreras en el proceso de la integración de Singapur a la Federación.

En 1959 los británicos dieron a Singapur un gobierno independiente el cual fue dirigido por el Partido de Acción Popular o PAP, ya con Lee Kwan Yew a la cabeza del gobierno desde esta época.

La actitud del nuevo régimen singapurense fue de cercanía hacia la Federación de Malasia de la cual se sentía parte por lo que en 1962 un referéndum en Singapur aprobó su incorporación a la Federación, la cuál se oficializó al año siguiente. Como muestra de solidaridad y cooperación hacia la lucha de Malasia en contra de la guerrilla comunista en su territorio, el PAP rompió la alianza que había establecido con el partido de izquierda Barisan Socialis, en uno de los primeros golpes de realismo político que caracterizarán al régimen del PAP desde entonces.

Sin embargo la divergencia entre los proyectos de país entre la Federación, de población malaya mayoritariamente rural, y los intereses de la población urbana (y china) de Singapur, provocaron la expulsión de la isla del resto de la Federación en agosto de 1965.

En una situación preocupante, rodeado de hostilidad tanto de parte de Malasia como de Indonesia, el nuevo país tuvo que instrumentar un conjunto de planes para sobrevivir, y es en este periodo en que se formara el estilo de gobernar del PAP, el cual buscará ser consolidado en los años setenta y ochenta. A esto se unió la necesidad de crear una identidad nacional, algo en lo que el PAP ha puesto especial énfasis como se verá

posteriormente. Puede afirmarse que el régimen esperó alcanzar cierto nivel de vida para la población antes de iniciar la campaña de consenso sobre los valores y símbolos que debían conformar tal identidad nacional de los años ochenta y noventa.

2.- La lucha política durante los años ochenta

La principal preocupación del grupo gobernante del PAP tras la expulsión de la Federación se cernía sobre la viabilidad real del pequeño país. Por ello el Ministro del Interior y Defensa Goh Keng Swee declaraba en 1967: “Somos una compleja sociedad multirracial con poco sentido de historia común y con el gran propósito de articularla apropiadamente. Estamos en un proceso de rápida transición hacia un destino que aún desconocemos”.³ Esta incertidumbre por el futuro llevó al grupo gobernante a administrar al país bajo una dinámica de lucha por la supervivencia.

La aplicación constante de la “política por la supervivencia” en Singapur resultó mas que benéfica con el tiempo, ya que contribuyó a que se conformara la noción firme de rechazar tanto al comunismo, y los movimientos revolucionarios que sustentaran esta ideología, como la corrupción que por lo general caracteriza a los países recién descolonizados. En lugar de ello el PAP se orientó a un sistema de gobierno meritocrático, parcialmente democrático en el cual se reconocía a cada uno de los grupos étnicos existentes, con tal de lograr una unidad nacional en busca de intereses comunes. A dicho sistema Lee Kwan Yew lo denominó como un “socialismo democrático”.⁴ En este periodo inicial el crecimiento económico de tipo capitalista y la

³Idem. p. 363

⁴ El “socialismo democrático” fue un componente muy importante de la identidad del Partido de Acción Popular desde su fundación hasta los años setenta. Ello se debió a que los líderes del PAP habían sido educados en Inglaterra en su mayoría, lugar en donde tuvieron contacto con el pensamiento laborista

búsqueda de inversión extranjera directa son dos de las metas primordiales del régimen para lograr justamente la supervivencia del país. El temor al desorden propagado entre la población resultó ser un medio para conformar un tipo de cohesión social: al ser el garante de un orden precario el PAP buscaba una aceptación general y la legitimidad de sus planes de gobierno ⁵

Durante los años sesenta y setenta Singapur se consolidó como el país más atractivo del área para captar inversión extranjera directa, con lo que el grupo en el poder comenzó a realizar la inversión en sus políticas sociales, como la construcción de vivienda pública. Esto fue importante puesto que, mientras los bienes raíces en Singapur aumentaban paulatinamente de precio, como reflejo de su creciente importancia como centro económico, el gobierno pudo monopolizar el mercado de vivienda para los trabajadores de pocos recursos. Con ello se evitó una desproporcionada concentración de la riqueza, pero también el régimen estableció una política de control social decidiendo qué espacios habitacionales debían ocupar los individuos. La vivienda pública evitó la formación de ghettos de grupos minoritarios, ya que la distribución de población no obedecía a ningún criterio étnico. Mas aún el gobierno trataba de evitar las políticas en base a la distinción étnica, para así mantener un equilibrio entre los distintos grupos (aunque con el costo del desarraigo de las minorías que quedaban dispersas). ⁶

inglés. Lee Kwan Yew había sido expuesto a la escuela fabiana de Cambridge, mientras que otros miembros del PAP habían pertenecido a la Universidad de Londres. Sin embargo a partir de los años setenta el término "socialismo democrático" comenzó desaparecer del discurso oficial, conforme el régimen enfatizaba su ideología de los valores asiáticos y cambiaba el modelo económico del país. El Partido Laborista Holandés emitió un memorando en 1976 en el que recomendaba la expulsión del PAP del seno de la Internacional Socialista. Ese mismo año el PAP renunció a dicha organización.

Ver: Wee, C.J.W.-L. "Asian Values", *Singapore and the Third Way: Re-Working Individualism and Collectivism*, *SOJOURN*, Vol. 14, Núm. 2, 1999. p. 345-346

⁵ Perry, Martin. *Singapore a Developmental City State*. Nueva York. John Wiley, 1997. p. 6

⁶ Idem p. 10

De esta forma se conformaba una sociedad cada vez mas uniformada, beneficiada con cierto nivel de bienestar, pero sometida a un control social que empezaba a abarcar una mayor cantidad de aspectos en la vida de los individuos.

Durante los años ochenta acontecieron una sucesión de cambios políticos que le sirvieron al PAP para mantenerse en el poder. Si bien estos cambios se debieron a una reacción del electorado de Singapur a ciertas directrices de corte autoritario con las que se dirigía el régimen, los éxitos en los niveles de bienestar para la población y de crecimiento económico eran evidentes. Gracias a la política poblacional instrumentada desde los años sesenta, en los años ochenta la población del país sólo se elevó de 2.41 millones de personas en 1980 a 2.68 millones en 1989. Por otra parte el producto nacional bruto (PNB) se había elevado de \$7 767 mdd en 1980 a \$17 910 mdd en 1989.⁷ Tras la política de supervivencia que caracterizó a los años sesenta, en las siguientes dos décadas el PAP se encargó de consolidar su realismo político característico: “Un moderado PAP era libre de usar su ideología del *pragmatismo* en un nivel de sofisticación y aplicación que parecía implicar la justificación de cualquier acción tomada en nombre del interés nacional o la supervivencia del PAP. Aun la meta principal, a pesar de todas las dificultades, se movía hacia conseguir el bienestar general de la población y, después de la separación de Malasia, lo hacia convertirse en un país próspero, políticamente viable e independiente”.⁸ Al mismo tiempo el PAP comenzó a dotar de cierto bienestar a la población de Singapur consolidando el control del régimen sobre la sociedad e instrumentando políticas públicas para persuadir a los ciudadanos de que tomaran las responsabilidades de su propio bienestar. Un buen ejemplo de estas políticas sociales fue el sistema de vivienda de Singapur, porque

⁷ Grubel, Herbert G. “Singapore’s Record of Stability” en Chew, Ernest C. T. ed. *A History of Singapore*. Oxford, Oxford University Press, 1991. p.385

⁸ Chan Heng Chee. “The PAP and the Structuring of the Political System” en Sandhu, Kernial Singh ed. *Management of success the moulding of modern Singapore*. Singapur, ISEAS, 1989. p. 74

mediante un sistema de ahorro forzoso para la clase trabajadora el Estado logró conformar un fondo lo suficientemente poderoso como para dotar de vivienda pública a la mayoría de la población. La justificación de las medidas del gobierno, por muy autoritarias que sean, siempre ha sido el aumento de la eficacia y la eficiencia del país.

En las elecciones de 1980 el PAP obtuvo su porcentaje de votación mas reducido desde 1959 con el 66.7% de los votos contados. Inmediatamente el Partido convocó a consultas entre su dirigencia y el gobierno para establecer las causas que habían provocado tal descenso electoral y planear la estrategia que recuperara los márgenes de votación perdidos respecto a elecciones anteriores. Si bien un 66.7% de preferencia electoral es un porcentaje mas que respetable, lo preocupante para el grupo gobernante era la tendencia de dicha preferencia continuamente a la baja. Era fácil prever un aumento de la influencia de la oposición en la vida política del país. En 1981, por primera vez en la historia, un miembro de la oposición lograba obtener un escaño en el Parlamento con lo que se rompía el monopolio del PAP en el control del poder legislativo.⁹ Esta tendencia continuó en la elección siguiente de 1984 durante la cual el porcentaje de votación para el PAP decreció a un 62. 9% de la votación, por lo que resultaba claro que el éxito económico era insuficiente para mantener la simpatía de ciertos sectores hacia las políticas del PAP.

Por ello en 1985 se creó una Unidad de Análisis para estudiar qué tipo de políticas eran las que la población exigía que fueran cambiadas.¹⁰ En 1987 se articuló una Agenda Nacional para instrumentar los cambios que el PAP consideró suficientes para evitar su caída en los índices de preferencia electoral y, efectivamente, para la elección de 1988 el PAP obtuvo 61.8% de los votos, por lo que la dinámica de descenso fue mucho

⁹Grubel, Herbert. Op.cit. p. 387

¹⁰Perry, Martín. Op. cit. p. 73

menor a lo que se hubiera esperado.¹¹ La estrategia fundamental del PAP para conseguir que la población se volviera a identificar con sus políticas fue crear un conjunto de mecanismos de consulta y gestión de recursos que acercaran a la gente a la planeación de las políticas, pero sin que la participación de la población fuera mas allá que en las labores de gestión de los recursos. La elite gobernante siempre mantuvo el control sobre los mismos (la población en general no pertenecía al PAP). A fin de cuentas el Partido no buscaba una politización plena de la sociedad, sino por lo contrario, perseguía consolidarse como un estado administrativo en el que la eficiencia burocrática fuera una de sus características mas valiosas. Por ello la participación ciudadana se controlaba políticamente y contribuyó al desarrollo y expansión del sector administrativo, pero manteniendo intacta la estructura jerárquica del poder.¹²

Conjuntamente con los mecanismos de participación, desde 1984 se empezó a discutir en el seno del PAP una reforma sobre la organización del gobierno en cuanto a la división de las responsabilidades de los cargos públicos. Por ello en 1988 se decidió en el Parlamento crear la figura de Presidente elegido y así enfocar la labor del Primer Ministro en actividades mas específicas (el Presidente solo podía ser elegido entre la elite gobernante, ya fueran altos ejecutivos de empresas o personas que hubieran tenido altos cargos en los ministerios).¹³ Entre las funciones del Presidente se contaban el

¹¹.Grubel, Herbert. op.cit. p. 388

¹²Chan Heng Chee. op. cit. p. 78

Tras los cambios ocurridos en la competencia electoral, derivados del proceso de 1984, emergieron varias organizaciones voluntarias para exponer sus demandas; el mismo régimen impulsó la participación de la sociedad civil en la gestión de recursos. A principios de 1987 Goh Chok Tong anunció la formación de comités parlamentarios formados por ciudadanos comunes con el fin de aumentar la participación social en la formulación de las políticas, pero estableciendo que la toma de decisiones era responsabilidad del gobierno. Al mismo tiempo se instauró una agenda nacional para invitar a la ciudadanía a incorporarse a los planes de desarrollo del PAP. El plan central era un proyecto nacional a realizarse para el año 1999, denominado entonces como *Visión 99*. Lee Kwan Yew había declarado en 1986: "podemos ser una sociedad libre, tolerante y tranquila. Cada quién puede escoger su propio estilo de vida en tanto no se fracture la solidaridad nacional..."

Sikorski, Douglas. "Effective Government in Singapore", *Asian Survey*, Vol. 36, Núm. 8, 1996. p. 829

control directo sobre las reservas de dinero de la nación, el control de la corrupción en el gobierno o la vigilancia sobre el extremismo religioso, con lo que las formas de participación creadas entre la población encontraban una correspondencia en un mayor control por parte del gobierno en la administración de sus propios recursos. Este panorama de cambio político para mantenerse en el poder preparó el camino del PAP para su reposicionamiento en la vida política de Singapur en los años noventa. Por ello Lee Kwan Yew pudo realizar su relevo en el puesto de Primer Ministro en 1990, al ser sucedido en el cargo por Goh Chok Tong, lo que significó el relevo de la vieja guardia del PAP por su segunda generación de dirigentes, aunque Lee ha continuado en el aparato de poder con el cargo de *Senior Prime Minister*.¹⁴ A su vez estos cambios permitieron al régimen llevar a cabo su proyecto de construcción de una ideología nacional durante la década siguiente.¹⁵

Durante las elecciones de 1991 Goh Chok Tong prescribió que el PAP debía recibir por lo menos el 65% de los votos y amenazó con volver a la anterior política autoritaria si el PAP no recibía ese porcentaje. El gobierno de Goh deseaba experimentar hasta qué punto se había detenido la erosión en la preferencia electoral de la década previa, por lo que estas elecciones de 1991 habían sido convocadas con dos

Cómo se verá mas adelante, entre las organizaciones surgidas tras las elecciones de 1984 se encontraban la Asociación de Profesionistas Musulmanes y la Asociación de Mujeres AWARE. No obstante la posible competencia que tales organizaciones podían significar para el control del PAP, las actividades de las mismas eran reguladas por una *Societies Act*, la cuál denegaba a la organización el poder enfocarse en temas distintos a los oficialmente permitidos. Las actividades políticas se restringían únicamente a los partidos políticos reconocidos.

Si bien las demandas de recursos son parte de la vida política de un país, en Singapur dichas demandas fueron esencialmente reformistas y confinadas a la conveniencia del PAP; hasta cierto punto los recursos que el gobierno daba a las organizaciones servían para legitimar la eficiencia del sistema político.

Chua Beng Huat. "The Changing Shape of Civil Society in Singapore", *Comentary: Civil Society*, Vol.

11, Núm. 1, 1993. p. 12

¹³ Grubel, Herbert. *op. cit.* p. 397

¹⁴ Perry, Martín. *Op. cit.* p. 64

¹⁵ A partir de 2004 Lee Kwan Yew obtuvo el nombramiento de *Mentor Prime Minister*.

años de anticipación, como resultado de la renuncia de Lee Kwan Yew y apenas a nueve meses de que Goh Chok Tong hubiera tomado posesión de su cargo.¹⁶

Por su parte la oposición se decidió por una maniobra muy interesante para competir en las elecciones sin provocar una respuesta radical por parte del gobierno, pero al mismo tiempo sin perder el terreno político ganado en los procesos electorales anteriores. Para ello solo presentó candidatos al Parlamento en sólo un 40% de los distritos electorales existentes, con lo que se garantizó que el PAP obtuviera más del 60% de la votación que exigía la elite en el poder. Tras conocerse los resultados efectivamente el PAP había mantenido un margen de triunfo similar al proyectado (de hecho obtuvo el 61%), pero los escaños del Parlamento en manos de la oposición habían aumentado a cuatro. Un hecho significativo fue que las elecciones de agosto de 1991 se hubieran adelantado tres meses antes de la liberación del líder opositor J.B. Jeyateram, encarcelado desde 1986 por supuesto uso indebido de los fondos de campaña.¹⁷

Al mismo tiempo en esta época se promulgan un número de regulaciones muy severas sobre aspectos en apariencia banales: las onerosas multas por no jalar la palanca de los baños públicos, la prohibición a fumar en lugares públicos, de pegar chicles en el sistema de transporte y las nuevas infracciones de tránsito y por tirar basura en realidad formaban parte de la lógica de un proyecto político que sería presentado en el Parlamento durante 1991: el documento de *Valores Compartidos*. Tanto en las regulaciones de tipo cívico como en el documento presentado por Goh Chok Tong al Parlamento, se observa la intención de conformar una sociedad orientada al orden y el respeto de la autoridad, siempre y cuando las disposiciones de esta autoridad buscaran patriarcalmente salvaguardar la unidad y la cohesión de esta sociedad.

¹⁶ Ocaranza, Antonio. "Singapur", *Asia Pacifico 1993*. México, El Colegio de México, 1993 p. 259

¹⁷ Idem p. 262

De la misma forma en este periodo aparece un discurso de crítica hacia Occidente mediante el cual se busca revalorizar la acción política del gobierno, pero convertida tal actuación en una ordenación para la convivencia de todo el país. La generación de los valores que le dan sentido a este orden socio-político se originaría en el sistema educativo oficial:

“El propio sistema educativo promueve la obediencia y el consenso en lugar del individualismo y la confrontación. No es de extrañar que en febrero de 1992 Lee Kwan Yew haya criticado a la educación liberal-occidental por no disciplinar a los niños y por producir una mano de obra poco competitiva”.¹⁸

¹⁸ Idem.

Capítulo II

EL PROYECTO DE IDEOLOGÍA NACIONAL EN SINGAPUR

1.- La formación del Estado de Singapur y su sistema político

a) La formación del Estado en Singapur

El régimen de tipo autoritario como el de Singapur seleccionó, adoptó y reinterpretó un conjunto de valores morales de una tradición de pensamiento como el confucianismo para inventar una ideología nacional que, por un lado, lo ayude a mantener la unidad nacional así como la naturaleza del régimen y el sistema de control social que ha establecido sobre sus habitantes y, por el otro, mantenga al país en la vanguardia del desarrollo económico, el tránsito comercial, las actividades financieras o la investigación en alta tecnología. En este trabajo se usará el término “autoritarismo suave” para definir el tipo de régimen que gobernaba a Singapur durante los años ochenta y noventa. Durante ese periodo el autoritarismo suave emergió en ciertos países del Sureste de Asia como Singapur o Malasia presentándose como un competidor potencial de la democracia liberal occidental, la cuál, por otra parte, atravesaba por un periodo triunfalista debido a la derrota del sistema socialista de corte soviético en 1991. El académico norteamericano Francis Fukuyama, el famoso autor del texto *El Fin de la Historia y el Último Hombre*, fue uno de los intelectuales encargados de definir al tipo de régimen autoritario que emergía en Asia en esos tiempos de Post Guerra Fría. Para

Fukuyama el autoritarismo suave posee dos características esenciales: primeramente combina un sistema económico de mercado con un tipo de paternalismo autoritario que persuade en lugar de ejercer algún tipo de coerción física (la mayoría de las veces). El resultado es un régimen económicamente liberal pero políticamente semi autoritario; en segundo lugar, el autoritarismo suave es comunitarista, es decir, se orienta a colocar los intereses de grupo sobre los intereses individuales.¹⁹

“El autoritarismo suave se origina de manera similar al modelo orientalista de Occidente, con la premisa de que Asia y Occidente son fundamentalmente distintos. Pero en esta ocasión Asia invierte los papeles formando un Otro a partir de Occidente, frente al cual Asia se contrasta favorablemente en su industriosisdad, su piedad filial y su castidad, además de la caricaturización de las supuestas características de los occidentales”.²⁰ Como los valores occidentales y sus instituciones son diferentes a las asiáticas, dichas instituciones no son necesariamente apropiadas para los países de la región. En el caso de Singapur, el autoritarismo suave del régimen del PAP “revela la influencia de los valores confucianos que encabezan el orden: (como son) un Estado fuerte pero moral, y la primacía de las necesidades de la sociedad como un todo por encima de las libertades individuales y las limitaciones sobre el gobierno”.²¹

Sin embargo sería muy simplificador pensar que la aparición del autoritarismo suave obedeció únicamente a causas de tipo coyuntural. Las razones por las que Singapur ha asumido al confucianismo como su referencia para la articulación de una ideología nacional residen en el tipo de desarrollo histórico que tuvo este país a partir de su periodo colonial. En el capítulo anterior de este trabajo observamos que en un territorio habitado originalmente por malayos, los colonizadores británicos se apoyaron en una

¹⁹ Fukuyama, Francis. Citado por Roy, Denny. “Singapore, China, and the “Soft Authoritarian” Challenge”, *Asian Survey*, Vol. XXXIV, Num. 3, marzo de 1994. p. 231 Ver también: Fukuyama, Francis. “Asia’s Soft Authoritarianism”, *New Perspectives Quarterly*, Vol. 9, Num. 2, 1992.

