



COLECCIÓN  
ALADAA INTERNACIONAL  
ISSN xxxx-xxxx

# COLECCIÓN ALADAA INTERNACIONAL

## DOCUMENTO 1

### ACTAS

#### XVI CONGRESO INTERNACIONAL DE ALADAA

Del 1 al 4 de agosto, 2018

Centro de Estudios Orientales,  
Pontificia Universidad Católica de Perú  
Lima, Perú

Editor responsable: **ALADAA Internacional**  
(Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y  
África/Secretaría General)

Virrey Loreto 2650- 5 "D", Ciudad Autónoma de  
Buenos Aires, República Argentina.

Compiladores: **Ricardo Sumalavia y Lía Rodríguez de la Vega.**

**COLECCIÓN ALADAA INTERNACIONAL**

**Directores:** Lía Rodríguez de la Vega y Jerónimo Delgado Caicedo.

**Comité Editorial:** Ana María Sánchez, Jinok Choi, Joaquín Sáez, Andrés Raggio, Célia Tavares, Jerónimo Delgado Caicedo, Ricardo Sumalavia Chávez, Rigoberto Menéndez Paredes, Norbert Molina Medina, Esteban Sánchez Solano, Martha Loaiza Becerra.

**Comité de Asesores Científicos:** Michiko Tanaka, Cristina Barrón, Carlos Uscanga, Pedro Monzón, Leidy Alpízar, Hernán Lucena, José León Herrera, Pío García, André Bueno, Daniela Guerra, María Elvira Ríos, Cecilia Onaha.

---

**XVI Congreso Internacional de ALADAA, 2019**

**“Las Nuevas Fronteras de la Interculturalidad: Asia y África desde América Latina”**

**Pontificia Universidad Católica de Perú**

**Centro de Estudios Orientales**

**Presidente del Congreso**

Dr. José León Herrera

**Comisión Organizadora**

Dr. Ricardo Sumalavia, Dra. Cristina Barrón, Mg. Rubén Tang, Dr. José de la Puente Brunke,  
Dr. Francisco Hernández, Dr. Augusto Castro.

# Índice

## **La adopción del Derecho Internacional Público en China en el marco de los procesos de globalización históricos y actuales.**

Diana Aduviri Choque (Pontificia Universidad Católica del Perú).....7-14

## **La cuestión china como problema nacional. Inmigrantes chinos y luchas discursivas de la prensa (1861-1874)**

Gonzalo Alonso Paroy Villafuerte (Universidad Nacional Mayor de San Marcos).....15-36

## **Galeano en China, 1964. Una mirada de la República Popular por un joven latinoamericano comprometido con su tiempo.**

Martín Manuel Prieto (Universidad Nacional de General Sarmiento).....37-55

## **Military and geopolitics issues: China and Latin America**

Juan Carlos Gachúz Maya y Krystell Castillo (Universidad de las Américas Puebla)....56-72

## **Cuando los gobernantes perdieron su mandato divino: panorama general sobre el impacto de desastres naturales en la historia dinástica de China y en Estados prehispanicos del Nuevo Mundo.**

Walburga Maria Wiesheu (Escuela Nacional de Antropología e Historia, México).....73-94

## **Desencuentros culturales. La China antigua y la América indígena.**

Pablo Rodríguez Durán (El Colegio de México).....95-105

## **Destruir las plantaciones costeñas. Nurerdín-Kan de Trinidad Manuel Pérez como agente de desarticulación del sistema de haciendas.**

Johnny Zevallos (Universidad Nacional Mayor de San Marcos).....106-118

**Los “otros” en África y Asia. Historias, relatos e imaginarios de los vulnerados en el siglo XX y XXI.**

Eugenia Arduino (Universidad de Buenos Aires).....119-129

**La sub representación de los indios musulmanes en el actual Ejército indio**

Ricardo Pedro Címoli (UBA.UNLu).....130-149

**La causalidad en Hume y Nāgārjuna**

Frank Jhon Yerrt Sucari Mamani (UNMSM).....150-161

**Bajo la atenta mirada de la esfinge. Homenaje a Fernando Tola Mendoza**

Vladimir Quisiyupanqui Valencia.....162-175

**Un diálogo con Moctezuma desde la India: Reimaginando las narraciones de conquista en la novela Kitne Pakistan [¿Cuántos Paquistanes más?] de Prasad Kamleshwar.**

Ursula Natalia Wood Guadarrama (CEAA, El Colegio de México)..... 176-186

**“No olvides volver”: el conflicto entre la tradición y la modernidad japonesas en los elementos magicorrealistas de Tamako Market.**

Mauricio Chávez Moreno (Pontificia Universidad Católica del Perú).....187-209

**Multilingual and multicultural ability of returnees from Japan.**

Sachie Miyazaki (Sophia University Junior College Division).....210-227

**El arte de las máscaras: la construcción de la identidad queer a través de la performance discursiva (semi) autobiográfica de Confesiones de una máscara de Yukio Mishima.**

Mariangela Ugarelli (The John Hopkins University).....228-247

### **Preservación de una colección de estampas japonesas**

Mariela Arriagada Bórquez (Conservadora-restauradora de Bienes Culturales de la Universidad Internacional SEK).....248-259

### **Retratos de obra: presencia mexicana en la literatura de Ōe Kenzaburō.**

Manuel Cisneros Castro (Universidad Ritsumeikan).....260-273

### **La persecución de las comunidades de emigrantes japoneses en Perú durante la II Guerra Mundial: la conexión con el gobierno de China.**

Sergio Hernández Galindo (INAH, México).....274-289

### **Investigación de la colección de obras japonesas del museo nacional de bellas artes de Santiago de Chile (MNBA): Significación en la expresión artística de la sociedad de Edo.**

Io Naya Contreras Pérez (Universidad de los Andes de Santiago de Chile).....290-305

### **Interacciones culturales entre Argentina y Japón: el caso de la Asociación Japonesa**

#### **Sarmiento**

María Antonella Pera y Darío Nicolás Persingola Recalde (Universidad Nacional de General Sarmiento, Los Polvorines, Buenos Aires).....306-323

### **La edad del crisantemo: los diarios en la literatura japonesa como construcción estética de la escritura femenina.**

Wilson Pérez Uribe (Universidad de Antioquia).....324-340

### **La enseñanza de la ingeniería durante el periodo Meiji.**

Gerardo TANAMACHI CASTRO (El Colegio de México).....341-362

**Estudio comparativo de formaciones complejas secundarias entre la sociedad del Japón antiguo y la mesoamericana.**

Nallely Torres Aguilar (El Colegio de México).....363-390

**Guardianes culturales: los sansei de Colonia Urquiza y la reinención de la identidad.**

Irene Isabel Cafiero – Estela Cerono (UNLP).....391-405

**Correspondências entre duas festas populares: Gion Matsuri e Lavagem do Senhor do Bonfim.**

Atílio Avancini (Universidade de São Paulo).....406-425

**El desarrollo de la técnica nishiki-e y su impacto en Japón.**

Jessica Marie Uldry (Universidad de Ginebra, Suiza).....426-440

# **La adopción del Derecho Internacional Público en China en el marco de los procesos de globalización históricos y actuales.**

Diana Aduviri Choque  
Pontificia Universidad Católica del Perú

## **Resumen**

A inicios del siglo XIX, los Estados europeos decidieron embarcarse en una nueva expansión ultramarina hacia los territorios del Este de Asia. Desplazamiento que generaría nuevos procesos de globalización de intercambio y conflicto con los imperios y reinos de dicha región de Asia. En este contexto, la presente investigación se centrará en analizar uno de los productos europeos llevados, en esta época, a China: el Derecho Internacional Público.

## **Abstract**

At the beginning of the 19th century, European states decided to embark on a new overseas expansion into the territories of East Asia. Displacement that generates new processes of globalization of exchange and conflict with the empires and kingdoms of that region of Asia. In this context, this research will focus on analyzing one of the European products brought, at this time, to China: Public International Law.

## **Derecho Internacional Público**

A los juristas se nos enseña el Derecho Internacional Público como una de las ramas del Derecho que regula las relaciones jurídicas entre los Estados del mundo. Se nos enseñan cuales son las reglas de esta rama del conocimiento y cómo aplicarlas a cualquier país (“Estado”, en términos jurídicos) sin distinción. Asimismo, se lo concibe como un ordenamiento jurídico que posibilita la cooperación, la paz, el orden, la equidad y la justicia a nivel mundial. Sin embargo, desde nuestro punto de vista exclusivamente

jurídico, no cuestionamos el origen histórico de tales normas o su verdadera imparcialidad. En este sentido, el presente trabajo investigará, desde un punto de vista histórico, cuán verdaderamente imparcial es el Derecho Internacional Público en relación a China.

Conceptualmente, en las ciencias jurídicas, se entiende al Derecho Internacional Público como aquel “conjunto de normas jurídicas que regulan las relaciones entre los diferentes sujetos de derecho que integran la Comunidad Internacional” (Novak & García-Corrochano 2016: 3).

Así, este conjunto de normas jurídicas no es “de cortesía” u “optativo”, sino, es de obligatorio cumplimiento por los sujetos regulados. En este caso, dichos sujetos solían ser históricamente los Estados (como lo serán en la presente investigación); no obstante, hoy en día (desde la Segunda Guerra Mundial<sup>1</sup>) ese concepto incluye a organizaciones internacionales e individuos, por ejemplo. En adición, las relaciones objeto de regulación tratan sobre materias muy diversas como la guerra, paz, relaciones comerciales (históricamente), integración, cooperación, derechos humanos, medio ambiente, entre otros (en la actualidad).