²⁰ Roy op. cit p. 232

²¹ Idem p. 231

minoría china emigrantes a la isla de Singapur para la administración del lugar. Con el tiempo este favoritismo hacia la población china provocó oleadas continuas de inmigración china a la isla. Por esta razón Singapur es en la actualidad un país multiétnico con una mayoría de población china rodeado de países de población malaya.²² De la misma manera el tipo de formación estatal por el que ha pasado Singapur debe contextualizarse como parte de un proceso postcolonial de formación de la nación, proceso en el que reside su mayor reto como Estado. Este proceso de formación estatal debe ser elaborado desde sus cimientos, sin importar el discurso multiculturalista que ha esgrimido el régimen, con el fin de crear un consenso sobre la unidad nacional. El régimen ha tenido que orientarse a una tradición de pensamiento relacionado con la etnia predominante para articular los principios ideológicos que le den un fundamento a la integración de la nación. Esta tradición de pensamiento es el confucianismo, claramente asociada con la mayoría china.

b) Una breve definición del confucianismo y su ética.

El confucianismo es la filosofía política y moral atribuida a Kung Zu 孔子 Confucio, por su nombre latinizado, quien nació en el año 551 AC en la actual Provincia de Shandong en China. Confucio se concebía a sí mismo como un educador y dedicó su vida a la enseñanza de un sistema ético basado en las viejas costumbres y rituales chinos anteriores a la Dinastía Zhou (1127-221 AC), con el fin de enseñar a los gobernantes y al hombre común de su época los valores morales y cívicos que, en el

²² En 1990 la población de Singapur se conformaba de la siguiente forma: un 77.7% de la población era de origen chino, 14.1% de malayos, 7.1% de indios (tamiles y sikhs, entre otros) y 1.1% pertenecía al grupo denominado como *otros* (primordialmente euroasiáticos, es decir, mestizos). Ver: Tamney, Joseph. *The Struggle over Singapore's Soul Western Modernization and Asian Culture*. Nueva York, W. de Gruyter, 1996. p. 1

pasado, habían estructurado una sociedad justa y armónica. Esta armonía desgraciadamente se había perdido debido a las ambiciones políticas y a las guerras provocadas por la turbulencia política durante el periodo al que Confucio le tocó vivir, conocido como los *Estados Combatientes*. Confucio vivió en una era violenta, pero su respuesta hacia ella fue la elaboración de un sistema ético que buscara la felicidad del hombre en base a lo que el filósofo consideraba debía ser la armonía social.²³ A su vez Confucio no se consideraba un innovador en algún sentido, para él su obra había consistido en volver a difundir las viejas ideas y rituales prevalecientes en un pasado ideal, anterior a la propia Dinastía Zhou, conocida como la *Edad de Oro* de China, concepto en el que se mezclan lo histórico y lo mítico. Las ideas confucianas, si bien no poseen una metafísica mediante la cual se busque la trascendencia del ser, si buscan idealmente el retorno a aquel pasado mítico en donde todo era mejor que en el presente. Como ocurre con la mayoría de los sabios antiguos, Confucio no dejó una obra íntegramente escrita por él, sino que sus trabajos han llegado a nosotros a través de los alumnos y comentaristas que Confucio ha tenido desde entonces. Difundido desde la muerte de Confucio siglo V A.C., el confucianismo (mejor conocido en su inicio como *rujiao* 儒教- o escuela de los letrados-) fue dispersándose por todo el territorio chino y sus numerosos reinos hasta que fue adoptada como ideología del Estado en el siglo II A.C. durante el periodo de la Dinastía Han, es decir una vez que el país fue unificado

²³ La época de Confucio se caracterizaba por el desorden moral, los impuestos altos, los gobiernos corruptos, y una alta diferenciación social entre pobres y ricos. La gente común languidecía entre los funcionarios corruptos, la desigualdad y las guerras. A su vez este caos propiciaba una vida social en la que predominaba el bandidaje y los asesinatos junto con la predominancia de los intereses de la clase gobernante que se disputaba el control sobre el país, control perdido desde hacia tiempo por los decadentes reyes de Zhou. Pero al mismo tiempo este periodo atestiguó uno de los periodos de cambio mas trascendentales de la historia china tanto en comunicaciones, tecnología militar, formas de cultivo e ideas. Las ideas filosóficas que con el tiempo determinarán la cultura política tradicional china son producto de este tiempo. Para mayor información sobre el tema véase también a: Allinson, Robert E. *Understanding The Chinese Mind: The Philosophical Roots*, Oxford, Oxford University Press, 1990 ó Schwartz, Benjamin I.. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, Harvard University Press, 1985.

bajo una misma dinastía gobernante. Desde este tiempo sus ideas mejor conocidas fueron enseñadas a nivel de ideología estatal a través del *Lun Yu* 论语 o *Analectas*.²⁴ Los elementos básicos del confucianismo son el énfasis en la educación de la población como forma de mantener la virtudes morales de la persona y con ello la armonía social, la selección de funcionarios a través de un sistema de exámenes civiles, el concepto de piedad filial según el cual los hijos deben guardar devoción hacia sus padres y antepasados, tanto en lo afectivo como en lo material, y un sistema jerárquico de ordenamiento social coherente en el que las relaciones familiares guardan una correspondencia con el sistema de autoridad del gobierno. “La visión confuciana se centra sobre la extensión de la conciencia de la persona a través de la familia a los grupos locales –y con ello hasta el Estado- haciendo que el mundo como un todo orgánico posea un carácter universal”.²⁵ Como afirman los recopiladores de las ideas de Confucio en *La Gran Sabiduría* o 大学 “las personas cultivadas han regulado a sus familias. Cuando sus familias han sido reguladas, sus Estados fueron correctamente gobernados. Cuando sus Estados fueron correctamente gobernados, la totalidad del reino estuvo en paz y feliz”. Este conjunto de axiomas es la guía del ordenamiento social de gobernantes y el pueblo chino por igual.

Para entender el proyecto de ideología nacional de Singapur debemos empezar por definir el tipo de ordenamiento moral que posee el confucianismo, en tanto doctrina filosófica que se orienta a establecer los fundamentos de una ética social. La pertenencia del individuo a su grupo social está condicionada por el seguimiento puntual de las reglas civilizadas del comportamiento ético y el seguimiento de los rituales (*li*). El punto de partida del pensamiento político de esta doctrina es lo que ha sido

²⁴ Fung Yulan. *A Short history of Chinese Philosophy*. Nueva York., Simon & Schuster: 1998. p. 39

²⁵ Zhang Wei-Bi. *Confucianism and Modernization” Industrialization and Democratization of the Confucian Regions*. Nueva York, St Martin Press, 1999. p. 3

denominado como “la rectificación de los nombres”, concepto que significa, literalmente, “ajustar los poderes y deberes, derechos y obligaciones del gobernante y el ministro, superior e inferior, acordes con las instituciones prevaletientes en la China de los Zhou” Las palabras gobernante y gobernado, padre e hijo asignan a cada individuo un lugar en la sociedad. La no aceptación de cada papel social que corresponde a cada miembro de la sociedad tiene como consecuencia el caos. ²⁶ Por eso el filósofo debe mostrar los derechos y obligaciones de cada término; cuando un hombre realiza el papel que le corresponde entonces puede ser llamado con justicia padre, hijo, gobernante o ministro, etc. “El príncipe debe ser un príncipe, el ministro un ministro, el padre un padre y el hijo un hijo”. ²⁷ La rectificación de los nombres representa el punto de partida del pensamiento político confuciano:

“En otras palabras, cada nombre contiene ciertas características que constituyen la esencia de aquella clase de cosas para las cuáles dicho nombre se aplica. Las cosas, por ello, debían estar de acuerdo con dicha esencia ideal. La esencia del gobernante era lo que el gobernante idealmente debía de ser o, lo que en chino es llamado, la “forma del gobernante”. Si el gobernante actúa de acuerdo con esta forma del gobernante, entonces él es un verdadero gobernante, tanto de hecho como de nombre. Debía existir una concordancia entre el nombre y lo fáctico. Cada nombre en las relaciones sociales implica ciertas responsabilidades y deberes. Gobernante, ministro, padre e hijo son, todos, los nombres de éstas relaciones sociales, y los individuos poseyendo esos nombres deben seguir sus responsabilidades y deberes acordemente”.²⁸

²⁶ Hsiao Kung-chuan. *A History of Chinese Political Thought. Vol. I*, Princeton, Princeton University Press, 1979. p. 99

²⁷ Confucio. *The Analects*. Traducción del chino por D.C. Lau. Londres, Penguin Books, 1979. p. 118

²⁸ Fung, op. cit p. 41-42

La rectificación de los nombres demandaba la confianza por parte de todos los individuos de que cada uno realizaría su papel específico, por ello el orden confuciano confiaba más en la aceptación moral de sus normas que en la coerción legal para el mantenimiento del orden.²⁹ Las responsabilidades y deberes de cada nombre le otorgaban a cada individuo el lugar social que le correspondía, con lo que la rectificación de los nombres se convertía en el principal criterio para articular la estratificación social. Sin embargo la sociedad china no era una sociedad de estamentos fijos (o de castas): el individuo siempre podía ascender socialmente (podía rectificar su nombre) mediante los méritos sociales que pudiera conseguir. El modo ideal en que el individuo confuciano podía abrirse las puertas de la movilidad social era mediante el estudio, el autoperfeccionamiento moral, el trabajo arduo y, durante la época imperial, una carrera burocrática: los famosos exámenes de acceso al servicio civil, en los que se evaluaba el conocimiento de los clásicos confucianos por parte de los futuros funcionarios, era el modo más honorable para ascender en la escala social. Dice Confucio a un gobernante de su época: “Gobernar significa rectificar. Si tú diriges al pueblo con rectitud, ¿quién estaría en contra de lo recto?³⁰ ... “Si un hombre se esfuerza por hacerse a sí mismo correcto, ¿Qué dificultad encontrará para tomar parte en el gobierno? Si él no puede hacerse a sí mismo correcto ¿qué asunto habrá él de hacer correcto para otros?”³¹

Con esto Confucio nos quiere decir que el hombre superior o jun zi (君子) actúa conforme con lo que es correcto y que por ello el pueblo no será contrario a ser bien gobernado por él. Si él ama la rectitud y actúa conforme a las virtudes será un ejemplo para todos. El mantenimiento del orden era el fin del gobernante confuciano, a su vez

²⁹ Hsiao Kung-chuan *op.cit.* p. 101

³⁰ Confucio. *op.cit.* p. 115

³¹ *Idem* p. 120

esta armonía se conseguía, básicamente, por medio de tres criterios: garantizar la alimentación del pueblo, educar y gobernar. “Los instrumentos a través de los cuales se alimenta y se educa al pueblo son: la virtud (*de*) y los ritos (*li*), mientras que los instrumentos que sirven para gobernar son las políticas y los castigos (*xing*) La virtud – el ejemplo que debe dar el gobernante por medio de su propio comportamiento- y los ritos eran los instrumentos principales mientras que los castigos y las políticas eran auxiliares. La política central que Confucio mas enfatizaba era la transformación de la sociedad a través de la educación.³² La educación tenía como fin la introyección de los valores aceptados por la sociedad promovidos desde el Estado, de estos valores el principal era la virtud de *ren* o benevolencia. “El hombre de benevolencia desea el bien para sí mismo y también el bien para los demás, buscando cultivarse a sí mismo, busca cultivar a los otros”³³

Como se mencionó el confucianismo no busca elaborar explicaciones metafísicas sobre el ser, ya sean teorías sobre la creación del mundo o sobre la creación del hombre. Las reglas de comportamiento en un mundo no creado por dioses o entes metafísicos radican en su aceptación o no por parte de los individuos, sin que alguna medida coactiva fuera de la realidad los obligue a seguirlas. La obligación a seguir las normas éticas radica en la simple aceptación o no del individuo por parte del resto de la sociedad. Aquel que no se comporta de acuerdo a las virtudes confucianas de benevolencia, reciprocidad, rectitud o el seguimiento de los ritos (es decir, el equivalente cívico confuciano de la ritualidad religiosa en otros sistemas de creencias), era inmediatamente rechazado por la sociedad. Al mismo tiempo, los individuos poseen el mandato interno de relacionarse con la sociedad de acuerdo al lugar que les corresponde. Este comportamiento se considera un deber y debe realizarse en la

³².Hsiao Kung-chuan op.cit p. 109

³³ Confucio. op. cit p. 85

actuación constante del individuo: un Emperador tenía la obligación de comportarse como tal, un letrado como un hombre ejemplar en su comportamiento dada su sabiduría sobre los clásicos confucianos, un soldado como lo que era, un campesino debía dotar de alimentos al Imperio y así contribuir a su prosperidad, etc. A su vez los lugares que ocupaban los habitantes del mundo confuciano estaban determinados por su posición política y familiar: el Emperador se encontraba a la cabeza del Imperio y era la fuente de virtud, ejemplo a seguir por toda la población. El cumplimiento de las obligaciones de manera recíproca corresponde al *shu* llamado también Regla de Oro o ley de reciprocidad del confucianismo: “No hagas a otros lo que no deseas para ti mismo” [己所不欲，勿施於人].³⁴

“El concepto de *shu* en las *Analectas* se refiere al método de pensamiento moral. Más específicamente, el *shu* es una clase de *pensamiento analógico*: tomándose a uno mismo como medida cuando uno decide de qué manera debería tratar a los demás. El *shu* podía tener un aspecto negativo y uno positivo: en el negativo la persona se tomaba como medida: lo que no le haría nunca a los otros es lo que nunca desearía para sí mismo; en el aspecto positivo la persona haría a los demás lo mismo que desearía para sí mismo.³⁵ Este último aspecto se puede traducir como “Ayuda a los otros a que se establezcan en la manera en que tú deseas establecerte, y ayuda a los otros a avanzar en la manera en que avanzarías tú mismo” [己欲立而立人，己欲達而達人].³⁶

Confucio describe al *shu* como el método del *ren*. Mediante el *shu* el individuo podía identificarse con los otros y, de esa manera, tratar a los otros como a un yo hipotético. Por ello el *shu* podía capturar el elemento esencial del *ren*, es decir, la benevolencia.³⁷

³⁴ Bo Mou. “A Reexamination of the Structure and Content of Confucius’ Version of the Golden Rule”, *Philosophy East & West*, Vol. 54. Num. 2, abril de 2004. p. 222

³⁵ Sin Yee Chan. “Can *Shu* Be the One Word that Serves as the Guiding Principle of Caring Actions?” *Philosophy East & West*, Vol. 50, Núm 4, octubre de 2000. p. 507-508

³⁶ Bo op. cit. p. 222

³⁷ Sin op. cit. p. 512

La autoridad del gobernante confuciano

Las facultades de dominación mediante las cuales el Emperador obtenía su autoridad, de acuerdo a Max Weber, eran de tipo carismáticos:

“El Carisma puede ser de dos tipos, donde su posesión es totalmente meritoria, el carisma es un don que posee la persona o un objeto simplemente por su virtud o su naturaleza. El carisma no puede ser adquirido de ninguna otra manera. Pero el carisma puede ser de otro tipo, producido artificialmente en un objeto o una persona a través de una forma extraordinaria.”³⁸

En el caso de China, las virtudes sobrehumanas no eran una capacidad propia u orgánica del líder, sino que éste las obtenía por medio de la ideología oficial. Para el confucianismo la sociedad se regía por las relaciones jerarquizadas a las cuales había que respetar para mantener la armonía social. Las relaciones jerarquizadas, la cuales le daban su identidad a cada individuo y por consiguiente lo dotaban de sus referencias para comportarse en sociedad, iban de padre a hijo, de esposo a esposa, de hermano mayor a hermano menor y finalmente de gobernante a gobernado. El respeto a estas relaciones es la fuente originaria de la ética confuciana y cada sujeto subordinado debía mostrar a su superior la deferencia y la subordinación adecuada. En el confucianismo a cada sujeto de este sistema de jerarquías le correspondía un *nombre* el cual definía y determinaba su lugar en la sociedad. ³⁹ De esta forma, el Emperador quedaba como la cabeza de un sistema de jerarquías sociales cuya aceptación se inculcaba desde la familia. El padre encuentra su autoridad en el respeto mismo al Emperador al cual debe obedecer. La tradición de culto a los antepasados, lo mas cercano a una religión en

³⁸ Weber, Max. *Sociology of the Religion*, Boston, Beacon, 1969. p. 3

³⁹ Fung. op. cit. pp. 38-49

China, era otro ámbito en el que se expresaba este mismo sistema de jerarquización social.⁴⁰

Con el tiempo, la misma burocracia continuó con la legitimidad carismática del monarca, puesto que los letrados-mandarines, al mantener la tradición confuciana, agregaban su parte de racionalización a lo administrativo y su carácter extraterrenal al Hijo del Cielo: la buena administración del Imperio legitimaba el poder cedido por el Cielo al Emperador (y a su dinastía). Para Weber el confucianismo fue producto del proceso de racionalización de las acciones sociales (en la vida privada y la pública, entre las relaciones personales que a su vez eran un reflejo de las políticas), pero en esta racionalización se respetaron igualmente las viejas tradiciones ritualísticas entre las cuales, en última instancia, si se encontraba un sentido cosmogónico de la existencia, expresado a través de las muestras de veneración hacia los muertos de la misma familia. Es decir, no obstante el sentido pragmático, y hasta cierto punto utilitario del confucianismo y la ética mediante la cual los hombres se desenvolvían en la sociedad, el confucianismo poseía una cierta orientación religiosa, ya que los ritos o *li* se conservaban como una expresión *ritualística* de tal ética. “Los príncipes y ministros de los clásicos obran y hablan como paradigmas del gobernante cuya conducta ética recompensa el cielo. El funcionariado y su promoción, según el mérito, son objeto de su glorificación”.⁴¹

El comportamiento de acuerdo a los preceptos éticos obtiene una recompensa y un reconocimiento tanto de la autoridad patrimonial como por parte de una instancia trascendente, como lo es la mencionada veneración de los ancestros, la cual será resguardada por los descendientes de quien sería honrado: un hombre de

⁴⁰ Idem.

⁴¹ Weber, Max. *Ensayos sobre la sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1983. p. 329

comportamiento moral era recordado y venerado por muchas de las siguientes generaciones. De esta manera, la ética es una de las fuerzas más poderosas para estructurar la dominación confuciana.

El funcionario chino no aspiraba a una recompensa mas allá de la vida puesto que, obviamente, el confucianismo no era una religión que buscara la salvación. El confucianismo, en su aspecto religioso, resultaba una religión puramente ritual o de la ley, que aceptaba al mundo como tal e intentaba educar a los hombres para adaptarse a él en base al aprendizaje moral. Al respecto, Confucio comenta: “Gobierna a la gente por reglas, mantén el orden mediante castigos y ella escapará de ti y perderás todo el auto respeto. Gobiérnala por medio de la fuerza de la moral, mantén el orden entre la gente por medio de los rituales y ella conservará su auto respeto y estará de acuerdo contigo en todo lo que hagas”.⁴² También nos dice: “Yo no soy diferente de otros hombres. Pero yo insisto tal vez en una diferencia, en que cuando trato de resolver un problema no lo busco solucionar por medio del derecho en primer lugar”⁴³

Por otra parte en China no existía una distinción tajante entre los aspectos profano y sagrado respecto a la distinción entre las cualidades carismáticas del Emperador y el dominio patrimonialista que ejercía. Ello se debía a que el poder político le era cedido al Emperador por el Cielo, pero a manera de mandato: el Cielo delegaba la autoridad a un hombre, el cual se convertía de esta forma en el Hijo del Cielo, pero sin convertirse en la divinidad o en parte de esta divinidad. Para Weber “las leyes de la naturaleza y las de los ritos se fundieron en la unidad del *dao*”.⁴⁴ Los términos del mandato del Cielo no se basaban en leyes escritas o en algún tipo de contrato: su legitimidad se basaba en las

⁴² Confucio. Op. cit. p 63

⁴³ Idem. 115

⁴⁴ Weber (1983) op. cit. p. 248

características morales del Emperador, y para señalar su comportamiento existía el camino medio, el *dao*, el cual es el referente de la ética confuciana.

Si bien el régimen de Singapur, obviamente, no busca revivir los aspectos ritualísticos del sistema de creencias, si persigue integrar esta visión de la ética a su proceso de articulación de una identidad nacional, sobretodo en lo que respecta a la aceptación de los valores éticos determinados sin necesidad de circunscribirlos al universo del Derecho. Entre la obligatoriedad de la ley (la cual puede respetarse o no) y la aceptación de los valores éticos, sin que haya coacción de por medio (ya que estos le dan al individuo su razón de estar en el mundo), se haya una gran diferencia en la efectividad del mantenimiento del orden garantizado por el Estado. Por ello al adoptar ciertos valores del confucianismo al discurso oficial, el régimen de Singapur busca, en primer lugar, el establecimiento de un consenso sólido sobre el ser de la nación sin caer en los enfrentamientos religiosos o culturales. Este consenso, a su vez, se puede elevar al rango de ideología nacional dado su carácter cívico secular.

2.- EL SISTEMA POLITICO DE SINGAPUR

Singapur posee un gobierno que, sin ser dictatorial, ejerce un alto grado de intervencionismo gubernamental en la vida de sus habitantes, al punto de que ciertos aspectos que en otros países occidentales resultan propios de la vida privada, en Singapur se les consideran como parte de la esfera del interés público. Tal intervencionismo se instrumenta a través de una serie de políticas sociales, articuladas de tal manera que la población sea dependiente de ellas, basadas en criterios que buscan la preservación del orden y la seguridad nacional, el aumento del nivel de vida de la población y la continuación del éxito económico del país; así como el rechazo a ciertos elementos culturales “indeseables” que se consideran provenientes de occidente y la preservación de los valores tradicionales que se busca sean la guía de la nación, etc. Estos criterios definen, de la misma manera, las formas de participación política que deben tener los ciudadanos. Es este sentido el régimen de Singapur puede ser definido como “autoritarismo suave”, ya que si bien posee ciertas instituciones como un Parlamento y un sistema electoral para que los representantes del pueblo puedan ser elegidos, este sistema es controlado por el PAP. De la misma forma el régimen impulsa una organización social cuyos valores se orientan a la imposición de los intereses de grupo sobre los individuales, fortaleciendo la relación paternalista entre el régimen y la población. A través de esta relación se persuade a la sociedad de Singapur de que es necesaria la dirección de la elite del PAP para mantener el progreso y la unidad nacional.

La formación de este Estado, preocupado por el bienestar social, se ha centrado simultáneamente en las relaciones de dependencia que se han desarrollado entre el gobierno y las empresas privadas de Singapur para instrumentar las políticas de desarrollo del Estado, sin romper con la orientación librecambista del sistema económico. Esta relación es básica para la gobernabilidad, puesto que la mayoría de los miembros de la elite política del PAP realizan sus carreras profesionales en las grandes empresas singapurenses, en las que se preparan para la vida política. Como comenta Chua Beng Huat: “Una nación requiere una cultura nacional para substancializar sus fronteras geográficas. En Singapur esta es una necesidad porque en las pasadas tres décadas de historia nacional, las energías coercitivas de la población se enfocaron hacia la construcción de la economía nacional”.⁴⁵

Uno de los principales retos del gobierno de Singapur es que, para mantenerse en el poder, necesita no sólo de las políticas de bienestar, sino también de un discurso ideológico que las legitime y les dé un contenido moral con el que se identifique la población para mantener la coherencia entre el discurso ideológico y las políticas. Por ello el régimen se ha enfocado, a partir de la consolidación del PAP en el poder, en el proyecto de articular una ideología nacional.

Durante los años ochenta uno de los principales problemas del país era la creación de una identidad nacional que rompiera definitivamente con su pasado colonial. Al mismo tiempo, se buscaba distanciar a Singapur de los valores “indeseables”, provenientes de occidente a juicio de la elite política, hecho provocado por la internacionalización de Singapur en el aspecto económico.

La respuesta del gobierno del PAP fue la de apropiarse de algunos elementos de la tradición confuciana para crear un discurso sobre el ser de Singapur y obtener fuentes

⁴⁵ Chua Beng Huat. “Culture, Multiracialism and National Identity in Singapore”, *Working Papers. Núm. 115*. Singapur. Department of Sociology. Universidad Nacional de Singapur: 1995. p. 14

de criterio coherentes con la moral que se busca establecer y el orden necesario para proseguir con el crecimiento económico y el desarrollo institucional. Los principales elementos que busca consolidar esta ideología son: justificar la existencia de ciertas relaciones jerárquicas para la preservación del orden, la alta apreciación del trabajo duro y la educación, la importancia de la familia como parte fundamental de la sociedad, la frugalidad, el respeto de las decisiones de la autoridad y la valoración de la meritocracia como el criterio básico de la movilidad social. Las instituciones producto de estos criterios instrumentan las políticas públicas que tienen la doble función de: elevar el nivel de vida de la población por un lado y acrecentar la dependencia de esta sociedad hacia el régimen, por el otro. Cabe establecer que tales valores no tienen un trasfondo religioso sino que “se pueden expresar en el proceso de racionalización de la vida cotidiana”.⁴⁶

Es relevante notar que si bien los valores confucianos se relacionan inmediatamente con la minoría china, el gobierno fue muy cuidadoso de que la presencia de dichos valores en el discurso nacional no se interpretara como un intento de establecer una hegemonía cultural china sobre el resto de las minorías que conviven en Singapur, como la malaya o la india. Al promover la igualdad entre los grupos étnicos, el régimen asumió un espacio neutral, convirtiéndose en un protector de los intereses de cada uno sobre todos los grupos “raciales”. Esta posición neutral se institucionalizó por medio de un Comité Presidencial para la Armonía Racial.⁴⁷ Como comentó el Primer Ministro Honorario Lee Kwan Yew, durante un viaje realizado a la República Popular China hace algunos años:

⁴⁶ Alatas, Sayed. “Religión, Values and Capitalism in Asia” en Wee, C.J.W ed. *Local Cultures and the New Asia. Culture and Capitalism in Southeast Asia*. Singapur. Institute of Southeast Asia Studies: 2002. p. 115

⁴⁷ Chua Beng Huat. (1995 i) op. cit . p. 9

“Los chinos de Singapur serán paulatinamente mas singapurenses que chinos. Esto es inevitable. Ellos viven en Singapur e interactúan con una sociedad multirracial. La sociedad de Singapur se halla abierta a las ideas e influencias externas. Los líderes de la ANSEA, a su vez, han notado que los líderes de Singapur actúan como gente de Singapur y no como chinos, indios o malayos” para concluir: “Yo he preguntado a muchos chinos étnicos de nuestra delegación si ellos se sentían chinos o de Singapur en el momento de encontrarse con chinos de China. Ninguno de ellos dijo que se sentían chinos (*aunque sí se sentían singapurenses de origen chino*)”.⁴⁸

En lugar de ello, los valores confucianos se han presentado como una ética universal desde la cual se puede continuar con la construcción de un país multiétnico enfocado en el comercio y la alta tecnología, país que necesita de la colaboración de todos sus habitantes sin distinción de origen. En la ideología nacional se halla presente la promesa de que el éxito del país será compartido entre todos los participantes de manera equitativa, siempre y cuando no se pierda el orden institucional y la armonía social. En la búsqueda de esta armonía social necesaria se apela al sacrificio individual en aras del trabajo duro. Pero por otra parte la participación de los individuos en la vida pública se orienta hacia el consenso necesario del proyecto de nación, contenido en el discurso sobre la ideología nacional.

En los años ochenta, la necesidad de constituir cierto pensamiento propio de Singapur con el fin de establecer una ideología nacional intentó contrarrestar los peligros que, de acuerdo a los intereses del régimen, entrañaba (y sigue entrañando) la internacionalización del país. Pero entre la sociedad de Singapur hay divisiones acerca de la existencia de esta supuesta ética universal. Para la educada elite de habla inglesa la idea de valores asiáticos es todavía vista con escepticismo mientras que para la elite

⁴⁸ Lee Kwan Yew. “Singapore Develops a National Identity”, *Speeches: A Monthly Collection of Ministerial Speeches*. Singapur. S/f. Ministerio de Cultura. p. 13-14.

* Esta entrevista fue concedida a periodistas de Singapur en Xiamen, RPCh el 23 de noviembre de 1980.

educada de habla china no hay duda que estos valores asiáticos tienen una base cultural y política real.⁴⁹

a) La reforma política contenida en los Valores Compartidos

Como hemos visto, el PAP instrumentó cambios en los procesos de participación política durante los años ochenta al notar que paulatinamente disminuía su índice de votación en las elecciones. Como parte de este descenso en las votaciones aparecieron voces opositoras en organizaciones que anteriormente habían sido un tanto pasivas respecto a las políticas del PAP, como la Asociación de Profesionales Musulmanes (Association for Muslim Professionals), la Asociación de Singapur para la Naturaleza (the Nature Society of Singapore) o al Asociación de Mujeres AWARE. Estas asociaciones voluntarias se hallaban limitadas por una legislación que les prohibía hacer declaraciones políticas, en relación con la actuación efectiva de los políticos del PAP en los puestos públicos. Cualquier acto que se interpretara como una forma de actividad política comprometedora era prohibido y la asociación podía perder el registro que le había otorgado el régimen. Por otra parte, las asociaciones tradicionalmente se

⁴⁹ Chua Beng Huat (1995 i). op.cit. p. 16

enfocaban en realizar demandas reformistas, ajustadas al propio discurso oficial y sin ningún ánimo confrontativo con el régimen. Pero en los primeros años de la década de los ochenta estas asociaciones se empezaron a declarar en contra de las limitaciones a la participación pública en asuntos políticos impuestas por el PAP.⁵⁰

A su vez, el régimen observó el carácter grupal de las reclamaciones de dichas asociaciones, por lo que consideró potencialmente peligrosa la independencia que las reclamaciones de ciertos grupos específicos, ya fueran de clase o étnicos, pudieran llegar a tener. Una posible solución fue el establecimiento de los grupos de discusión sobre las políticas en los distritos. Otra respuesta para mantener la cohesión social, de acuerdo a los intereses de la clase gobernante, fue el proyecto sobre Valores Compartidos, es decir, la base del proyecto de ideología nacional durante los años noventa.

En 1988 el entonces Vice Primer Ministro de Singapur Goh Chok Tong (quien sucedería a Lee Kwan Yew como Primer Ministro en 1990) sugirió el desarrollo de una ideología nacional alrededor de la cual se circunscribieran todos los habitantes del país sin importar etnia o credo. Después de más de dos años de debates, en 1991 fue presentado el proyecto sobre la ideología nacional al Parlamento para su aprobación. Este proyecto oficial tenía el título de *Valores Compartidos*. El propósito del documento era “consolidar y desarrollar una identidad de Singapur” al adoptar en un proyecto de ideología nacional varios elementos de la herencia cultural, actitudes y valores del país.⁵¹

⁵⁰ Chua Beng Huat. (1993). op. cit. p. 12

⁵¹ Singapore Government. *Shares Values*. Singapur. Singapore Government, 1991 p. 1

Cómo antecedente a los Valores Compartidos de Singapur podemos recordar al *pancasila* indonesio y al *rukunegara* de Malasia. El pancasila es la filosofía oficial del Estado de Indonesia y fue formulado originalmente por Sukarno en 1945. El término significa literalmente “los cinco principios”, los cuáles se enumeran a continuación: la creencia en un solo Dios (cualquier religión monoteísta –cristianismo, el islam y el budismo- es aceptable para el Estado indonesio), la búsqueda de una humanidad justa y civilizada, la unidad de Indonesia, la justicia social para todo el pueblo de Indonesia y el consenso general sobre la aceptación principios anteriores. Dicha filosofía fue usada por el General Suharto para conseguir

Este documento contenía elementos que lo hacían totalmente compatible con el confucianismo.⁵²

En 1991 el gobierno de Singapur publicó el Libro Blanco sobre de Valores Compartidos resaltando cuatro tipos de concordancia:

- La nación debe estar antes de la comunidad y la sociedad antes del individuo.
- La familia es la unidad básica de la sociedad,
- Buscar la solución de los problemas a través de consensos y no de imposiciones.
- Promover la paz y la tolerancia entre las diferentes religiones y etnias.

Todos estos puntos son, a la vez, valores confucianos.⁵³

De la misma forma el régimen se cuidó de presentar estos valores como una ideología totalizadora, lo cual podría llevar a una confrontación directa entre los grupos étnicos. En una declaración en 1991 Lee Kwan Yew estableció:

“Goh Chok Tong y su equipo ha gastado mucho tiempo y esfuerzo en obtener una mayoría de acuerdo con nuestros cinco valores compartidos. Pero recuerdo que esos cinco valores no hacen una filosofía de vida completa. Los chinos deben profundizar en sus valores tradicionales del confucianismo, el taoísmo y el folklore chino para

la unidad de Indonesia así como para establecer un consenso generalizado sobre la legitimidad de su gobierno.

El rukunegara es la filosofía oficial de la Federación de Malasia y fue introducido en 1970 después de una seria crisis de enfrentamientos interétnicos en ese país. El rukunegara busca la unidad en paz de la Federación y sus cinco principios son: la creencia en Dios, la lealtad al país y al monarca malayo, la supremacía de la Constitución, el imperio de la Ley y el respeto mutuo y el buen comportamiento social.

⁵² Kuo, Eddie. “Confucianism as Political Discourse in Singapore: The Case of An Incomplete Revitalization Movement”, *Department of Sociology Working Papers. No. 113.*, Singapur: Universidad Nacional de Singapur, 1992. p. 20

⁵³ 多元文化交流專輯 全球的多文化風 *Duoyuan wenhuajiao liuzhuanji quanqiude duoyuanwenhuafei*. Disponible en: <http://www.amtbla.org/MuXiJingHua/Musimulticulture6.htm> Consultado el 20 de marzo de 2004. Traducción libre del chino por Manuel de Jesús Rocha Pino.

completarlos. Los malayos deben basarse en las costumbres malayas y en el islam, los indios en sus costumbres y en la religión hindú. Si nosotros intentamos poner todas esas tradiciones en un solo punto, obtendremos una mezcla indescriptible”.⁵⁴

A su vez el documento se presentaba como un proyecto a largo plazo en tanto que contenía el proyecto de la clase dirigente sobre lo que debía ser el país a un largo plazo:

“Si la presente generación no guía a las nuevas generaciones, quien sabe qué nuevos valores adoptarán estas. Ellas pueden perder, de manera inadvertida, sus costumbres o los valores que han apuntalado el éxito de Singapur”.⁵⁵ Ciertamente a finales de los años setenta la población de Singapur ya empezaba a disfrutar de niveles de vida cada vez mas altos, pero al mismo tiempo hubo incrementos en la incidencia de crímenes, divorcios, abortos y un cambio en la actitud de los grupos mas jóvenes de la sociedad los cuales fueron considerados “indeseablemente” individualistas. Este proceso de cambio social fue llamado por el régimen como “occidentalización”.⁵⁶

Los valores compartidos de Singapur tienen como base establecer una sociedad de rasgos asiáticos propios diferentes a los occidentales y dirigiéndose principalmente hacia la tradición.⁵⁷

Como comenta Chua Beng Huat: “Para rechazar las demandas de la población de desarrollo en un sentido de individualismo o ‘liberalismo’, el gobierno se mueve a denunciar esas tendencias como influencias corruptoras de Occidente. En adición, eso lo impulsa a buscar el desarrollo de una ideología alternativa al liberalismo occidental como la base de una macro-organización de la sociedad de Singapur. La confrontación ideológica es sostenida entre los supuestamente corruptores e individualistas valores

⁵⁴ Lee Kwan Yew. “Preserve Cultural Values”, Singapore Develops a National Identity”, *Speeches: A Monthly Collection of Ministerial Speeches*, Vol. 15, Núm. 1 enero- febrero de 1991. p 25

* Entrevista concedida el 17 de febrero de 1991.

⁵⁵ Singapore Government. *Op. cit.* p. 2

⁵⁶ Hill, Michael. *The Politics of Nation Building in Singapore*. Nueva York, Routledge, 1996. p. 195-196.

⁵⁷ Tamney. *op. cit.* p. 19.

occidentales y los incluyentes y comunitaristas valores orientales. Contra el individualismo de occidente es confrontado el comunitarismo asiático.”⁵⁸

Como declaró el Primer Ministro Goh Chok Tong en 1990: “El sistema de valores que nosotros queremos es uno que asegurará a largo plazo la supervivencia de Singapur como nación. Este (sistema de valores) de hecho es la familia extendida, las relaciones basadas en la jerarquía social, el trabajo duro y el auto sacrificio”.⁵⁹

El texto sobre *Valores Compartidos* resulta la fuente ideológica desde la cual se perfilan las políticas públicas que a su vez sirvan como instrumento propagandístico de la ideología oficial. Desde esta interpretación, al confucianismo se le confiere un rasgo instrumental, ya que los fines últimos de la incorporación de los valores confucianos a la vida pública son el mantenimiento del régimen y la continuación de los planes de desarrollo económico en un país en donde debe prevalecer el consenso.⁶⁰

La armonía social y el respeto a la autoridad se convierten en elementos inseparables.⁶¹ Estos valores serán contrapuestos por el régimen a los valores occidentales creándose una tensión a través de la cual, desde la perspectiva del régimen, se origina la legitimidad del mismo y que al mismo tiempo reafirma la identidad china sobre el pasado colonial. Pero dicha afirmación de los valores tradicionales es producto, paradójicamente, del proceso de modernización iniciado por Singapur tras su independencia.

Si en los años ochenta la incorporación de valores tradicionales en el discurso oficial se orientaba a contrarrestar los efectos de la modernización, en los años noventa el discurso se orientó abiertamente a la conformación de una identidad nacional para los

⁵⁸ Idem p. 13

⁵⁹ Goh Chok Tong. “Enhance our Value System”, *Speeches: A Monthly Collection of Ministerial Speeches*, Vol. 14, Núm. 16, Noviembre- diciembre de 1990. p. 27

* Declaración hecha el 19 de diciembre de 1990.

⁶⁰ Alatas, Sayed. Op.cit. p. 217.

⁶¹ Chua Beng Huat. *Communitarian Ideology and Democracy in Singapore*. Nueva York, Routledge, 1995. p. 153.

ciudadanos de Singapur y de esa forma superar definitivamente las barreras étnicas. Para Chua resulta irónico que Singapur, la nación mas pequeña de Asia, se presente a sí misma como una representación del continente mas grande del mundo y sus líderes políticos se asuman como defensores de los valores “asiáticos” mas esenciales. Pero, a decir de Chua, no es Asia la que necesita de Singapur sino es Singapur quien necesita de Asia, dada la *asianización* del proceso de formación de su ideología nacional.

Al mismo tiempo los líderes del PAP exigen a los actores políticos de Singapur la auto reducción de sus demandas (los partidos políticos son llamados a la contención) en el nombre del “interés nacional”.⁶² El consenso ideológico, desde la perspectiva de Chua, designa una condición en la cual el grupo gobernante impone sus ideas a los gobernados, mientras que el público reproducirá dichas ideas como parte “natural” de la realidad cotidiana. Los Valores Compartidos se determinan por su eficacia para constituir una ideología comunitaria aceptada por todos la cual, a su vez, legitima el consenso ideológico.⁶³

⁶² Chua Beng Huat. (1993) *op. cit.* p. 22

⁶³ *Idem.* p. 128

b) Los Valores Compartidos y el sistema político de Singapur

A pesar de reivindicarse mediante procesos electorales de representatividad democrática, la elite del PAP no legitima a su gobierno a través de dichos procesos, sino mediante la superioridad moral e intelectual de los dirigentes. Como menciona Neil Eglehart: “En 1984 el PAP experimentó con un elaborado proceso de escrutinio (de sus miembros) que incluyó exámenes de inteligencia y psicológicos”. El mensaje al público era que el PAP estaba en la búsqueda de la mejor y más talentosa elite para gobernar.⁶⁴

Los Valores Compartidos ofrecieron al régimen la posibilidad de elevar su elitista sistema de movilidad política al rango de la ideología nacional. Debe señalarse que el énfasis del PAP en el confucianismo es tan reciente como el inicio del Programa sobre Conocimiento Religioso de los ochenta y el principal elemento confuciano retomado de esta tradición es el de la relación de derechos y obligaciones entre gobernados y gobernantes. Su función es meramente política y por ello la manera en que perduren los funcionarios públicos dependerá del buen funcionamiento del régimen al cual sirven. Al sacar al confucianismo de su contexto original la ideología alcanza un fin instrumental. Por ello se legitima mediante la efectividad del gobierno. Como menciona Eddie Kuo:

⁶⁴ Englehart, Neil A. “Rights and Culture in the Asian Values Argument: The Raise and Fall of Confucian Ethics in Singapore”, *Human Rights Quarterly*, Vol. 22, 2000 p. 553

“El mas conspicuo de esos elementos confucianos en el Libro Blanco de *Valores Compartidos* aprobado por el Parlamento fue el concepto del *jun zi*, el gobierno del rey virtuoso. Este concepto le permitía al PAP conservar su postura elitista y paternalista porque el partido podía sugerir que sus líderes eran de una clase de hombres virtuosos”.⁶⁵ De esa manera la elite de gobierno se autoidentificaba con uno de los elementos claves del proyecto de ideología nacional: el tipo de naturaleza de aquéllos destinados a gobernar y, simultáneamente, establecía un criterio básico para el sistema meritocrático, una vez que fue aprobado por el Parlamento bajo la forma de los *Valores Compartidos*:

“(Parágrafo número) 41. Muchos ideales confucianos son relevantes para Singapur. Por ejemplo, la importancia de las relaciones humanas y el colocar a la sociedad sobre el individuo son ideas claves de estos Valores Compartidos. El concepto del gobierno por un hombre honorable o *jun zi*, quien tiene la obligación de hacer un bien por el pueblo y quien tiene la confianza y el respeto de la población, encaja mejor entre nosotros que la idea occidental de que un gobierno debería tener poderes limitados y que debería ser tratado con sospecha hasta que se demuestre lo contrario”.⁶⁶

La idea del *jun zi*, o los criterios que le darían forma, se encontraban presentes en las declaraciones de la elite de gobierno de Singapur, y especialmente era una de las ideas mas recurrentes de Lee Kwan Yew en ese momento: “En una sociedad dada, de mil bebés que nacen, hay varios cientos que se acercan a la categoría de genios y un porcentaje de bebes promedio. Siento que constantemente esté preocupado por lo que harán quienes se encuentran por encima del promedio. Estoy convencido que ellos son

⁶⁵ Kuo Eddie. op. cit. p. 308

⁶⁶ Singapore Government. op. cit p. 8

quienes decidirán el porvenir. Son quienes estén por encima del promedio en donde cualquier sociedad basa su paz”.⁶⁷

Sin embargo, aunque la ideología beneficia a una elite cerrada, toda la población se hace partícipe de ella: como mencionó el Ministro de Educación Goh Keng Swee en los años ochenta: “El confucianismo en Singapur no será únicamente para los salones de clase. Este será interpretado como un código de conducta personal para el Singapur moderno y será promovido en la forma de un debate público y discutido en los medios de comunicación.”⁶⁸ Los *Valores Compartidos* son totalmente inclusivos en su sistema de obligaciones.