El Derecho Internacional que analizaremos en un inicio es el Derecho Internacional tradicional, aquel de la época del imperialismo colonial europeo en el Este de Asia, el cual tenía como características principales: usar los tratados (y la costumbre) como principal fuente de las normas jurídicas (fuente de Derecho Internacional), tener como principal y único sujeto regulado (sujeto de derecho) al Estado<sup>2</sup> (estado-céntrico), y permitir el uso de la guerra (prohibido luego de la Segunda Guerra Mundial en 1945).

Abordamos también en este trabajo el punto de las Relaciones Internacionales y la Historia, por el cual el “Derecho Internacional” es solamente una “herramienta” en un marco más grande: las *relaciones internacionales de poder* entre los distintos *actores internacionales*, tanto europeos como asiáticos, durante la etapa del imperialismo

---

<sup>1</sup> Debido al proceso de humanización del Derecho Internacional luego de la Segunda Guerra Mundial y debido a la Opinión Consultiva del 11 de abril de 1949 de la Corte Internacional de Justicia respecto a la reparación de daños sufridos al servicio de las Naciones Unidas.

<sup>2</sup> Importante, dado que los antiguos imperios y reinos del Este de Asia debían ahora clasificarse bajo este nuevo esquema europeo que es el Derecho Internacional, en el cual se definiría si serían considerados o no “Estados”. Particularmente en el caso de Corea.

europeo del siglo XIX. Siendo esta “herramienta” -según argumentamos en el presente trabajo- un “producto europeo” adoptado por los Estados del Este de Asia como China.

## China

El primer contacto entre China y el Derecho Internacional de occidente se dio con la firma del Tratado de Nérchinsk el 7 de septiembre de 1689, entre el Imperio Chino de la Dinastía Qing y el Imperio Ruso para la delimitación de sus fronteras. Dicho acontecimiento pudo tener lugar gracias a la mediación del misionero jesuita Tomás Pereira a través del latín, con su contraparte rusa, quien además tenía conocimientos en el Derecho Internacional de occidente (Kawashima 2012: 364).

Posteriormente, en el siglo XIX, China se vio arrinconada por las exigencias comerciales y geopolíticas de las potencias de occidente, lo cual desencadenó las dos Guerras del Opio que culminaron con la derrota de China y la cesión de derechos y territorios a las potencias europeas a través de la firma de tratados desiguales<sup>3</sup> entre el Imperio Chino y los vencedores occidentales. En este contexto, a propósito de las negociaciones en torno a las Guerras del Opio, China realizó algunos esfuerzos de traducción para entender el Derecho Internacional que empleaban las potencias europeas; sin embargo, estos esfuerzos se redujeron a traducciones parciales, no sistemáticas, que podían, por lo mismo, contener errores.

Es así que el primer esfuerzo de traducción completo y sistemático del Derecho Internacional se dio en 1865 cuando el misionero presbiteriano William Martin<sup>4</sup> tradujo “*Elements of International Law*” de Henry Wheaton (basado en derecho natural, todavía no en derecho positivo) y, fue publicado por el Imperio chino como *Wanguo Gongfa* (萬國

---

<sup>3</sup> Sin embargo, existen académicos como el mismo Kawashima que sostienen que la visión del Imperio chino en aquella época sobre aquellos tratados no era la de “tratados desiguales”, dado que el Imperio chino no necesitaba y no concebía la reciprocidad que le pudiera brindar occidente, en el marco del sistema tributario chino de relaciones internacionales en la región. Además, Kawashima señala que los denominados “tratados desiguales” no cambiaron el sistema tributario de China, el cual se mantuvo (364).

<sup>4</sup> Martin fue testigo de las violaciones del propio Derecho Internacional por parte de los británicos en China, por ello, inició su traducción con la idea de proveer al gobierno chino de conocimiento de dicha materia. Su esfuerzo fue posteriormente apoyado por el Imperio chino que incluso llegó a publicar y distribuir su traducción.

公法) y distribuido a las oficinas del imperio. Esta traducción del Derecho Internacional tuvo un gran impacto, tanto como contribución durante un amplio periodo en China, como por su recepción incluso en Japón (Kawashima 2012: 364 - 365).

El propósito de China durante esta época de imperialismo y colonización europea era lograr entender el Derecho Internacional, que era el conjunto de reglas que usaba occidente, para refutar los argumentos de estos y defenderse de sus intromisiones, es decir, aprender las reglas de juego occidentales para hacerle frente a las mismas potencias occidentales. De este modo, si bien el Derecho Internacional era un producto europeo, China vio la utilidad de esta herramienta para conducir sus relaciones internacionales con los Estados occidentales (2012: 365 - 366).

Así, como ejemplo de una de las “victorias” de China frente a los occidentales haciendo uso del Derecho Internacional tenemos a la aceptación del ministro de Prusia en China, Guido von Rehfues, de su error, conforme al Derecho Internacional, por haber capturado ilegalmente una embarcación comercial danesa en China, hecho denunciado por el Imperio chino en 1864 (Kawashima 2012: 366).

Posteriormente, la visión de China respecto al Derecho Internacional durante la Dinastía Qing se fue afianzando. El Derecho Internacional cambió de nombre y pasó a denominarse *Guojifa* (国际法); fue incluido como materia importante en el currículo de los centros de estudios de leyes y política; numerosos estudiantes chinos en el extranjero sobresalieron en sus estudios sobre esta materia en universidades de Reino Unido, Francia, Alemania y Estados Unidos<sup>5</sup>; y varios intelectuales chinos comenzaron a tomar consciencia del valor de varias construcciones jurídicas internacionales para mantener la independencia de China y recuperar derechos soberanos cedidos ( 2012: 370).

Mucho tiempo después, luego del periodo del Kuomintang (KMT, 国民党), y ya en la historia moderna de China, a partir del 1949, con la fundación de la República Popular China por el Partido Comunista Chino, se presentó otro periodo histórico que marcarían la visión y postura de China frente al Derecho Internacional. La nueva República Popular

---

<sup>5</sup> Entre ellos, Gu Weijun y Wang Zhengting obtuvieron sus grados académicos en Derecho Internacional en la Universidad de Columbia y la Universidad de Yale, respectivamente.

China efectuó una separación con todo lo anterior, es decir, con la herencia del gobierno imperial y republicano. Y con ello, también se apartó y abandonó la herencia respecto al Derecho Internacional (Xue 2012: 17 - 18).

De esta forma, la visión respecto al Derecho Internacional cambió. Debido a la influencia soviética que recibió China en esta época, la teoría marxista de la lucha de clases sociales se extendió al estudio de Derecho, tanto respecto al derecho doméstico, como al Derecho Internacional. Por lo tanto, el Derecho Internacional fue visto como no verdaderamente universal, sino más bien, como un instrumento del capitalismo (Xue 2012: 17 - 19).

Así, en la era moderna, China adoptó una posición muy crítica y a la vez constructiva sobre el Derecho Internacional traído de occidente. China critica el Derecho Internacional tradicional de la época de las intromisiones de las potencias occidentales en el Este de Asia del siglo XIX, debido a que este principalmente protegió los intereses de los imperios coloniales europeos en detrimento de las naciones menos desarrolladas. En la visión de China actual, un ejemplo claro de ello son los tratados desiguales que fue obligada a firmar con las potencias europeas, lo cual marcó el inicio de un siglo de privación de derechos a China y un periodo de vergüenza para el país (Xue 2012: 17 y 20).

Por lo tanto, la República Popular China, al realizar el apartamiento de todo lo anterior a ella, adoptó la postura de exigir ser un Estado independiente y soberano, e instauró nuevas relaciones diplomáticas con las anteriores potencias europeas que implicó la revisión de los tratados desiguales y otras situaciones desventajosas para China (Xue 2012: 22). A ello se sumaron los cambios en el Derecho Internacional ocasionados por la independencia de un gran número de países de Asia y África entre 1950s y 1960s, los cuales contribuyeron a desterrar las justificaciones en base a la discriminación cultural y racial (bajo el pretexto de las diferencias entre “civilizaciones” del imperialismo y colonización) y consolidaron el Derecho Internacional obligatorio solo para aquellos que lo acepten voluntariamente (no coaccionados) en favor de la paz, equidad, y el respeto mutuo (Xue 2012: 25).

Finalmente, ahora podemos entender como dos procesos históricos de globalización tuvieron impacto en la visión y postura actual de China respecto al Derecho Internacional.

Así, la experiencia de China con las primeras intromisiones occidentales que ocasionaron las Guerras del Opio y la influencia soviética en el Partido Comunista Chino que ocasionó el deslinde con todo lo anterior explican la actual postura crítica de China<sup>6</sup> frente al Derecho Internacional por su anterior uso como “instrumento” de la expansión colonial e imperialista de las potencias europeas siglos atrás y, según el marxismo, también en parte en la actualidad. China rechaza la impregnación de cualquier prejuicio social o cultural tanto en la creación de Derecho Internacional, como en su aplicación (Xue 2012: 29). A pesar de ello, en sus relaciones con otros Estados, China, al igual que el resto de Estados, actúa dentro del marco jurídico del Derecho Internacional contemporáneo (Xue 2012: 21 - 22).

## Globalización

La irrupción de occidente en China generó nuevos procesos de globalización en relación al Derecho Internacional, tanto de conflicto, como de intercambio. Por un lado, hemos observado la forma conflictiva con la que el Derecho Internacional fue llevado a China, como un producto europeo prácticamente impuesto y como única salida para preservar la supervivencia de los actores del Este de Asia en un escenario desequilibrado de poder. Tan así, que en aquella época se hacía referencia al Derecho Internacional como *Europe Public Law* o *European International Law*. Por lo tanto, este primer Derecho Internacional tradicional tuvo como una de sus características la falta de imparcialidad y el favorecimiento a las potencias europeas. Lo cual fue posteriormente reclamado (y cambiado) por la propia China y por los demás nuevos Estados africanos y asiáticos a mediados del siglo XX en el marco de las Naciones Unidas, para dejar sin fundamento las diferenciaciones en base a las “civilizaciones”.