Otro elemento importante en los *Valores Compartidos* es la diferenciación que hace entre los valores de Singapur (ahora el confucianismo, reinterpretado por el régimen del PAP) respecto a los valores extranjeros u occidentales, algo necesario para reclamar la excepcionalidad del caso de Singapur. De esta manera, en los *Valores Compartidos* encontramos la tensión valores asiáticos-valores occidentales como forma de legitimidad.

Como menciona el propio Lee Kwan Yew: “Un pueblo formado en los valores chinos tendría mas disciplina, sería mas cortés y mas respetuoso de sus mayores. El resultado sería una sociedad mas ordenada. Cuando esos valores fueran diluidos por una educación inglesa el resultado sería una sociedad menos vigorosa y disciplinada a causa de su comportamiento”⁶⁹

En el documento de *Valores Compartidos* se hace referencia a esta distinción en los párrafos 25 a 29:

⁶⁷ Lee Kwan Yew. *Prime Minister Speeches, Press Conferences, Interviews, Statements, etc 1959-1990*. Singapur. Prime Minister’s Office, 1990. Citado por Johannes Chang. “Culture, State and Economic Development in Singapore” en *Journal of Contemporary Asia*. Vol. 33 Num. 1, 2003. p. 92

⁶⁸ Citado por Englehart op. cit p. 557

⁶⁹ Lee Kwan Yew. *From the Third World to First: The Singaporean Story 1965-2000. Memoirs of Lee Kwan Yew*. Singapur, Singaporean Press Holdings, 1998. p. 546

“(Parágrafo número) 25. Ninguna sociedad asiática ha sido modelada sobre el prototipo occidental. Muchas lo han intentado y se encontraron con unas instituciones occidentales mal adaptadas a su temperamento nacional y a su situación internacional”.⁷⁰

Singapur rechaza a los valores occidentales reivindicando su *asianidad*, para evitar que su población se vuelva permeable ante la influencia de los valores “no asiáticos”. Lo anterior conformó una especie de orientalismo desde Singapur hacia el conjunto de lo que se considera “occidental”:

“(Parágrafo número) 26. Singapur es una sociedad asiática. Esta siempre ha fortalecido los intereses de grupo de manera más enfática que los individuales. Esto ha fortalecido la cohesión social y ha permitido a los singapurenses trabajar juntos para vencer los problemas colectivamente y hacerlo mas exitosamente que otras sociedades”⁷¹

El rechazo a unos valores occidentales que distraían a la población de sus obligaciones ciudadanas se convirtió en uno de los elementos retóricos del régimen. Los valores occidentales fueron usados como un contraste contra los valores que, a juicio del régimen, se propagaban desde los medios de comunicación para modificar la estructura social del país.⁷²

De la misma manera, la aparición de los Valores Compartidos provocó ciertas tensiones entre la sociedad de Singapur. Enfrentado con la oposición de un porcentaje de la población china y la hostilidad de las minorías étnicas, el PAP sustituyó su versión retórica y discursiva de los valores asiáticos con la institucionalidad de los *Valores Compartidos*.

⁷⁰ Singapore Government. op. cit . p. 5

⁷¹ Ibid.

⁷² Englehart op. cit p. 562

Como menciona Eglehart: “Los Valores Compartidos rechazaron la tendencia chovinista percibida en la campaña de los valores confucianos (asociada con la población china) y podrían plausiblemente ser presentados como una ideología nacional pan-singapurense”. Es decir, no se traicionaba la idea de un Singapur para todos los singapurenses, tan necesaria para la estabilidad nacional.⁷³

Anticipando una reacción adversa por parte de las minorías étnicas, el gobierno incluyó un párrafo al respecto en el documento de los *Valores Compartidos*:

“39. Inicialmente los singapurenses no chinos estaban preocupados en que los Valores Compartidos pudieran convertirse en un subterfugio para la imposición de los valores sino-confucianos sobre ellos. Esto nunca fue la intención del gobierno. El gobierno nunca ha permitido que una mayoría racial se imponga a una comunidad minoritaria. No puede forzar al confucianismo sobre los no chinos o dejar a los Valores Compartidos encabezar un chovinismo chino”⁷⁴

El PAP argumenta que este paternalismo es normal y saludable en las culturas asiáticas, estableciendo que los asiáticos desean ser gobernados por esta clase de elite. Pero la elite meritocrática resulta desigual porque entre gobernantes y gobernados se establece una jerarquía de derechos y obligaciones recíprocas: por el lado de los gobernantes el asegurar el bienestar general y por parte de los gobernados el respeto y la obediencia.⁷⁵

Sin embargo la retórica del régimen no podía eliminar un elemento objetivo: su naturaleza autoritaria y el temor que el proyecto de ideología nacional despertó entre los sectores de la oposición política. Para estos grupos fue evidente el perfeccionamiento de los sistemas de control político del PAP: “Los valores de la

⁷³ Idem. p. 558

⁷⁴ Singapore Government. op. cit. p. 7

⁷⁵ Eglehart p. 553

‘sociedad sobre el individuo’ y el del ‘consenso en lugar del conflicto provocaron la mas fuerte crítica por parte de los dos partidos de oposición en el Parlamento porque temían que fueran usados para justificar abusos en los derechos humanos de la población y porque podían usarse para reprimir a la misma oposición organizada.⁷⁶ Con el tiempo estos temores se cumplieron puntualmente.

⁷⁶ Idem

CAPITULO III

LA ESCUELA DE SINGAPUR DE LOS VALORES ASIATICOS

1.- INTRODUCCIÓN

A partir de que obtuvo su independencia Singapur ha llevado a cabo un proceso de transformación constante para conseguir superar su pasado como entidad colonizada, en primera instancia mediante la solución de sus problemas económicos. Al conseguir cierto grado de bienestar material para su población, así como una inserción en la economía internacional que le garantizara cierta estabilidad a su proyecto de nación, el liderazgo de Singapur tuvo la posibilidad de enfrentar su herencia colonial. Esta herencia se expresaba tanto en la geografía humana que le había dejado el papel que la isla había tenido como centro de tránsito comercial durante la época del control británico como en la forma en que Singapur fue expulsado por la Federación de Malasia en 1965, lo cual representa un caso excepcional en la descolonización del Sureste de Asia. Los pasos que siguió el liderazgo del Partido de Acción Popular a partir de su fundación en 1954 son la expresión de la historia de Singapur durante ese tiempo. Entre este año y 1965 el PAP adoptó una ideología anti imperialista y se orientó hacia la conformación de un Estado democrático no comunista en el seno de la Federación Malaya, con lo que la dirigencia decidió expulsar al sector de orientación izquierdista del partido, con el fin de no retar al régimen anti comunista malayo de Tunku Abdul Rahman. Debido a sus pocos recursos naturales y a una fuerza de trabajo

un tanto limitada, la dirigencia del país decidió que debía llevar a cabo un plan de industrialización disciplinado, al mismo tiempo que debía estructurar las políticas que dieran ciertos recursos de bienestar a la población. Estas transformaciones llevadas a cabo durante los años sesenta crearon la estructura del sistema político del país, tanto en lo administrativo como en el tipo de relación de bienestar y control entre el Estado y la sociedad en la que se basa dicho sistema. En 1965, al entrar en un nuevo periodo de su vida independiente, Singapur empezó a llevar a cabo el proyecto de construcción de su ser nacional, al mismo tiempo que consolidaba la industrialización que había iniciado durante una década anterior. Por ello una de las características de la experiencia de Singapur ha sido la de construir un Estado moderno en lo material en el cual las tradiciones nacionales resultan un elemento primordial para poseer la legitimidad del poder político.

El principal reto que enfrentó la dirigencia del PAP en este tiempo no fue la estabilización del sistema económico del país, como ocurría con sus vecinos, sino la solución de los problemas étnicos que empezaban a tornarse violentos a finales de los sesenta.⁷⁷ La solución de estos problemas se encontraba en el éxito material que el gobierno comenzaba a alcanzar, de modo que el régimen, en los años siguientes, se dio a la tarea de crear una ideología nacional a partir de la cual se pudiera explicar la naturaleza del comportamiento económico de Singapur desde los valores morales y las tradiciones. Así se conformó el discurso de los valores asiáticos de la Escuela de Singapur. Estos valores, que debían ser compartidos por la población del país sin importar su origen étnico, eran los elementos básicos con los que se podía crear una identidad nacional por un lado, al mismo tiempo que le daban legitimidad a un Estado que los aceptaba y difundía. Tal construcción nacional se podría materializar mediante

⁷⁷Shee Poon Kim. "Confucianism in Singapore: Issues of Identity" en Joseph Liang ed. *Confucianism and Modernization: A Symposium*. Taipei, Freedom Council, 1987. p. 270

la creación de las instituciones necesarias para la conformación de un sistema educativo nacional desde el cual se difundieran dichos valores, la oficialización de una lengua nacional (el mandarín) así como el sistema económico. Al dotarlas con una ideología nacional, las instituciones podrían difundir los valores que el liderazgo político de Singapur consideró necesarios para conformar una ciudadanía nacional.

Pero las instituciones no fueron producidas directamente a partir del proceso histórico que había atravesado Singapur, sino del sistema de valores que el liderazgo del PAP consideró necesario para el país, con el fin de romper con su pasado colonial. Las condiciones objetivas que estas instituciones han tratado de materializar son producto del proyecto de nación que abrazó la elite política de Singapur a finales de los años setenta.

El Estado de Singapur ha legitimado su existencia por ser el garante único de la estabilidad política y económica, pero tal necesidad está determinada por su proceso de independencia tanto de Gran Bretaña como de Malasia. Al atravesar por un periodo postcolonial Singapur continúa luchando por rechazar aspectos de su pasado y trata de alcanzar una conciencia nacional propia a partir de los proyectos de sus elites. Este grupo de poder, encabezado con Lee Kwan Yew, conformó el movimiento ideológico conocido desde su aparición como la Escuela de Singapur de los valores asiáticos.

“El debate sobre los valores asiáticos no es una discusión oral organizada entre dos lados lanzando respuestas encontradas sobre una misma cuestión”. Este debate es sumamente diverso y se compone por el conjunto de declaraciones e intercambios tanto escritos como orales que comparten alguna relevancia sobre el asunto de los valores asiáticos –su existencia, su contenido, y la pertinencia de sus postulados en las dos cuestiones principales que aborda el discurso, es decir, las políticas y el

comportamiento social.⁷⁸ La llamada Escuela de Singapur, reiterando, era encabezada por Lee Kwan Yew y los funcionarios e intelectuales orgánicos pertenecientes al PAP. En este capítulo se analizará el contenido ideológico del discurso de la Escuela de Singapur tras su oficialización mediante la política de los Valores Compartidos, así como las razones que han llevado a éste discurso a ser una de las problemáticas histórico políticas más relevantes de la región de Asia del Este en la actualidad.

⁷⁸ Emmerson, Donald K. "Singapore and the "Asian Values" Debate", *Journal of Democracy*, Vol. 6, Num. 4, octubre de 1995. p 16

2) LA ESCUELA DE SINGAPUR

Singapur ha necesitado articular una ideología nacional que lo haga superar su pasado colonial y, al mismo tiempo, lo ayude a dejar de ser un Estado cuya razón de ser sea únicamente su inserción económica en el sistema internacional. Paradójicamente, como se ha visto, la alternativa que la elite gobernante de Singapur ha elegido para conformar dicha ideología nacional se halla en un movimiento intelectual con fuerte resonancia en el mundo de Asia del Este desde los años ochenta hasta la actualidad: el debate sobre los valores asiáticos como una fuente explicativa del éxito económico de la región y su contraposición a los valores occidentales. Singapur no ha tratado de inventar su ser nacional únicamente a partir de su contexto histórico; también ha tomado como punto de partida a un fenómeno discursivo producto de los procesos históricos por los que ha atravesado la región de Asia del Este, y el Sureste de Asia en particular, tras el proceso de descolonización de los años cincuenta y la Guerra Fría. Los líderes de Singapur pensaron que al convertirse en un epítome aparente de Asia del Este (mediante la aceptación y difusión de los llamados Valores Asiáticos), su país podía conseguir convertirse en una sociedad multirracial estable, en la que los grupos minoritarios como el malayo o el hindú no tuvieran una peligrosa autonomía frente a las políticas del Estado. Por ello, una vez que el documento de los Valores Compartidos fue oficializado en 1991, el régimen evitó un debate sobre la orientación confuciana de

dichos valores. Singapur ha seguido un proceso de internacionalización reivindicando los valores que en el discurso de la Escuela de Singapur son compartidos por toda Asia del Este, pero al mismo tiempo reclama su propia particularidad y su soberanía como Estado. Esto genera una correspondencia entre el proyecto nacional de Singapur y el fenómeno del resurgimiento del confucianismo en la región.

El éxito económico de una nación dota a sus ciudadanos de un sentido de identificación nacional, sin embargo lo económico por si mismo es insuficiente para la formación de una identidad nacional. Esto fue obvio para el régimen del PAP durante la recesión económica de los años ochenta, tiempo en que la efectividad del partido en el poder comenzó a ser fuertemente cuestionada por el electorado al mismo tiempo que surgía una creciente oposición partidista. De la misma manera comenzaban a renacer las tensiones étnicas, esta vez producidas por la competencia por los recursos públicos y el desempleo en época de crisis. Esto último se vio agudizado por un nuevo flujo de trabajadores emigrantes (filipinos, malayos e indios) que habían llegado a Singapur en los años anteriores. Junto a los cambios demográficos, en el país se observaban nuevas actitudes y comportamientos entre las nuevas generaciones, mas preocupadas por éxito individual mientras imitaban, a juicio del régimen, la forma de ser de los occidentales. Por supuesto esta crítica desde el poder en realidad resultaba un prejuicio elaborado para llevar a cabo el proyecto de identidad nacional. El régimen decidió que la causa de los problemas anteriores se debía a la influencia “corrosiva” (hedonista, individualista, antisocial) que la cultura Occidental comenzaba a ejercer sobre Singapur a partir de la modernización económica, pero sin cuestionar los fundamentos del sistema económico capitalista.

“A pesar de los esfuerzos estatales para traspasar la cuestión étnica de la esfera política a la esfera cultural, Singapur se transformaba rápidamente en una sociedad ‘pseudo-

occidental". El resultado de esto fue el incremento numérico de los grupos cívicos que abogaban por una mayor participación política y la crítica creciente al estilo autoritario del régimen".⁷⁹ Los resultados económicos eran insuficientes para detener el proceso de cambio social que exigía una mayor democracia y cuestionaba la legitimidad del régimen. Para enfrentarlo el gobierno cambió las reglas en su relación con la sociedad: "En respuesta a la creciente politización el Estado se orientó rápidamente a promover y reinventar la ideología del comunitarismo asiático (*como le llama Chua Beng Huat*) o de los valores asiáticos. Ello se reforzó con la idea de la existencia de una sociedad multicultural existente en "Asia". Mediante esta reinvención del país, los líderes trataban de convertir a Singapur en un centro de negocios, tecnología y asistencia médica para toda la región: "Asia fue reinsertada en los planes y metas nacionales del país".⁸⁰ Singapur inició una internacionalización de su discurso postcolonial con el fin de evitar la interferencia de lo que consideraba "valores occidentales" (como la democracia, el activismo de los partidos de oposición, la libertad de expresión) en el desempeño del sistema político. Al mismo tiempo, tal internacionalización trataba de identificar los problemas multiétnicos de Singapur con toda la región del Sureste de Asia en general y así prevenir la aparición de los conflictos étnicos. La inserción de "Asia" en el discurso político nacional agregó una base ideológica con la cual Singapur pudo modificar favorablemente sus relaciones con la región. El reforzamiento de estas relaciones (en lo cual tuvo un papel activo la población de negociantes chinos diseminados en Indonesia y Malasia) fue vista como una condición necesaria para llevar a cabo la redefinición del nacionalismo de Singapur.

Este proceso originó lo que algunos intelectuales llamaron la "Escuela de Singapur", para quienes tal discurso efectivamente constituía una agenda de valores asiáticos como

⁷⁹ Chi, Janine Kay. "National-Ethnic Identity Negotiation in Malaysia and Singapore: A State-Society Interaction Perspective", *Berkeley Journal of Sociology: A Critical Review*. Vol. 47. 2003 p. 65

⁸⁰ Ibid.

parte de un ostensible debate entre Oriente y Occidente, enlazado con el crecimiento sostenido que China comenzó a experimentar durante los años noventa. La aparición de la Escuela de Singapur se contextualiza en lo que se anunciaba como un cambio en el balance de poder hegemónico mundial desde esta época. Dicho discurso, al mismo tiempo, comenzó a insinuar una alianza retórica entre Singapur y la República Popular China sobre la legitimidad de un modelo sinico sobre lo que debía ser la democracia y los derechos humanos en Asia del Este. Tal perspectiva iba más lejos, hasta el punto de sugerir una división ideológica global.⁸¹

Entre los procesos que determinaron el contexto en el que surge la reivindicación de los llamados valores asiáticos podemos recordar el derrumbe mundial del socialismo marxista (una alternativa real para enfrentar el periodo posterior a la descolonización) y los planes de modernización económica llevados a cabo por los regímenes autoritarios de la región, así como los primeros resultados positivos del proceso de modernización y las crisis económicas de los años ochenta y noventa, los fenómenos sociales, políticos y culturales que han acompañado al proceso de globalización y, finalmente, el surgimiento de la República Popular China como poder hegemónico en la región.

De acuerdo a Gilbert Rozman el debate sobre el resurgimiento del confucianismo en las últimas dos décadas se ha producido por las siguientes cuatro causas: 1) Por un sentimiento de vacío espiritual en las sociedades de Asia del Este que exige una reconciliación entre el individuo y la comunidad; 2) por la aparición de nacionalismos en la región de Asia del Este y la necesidad, por parte de ciertos regímenes, por justificar sus sistemas políticos a través de sus tradiciones; 3) por la resistencia a la globalización y a la difusión de los valores culturales occidentales en una región dinámica en la que se pensaba de que su éxito económico debería ser respaldado por el

⁸¹ Latif, Asad. "The Internationalization of Singapore Politics" en *Southeast Asian Affairs 1996*. Singapur., ISEAS, 1997. p. 322

éxito de su cultura (idea que se ha reafirmado con el tiempo, sobre todo en China); 4) como una respuesta a la creciente integración regional en Asia del Este para crear un regionalismo más estable en el contexto de la globalización.⁸²

A mediados de los años noventa los críticos del discurso de los Valores Asiáticos pensaban que la invención de Lee Kwan Yew y sus compañeros del PAP estaba destinado al fracaso ya que, debido a la naturaleza autoritaria de la Escuela de Singapur, la misma población singapurense empujaría al PAP para reformar su sistema político tal como lo había hecho con la economía.⁸³

3.- LA MODERNIZACIÓN DE LAS TRADICIONES: UNA ALTERNATIVA DE IDENTIDAD NACIONAL

Singapur, como otros Estados descolonizados en circunstancias similares, fue creado a través de las actividades de los miembros de una elite educada que buscaba la modernización del país, pero que al mismo tiempo tenía una idea concreta sobre qué debía considerarse como tradición propia y oficial para así llevar a cabo el proyecto de nación.