Por otro lado, también cabe preguntarnos respecto a las relaciones de intercambio respecto al Derecho Internacional que se pudieron generar en China y el Este de Asia. Al

---

<sup>6</sup> Un claro ejemplo de ello es la actual importancia que hoy tiene para China el principio de igualdad soberana de los Estados.

respecto, en el caso de Latinoamérica, ocurrió un intercambio de dos vías, es decir, existieron aportes de ambos lados. Así, si bien se llevó el *Europe Public Law* a Latinoamérica, desde este lado de la región se generaron importantes aportes para el Derecho Internacional general como los conceptos de no intervención de terceros Estados, arbitraje obligatorio para las controversias entre Estados, la delimitación de límites basada en el principio de *uti possidetis iuris*, los aportes al derecho de asilo, el principio de *ius soli* en las leyes de nacionalidad, la libertad de comercio neutral en tiempos de guerra, entre otros<sup>7</sup> (Fassbender y Peters 2012: 4).

En el caso del Este de Asia y China, el intercambio de dos vías y aporte al Derecho Internacional general fue más tenue, aún así, es posible señalar los aportes respecto al tratamiento de extranjeros, y al derecho del mar (Fassbender y Peters 2012: 5). En el caso de China en particular, se destacan las contribuciones en la práctica en reconocimiento, la solución de disputas fronterizas, la práctica en materia de tratados, y los aportes sobre las normas de nacionalidad (Xue 2012: 29). Sin embargo, se dio una contribución importante en el Este de Asia: se demostró la aplicabilidad universal de los conceptos y la lógica de la mayor parte del Derecho Internacional (Fassbender y Peters 2012: 5).

Lo mencionado líneas arriba nos lleva a una reflexión crítica respecto al Derecho Internacional, el cual en realidad ha demostrado no ser tan “internacional” y que incluso careció en alguna época de imparcialidad debido a su herencia eurocéntrica. No obstante, desde las Relaciones Internacionales, reconocemos en el Derecho Internacional un instrumento útil en la actualidad para preservar en un marco seguro los valores que nos ha costado entender tras innumerables procesos de colonización y guerras mundiales. De igual manera, desde las Ciencias Sociales, creemos también que el Derecho Internacional en el futuro es capaz de nutrirse de diferentes aportes regionales en un intercambio equitativo, en el marco de la interculturalidad, para responder a las nuevas exigencias y problemas globales.

---

<sup>7</sup> La mayor parte de ellos durante nuestra etapa republicana.

## Bibliografía

DE LISLE, J.

2000 China's Approach to International Law: A Historical Perspective. *Proceedings of the Annual Meeting (American Society of International Law), Vol. 94 (APRIL 5-8, 2000)*, 267 - 275.

FASSBENDER, B., PETERS, A.

2012 Introduction: Towards A Global History Of International Law. In B. Fassbender, & A. Peters, *The Oxford Handbook of the History of International Law* (pp. 1 - 29). Oxford: Oxford University Press.

GUO, R.

2012 International Law in China, Past and Present: Study on the History of International Law, YANG Zewei. *Journal of the History of International Law 14 (2012)*, 147 - 156.

HSIEH, P.

2015. The Discipline of International Law in Republican China and Contemporary Taiwan. *Washington University Global Studies Law Review. Volume 14, Issue 1*, 86 - 129.

KAWASHIMA, S.

2012. China. In B. Fassbender, & A. Peters, *The Oxford Handbook of the History of International Law* (pp. 371 - 377). Oxford: Oxford University Press.

MARTÍNEZ, J.

2010 *Esclavos, imperios, globalización (1555-1778)*. Madrid: CSIC.

NOVAK, F., García-Corrochano, L.

2016 *Derecho Internacional Público. Tomo I*. Lima: Thompson y Reuters.

XUE, H.

2012 *Chinese contemporary perspectives on International Law. History, culture and International Law*. Boston: Brill. Nijhoff.

# **La *cuestión china* como problema nacional. Inmigrantes chinos y luchas discursivas de la prensa (1861-1874)**

Gonzalo Alonso Paroy Villafuerte  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

## **Resumen**

En esta ponencia revisaremos los debates presentes en la prensa limeña decimonónica sobre el asunto de la inmigración y presencia china en el Perú. Las élites letradas participaron de un intenso debate, lo que permite observar tanto la importancia de la presencia china en la vida de los limeños, como de la mentalidad del mismo círculo letrado. Analizamos de manera específica el periodo 1861-1874 pues es cuando el discurso antichino hegemónico, encuentra detractores, y permite una auténtica lucha discursiva, debido, entre otras cosas, a la rebelión china en Pativilca y la mayor notoriedad de los inmigrantes en Lima.