El concepto de “tradición” para la elite forma parte de su retórica discursiva. El abanderamiento de una idea oficial sobre las tradiciones del país es importante, pues de esta forma se construye un diálogo mediante el cual se legitima el proyecto de modernización de los líderes, ya que tal proyecto resulta coherente con el concepto oficial de lo que es la “tradición”. El cambio en el sistema económico de producción en Singapur exigió una transformación rápida en este sentido: la población, que de un

⁸² Rozman, Gilbert. “Center-Local Relations. Can Confucianism Boost Decentralization and Regionalism?” en Daniel Bell y Hahm Chaibong ed. *Confucianism for the Modern World*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003. pp. 183-190

⁸³ Ver: Emmerson, Donald K. op. cit y Robinson, Richard. “The Politics of Asian Values”, *The Pacific Review*, Vol. 9, Num. 3, 1996. pp. 309-327

momento a otro se encuentra en un Estado-nación nuevo, difícilmente comparte las expectativas que poseen los auto denominados líderes de la nueva nación, cuya esfera de operaciones inicial es el mundo exterior del sistema internacional de naciones. Para los líderes esta situación resulta amenazante: si quieren dar una sustancia económica a la independencia *de jure* que ha obtenido su país, deben actuar rápidamente para cambiar la conciencia cultural de la población que se transformará en una población flexible, con mentalidad moderna y responsable como fuerza de trabajo. Con el fin de comunicarse efectivamente con el resto de la población, los líderes deben generar un sistema de cultura común (la cual no necesita ser *llamada* una “cultura”) que sirva a las necesidades de todos.⁸⁴ De esta cultura común se desprenden los elementos a ser considerados como la tradición.

Como menciona el sociólogo británico Anthony Giddens sobre el papel que realizan las tradiciones en la sociedad: “Todas las tradiciones son inventadas. Ninguna sociedad tradicional fue totalmente tradicional, y las tradiciones y costumbres han sido inventadas por varias razones. No debemos pensar que la construcción consciente de una tradición se da sólo en la sociedad moderna. Es más, las tradiciones siempre llevan incorporadas poder, estén o no construidas de manera deliberada. La tradición se convierte en un mapa a seguir en los procesos socio políticos ya que sirven para estructurar el tipo de relaciones de poder existentes”. Giddens continúa diciendo: “Lo distintivo de la tradición es que define una especie de verdad. Para alguien que cumple una práctica tradicional no hay que hacer preguntas sobre posibles alternativas. Por

⁸⁴ Benjamín, Geoffrey. “The Unseen Presence: A Theory of the Nation –State and its Mystifications”. En *Department of Sociology Working Papers num. 91*. Singapur. National University of Singapore, 1988. p. 19

mucho que cambie, una tradición ofrece un marco para la acción que permanece prácticamente incuestionable”.⁸⁵

Lo interesante es que una tradición puede dejar de ser propiamente tradicional o “destradicionalizarse” para aparecer bajo otras formas y así cumplir con un fin específico. La tensión entre tradición y modernización no es una necesidad, mas bien obedece a pugnas por el poder en contextos determinados. Como continúa Giddens: “las tradiciones pueden defenderse de una manera no tradicional –y ese debería ser su futuro-. El ritual, el ceremonial y la repetición tienen unos importantes papeles sociales, algo comprendidos y respetados por la mayoría de las organizaciones, incluidos los gobiernos. Las tradiciones seguirán sustentándose en la medida en que puedan justificarse efectivamente, no en términos de sus propios rituales internos, sino en relación con otros usos y formas de hacer las cosas”.⁸⁶ La invención de las tradiciones parece ser un hecho natural en los procesos de modernización y de construcción nacional. En el caso de Singapur, un político con ambiciones intelectuales, como Lee Kwan Yew, ha usado la formulación de tradiciones desde el poder para dominar la interpretación pública del universo simbólico de su sociedad. El pasado histórico del grupo étnico mas numeroso del país, el chino, ha ofrecido la tradición cultural para articular las orientaciones valorativas y simbólicas que una vez seleccionadas e interpretadas son utilizadas para el resurgimiento, revisión, e invención de la tradición modernizada.⁸⁷

Según Klaus Riegel es común que durante los procesos de modernización se den estos procesos de reinención de las tradiciones, lo cual, a su vez, produce un poderoso mecanismo de manipulación sobre la población, ya que estas tradiciones representarán

⁸⁵ Giddens Anthony. *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid. Taurus, 2000. p. 53-54

⁸⁶ Idem. p. 57-58

⁸⁷ Riegel, Klaus-George. “Inventing Asian Traditions: The Controversy Between Lee Kwan Yew and Kim Dae Jung”. En *Development and Society*. Vol. 29. Num. 1 junio de 2000. p. 80

a la larga una construcción social cuya realidad será indisputable.⁸⁸ Como base material de estos ideales se hallan las políticas descritas en este trabajo. Por su parte, las instituciones, que sirven como el marco que regula dichas políticas, coadyuvan en la formulación de la ideología. Tal discurso ideológico termina produciendo a su propio objeto una vez que las políticas inciden en un cambio social efectivo.⁸⁹

Por su parte, la población en general no está interesada en la manera en como se formulan estos elementos ideológicos y sus instituciones. Esto queda en manos de los expertos, en este caso la elite dirigente del PAP.

“En tanto que la articulación explícita de los valores asiáticos comunitaristas posee un esencialismo, esta es obviamente una (re)invención cultural de un pasado para enmarcar el presente. Sería ingenuo pensar que los progenitores de varias formulaciones sean inconscientes de las construcciones e invenciones que tienen en sus propias manos”.⁹⁰ Como menciona Yao Souchou, en su forma mas exuberante el capitalismo confuciano ve mas allá de lo históricamente real: “para el Estado de Singapur, sus proyectos serían imposibles sin esta ‘historia imaginada’ la cual alimenta la explicación de su actuación económica en el presente”.⁹¹

Como veremos en el capítulo siguiente, al criticar a los valores occidentales como negativos y al instrumentar las políticas educativas que servirán para introyectar en la población los valores (confucianos escogidos e interpretados por el régimen) y una nueva lengua nacional (el mandarín) el gobierno del PAP en realidad reorganizaba una tradición para utilizarla para sus fines. De esta forma imaginaba una ideología para crear una nación de Singapur a la medida del régimen y sus instituciones. La decisión

⁸⁸ Idem p. 79

⁸⁹ Dirlik, Arif. “Culture Against History? The Politics of East Asian Identity”, En *Development and Society*. Vol. 28. Num. 2. Diciembre de 1999. p. 181

⁹⁰ Chua Beng Huat. “Taking Asia Out of Asian Values’ Discourse”. Discurso presentado en el Pacific Asia Cultural Studies Forum. Goldsmith College, Universidad de Londres. S/f. p. 4-5

⁹¹ Yao Souchou. *Confucian Capitalism: Discourse, Practice and Myth of Chinese Enterprise*. Londres. Routledge, 2002. p. 39

de volver obligatorio el aprendizaje del mandarín en las escuelas durante los años ochenta fue trascendental, pues con esto declinó la hibridación que suponía el uso cotidiano de una variedad de dialectos del chino y, más aún, del uso de otros idiomas en la vida cotidiana.

4.- DISCURSO POSTCOLONIAL Y ORIENTALISMO EN SINGAPUR

Los políticos de Estados como Singapur, de acuerdo a Geoffrey Benjamín, por creerse los únicos depositarios de la inteligencia nacional, se consideran obligados a gobernar a la población en una trayectoria que solamente ellos pueden definir. Estos nuevos Estados nacionales tienden, por consecuencia, a estar orientados permanentemente hacia un futuro imaginado y una transitoriedad permanente hasta que estén conformes con la conciencia societal que ellos desean o imaginan exhibir.⁹²

La herencia de la descolonización dio a Singapur las características de una sociedad híbrida en tanto era conformada por diferentes grupos étnicos que habían emigrado al país primordialmente por motivos laborales. Con el tiempo los descendientes de estos grupos se encontraron como miembros de un mismo proyecto de nación. Esto quiere decir que la hibridación de una sociedad, propia de la condición postcolonial, se hallaba implícita en Singapur aun antes de su independencia. Como comenta Chua Beng Huat: “si la hibridación cultural y el sincretismo es la marca de la postcolonialidad, entonces la esfera cultural en Singapur, podría decirse, resultaba ser postcolonial antes de ser llamada así”.⁹³ Como parte de dicha condición postcolonial aparecen políticas que implican una reorganización del Estado nacional como un método para escapar del eurocentrismo heredado del orden colonial. El borrar las fronteras de los grupos étnicos

⁹² Benjamín, Geoffrey. p. 5

⁹³ Chua Beng Huat. (1995). op. cit p. 14

existentes en el país, mediante la construcción de una identidad homogénea, fue la respuesta del régimen ante esta herencia híbrida. Lo relevante del caso de Singapur es que su intento por construir una identidad se elaboró a partir de la reivindicación de la esencia asiática del país, identidad que se basó en el confucianismo adoptado por el régimen para crear un paradigma de la identidad asiática.⁹⁴

De acuerdo a Arif Dirlik “El discurso postcolonial de nuestros días, en contraste con los primeros días de los movimientos de liberación, pareciera estar obsesionado con el problema de exorcizar el fantasma euro americano que se ha convertido en parte de un legado global”. Para Dirlik, los interesados en conformar una identidad asiática son Estados y capitales quienes perciben en sus tradiciones no solo un sentido de auto identificación sino también un medio para controlar los desajustes sociales provocados por el éxito de la economía capitalista que han promovido sin cuestionar al capitalismo como tal.⁹⁵

La alerta unilateral por parte del régimen del PAP sobre la influencia occidental provocó que diversas voces en el interior del país reaccionaran con cautela e incluso crítica hacia tales declaraciones, mas aun cuando el gobierno anunció su idea de los “valores asiáticos” como la alternativa ante los problemas. Entre los críticos se encontraba un amplio segmento de la población china de habla inglesa y miembros del mismo régimen, quienes argumentaban que tales valores en realidad eran un re examen de una serie de supersticiones, tradiciones opresivas y ficciones fuera de época y que en realidad el contenido ético de dichos valores resultaban universales, sin distinción de un credo en particular (la valorización de trabajo arduo y disciplinado, el auto cultivo, la orientación familiar y el colectivismo). Estos valores resultan necesarios en un sistema

⁹⁴ Idem.

⁹⁵ Dirlik, Arif. (1999). op. cit p. 183

de producción como el capitalista, pero el régimen recurría a ellos para dar una versión esencialista del éxito económico.⁹⁶

“El único valor confuciano el cual es difícil de equiparar convenientemente con alguno de los valores de la burguesía occidental es el de ‘colectivismo’, el cual es propiamente un concepto del confucianismo”.⁹⁷

Las instituciones surgidas en los años ochenta y noventa sirvieron como base para la difusión de la idea de una modernidad confuciana, la cual fue bautizada como “valores asiáticos” para evitar un enfrentamiento de la dirigencia china del país con los grupos minoritarios. A principios de los años noventa se dio una difusión plena de esta combinación entre valores tradicionales y modernidad, ya que el discurso se convirtió en una discusión real sobre la necesidad de formular una identidad nacional. Al final de cuentas dicha discusión quedó institucionalizada bajo la forma de los Valores Compartidos, una vez que fueron aprobados por el Parlamento de Singapur. Como comenta el sociólogo Kwok Kian Won: “Asia, virtuosa y ascendente, se mantiene aparte de su contraparte occidental, el cual se encuentra en decadencia y en declive; en un sentido, Asia es una imagen del Occidente en sus primeros días. Incluso tal imagen brilla aun más intensamente dado que la lucha hacia el éxito había enfrentado el colonialismo y la dominación occidental de la economía mundial”.⁹⁸ Para vencer tal pasado colonial había que ajustar la modernización a la estructura (pretendidamente tradicional) de los países y, como Kwok reconoce, Occidente se convertiría en el “espejo” a partir del cual Asia podría articular su propia relación entre modernidad y

⁹⁶ Chua (1995). *op. cit.* P. 15-16

⁹⁷ Chua (s/f) *op. cit.* p. 1

⁹⁸ Kwok Kian Woo. “Beyond Cultural Defensiveness and Cultural Triumphalism: Modernization and the Critique of Western Forms of Modernity”. Discurso presentado en la Conferencia “Globalization: Local Challenges and Responses”, Universidad Sains Penang., Malasia Occidental, 19-21 de enero de 1995.

tradición. Sin embargo este espejo es producto de la relación histórica que se ha establecido entre Oriente y Occidente desde los últimos dos siglos.⁹⁹

Para Arif Dirlik la formulación de un discurso reivindicador de una tradición como el confucianismo, a partir del cual se rechaza lo que genéricamente se ha denominado como “valores occidentales”, resulta ser una especie de orientalismo desde Asia (respecto a lo que se considera como “occidental”). Edward Said define al orientalismo cómo: “un estilo de pensamiento basado en una distinción epistemológica y ontológica entre Oriente y, la mayoría de las ocasiones, el Occidente” el cual crea una institucionalización “al tratar con Oriente, haciendo juicios sobre él, autorizando visiones sobre él, describiéndolo, enseñándolo o gobernándolo: en pocas palabras: orientalismo es en realidad un estilo occidental de dominación, reestructuración, y posesión de autoridad sobre Oriente”.¹⁰⁰

La institución que se establece entre ese Oriente creado y Occidente va a determinar una relación desigual entre ambas instancias. Esta institución en realidad es un discurso que articula “el ideal de la identidad europea como un ser superior en comparación con todos los pueblos y culturas no europeas”.¹⁰¹

Dirlik difiere un poco de la definición de Said argumentando la dimensión epistemológica del concepto. Es decir, hay en el fenómeno del orientalismo una relación dinámica entre el actor que ejerce el poder y la parte que permanece sometida al discurso. Esto quiere decir que los sujetos “orientales” no permanecen pasivos ante el discurso sino que también juegan un papel activo a la hora de llevarlo a cabo en la realidad: “Una cuestión de particular interés es: si el orientalismo es un producto

⁹⁹ Idem.

¹⁰⁰ Said, Edward. *Orientalism*. Nueva York. Pantheon Books, 1978. p. 3

¹⁰¹ Idem p. 7

autónomo del desarrollo euro-americano, el cual es entonces proyectado sobre el “Oriente” (imaginado) o si en lugar de eso es producto de una relación ente euro americanos y asiáticos que requiere la complicidad de ambos”.¹⁰² Dirlik no niega la historia que ha tenido tal discurso y las funciones que ha tenido en la historia de los últimos dos siglos. Su aportación consiste en señalar la naturaleza dual que tiene el discurso, convertido en una relación dinámica. Esta dinámica produciría un fenómeno como el que ha jugado el resurgimiento del confucianismo en el contexto de los fines buscados por el régimen de Singapur. Al tratar de articular una superioridad cultural en Oriente, frente a los decadentes valores occidentales, en realidad se reproduce un patrón similar al enarbolado por el discurso orientalista pero, esta vez, desde el lado opuesto del espejo al que hace referencia Kwok Kian Woo. Esto se debe a que la noción de Oriente no se halla libre de la formulación del discurso orientalista. Por ello “aquellos que de tratan de afirmar y reinterpretar la tradición confuciana, entonces, solo están reafirmando o empleando el discurso orientalista como fue formulado por Occidente”.¹⁰³

El régimen de Singapur ha elegido crear una tensión entre los valores en los que se apoya su ideología nacional con los llamados “valores occidentales”, con el fin de crear una fuente de legitimación. En tal invención se atribuye el resurgimiento del confucianismo a sus supuestos valores inherentes.¹⁰⁴

¹⁰² Dirlik Arif. “Chinese History and the Question of Orientalism”, *History & Theory*. Vol.35. Num. 4. 1996. p. 99-100

¹⁰³ Hahm Chaibong. “How the East as Won: Orientalism and the New Confucian Discourse en East Asia”, *Development and Society*. Vol. 29. Num. 1. julio 2000. p. 102

¹⁰⁴ Chua Beng Huat (s/f) op. cit. p. 3-4

De acuerdo a Riegel el debate sobre los valores asiáticos se ha dado no solo en el contexto del debate sobre las dinámicas capitalistas en Oriente, sino también a la luz de un debate entre “políticos con ambiciones intelectuales e intelectuales con ambiciones políticas”. Esto produce un flujo discursivo continuo que ofrece productos tan distintos como el capitalismo confuciano, los valores asiáticos y el trasfondo autoritario de un caso como el de Singapur e incluso la formulación de la asociación entre democracia y confucianismo propuesta por Kim Dae Jung. Esto produce un campo movedido entre la formulación de una variedad de discursos ideológicos y un análisis objetivo sobre el fenómeno de la reivindicación de los valores asiáticos en la región bajo el contexto actual.¹⁰⁵ Sin embargo la aparición de este problema tiene una larga historia.

Para Arif Dirlik la búsqueda de una identidad nacional en Asia o el Oriente asiático no es una cuestión reciente, si bien en la actualidad el fenómeno se encuentra determinado por el contexto de la globalización y el nuevo paradigma histórico que supone la emergencia de las economías capitalistas de la región. Este problema surge con el inicio de la dominación occidental en Oriente en el siglo XVIII.¹⁰⁶ De la misma forma, continúa Dirlik, la ubicación geográfica de estos discursos obedece a un patrón similar en el contacto asiático-europeo durante los últimos dos siglos (contacto que, como sabemos, alteró irremediabilmente el devenir histórico y cultural de la región): no es coincidencia que el resurgimiento del confucianismo se haya dado en espacios geográficos que fueron en primer término nociones de la especialización orientalista de Asia realizada por una imaginación eurocéntrica, como sabemos estas nociones sirvieron posteriormente a los intereses estratégicos de los Estados Unidos durante la Guerra Fría (mediante la elaboración de una cartografía política justamente orientalista

¹⁰⁵ Riegel, Klaus-Geroge op.cit. p. 76

¹⁰⁶ Dirlik, Arif.(1999) op. cit. p. 174

y utilitaria tal como lo es el concepto “Sureste de Asia” en toda su extensión).¹⁰⁷ Este debate sobre la identidad iba acompañado, en lo general, por el esfuerzo de las sociedades locales por lograr superar la superioridad tecnológica de los occidentales (desde la Restauración Donzhi en China hasta el maoísmo). Al mismo tiempo estas áreas eran (re)formuladas por intereses externos, sin tomar en cuenta la lógica histórica de sus relaciones locales y formaciones culturales. El flujo migratorio a Singapur es un ejemplo de ello.¹⁰⁸

Sin embargo la naturaleza epistemológica del concepto de orientalismo, tal como es desglosado por Arif Dirlik, no contradice otro aspecto del discurso de la Escuela de Singapur en tanto que, en efecto, si puede considerarse una respuesta en contra del imperialismo: así lo ha demostrado su difusión tras la crisis económica de 1997. Al contrario de Dirlik, el académico coreano Hahm Chaibong se distancia de la interpretación crítica que asocia al nuevo discurso confuciano con el orientalismo. Para Hahm la reflexión sobre los valores asiáticos y su relación con el capitalismo en realidad forma parte de una reflexión natural sobre los cambios políticos y económicos sucedidos en los países de Asia del Este en los últimos años. De acuerdo a Hahm, desde el siglo XIX los intelectuales asiáticos se habían concentrado en una reflexión continua sobre como reconciliar sus tradiciones con la modernidad aportada por los europeos. Desde este momento y ante la superioridad tecnológica de los occidentales, los asiáticos antepusieron la superioridad moral de sus tradiciones. Esta tendencia, sin

¹⁰⁷ Antes de la Segunda Guerra Mundial solo algunos antropólogos alemanes habían tratado de dilucidar algún tipo de unidad en el área descrita por ellos como “Sureste de Asia”. En realidad dicho término se deriva de la creación del Comando del Sureste de Asia, durante la Guerra del Pacífico. Posteriormente el término resultó ser útil para definir a una de las regiones mas estratatégicas durante los enfrentamientos de la Guerra Fría. Justamente con el fin de la Guerra Fría, la validez del término “Sureste de Asia” ha sido sometido a una gran variedad de críticas.