**Palabras clave:** Inmigración china, discursos, racismo, prensa

## **Abstract**

In this paper we will review the debates in nineteenth century Lima daily press about Chinese immigration and its presence in Peru. The elites participated in an intense debate, which allows us to observe the importance of the Chinese presence in the life of Lima and the mentality of the literate elites. We analyze specifically the period 1861-1874 because it is when the hegemonic anti-chinese discourse finds detractors and originates a discursive struggle due, among other things, to the Chinese rebellion in Pativilca and the the notoriety of immigrants in Lima.

**Palabras clave:** Chinese immigration, discourse, racism, daily press

## Introducción

Con el término *cuestión china* nos queremos referir a dos puntos íntimamente relacionados. Primero, hace referencia a las vicisitudes de los inmigrantes chinos en relación al Perú, cuestiones como la travesía en altamar, sus formas de trabajo, formas de vida, interacciones culturales, es decir, los puntos de la historia de la inmigración china en el Perú. Pero también nos referimos a los serios problemas de fondo que atravesaba el Perú en los cuales los inmigrantes chinos estaban relacionados, temas que fueron debatidos en la prensa por los miembros de las élites letradas. Podemos decir que estos temas asociados a los chinos llamaron la atención de los intelectuales y políticos de problemas centrales que forman la identidad del Perú decimonónico. De esta forma, a través del inmigrante, se reconocía a la realidad peruana, temas como vitales durante el siglo XIX como la mano de obra, la inmigración extranjera, la agricultura, la xenofobia, la salud pública, entre otros.

A través de la lectura de los diarios *El Comercio* y *El Nacional*, intentamos reconstruir la problemática peruana, aquella que se inició a debatir por la presencia de chinos en Lima o por conflictos relacionados a ellos. El espacio temporal elegido es el momento en que hubo un debate efectivo entre miembros de la élite dentro de la misma fuente de información, esto es, dentro de los diarios mencionados hubo puntos de vista diferentes que elevaron los temas mencionados a nivel de problema nacional, puesto que en determinado momento del siglo XIX, se construía un discurso alternativo, que si bien paternalista, intentaba cambiar las percepciones negativas del inmigrante chino, y de esta forma iniciaron una lucha discursiva y frontal contra el discurso hegemónico xenofóbico.

## **1.- La cuestión china y la prensa decimonónica**

Conoceremos algunas características de la prensa decimonónica en lo que nos respecta para comprender la problemática donde se resaltaban los conflictos entre chinos y limeños. Durante las décadas de 1860 y 1870 este discurso positivo del inmigrante asiático cobró fuerzas y logró ganar ciertos “derechos” para los chinos. La opinión pública atenta tanto a los acontecimientos del país y de la ciudad como a los discursos vertidos en la prensa, se dividía en dos posiciones diferentes respecto a la *cuestión china*.

Sin duda la prensa juega un rol importante en el devenir de la sociedad, no solo informando y generando opinión pública, sino, que a su vez crea y fortalece prácticas discursivas por la apropiación subjetiva de la noticia que hacen los redactores y articulistas, y su particular forma de usar el lenguaje. Una de las principales características de esta prensa fue el ser vocera de los diferentes discursos que buscaban legitimar a sus representantes políticos y desacreditar a los contrincantes, tal como muestran las efímeras existencias de diarios asociados a facciones políticas. Pronto, por estas características, la prensa adquirió una función única dentro de la conservación de jerarquías: creaba un discurso que tenía como fin deslegitimar a una persona como político, capaz, decente y por tanto, elegible. Aun los periódicos llamados *serios, neutrales* que a su vez fueron los más exitosos (*El Telégrafo, El Mercurio Peruano, La Verdad, El Comercio*) de la primera mitad del XIX, eran diarios llenos de pedagogía que permanecían en constantes rencillas con sus similares o con personajes públicos. Característica principal de esta prensa es la existencia de un espacio llamado *Remitidos* donde: “[...] los particulares debaten intereses personales o políticos. La crónica propiamente dicha no existe: el periódico ignora por lo general los hechos ocurridos en el día anterior, los que se debaten dos o tres días después, con la pasión del momento, en el Editorial o en los ‘Remitidos’” (Porras 1968: 307).