Miller, John. *The Roots and Implications of East Asian Regionalism*. Honolulu. Asia-Pacific Center for Security Studies, 2004. p. 3

¹⁰⁸ Dirlik. op. cit p. 177

embargo, sufrió una transformación un tanto sorpresiva al sucederse, de manera simultánea, la consolidación de las economías emergentes de Asia del Este (como los llamados mini-dragones) por una parte, y el derrumbamiento de la alternativa propuesta por el socialismo marxista. Desde la perspectiva de Hahm no existe un rasgo epistemológico en el nuevo discurso confuciano que lo asocie con el orientalismo ya que la dualidad Oriente-Occidente (dicotomía construida a través de un discurso occidental) en realidad solo fue una alternativa elaborada por los intelectuales occidentales de izquierda. Para Hahm, al desaparecer la dicotomía izquierda-derecha, apareció una nueva dualidad mediante los conceptos de tradición-modernidad. Para Hahm el nuevo discurso confuciano no representa una especie de orientalismo desde Asia frente a Occidente, sino que es producto de una larga tradición de reflexión intelectual en Oriente sobre la modernidad, acompañada ahora de un proceso efectivo de modernización en toda la región. A esto debían agregarse los ricos recursos académicos para desarrollar tal trabajo intelectual, tanto en los países asiáticos (Corea del Sur, Taiwán, Singapur, Japón y ahora en China) como en los Estados Unidos. En una nueva realidad aparecía una nueva teoría mediante la cual los intelectuales asiáticos podían afirmar tanto modernidad como tradición al mismo tiempo.¹⁰⁹

Para Hahm esta problematización confunde un asunto de resistencia política (la reivindicación de las tradiciones asiáticas como fundamento del proceso de modernización) con un problema epistemológico, en este caso la producción de un discurso que se convierte en un conocimiento prejuiciado como el orientalismo. La crítica que realiza el intelectual no occidental hacia el logocentrismo occidental, dice Hahm, no es un problema epistemológico sino político: “necesitamos analizar nuestros prejuicios, represiones y opresiones, escribir sobre ellos y criticarlos. No podemos

¹⁰⁹ Hahm. op. cit. P. 99-101

escondernos detrás de una posición epistemológica la cual – a su vez- cuestionaría todos estos esfuerzos revelando su pretendida cooptación epistemológica por el orientalismo o el occidentalismo”.¹¹⁰

5.- LA DIRIGENCIA DEL PAP Y EL DISCURSO DE LOS VALORES ASIÁTICOS

Las razones que tienen los políticos para llevar a cabo su reinterpretación de las tradiciones son siempre similares: mediante la idealización de un pasado histórico en el cual funcionaban dichas tradiciones se persigue crear las condiciones para una sociedad cohesionada, estable, ordenada y armoniosa que acepta la legitimidad de la autoridad constituida. De la misma forma y debido a los cambios provocados por la modernización, las tradiciones ofrecen patrones sociales pretendidamente estables. Estos son “símbolos, rituales y patrones de valor que sirven como nuevos referentes para los sentimientos colectivos de identificación con las “comunidades imaginadas” de las colectividades sociales creadas bajo la presión de la modernización”.¹¹¹

De acuerdo a Klaus Riegel, Lee Kwan Yew se ve a sí mismo, y trata de ser percibido desde el exterior, como una versión moderna del clásico rey sabio chino (un *jun zi*) cuyo razonamiento ético, idealmente, dirigía e influía los pensamientos y hábitos de sus funcionarios los cuales, en otro nivel de la jerarquía de nombres –confuciana-, estaban obligados a transmitir sus instrucciones a los súbditos. La clásica representación del rey sabio es la del mítico rey Yao, el cual representa la autocultivación tan valorada

¹¹⁰ Idem.op. cit p. 107

¹¹¹ Riegel. op. cit. p. 81

por el confucianismo, así como la capacidad de comunicar sus reflexiones morales. En su caso, Lee utiliza los medios modernos de comunicación para realizar tal labor.

La base ética de Lee se materializa en un Estado armonizado en el que prevalece el consenso y en el que las libertades no devienen en anarquía como en Occidente. Esto conforma una sociedad civil asiática, distinta a la occidental, en donde la familia tiene la obligación de otorgar una pensión a los ancianos en lugar que lo haga el Estado.¹¹²

La ética confuciana clásica valoraba la obligación moral de la autocultivación, la cual únicamente puede ser perfeccionada en el interior del contexto familiar. Esta autocultivación tiene como fin el bienestar general de todos sus miembros. De la misma forma, si este perfeccionamiento se orienta hacia el beneficio de toda la patria, entonces la vida bajo el cielo se convierte en algo armónico y pacífico.¹¹³

Sin embargo la flexibilidad con la que Lee aborda las tradiciones chinas es en realidad sintoma de un fenómeno distinto. De acuerdo a Dirlik “La reivindicaciones sobre los valores asiáticos provee un ilustrativo ejemplo sobre el legado del orientalismo eurocéntrico, no solo en la supresión de las identidades regionales, sino también de las diferencias de clase y género”. Estos reclamos frecuentemente traicionan una preferencia por el pasado sobre el presente de Asia, bosquejando con ello unos supuestos legados culturales que distinguen a “Asia” de la idea de “Europa”. En estos casos Asia ha sido interpretada de tal manera que se confirman los prejuicios de los orientalistas eurocéntricos: es decir, como la locación del “otro” justamente en lo (o a partir de) lo europeo. De esta manera se produce una cosificación de lo asiático, lo cual provoca que difícilmente se pueda discernir entre el occidentalismo del orientalismo.¹¹⁴

Las reivindicaciones sobre la superioridad moral o espiritual de Asia sobre el

¹¹² Idem p. 82.

¹¹³ Idem

¹¹⁴ Dirlik, Arif (1999) p. 180

materialismo de Occidente es una posición que niega la historia de Asia igualmente al modo orientalista.

Las ideas eurocéntricas sobre Asia han sido asumidas como ideas asiáticas sobre Asia y Europa para elaborar autodefiniciones nacionales, regionales e incluso continentales.

Quienes hacen esto se oponen a la cosificación de la cultura en tanto una categoría espacial o temporal, pero al mismo tiempo insisten en la historicidad de la cultura. Con esto se niega la posibilidad de que una interpretación de la historia se acerque a una objetividad, ya que la lucha por el poder en la región y sus coyunturas lo determina.¹¹⁵

De esta manera el pasado histórico de la tradición confuciana se convierte en un amplio espectro para la solución de los predicamentos de la modernidad. Lee Kwan Yew selecciona solo aquellos valores necesarios para la movilización social en el contexto de la construcción del Estado nacional. Para Lee el concepto tradicional confuciano de auto cultivación sirve como capital cultural para impulsar al sector educado de la población de Singapur y así enfrentar los retos de la modernización.¹¹⁶ Este mundo ideal aparece como una combinación entre una sociedad avanzada y tecnologizada bajo el comando de una elite de tecnócratas benevolentes. Para Riegel eso, hasta cierto punto, resulta ser Singapur: una gran puesto-fábrica en un pequeño territorio propio para tales metas de modernización.¹¹⁷ Aparentemente Lee Kwan Yew inventó una tradición confuciana al seleccionar de esta tradición una serie de elementos acordes a su realidad, a partir del complicado entramado de tradiciones culturales e interpretaciones históricas que se hacen sobre la cultura china. Los valores asiáticos “contribuyeron a contrabalancear las presiones occidentales de materialismo e individualismo; así los singapurenses se vieron poseedores de una identidad distintiva

¹¹⁵ Idem p. 167

¹¹⁶ Lee Kwan Yew (1998) op. cit. p. 111

¹¹⁷ Riegel. op. cit. p. 83

con sus valores específicamente asiáticos los cuales idealmente se nutrían de diferentes herencias culturales. La promulgación de los Valores Compartidos legitimaron el rechazo estatal de los reclamos públicos hacia la apertura de mayores libertades y derechos individuales que, como ideales occidentales, no coincidían con formas “asiáticas” de la nación. Este fue un claro intento del régimen por legitimar su posición de autoridad entre los ciudadanos”.¹¹⁸

Para Dirlik tiene igual sentido hablar de Asia o de Asia oriental en tanto discursos que producen sus objetos, en tanto que no son simples recursos geográficos sino proyectos a ser realizados que pueden ofrecer una alternativa real a la modernidad euro americana tal como la conocemos. Sin embargo dicho proyecto corre un riesgo ya que el orientalismo a la inversa, que Dirlik describe, puede transformarse en un fenómeno diferente: “Hay una clara contradicción entre los reclamos culturales que reproducen interpretaciones orientalistas de Asia y la evidencia de continuas transformaciones culturales. Asia Oriental en tanto un legado aprisiona a los habitantes de esta región en un imaginada construcción cultural. Reconocer a Asia Oriental como un proyecto (o una “praxis intelectual”, o discurso) ofrece posibilidades de una distinción no solo en la agenda política que nos ofrece diferentes interpretaciones de Asia sino también para redefinir a la región tomándola en cuenta como una entidad histórica y cultural”.¹¹⁹ Para ello la región debe sacudirse la influencia del poder euro americano, así como los regímenes autoritarios que predominan en la mayoría de esos países.

En el capítulo siguiente se describirán las políticas públicas que instrumentó el régimen del PAP durante los años ochenta y noventa para materializar su proyecto de

¹¹⁸ Chi, Janine Kay. op. cit. p. 65

¹¹⁹ Dirlik, Arif (1999) p. 187

nación, comenzando con las políticas educativas. Como veremos, el Programa sobre Conocimiento Religioso en la educación secundaria, el primer intento de introducir los valores confucianos en la población, fue abandonado en 1990 ante el poco entusiasmo de los estudiantes a quienes iba dirigido, quienes prefirieron inscribirse en cursos distintos al denominado “Ética Confuciana”.

Sin embargo la presentación de la versión de los valores confucianos entre las nuevas generaciones de ciudadanos de Singapur ya representaba un éxito en sí mismo.

El llevar el tema de los valores confucianos al debate público daba al régimen, desde su perspectiva, la posibilidad de incorporar dichos valores a la estructura de la ideología nacional que tomó forma legal en los *Valores Compartidos*. Es decir, la introyección de los valores confucianos se había colocado por encima de un programa de gobierno: se había convertido en un criterio ideológico para la formulación de las políticas públicas de Singapur. Tras la propagación de la ideología nacional se necesitaron las instituciones que le dieran forma.

CAPITULO IV

LAS POLÍTICAS PÚBLICAS BAJO LOS CRITERIOS DERIVADOS DEL CONFUCIANISMO

1.- POLÍTICA EDUCATIVA

En un Estado preocupado por introyectar valores políticos y morales en su población, una de las políticas que más influencia puede tener en dicho proyecto es la política educativa. Por medio de la educación se difunden valores como el respeto a los símbolos representativos del Estado, sus instituciones y la lealtad hacia el mismo, así como el sentido de identidad con el que el individuo relacionará sus intereses con la cohesión social. Tras un fuerte disturbio racial en 1969, el régimen empezó a adoptar una actitud de neutralidad hacia los asuntos étnicos a partir de la década de los setenta. El primer acercamiento que tiene un niño con la política se da precisamente en la escuela y el desarrollo de tal politización depende de los criterios de quien se encarga de su instrucción.

Singapur inició el desarrollo de sus instituciones después de lograr su independencia. La coalición que gobernó a ese país en sus primeros meses como Estado independiente comprendió que debía romper con el sistema educativo heredado de la época colonial si aspiraba a alcanzar una independencia real. Por esta razón el sector educativo se convirtió, con el tiempo, en el campo tradicional para la instrumentación de las políticas referidas a la construcción de la ideología nacional.

La población debía ser educada bajo los valores que terminarían por consolidar al Estado, por ello la elite gobernante siempre ha sido muy cuidadosa de mantener a dicho sector bajo su control. Este control se ha preservado bajo distintos argumentos como el discurso anticolonial, la necesidad de adiestrar una población capaz de intervenir en el desarrollo económico o la preservación de los valores éticos y morales que hacen de Singapur un país con cultura propia, estable y exitoso. Para John Clammer el concepto de Valores Compartidos es un intento del régimen para “reconciliar las ideas con la realidad” como una misma instancia. Ese sido el principal plan ideológico del PAP desde que llegó al poder en 1959.¹²⁰

Durante los últimos veinte años la difusión de tales valores ha tenido como fuente la tradición de pensamiento confuciana, sobre todo en lo referente a aspectos como el respeto a las jerarquías, la unidad familiar, la diligencia en el trabajo, el sentido de la responsabilidad, la obediencia a los mandatos de la autoridad, etc. Sin embargo, la incorporación de dichos valores como materias de aprendizaje institucionalizadas no obedece a un proyecto monolítico. El régimen a lo largo del tiempo ha variado su estrategia de crear un consenso acerca de los valores que promueve. Esta flexibilidad busca que no existan contradicciones que generen tensiones entre el proyecto de nación y la mayoría de los miembros de la sociedad; desde el discurso oficial hay un trasfondo ideológico en la toma de decisiones que busca ser reforzado por las mismas políticas que van moldeando paulatinamente a la sociedad, con el argumento de que la eficacia de los resultados es el criterio principal a la hora de su aplicación.

¹²⁰ Clammer, John. “Deconstructing Values: The Establishment of a National Ideology and its Implications for Singapore’s Political Future”. en Rodan, Gerry. *Singapore Changes Guard Social, Political and Economic Direction in the 1990’s*. St Martin. Nueva York, 1993 p. 43

a) La política educativa durante los años posteriores a la independencia

Antes de la independencia de Singapur, el gobierno colonial británico no había tenido una motivación para crear una política de control social a través de la educación, ya que las escuelas eran en su mayoría propiedad de la clase alta de origen chino, la cual convivía simbióticamente con el orden colonial. En la colonia existían escuelas para cada una de las minorías existentes (malayos, chinos o indios) con el fin de evitar la unión entre los distintos grupos mediante la cual hubieran podido identificarse con una causa común. De la misma forma, las escuelas funcionaban sin la intervención estatal, estas poseían sus propios textos, planes de estudios y criterios educacionales.¹²¹

Pero en los años treinta varias escuelas empezaron a recibir fuerte influencia de los movimientos de izquierda. Tras la independencia, estas escuelas (de propiedad china) fueron eliminadas por el propio PAP. Tras la separación de Singapur de Malasia, los británicos trataron de utilizar tal coyuntura para luchar desde las escuelas contra los sentimientos chinos anti coloniales, así como crear un sector medio educado, relacionado comercialmente con el orden británico. Finalmente, cuando Singapur logró su independencia, el gobierno obligó a todo el sistema educativo de origen chino a estar bajo su control, y si bien existían escuelas de habla tamil o malaya, estas fueron ignoradas por el nuevo régimen: su incorporación (es decir, su reconocimiento) no era preciso, pues el gobierno tenía como proyecto la centralización de todo el sistema educativo. Las escuelas de minorías terminarían perdiendo su independencia primero, para más tarde sucumbir ante el poder de la política estatal.

¹²¹ Tremewan, Christopher. *The Political Economy of Social Control in Singapore*. New York, St. Martin 1994
p. 76

De esta forma el régimen aprovechó la política multi-lingüista del gobierno colonial con el fin de evitar enfrentamientos entre los grupos y así apoderarse de todo el sistema al mismo tiempo. Las escuelas chinas fueron el punto de partida para este proyecto ya que eran las más numerosas; desde ellas los criterios educativos se proyectaron hacia el resto de la población, china o no, alcanzando una hegemonía formal sobre todo el sistema educativo ¹²²

La constitución de una sociedad multirracial fue una de las primeras banderas políticas del PAP, por ello a las escuelas se les adjudicó un papel de difusoras de la cultura tradicional de cada minoría. De la misma forma la educación se convertía en la plataforma ideal para consolidar el Estado meritocrático que articulaba el régimen del PAP, necesario para la estrategia de desarrollo comercial que perseguía la política económica del país. En ese tiempo se instrumentó una educación monolingüe, porque en los años sesenta se consideraba al inglés como el idioma del mérito y por lo tanto resultaba indispensable para tener la función de lengua oficial para la educación. ¹²³

Sin embargo, el PAP no tenía como meta convertir a Singapur en un Estado asiático occidentalizado. En 1966 los estudiantes universitarios fueron obligados a aprender un segundo idioma en los estudios universitarios y en 1969 este segundo idioma fue obligatoriamente el chino mandarín. De esa manera el gobierno trataba de demostrar su compromiso como protector de las culturas tradicionales, aunque en este caso solo se trataba de la china. La obligatoriedad del aprendizaje del mandarín se estableció aunque lo hablaba menos del uno por ciento de la población en ese momento, incluyendo a la de origen chino la cual usaba otros dialectos del chino para comunicarse (la población china singaporense se componía por emigrantes provenientes del sur de China,

¹²² Idem. P. 79

¹²³ Idem p. 86

hablantes de cantonés y fujianés principalmente). El mandarín fue oficializado como lengua del Estado después de la eliminación de la oposición comunista en los años cincuenta y sesenta, la cual mantenía vínculos con la República Popular China.

Sin embargo, la utilización estándar del mandarín provocó la pérdida de identidad de los grupos minoritarios chinos, al menos en el nivel lingüístico. En 1980 con la fusión de la Universidad de Nanyang con la Universidad de Singapur, que dio origen a la actual Universidad Nacional de Singapur, se consiguió que se oficializara permanentemente la utilización del inglés y el mandarín como las dos lenguas de instrucción. Con ello, toda la población educada del país tuvo por obligación el aprendizaje del mandarín, al menos durante sus años universitarios.

En los años ochenta se consolidó el proyecto educativo encargado de formar bases de trabajadores técnicos (desde los años sesenta el gobierno ha recomendado a los estudiantes las disciplinas tecnológicas más que las humanísticas) por un lado, pero también el proyecto de conformar un sistema educativo encargado de difundir la ideología nacional. De los ochenta hasta la fecha el régimen ha tratado de instrumentar diversos programas en los que la difusión de valores es uno de los objetivos principales del sistema educativo.

b) El confucianismo y la política educativa

Si bien el gobierno de Singapur ha enfatizado a su población la necesidad de mantener un alto nivel de instrucción para conservar su ritmo de crecimiento, durante los años setenta se observó una modificación sutil de esta postura a favor del desarrollo, haciendo hincapié en la necesidad de adoptar ciertos valores tradicionales frente al individualismo extremo, actitud a la que, desde la perspectiva de la elite gobernante, se deslizaba rápidamente la sociedad de Singapur. Por el contrario, el régimen se encargó de subrayar la importancia de los intereses de la sociedad frente a los intereses individuales, indispensable para conseguir el éxito económico del país.¹²⁴ En 1979 el gobierno inició un programa sobre Educación Moral basado en los llamados “*valores asiáticos*” con lo que también se promovía el bilingüismo. Este es el antecedente del Programa de Conocimiento Religioso en los años ochenta.¹²⁵

El Programa de Conocimiento Religioso fue el proyecto instrumentado que, desde la educación secundaria, inculcaría los valores éticos y morales necesarios para una población en búsqueda del éxito de la colectividad. El anuncio de dicho programa se hizo en 1982 por el entonces Viceprimer Ministro Goh Keng Sew. El mismo Goh anunció que la inclusión del confucianismo en el programa tenía una función clara: contrarrestar la influencia de los valores occidentales entre la juventud de Singapur. Pero debido a la dificultad de encontrar expertos en confucianismo en Singapur, Goh viajó personalmente a Estados Unidos en donde se entrevistó con varios académicos

¹²⁴ Tamney, Joseph. op. cit. p. 25

¹²⁵ Hill, Michael op. cit. p. 200-201

prestigiosos de origen chino-americano. Los informes y ensayos que se derivaron de dicha visita se publicaban principalmente los domingos en diversos diarios, a decir de Eddie Kuo, para alcanzar un máximo de difusión y notoriedad. Posteriormente ocho académicos fueron invitados a viajar a Singapur para dar conferencias y para que ofrecieran sugerencias respecto al programa que estaba a punto de instrumentarse. Durante estas conferencias el gobierno realizó una campaña promoviendo el proyecto, tratando de convencer a la sociedad sobre la relevancia y necesidad del mismo.¹²⁶

Iniciado en 1984, el Programa consistía en una introducción a la ética de las religiones predominantes en el país: el cristianismo, ya sea católico o protestante, el islam, el budismo, las religiones indias y el confucianismo, este último incluido como doctrina secular. De los cursos anteriores, el de confucianismo era el único que no concernía a una religión propiamente, pero el mismo tiempo era la tradición de pensamiento más afín al régimen. A decir de Tamney los programas sobre educación religiosa se dividían en dos objetivos: la clarificación de valores y la instrucción de valores. La inclusión de todos los sistemas de creencia establecidos en Singapur se debía a que el gobierno trataba de evitar las rivalidades religiosas.¹²⁷

En el primer caso el curso apela al libre albedrío del estudiante para que haga un discernimiento a partir de los problemas que se le presenten en la vida, no solo usando una racionalidad desprendida únicamente de su conocimiento religioso. En el segundo caso, que era el que preocupaba al gobierno, consistía en la enseñanza de los valores éticos aprobados de antemano para el programa. Como dijera Lee Kwan Yew en una declaración citada por Tamney, realizada en 1978: “ningún niño debería abandonar la

¹²⁶ Kuo, Eddy. op. cit. p. 298-299

¹²⁷ Hill, Michael. op cit. p. 206-207

escuela a los nueve años sin un programa cultural (aprendido) en su subconsciente”.¹²⁸ Estos valores convergen con los valores nacionales contenidos en el texto de los *Valores Compartidos* además del respeto a otros credos, una compatibilidad con la universalidad de culturas, un nuevo punto de vista sobre la mujer y el apoyo al capitalismo. Es decir: el mantenimiento del régimen y su estabilidad política y económica.

Si bien el proyecto sobre Conocimiento Religioso fue de corta duración, sirvió para perfilar los elementos más importantes de la ideología nacional que el régimen difundiría hacia los años noventa con la promulgación del texto sobre *Valores Compartidos*. De hecho, el programa de educación secundaria se puede considerar como la primera aparición pública de la agenda ideológica del régimen.

Con la incorporación a los planes de estudio del Programa sobre Conocimiento Religioso (PCR en 1983) fue creado el Instituto de Filosofías del Este de Asia como una institución para revitalizar el confucianismo. Tal instituto buscaba en última instancia aplicar sus investigaciones filosóficas en el plano de las relaciones sociales. En un régimen cuyo asistencialismo busca crear necesidades de dependencia en su población, la investigación confuciana se llevaba al plano del deber y de las políticas públicas, buscando tener una influencia en la familia, las relaciones laborales, políticas, etc. Sin embargo el PCR no hizo muy popular al confucianismo entre los estudiantes. La mayoría, incluyendo el sector chino, quien mayoritariamente prefirió al budismo, ignoró las clases sobre ética confuciana. Pero el gobierno no se desalentó mucho con esto, ya que su principal objetivo era llevar el proyecto de nación al sistema educativo y así instruir a las nuevas generaciones.

¹²⁸ Tamney, Joseph. op. cit p. 25

El proyecto de Estudio Religioso fue sustituido en los años noventa con el Acta del Mantenimiento de la Armonía Religiosa ya que el gobierno nunca perdió su temor a que aparecieran nuevas rivalidades étnico-religiosas, en este caso en el interior de las escuelas. Ello no significa que la educación sea la principal instancia de control social en Singapur, a través de la cual se ha cambiado la mentalidad de miles de personas. Lo relevante es la importancia de una instancia pública de tales características en el proyecto de nación que trata de llevar a cabo el régimen, y la manera en como se instrumentó. La incorporación de dichos valores a los planes de estudio de secundaria trata de conseguir que, con el tiempo, los *Valores Compartidos* sean vistos como algo natural e irrefutable.¹²⁹ Como en el caso anterior, la educación religiosa en Singapur empieza a impartirse desde la secundaria, cuando los niños tienen entre 11 y 12 años, con el fin de crear las bases para una convivencia social armónica.

“Gu Zhengmei en su libro *La educación religiosa en Singapur* explica: En el tercer año de secundaria en el libro de texto *El ciudadano y la ética* los temas de multiculturalismo ocupan mas de la mitad del libro, estos temas se dividen (a su vez) en “Valores culturales y festividades religiosas” y “Sistemas religiosos principales”. De acuerdo a la proporción de las diversas etnias y creencias religiosas de Singapur, se describen doce festividades en Singapur”...“Estas no son festejadas solamente por cada una de las etnias, sino que al mismo tiempo son doce festividades para todo Singapur. El Ministerio del Interior de Singapur explica la importancia, origen y significado de cada una de las festividades. El gobierno enfatiza que los estudiantes no solo deben respetar las festividades y costumbres de sus etnias sino también deben reconocer y respetar los valores culturales de las etnias con las que conviven. Este método educativo ha sido ampliamente trazado desde el establecimiento de Singapur, las etnias deben conocerse

¹²⁹ Clammer, John. op. cit. p. 42

mutuamente y mostrar tolerancia. En el tercer capítulo el libro (de Gu Zhengmei) describe los sistemas religiosos principales de Singapur: budismo, islam, confucianismo, el cristianismo, la religión sikh, el hinduismo y el taoismo ”¹³⁰

En lugar de crear mitos fundacionales sobre la patria, el gobierno busca introyectar modelos de comportamiento que, pretendidamente, resultan válidos universalmente en un país que aun mantenía presente la inestabilidad del proceso de descolonización, con el fin de crear una sola cultura común para todos sus habitantes. Por ello era una necesidad, como afirma el documento de *Valores Compartidos*, que la población identificara sus valores comunes con la esperanza de que todas las comunidades étnicas del país desarrollaran sus características distintiva. ¹³¹ En el documento el gobierno enfatizó a la nación sobre la comunidad en tres de los valores principales que lo componen, con un valor centrado en la familia y sólo el último de la lista enfatizando a lo individual, lo que también sirvió para garantizar la neutralidad del Estado en asuntos religiosos y el carácter apolítico que el documento clama poseer. ¹³²

El difundir valores como la piedad filial (uno de los valores más altos del confucianismo) ha servido para hacer que parezca poco moral el cuestionar el carácter patriarcal de las políticas asistenciales del Estado, al menos en teoría, pero simultáneamente recargando buena parte de la atención de las personas mayores de edad en sus familiares, con lo que el Estado evade parte de sus obligaciones al respecto. De

¹³⁰ En : <http://www.amtbla.org/MuXiJingHua/Musimulticulture6.htm> *Op. cit*

¹³¹ Singapore Government. *op. cit.* p. 2-3

¹³² *Idem. op. cit.* 8-10

la misma forma se legitima que la toma de decisiones del país sea realizada por un conjunto de notables cuyo origen político sea el nada democrático mundo de las corporaciones industriales y financieras internacionales.

2 LA CONFORMACIÓN DE UN ESTADO MULTIÉTNICO

Con una mayoría poblacional china no homogénea, sino subdividida en diversos grupos lingüísticos, Singapur ha tenido que estructurar sus políticas y su discurso sobre la nacionalidad de tal forma que los grupos se aglutinen alrededor del proyecto de nación sin competir o enfrentarse entre ellos, pero manteniendo simultáneamente cierto grado de identidad que los diferencie. La diferenciación de los distintos grupos en un ambiente de tolerancia y respeto trata de evitar que el régimen sea acusado de favorecer a alguno de ellos ya sea en la distribución de recursos públicos o en la imposición de alguna cultura, especialmente la china, como la cultura nacional del país. El cuidado del régimen en este aspecto no sólo se debe a la necesidad de mantener el orden social y las implicaciones económicas que esto conlleva, sino también a la situación geopolítica del país: los dos vecinos principales de Singapur, es decir Malasia e Indonesia, poseen una población mayoritariamente de origen malayo y religión musulmana. Por ello cuestión étnica es un problema tanto de gobernabilidad interna como de buenas relaciones internacionales en el nivel regional, siendo que al régimen le preocupa el reconocimiento de sus vecinos malayos.

Las relaciones étnicas han sido uno de los aspectos principales de los procesos políticos de Singapur desde el periodo colonial. Durante el dominio británico los chinos fueron reclutados para laborar en el sector de los servicios y la administración colonial,

por encima de la población malaya, como se ha comentado antes. A su vez el grupo chino se subdividió entre una clase más o menos educada de habla inglesa, involucrada directamente con la administración colonial, y la población propiamente de habla china cualquiera que fuera su dialecto.

Desde la conclusión del proceso de independencia en 1959, el régimen naciente del PAP vio la cuestión racial como un problema que podía provocar una inestabilidad creciente en el país. Para evitar enfrentamientos de este tipo se trató de construir un discurso a favor de la unidad nacional y de la conformación de una nación “mosaico de diversas razas, unidas en su diversidad”.¹³³ Sin embargo la actitud de neutralidad no ha evitado las tensiones en las relaciones étnicas derivada de la competencia entre los distintos grupos, principalmente entre el malayo y el chino.

“La característica de la política multicultural de Singapur es hacerse cargo de la educación multicultural y enfatizar especialmente las creencias antiguas y su sistema de valores. Las características de la agenda multicultural del Estado son: el respeto al prójimo, buscar las similitudes (entre las etnias) respetando las diferencias, promover patrones administrativos culturales, conocer los sistemas culturales y exaltar las contribuciones de las etnias, las tradiciones de las etnias y la crítica constructiva que ayuda a corregir prejuicios e ideas preestablecidas, el derecho a la individualidad, promover la igualdad y la cooperación mutua.”¹³⁴

Ante la imposibilidad de crear una nación homogénea dominada por uno de los sectores étnicos, el Estado promovió la integración de grupos organizados de manera

¹³³ Brown, Davis.. “The Corporatist Management of Ethnicity in Contemporary Singapore” en Rodan, Gerry. *Singapore Changes Guard: Social, Political and Economic Direction in the 1990's*. Nueva York. St Martin, 1993 p. 20

¹³⁴ En <http://www.amtbla.org/MuXiJingHua/Musimulticulture6.htm> *Op. cit*

corporativa, los cuales podían, de acuerdo a sus necesidades específicas, realizar la gestión de recursos necesaria y los mecanismos para su inclusión y participación en política. El fin de esto fue la despolitización de la competencia entre los grupos mediante el reconocimiento de todos sin que existiera algún sector abiertamente privilegiado. De la misma manera, el Estado consiguió hacer dependientes a todos los grupos mediante la distribución de recursos. En esta coyuntura, la política de bienestar general comenzó a tomar el carácter de legitimidad que ha mantenido al régimen del PAP en el poder, tras superar la crisis electoral de los años ochenta.

El resultado de las políticas de asistencia efectivamente fue la erosión de los intereses de grupo desde la perspectiva de la comunidad étnica autónoma, mientras que la lealtad de los individuos hacia el Estado se vio fortalecida.¹³⁵ Por otra parte, el Estado edificó una imagen de mediador entre los distintos grupos, garante de la paz y el orden en recuerdo a los disturbios ocurridos en los sesenta.

A finales de los ochenta, el régimen abandonó la posición de neutralidad que durante los años setenta le había permitido organizar a los grupos raciales al hacerlos depender de los programas de gobierno. La implantación de una nueva ideología nacional basada en la tradición confuciana (o “valores asiáticos”) hizo necesaria una nueva relación entre las comunidades raciales y el Estado. De esta forma el régimen se encontró ante el reto de articular una cultura homogénea pero, que simultáneamente, debía reforzar la imagen de Singapur como un Estado que respetaba su multietnicidad. La estrategia usada por el régimen fue hacer una clara división entre las costumbres privadas que debían ser respetadas por el Estado y la posición que el individuo debía asumir frente a la sociedad, es decir una actitud no individualista pero tampoco apegada

¹³⁵ Brown, op.cit. p. 20-21

a una lealtad grupal. Esta lealtad grupal iba en detrimento de la sociedad de Singapur en su conjunto mientras que el gobierno impulsaba la idea de que los sentimientos de nacionalidad eran mas importantes que cualquier lealtad de tipo étnica.¹³⁶

“Singapur es un Estado con muchas culturas, muchos idiomas y muchas religiones. En 1990 la población de Singapur era de 3 millones de habitantes. De entre ellos los chinos eran un 75%, los malayos un 13.5%, los hindús un 7.5% y otros 4%. Debido a que el sistema de religiones y creencias de Singapur es complejo, en Singapur las diferentes etnias tienen sus propios sistemas religiosos. Los malayos son musulmanes, los indios creen en el hinduismo, los sikh creen en la religión sikh, los chinos en el budismo, el taoismo y en las creencias tradicionales chinas y el cristianismo. Los europeos son protestantes y judíos, por ello en ese Estado se presta mucha atención al multiculturalismo. En un documento oficial llamado *El Multiculturalismo de Singapur* se restringe la discriminación racial y se promueve la representación justa de cada una de las etnias fortaleciendo la cooperación entre las mismas, para construir un país orgulloso donde las minorías cuentan en la administración y las decisiones del país.”¹³⁷

El sacrificio de los intereses personales que se espera del individuo debe ser primordialmente a favor de la nación y son los valores confucianos la fuente principal para establecer un criterio acerca de qué tan necesario es dicho sacrificio personal. Y aunque la promoción de dichos valores se presentó como algo opcional, dirigida principalmente hacia la población china, es claro que al pertenecer al cuerpo de la política oficial dicha ideología tarde o temprano terminaría propagándose en el resto de la población sin que el proceso pareciera una imposición necesariamente.

¹³⁶ Tamney, Joseph. op. cit p. 42

¹³⁷ En <http://www.amtbla.org/MuXiJingHua/Musimulticulture6.htm>

op. cit.

El documento de los *Valores Compartidos* contiene una sección dedicada a los grupos de solidaridad dirigidos por el Estado:

En el caso chino:

“(Parágrafo número) 35. Las asociaciones de clanes chinos son un buen ejemplo del apoyo comunitario. En el periodo colonial, ellos jugaron un gran papel ayudando a los recién llegados a establecerse, proveyendo educación para los niños, cuidando enfermos e incluso ayudando con los recién fallecidos”.

Entre los malayos:

“(Parágrafo número) 36. Los malayos también tienen una tradición similar el ‘*gotong royong*’ o ayuda mutua.¹³⁸ Esta es la manera en como la comunidad lleva a cabo proyectos de ayuda común o en ayuda de los individuos que la necesitan. Incluso hoy en día los malayos aun practican el espíritu *kampung*”.

Entre los indios:

“(Parágrafo número) 37. Los indios, como los chinos, están organizados en sub grupos étnicos: el Grupo Representativo de Tamiles, La Asociación en Singapur de Tamiles de Ceylan, La Asociación Singapur de Kerala y la Asociación Khalsa de Singapur (para sikhs)”.

“(Parágrafo número) 38. Esta ayuda comunitaria para los individuos mantendrá a Singapur como una sociedad humana. Al mismo tiempo esto nos ayuda a abandonar una mentalidad de dependencia y los severos problemas sociales que el Estado de bienestar ha enfrentado en muchos países occidentales”.¹³⁹

La articulación de la ideología nacional se convierte así, a partir de los valores éticos confucianos, en el regulador de las relaciones interétnicas. Sin embargo los

¹³⁸ *Gotong royong*, literalmente asistencia mutua, es una práctica de trabajo comunitario en los países de tradición malaya. Para conocer más sobre el tema ver: Bowen, John. "On the Political Construction of Tradition: Gotong Royong in Indonesia.", *Journal of Asian Studies* Vol. 45, Num. 3, 1986. pp. 545-61.

¹³⁹ Singapore Government op. cit. p. 7

efectos en la esfera de la competencia económica no fueron muy positivos. Las principales protestas provienen del grupo malayo ya que a su parecer el sistema meritocrático que ha implantado el régimen es parcial con los chinos debido a la obligatoriedad del mandarín en la educación superior y el conocimiento del inglés que tienen muchos chinos, mientras que los malayos que no poseen estos conocimientos han quedado fuera de la competencia por mejores niveles de vida. Otra razón de su inconformidad es que el gobierno se ha negado a institucionalizar la existencia de cuotas raciales a la hora de considerar los parámetros para la obtención de empleos, rubro en que los chinos siempre llevan una ventaja debido a que son el grupo más numeroso en Singapur.¹⁴⁰ La discriminación étnica se convirtió en algo difícil de probar ya que ésta puede suceder en un nivel institucional pero no personal. La obtención del empleo depende de la calificación dada por la institución a las capacidades personales, no por consideración étnica aunque el criterio para conseguir el ascenso social así funcione de forma indirecta.¹⁴¹

A principios de los ochenta el régimen se arriesgó a impulsar el proyecto de difusión del confucianismo no obstante la relativa paz existente en el país. Tras conseguir la superación de las tensiones étnicas, o al menos las manifestadas mediante la violencia, el gobierno decidió la incorporación de los valores confucianos dado que veía en la propagación creciente de los valores occidentales una nueva problemática de desorden social a futuro. Es decir, la incorporación del confucianismo no fue en primera instancia un intento por ejercer un dominio chino sobre el resto de la población, creando una cultura nacional china artificialmente. Lo que el régimen pretendía era incorporar

¹⁴⁰ Lai Ah Eng. *Meanings of Multiethnicity: A Case Study of Ethnicity and Ethnic Relations in Singapore*. Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1995 p. 161-162

¹⁴¹ Idem p. 172

ciertos elementos de una tradición antigua que protegieran al régimen de la influencia de ideas provenientes del extranjero.¹⁴²

Al gobierno no le interesa la preponderancia de una ideología étnicamente específica, sino la utilidad eficaz que posea esta ideología para mantenerlo en el poder, argumentado que el país necesita un “Estado fuerte, grupos raciales fuertes y familias fuertes”.¹⁴³ La consideración confuciana en el aspecto de la integración familiar es muy clara ya que de esta forma los valores confucianos contribuyen, desde la perspectiva del régimen, al establecimiento de las relaciones de orden necesarias para el progreso del país. Actuando de una manera instrumental, estos valores unifican a la nación a partir del consenso y evitan la discusión pública sobre el tipo de identidad étnica que cada individuo desea adquirir. Para facilitar la labor de gobierno, el régimen ha creado cuatro categorías a las que el sujeto es adscrito desde su nacimiento: los chinos, los malayos, los indios y los denominados *otros* (por lo general mestizos *eurasiáticos*).¹⁴⁴

Sin embargo la respuesta de los grupos étnicos hacia las políticas anteriores ha derivado en nuevas formas de competencia, en especial de tipo económica como en el caso de la distribución del empleo, al mismo tiempo que indios y malayos ven a la introducción del confucianismo con miedos y sospechas. Los mismos grupos en que se divide la comunidad china (hakka, cantonesa o fujianés) ven como en los espacios públicos van perdiendo su identidad regional dada la obligatoriedad del mandarín, ya que sus dialectos se terminan restringiendo al espacio de la convivencia familiar. El gobierno, por su lado, acepta que un proceso de sustitución de los dialectos por el

¹⁴² Wong, J. “Promoting Confucianism for Socioeconomic Development: The Singapore Experience” en Tu Weiming. *Confucian Traditions in East Asian Modernity*. Cambridge. Harvard University Press, 1996 p. 286-287

¹⁴³ Tamney, Joseph. op. cit. p. 87

¹⁴⁴ Lian Kwen Fee. “Introducción: Ethnic Identity in Malaysia and Singapore”, *Southeast Asian Journal of Social Sciences*, .Vol. 25, Num. 2, 1997. p. 2

mandarín se ha puesto en marcha, pero que es necesario dado que la estandarización del idioma dará a la comunidad china en su conjunto las mismas oportunidades de desarrollo económico, al mismo tiempo que la unidad lingüística de la comunidad china es necesaria para la comunicación entre los miembros de la comunidad y con el resto de la población de Singapur. Además, educando a una población bilingüe, se eliminaría el residuo colonial de la división de cierta capa social china hablante de inglés respecto al resto del grupo. Para el régimen es muy importante contar con una comunidad china homogénea para realizar el rechazo de ciertos valores occidentales que impulsa la ideología nacional.¹⁴⁵ Los valores originados en cierto espacio cultural deben, a juicio del régimen, ser transmitidos justamente a través de los canales de comunicación de esa misma cultura. Lee Kwan Yew hacía alusión a la importancia psicológica del uso de la lengua en función de la identificación del individuo con sus valores desde el año de 1984: “Los padres quieren que sus hijos sean exitosos. Ellos también quieren que sus hijos retengan los valores chinos tradicionales de piedad filial, lealtad, benevolencia y amor. A través del mandarín sus niños podrán identificarse emocionalmente como parte de una civilización antigua cuya continuidad es posible gracias a su sistema de valores”.

146

En 1991, al tiempo en que se aprobaba el proyecto de *Valores Compartidos* en el Parlamento, Goh Chok Tong hacía la siguiente declaración sobre la importancia de la lengua: “Valores y lenguaje no pueden ser separados fácilmente. Estos están intrínsecamente unidos uno al otro. Los valores se internan en nuestra mente y nuestro corazón a través del folklore. Para los chinos las historias y creencias son preservadas en su literatura o se transmiten de boca en boca. Aunque la literatura china, el idioma y

¹⁴⁵ Lai. op. cit. p.145

¹⁴⁶ Lee Kwan Yew. “It is Vital to Press on With the “Speak Mandarin” Campaign”, *Speeches: A Monthly Collection of Ministerial Speeches*, Vol. 8, Num. 5, Sept-Oct 1984.

los proverbios pueden ser traducidos en el inglés, su significado completo se perdería en el proceso (de traducción). Un chino de Singapur que no sabe chino -mandarín o un dialecto- corre el riesgo de perder la sabiduría colectiva de su civilización”.¹⁴⁷

Sin embargo hay ciertos sectores de la sociedad que ven al confucianismo como una doctrina retrógrada, feudal y autoritaria (cabe recordar que la población china de Singapur se nutrió de algunos inmigrantes chinos que, durante los años veinte y treinta, tenían una notoria aversión al confucianismo) mientras que otros grupos piensan que la adopción del confucianismo limitará a la comunidad china para entrar en contacto con otros grupos étnicos del Sureste de Asia. En respuesta a lo anterior el gobierno ha convocado a debates acerca de lo deseable que son ciertos aspectos del confucianismo a la hora de aplicar una política.¹⁴⁸ En este sentido prevalece la opinión pragmática con fines de supervivencia que ha caracterizado al régimen. Para este tipo de rechazos y tensiones derivadas de ello, el gobierno puede usar a los *Valores Compartidos* como referente de negociación. Aunque en estos criterios el confucianismo aparece de manera velada, con ellos el régimen se presenta con la imagen de equidad necesaria a partir de la cual pueden negociarse los intereses de grupo considerando siempre por encima de todo al interés de la nación, y así establecer un consenso general sobre los distintos temas.

¹⁴⁷ Goh Chok Tong “Mandarin is More than a Language”, *Speeches: A Monthly Collection of Ministerial Speeches*, Vol. 15, Num. 5, Sep-Oct de 1991.

¹⁴⁸ Lai. p. 147

3- LA POLÍTICA DE VIVIENDA PÚBLICA

Uno de los aspectos de interés público que más preocupación ha causado al régimen de Singapur es la distribución generalizada de vivienda para los trabajadores. Al conseguir que la dotación de vivienda del país quedara casi monopolizada por el Estado, el régimen obtuvo uno de sus puntos de legitimidad más importantes como respaldo de la administración que ha realizado y que saca a relucir cada vez que recibe una crítica sobre su autoritarismo.

La dotación de casas para aproximadamente el 86% de la población de Singapur es obra de la política habitacional del PAP. Esta política de asistencia en la vivienda surgió en los años sesenta como un proceso de reestructuración de la distribución poblacional en la ciudad-Estado, con el fin de evitar la conformación de grupos posiblemente opositores o de hecho simpatizantes con los partidos políticos de izquierda con los cuales el PAP había roto relaciones, como el Barisan Sisialis, relacionado con los malayos.

De hecho pueden considerarse a las zonas habitacionales edificadas por el PAP como nuevas comunidades políticas moldeadas de acuerdo a los intereses del partido dominante.¹⁴⁹ El proyecto de vivienda fue echado a andar tras las elecciones de 1964 en las que el Partido Barisan Sisialis amenazó la supremacía electoral del PAP. Posteriormente a esta elección los distritos electorales se conformaron de acuerdo a la

¹⁴⁹ Tremewan, Christopher. op. cit. p. 47

distribución poblacional que, mediante la vivienda pública, se hacía en el territorio de la isla.

El capital invertido en las viviendas para los trabajadores, por otra parte, fue enteramente de Singapur con lo que se benefició la industria local, pero al mismo tiempo los trabajadores se volvían dependientes del Estado en este rubro.

El impacto de esta planeación territorial reestructuró la forma en cómo se había articulado la familia extendida tradicional de Singapur. Con el traslado de familias nucleares a los barrios modernos se rompieron los viejos lazos de solidaridad y apoyo entre los grupos familiares.¹⁵⁰ La familia modelo para el régimen no era aquella que podía comportarse como clan con intereses particulares sino la que se comportaba como el centro de un núcleo social más importante, es decir la sociedad entera. Esta acción de gobierno, aunque realizada poco tiempo después de la independencia, puede interpretarse como uno de los programas más ambiciosos y coherentes del régimen con su proyecto de ideología nacional ya madurado, pero con una paradoja: de acuerdo a los criterios confucianos la filialidad es uno de los valores más importantes, y ésta puede conseguirse primordialmente dentro de la familia extensa. Para ello la cercanía entre los miembros del clan familiar es muy importante. Es decir, existe una contradicción entre los valores familiares que el régimen dice promover y la realidad de los métodos de control social del mismo.

Para evitar núcleos de interés, en este caso familiar, que pudieran competir con la preeminencia del poder estatal, el régimen puede adoptar una posición muy flexible respecto a los valores confucianos que impulsa: en este caso la piedad filial se restringió al número de personas que puedan habitar las casas construidas por el programa de

¹⁵⁰ Idem p. 50

vivienda. Los intereses individuales se suprimían en nombre de la colectividad al mismo tiempo que la reducción de los grupos familiares extensos contribuyó a reducir los índices de natalidad que experimentaba el país.¹⁵¹

Si bien el proyecto de vivienda del gobierno no redujo la pobreza de ciertas capas sociales, como se esperaba, dada la ayuda significativa que se daba a ciertas familias en este aspecto, ciertamente contribuyó a que miles de familias evitaran los altos costos de renta que caracterizan a Singapur. Pero el régimen de ahorro forzoso para la obtención de la vivienda por parte del trabajador puede interpretarse como parte del comportamiento autoritario que asume frecuentemente el régimen.

En la sociedad organizada por el régimen de Singapur los criterios ideológicos sobre el comportamiento social frecuentemente se llevan hasta sus últimas consecuencias. En el caso de la vivienda, la posesión de esta no implica una *propiedad*. Es decir, el mecanismo de crédito para la adquisición de la vivienda impide una disposición totalmente libre del inmueble, sino a través del Estado.¹⁵² “El programa de vivienda despegó cuando se permitió a las familias usar los recursos de sus ahorros en el Fondo Central de Previsión (Central Provident Fund, CPF). El CPF se creó como una forma obligatoria de ahorro, en la que tanto el empleador como el empleado contribuían por igual con módicas sumas. La tasa de aportación aumentó con rapidez hasta llegar a 25% del salario. Desde 1968, la gente pudo retirar importantes cantidades para comprar un departamento pero no para alquilar una vivienda. En general la Junta de Vivienda y Desarrollo (la autoridad encargada de llevar a cabo el programa de vivienda) disuade a la población de rentar una vivienda, lo que sólo se permite a las familias de muy bajos ingresos; desde 1981 sólo se pueden rentar departamentos de una o dos recámaras. Un

¹⁵¹ Chua Beng Huat. (1995). p. 115

¹⁵² Tremewan, Christopher op. cit. . p. 58

departamento puede ser vendido a los cinco años por los que deseen una vivienda mejor, a cualquiera que reúna los requisitos para comprar una vivienda, y si el precio del mercado se ha incrementado pueden quedarse con la ganancia”.¹⁵³

De la misma forma la liberalización que existe en el mercado inmobiliario de Singapur (en este caso las rentas de casas) puede explicarse como un mecanismo de presión para generar el consenso acerca de la necesidad de la política de vivienda del régimen.¹⁵⁴

¹⁵³ Botton Beja, Flora. “La Familia y el Estado en China y Singapur: Algunos Puntos de Comparación”, *Estudios de Asia y Africa*, Vol. 34, Num. 3, 1999. p. 472-474

¹⁵⁴ Tremewan, Christopher. p. 138

CONCLUSION

Las particularidades de Singapur son producto (y una síntesis) de la historia de toda la región del Sureste de Asia así como de su geopolítica.

Desde el siglo XIX Singapur se convirtió en un símbolo de las ambiciones coloniales europeas en la región, siendo un punto estratégicamente obligado de los tránsitos comerciales, así como en el receptáculo de una serie de mareas migratorias. Al conseguir su independencia el pequeño país se encontró que los problemas que tendría que enfrentar en su futuro inmediato serían similares a los de sus vecinos, tanto en su condición de nación postcolonial como en lo referente al atraso económico y las cuestiones étnicas. Pero sus escasas dimensiones, paradójicamente, en vez de reducir, solo parecían volver más complejos los problemas. Como hemos visto en este trabajo, la respuesta del grupo gobernante que tuvo la responsabilidad de evitar el colapso de Singapur y de las condiciones de vida de sus habitantes fue reconocer que todas las metas del país debían centrarse en un solo objetivo: sobrevivir.

Veinte años después de haber sido expulsado de la Federación de Malasia, el régimen del Partido de Acción Popular no solo había alcanzado la mayoría de sus objetivos materiales, sino que contaba con el escenario para iniciar (y finalizar en pocos años) uno de los procesos socio políticos más complejos que un país pueda llevar a cabo: el poder reinventarse a sí mismo como nación y, mas aun, contando para ello con el consenso aprobatorio de la mayoría de la población. El PAP había logrado alcanzar un alto grado de legitimidad entre la opinión pública, mediante su efectivo desempeño en los proyectos económicos del país; para llevar a cabo una reorganización social el PAP necesitó reforzar los mecanismos de control social aunando rasgos fuertemente legalistas con un sistema de gestión de recursos públicos que volvía dependiente a la

sociedad a favor del régimen. De esta manera se originó la forma de gobierno denominada “autoritarismo suave”.

Siguiendo la lógica de su autoritarismo suave, el régimen del PAP se apoyó en el desarrollo institucional y en las políticas públicas que se iban instrumentando, para reforzar el control social y llevar a cabo su proyecto de ideología nacional. Después de la era por la supervivencia, Singapur apoyó la continuidad de sus proyectos políticos en la confección de una identidad propia que congregara a la población multiétnica en la idea de un Singapur compuesto por singapurenses, pero sin negar las particularidades de sus variadas etnias. Los valores de la nación reinventada se articularían a partir de una tradición, en este caso un confucianismo “útil” (*youyong*) que serviría para alejar a ciertos “males” de la modernidad occidental, los cuáles deterioraban a los instrumentos de seguridad y estabilidad del PAP. Si los valores universales, como los derechos humanos, podían convertirse en instrumentos para el intervencionismo desde el exterior, el PAP recurrió a unos valores propios, “autóctonos”. Sobre dichos valores sólo los miembros del PAP podrían realizar la exégesis adecuada, conformando con ello una imagen orientalista de los valores culturales de Singapur. Los valores de Singapur serían contrastados, a su vez, frente a una imagen orientalista de Occidente, construida en esta ocasión desde Asia del Este.

En este trabajo se han descrito tres políticas públicas instrumentadas por el PAP para dar un contenido material y concreto a su ideología nacional. Las políticas tendrían que servir como las justificaciones y las generadoras, simultáneamente, del proyecto de ideología nacional. En el primer caso, la incorporación de ética y religión en la educación secundaria serviría para la introyección de los valores nacionales en los futuros nuevos ciudadanos de Singapur. En el segundo caso, las políticas multiculturales valdrían para legitimar la autoridad de la elite política del PAP a través de un sistema de

gestión de recursos que, en apariencia, no se basaba en criterios raciales. En el tercer caso, las políticas de vivienda pública provocarían una relación de dependencia entre Estado y sociedad en el rubro de la demanda de casa habitación en la ciudad Estado, con el fin de reestructurar su geografía poblacional. El resultado fue la eliminación paulatina de las divisiones étnicas y de clanes existentes entre los diferentes grupos en el ámbito geográfico y el control de los asentamientos humanos a partir de la asignación de la vivienda pública únicamente a la familia nuclear.

Las políticas anteriores serían la base material para la crítica orientalista del régimen del PAP frente a Occidente.

Sin duda el gobierno de Singapur ha basado su alta efectividad en el control social que ejerce sobre su población. Lo relevante de este caso es la estrategia optada por el régimen del PAP para perfeccionar su sistema político: la selección e interpretación de algunos elementos del confucianismo para elaborar una reinención de la nación. Dando un uso político a la tradición confuciana, tradición que basa en la ética secular sus principales valores, el PAP conforma el consenso sobre el ser de la nación evitando los cuestionamientos de otras religiones y culturas. La ética confuciana del PAP, pretendidamente universal, conforma el argumento suficiente para reunir a toda la población alrededor de una identidad que es *tradicional y moderna*, e idealmente, legitimadora del gobierno de los *jun zi* meritocráticos del PAP instalados en las corporaciones y el gobierno: una elite que debe resistir y pertenecer a la globalización.

Singapur ha iniciado un proceso sociopolítico clave en su historia asegurando con ello el éxito del proyecto de nación del PAP, pero a costa de mantener su “autoritarismo suave”.

BIBLIOGRAFIA

Alatas, Sayed. "Religion, Values and Capitalism in Asia" en Wee, C. J. W.-L. ed. *Local Cultures and the "New Asia" the State, Culture, and Capitalism in Southeast Asia*. Singapur, Institute of Southeast Asian Studies, 2002.

Allinson, Robert E. *Understanding The Chinese Mind: The Philosophical Roots*, Oxford, Oxford University Press, 1990

Benjamin Goeffrey. "The Unseen Presence: A Theory of the Nation –State and its Mystifications", *Department of Sociology Working Papers num. 91*, Singapur, National University of Singapore, 1988.

Bo Mou. "A Reexamination of the Structure and Content of Confucius "Version of the Golden Rule", *Philosophy East & West*, Vol. 54. Num. 2, abril de 2004.

Botton Beja, Flora. "La Familia y el Estado en China y Singapur: Algunos Puntos de Comparación", *Estudios de Asia y Africa*, Vol. 34, Num. 3, 1999.

Brown, Davis. "The Corporatist Management of Ethnicity in Contemporary Singapore" en Rodan, Gerry. *Singapore Changes Guard Social, Political and Economic Direction in the 1990's*, Nueva York St Martin, 1993.

----- "The PAP and the Structuring of the Political System" en Sandhu, Kernial Singh ed. *Management of Success: the Moulding of Modern Singapore*. ISEAS. Singapore, 1989.

Chang, Johannes. "Culture, State and Economic Development in Singapore", *Journal of Contemporary Asia*, Vol. 33, Núm. 1, 2003.

Chew, Ernest C. T. "The Singapore National Identity: Its Historical Evolution and Emergence". En: Chew, Ernest C. T. ed. *A History of Singapore*. Oxford, Oxford University Press, 1991

Chua Beng Huat. *Communitarian Ideology and Democracy in Singapore*, Nueva York, Routledge, 1995.

----- "The Changing Shape of Civil Society in Singapore", *Commentary: Civil Society*. Vol. 11. Núm. 1, 1993.

-----"Culture, Multiracialism and National Identity in Singapore", *Department of Sociology Working Papers num 125*. Singapur, National University of Singapore, 1995

-----"Taking Asia Out of 'Asian Values' Discourse". Discurso presentado en el Pacific Asia Cultural Studies Forum, Goldsmith College, Universidad de Londres. S/f

Chi, Janine Kay. "National-Ethnic Identity Negotiation in Malaysia and Singapore: A State-Society Interaction Perspective", *Berkeley Journal of Sociology: A Critical Review*. Vol. 47, 2003.

Clammer, John. "Deconstructing Values: The Establishment of a National Ideology and its Implications for Singapore's Political Future". en Rodan, Gerry. *Singapore Changes Guard Social, Political and Economic Direction in the 1990's*. Nueva York, St Martin, 1993.

Confucio. *The Analects*. Traducción del chino por D.C. Lau. Londres, Penguin Books, 1979.

Dirlik Arif. "Chinese History and the Question of Orientalism", *History & Theory*, Vol.35, Num. 4, 1996.

----- Culture Against History? The Politics of East Asian Identity, *Development and Society*. Vol. 28. Num. 2. diciembre de 1999

Emmerson, Donald K. "Singapore and the "Asian Values" Debate", *Journal of Democracy*, Vol. 6, Num. 4, octubre de 1995.

Engelhard, Neil A. "Rights and Culture in the Asian Values Argument: The Raise and Fall of Confucian Ethics in Singapore", *Human Rights Quarterly*. Vol. 22, 2000.

Fung Yulan. *A Short History of Chinese Philosophy*. Nueva York. Simon & Schuster, 1998.

Giddens Anthony. *Un Mundo Desbocado. Los Efectos de la Globalización en Nuestras Vidas*. Madrid. Taurus, 2000.

Goh Chonk Tong. "Cultural Values and Economic Performance", *Speeches: A Monthly Collection of Ministerial Speeches*, Singapur, Vol. 15, Num. 4. julio-agosto de 1991.

----- "Enhance our Value System" en *Speeches: A Monthly Collection of Ministerial Speeches*. Vol. 14. No. 16. Noviembre- diciembre de 1990

-----"Mandarin is More than a Language", *Speeches: A Monthly Collection of Ministerial Speeches*, Singapur, Vol. 15, Num. 5, septiembre-octubre de 1991.

Grubel, Herbert G. "Singapore's Record of Stability" en Chew, Ernest C. T. ed. *A History of Singapore*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

Hahm Chaibong. "How the East was Won: Orientalism and the New Confucian Discourse in East Asia", *Development and Society*, Vol. 29., Num. 1, julio de 2000.

Hill, Michael. *The Politics of Nation Building in Singapore*. Nueva York, Routledge, 1996.

Hsiao Kung-Chuan. *A History of Chinese Political Thought. Vol. I*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

Kuo, Eddy C.Y. "Confucianism as Political Discourse in Singapore: The Case of an Incomplete Revitalization Movement" en Tu, Weiming ed. *Confucian Traditions in East Asia Modernity*. Cambridge, Harvard University Press, 1996.

Kwok Kian Woo. "Beyond Cultural Defensiveness and Cultural Triumphalism: Modernization and the Critique of Western Forms of Modernity". Discurso presentado en la Conferencia "Globalization: Local Challenges and Responses", Universidad Sains Penang., Malasia Occidental, 19-21 de enero de 1995.

Lai Ah Eng. *Meanings of Multiethnicity: A Case Study of Ethnicity and Ethnic Relations in Singapore*. Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1995.

Latif, Asad. "The Internationalization of Singapore Politics" en *Southeast Asian Affairs 1996*. Singapur. ISEAS, 1997.

Lee Kwan Yew. *From the Third World to First: The Singaporean Story 1965-2000. Memoirs of Lee Kwan Yew*. Singapur, Singaporean Press Holdings, 1998

-----"It is Vital to Press on with "The Sapeak Mandarin Campaign", *Speeches: A Monthly Collection of Ministerial Speeches*, Vol. 8, Num. 8, septiembre-octubre de 1984.

-----"Preserve Cultural Values", Singapore Develops a National Identity" en *Speeches: A Monthly Collection of Ministerial Speeches*, Vol. 15, Núm. 1, Enero- Febrero de 1991

----- "Singapore Develops National Identity" en *Speeches: A Monthly Collection of Ministerial Speeches*. Singapur. S/f. Ministerio de Cultura.

Lian Kwen Fee. "Introducción: Ethnic Identity in Malaysia and Singapore", *Southeast Asian Journal of Social Sciences*, Vol. 25, Num. 2, 1997.

Miller, John. *The Roots and Implications of East Asian Regionalism*. Honolulu. Asia-Pacific Center por Security Studies, 2004.

Ocaranza, Antonio. "Singapur", *Asia Pacífico 1993*, México, El Colegio de México, 1993.

Perry, Martín ed. *Singapore a Developmental City State*, Nueva York, John Wiley, 1997

Riegel, Klaus-George. "Inventing Asian Traditions: The Controversy Between Lee Kwan Yew and Kim Dae Jung", *Development and Society*, Vol. 29, Num. 1, junio de 2000

Robinson, Richard. "The Politics of Asian Values", *The Pacific Review*, Vol. 9, Num. 3, 1996.

Rozman, Gilbert. "Center-Local Relations. Can Confucianism Boost Decentralization and Regionalism?" en Daniel Bell y Hahm Chaibong ed. *Confucianism for the Modern World*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Roy, Denny. "Singapore, China, and the "Soft Authoritarian" Challenge", *Asian Survey*, Vol. XXXIV, Num. 3, marzo de 1994.

Schwartz, Benjamin I. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, Harvard University Press, 1985.

Sikorski, Douglas. "Effective Government in Singapore", *Asian Survey*, Vol. 36, Núm. 8, 1996.

Singapore Government. *Shared Values*. Singapur, Singapore Government, 1991.

Sin Yee Chan. "Can *Shu* Be the One Word that Serves as the Guiding Principle of Caring Actions?", *Philosophy East & West*, Vol. 50, Núm 4, octubre de 2000.

Shee Poon Kim. "Confucianism in Singapore: Issues of Identity" en Joseph Liang ed. *Confucianism and Modernization: A Symposium*. Taipei. Freedom Council, 1987

Tamney, Joseph. *The Struggle over Singapore's Soul Western Modernization and Asian Culture*. Nueva York, W. de Gruyter, 1996

Tremewan, Christopher. *The Political Economy of Social Control in Singapore*. Nueva York, St. Martin, 1994.

Weber, Max. *Ensayos sobre la sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1983.

----- *Sociology of the Religion*, Boston, Beacon, 1969.

Wee, C.J.W.-L. "Asian Values", Singapore and the Third Way: Re-Working Individualism and Collectivism", *SOJOURN*, Vol. 14, Núm. 2, 1999.

Wong, J. "Promoting Confucianism for Socioeconomic Development: The Singapore Experience" en Tu Weiming. *Confucian Traditions in East Asia Modernity*. Cambridge, Harvard University Press., 1996

Yao Souchou. *Confucian Capitalism. Discourse, Practice and the Myth of the Chinese enterprise*. Nueva York. Routledge, 2002.

Zhang Wei-Bin. *Confucianism and Modernization: Industrialization and Democratization of the Confucian Regions*. New York. St. Martin's: 1999

Páginas Consultadas en Internet.

s/a 多元文化交流專輯 全球的多元文化風 Duoyuan wenhuajiao liuzhuanji
quanqiude duoyuanwenhuafei encontrado en
<http://www.amtbla.org/MuXiJingHua/Musimulticulture6.htm>