Así pues, un *remitido* o *comunicado*, como se llama a este espacio en la segunda mitad del siglo XIX, es una columna escrita por un particular que paga por el derecho a publicar su discurso, texto de defensa o ataque; de justificación o libre opinión. La mayoría de páginas estaba dedicada a esta sección, que a su vez hacía sustentable el trabajo de los mismos grupos editoriales. A pesar de que la prensa caudillesca y efímera desaparecía para dar paso a la prensa estable y miscelánea, hacia fines del siglo XIX, las luchas dentro del mismo diario, vía *remitidos* o *comunicados* continuó hacia la segunda mitad del XIX algunas veces bajo el nombre de *Asuntos Personales*, demostrando que este fenómeno iba mucho más allá de la contingencia política (Whipple 2014: 73). Por lo contrario, era parte de la sociedad y los habitantes habían interiorizado a estos espacios de discusión en la prensa como parte de su rutina y cultura. En consecuencia, los diarios fueron un espacio dinámico y los *comunicados* jugaban un importante rol dentro de esta especie de pluritud de voces discutiendo y debatiendo sobre temas de interés público (Velázquez 2014: 311). La prensa para esta sociedad donde aún prevalece la comunicación oral, fue una importante vía de democratización de la experiencia de la palabra escrita y la lectura entre los sectores urbanos y en los espacios públicos donde se compartía la *información* a través de la lectura, apreciada de esta manera por la mayoría que no sabía leer (Velázquez 2014: 308-309).

El tema de la inmigración europea y asiática, las leyes de inmigración, los chinos libres, los alzamientos de chinos, la situación de los culíes semiesclavos en las haciendas, las asonadas antichinas, el problema del opio, entre muchos otros temas asociados a los inmigrantes asiáticos (cimarronaje, traspaso de contratas, llegada de barcos con culíes, hechos delictivos, etc.), fueron ventilados en la prensa periódica del siglo XIX y XX con bastante regularidad, discutidos bajo muchas perspectivas que en el presente capítulo clasificaremos entre los que en su discurso aun mantienen una línea racista y fortalecen el estereotipo analizado en la primera etapa, del chino como ser inferior, degradado e inmoral. Contra los discursos disidentes que aparecen y vierten, desde una perspectiva antiesclavista y paternalista, surge una opinión de inclusión y buen trato sobre los chinos,

e inician la idea de que el chino es un personaje necesario dentro de la economía nacional e incluso ponen en discusión el hecho de que los peruanos no estaban a la par del pensamiento universal que tendía hacia la igualdad de derechos y la eliminación de los diferentes modelos de explotación humana. Watt Stewart (1976) analizó los diarios ingleses y peruanos de este periodo enfatizando en la acogida que tuvieron las reivindicaciones de los asiáticos como sujetos, así como también en la participación de esta fuente de información como principal medio del tema del chino como problema nacional, aunque debemos aclarar, que esto sucedió específicamente en las década del sesenta y setenta, y en menor proporción en los ochenta del siglo XIX.

Con pocas excepciones se cuentan los periódicos y diarios peruanos objetaban la importación de culíes y el trato que se les daba en todas las etapas, desde el reclutamiento en Macao hasta llegar a manos del empleador peruano. Entre las excepciones se encuentran los periódicos oficiales u oficialistas aunque a veces también ellos hacían coro a las voces de censura [...]. *El Nacional, El Comercio, La Patria, La Sociedad y Paz y Progreso*, dieron acogida a muchos editoriales y cartas de particulares en los cuales se reprobaba el tráfico de culíes y el mal trato que padecían. *El Nacional* fue quizás el más severo y persistente en su crítica. Estas publicaciones acogían a toda clase de opositores que desearan censurar a los importadores y empleadores de culíes (Stewart 1976: 99).

Muchas veces, a la siguiente semana de una columna editorial, nota informativa, comunicado o asunto personal; se publicaba, bien un comunicado contrario, o bien una opinión que fortalecía la primera nota y de esta manera se creaba un debate que se alargaba en el tiempo y hacía reflexionar a la sociedad que consumía aquellos diarios. Se desprende de la investigación que los diarios compartían el pensar hegemónico de la inferioridad de la *raza china* y del mal que le hacía su presencia al Perú, porque su discurso se encuentra en las editoriales, noticias (crónicas) escritas por sus propios corresponsales y comunicados, mientras que ideas opuestas y defensores de los chinos solo encontramos en los comunicados. Estas ideas contrarias vertidas dentro de una misma fuente histórica, muchas veces dentro del mismo diario forman parte de la principal lucha por el poder discursivo hegemónico, acerca de la imagen que se tiene sobre los hijos del Celeste Imperio.

## **2.- Los chinos y la formación de discursos opuestos**

### **2.1.- Racismo burdo persistente**

Las voces que sentían aversión de los inmigrantes chinos se dejaron sentir de manera general en las décadas en que la inmigración y comunidad china se instalaba en Lima y el Perú. Por diversas razones, bajo diversos intereses, manifestando un racismo burdo, diferentes columnas dejaban ver las ideas racistas que existía en estas décadas. Si bien es cierto que es un periodo de amplio debate, de varias voces que discuten sobre la situación de los chinos, con nuevas ideas de anti-esclavitud y un primitivo derecho humano; el racismo es abierto y manifiesto, aun utilizado como forma de justificación, de inferiorización para ganar en la lucha discursiva. Reconocemos en los discursos negativos y antichinos:

a) aquellos narrados en las *crónicas* donde se relatan sucesos policiales donde el chino es identificado como revoltoso, ladrón o vicioso. Por otro lado, se tiende a la generalización, identificando actitudes negativas de ciertos individuos chinos con el colectivo de la comunidad china en Lima como ocurrió en *El Comercio* (02/06/1856), ante el intento de asesinato de un chino contra un peón de panadería, el articulista opina que «Es imposible hallar gente más mala y más perjudicial que los chinos»

b) Un racismo burdo y abierto, cargado de prejuicios en la sección *comunicados*, algunas veces las personas que bajo un manto paternalista y antiesclavista, defienden a los chinos, pero caen aun en argumentos racistas. El racismo burdo reduce el debate a argumentos ligados al común pensamiento de la existencia jerarquías raciales, en la cual el chino ocuparía el último lugar. De allí se desprenden opiniones como que es “hijo de una raza, que por lo singular de sus instituciones y de sus instintos personales, no ha adelantado

casi nada en mas de mil años”, civilización que “en vez de enriquecernos, nos iremos empobreciendo paulatina pero seguramente, con su contacto” (*El Nacional*, 11/02/1876).

## **2.2.- Voces humanitarias sobre la situación del chino**

Pero en este periodo de tiempo, las formas discursivas racistas no fueron las únicas, ni fue el discurso que envolvía a todas las capas de la sociedad, por el contrario muchos limeños, contrarios al régimen de explotación, a los malos tratos o contrarios al proceso inmigratorio se manifestaron. Estos articulistas se convirtieron en voceros de un discurso disidente, contrario al racista que se difundió al ingreso de los asiáticos y que persistió a lo largo del siglo XIX. Podemos dividirlos en:

a) Protestas sobre la situación del chino, personas quienes a través de columnas de opinión en los comunicados se quejan de los constantes maltratos a los que son sometidos los orientales en la capital. No faltaron quienes denunciaron la forma del tráfico de humanos. Con esta misma fuente además conocemos el contexto de racismo y violencia con la que convivían los inmigrantes chinos en Lima. Un articulista escribe: “Llamamos la atención a la Policía sobre estos hijos del Imperio Celeste, pues con frecuencia son perseguidos por los muchachos” (*El Comercio*, 07/06/1863), situación que fue por demás común en esta década. Ideas provenientes de Europa y EE. UU. como la vertida en *South Pacific Times*, el 24 de mayo de 1873 (Stewart 1976: 74): “¿Cuántos chinos fueron dejados libres porque habían sido traídos contra su voluntad? ¿Acaso uno siquiera?”; permiten saber que bajo posiciones abolicionistas, el tráfico de humanos es el mal que estos voceros de un discurso disidente buscaban erradicar.

b) Discurso de igualdad dentro del género humano es también parte de esta posición. Aseveraciones dentro de artículos largos como “Los chinos son hombres con los mismos derechos que todos los demás” (*El Comercio* 13/11/1865), o “¿No debemos ser todos los habitantes de la república, iguales ante la ley?” (*El Comercio* 20/09/1870), si bien, menos

comunes, nos dan cuenta que una porción de la sociedad apunta a estar a la par de sus similares europeos que bregaban por el fin de la esclavitud a nivel mundial.

c) Dar voz a los chinos fue la estrategia que mejor grafica la búsqueda de un cambio de perspectiva frente a los chinos. Entre varios casos recogemos una especie de “entrevista” a un chino sobre su situación en una hacienda de Chancay: Un asiático sufre la injusticia de que, pese a que ya finalizó el tiempo de su contrata, el hacendado no le firma la carta de libertad por mero capricho: “A algunos sueltos y otros prisioneros, hemos preguntado los motivos de su estado, la contestación ha sido siempre la misma: ‘patrón no quiere dar papel’ – por qué no? – ‘porque no quiere’ – Por qué no vas á donde el subprefecto ó gobernador? – nos contesta, meneando la cabeza: ‘para chino no justicia y si patrón sabe, mucho azote’” (*El Comercio*, 02/09/1868).

### **3.- Dos conflictos interétnicos y sus consecuentes luchas discursivas**

Son conocidas las historias que grafican al chino como un grupo homogéneo, que constantemente se agruparon para reaccionar de manera violenta y generar problemas. Así se relataron diversas revueltas chinas, sobretodo, las más conocidas, la de Ica y Pativilca, o la supuesta alianza china con los soldados chilenos. Recordados de esta forma, el discurso del siglo XIX que sirvió para excluirlos sigue funcionando en la actualidad. No comprende este análisis decimonónico que las amplias diferencias sociales, que la existencia diferente y desconocida de uno respecto del otro, generaron esta reacción violenta, justificada en nombre de la supervivencia.

#### **3.1.- Un caso de debate en los comunicados de *El Comercio***

Dos sujetos anónimos protagonizaron, vía *comunicados*, un prolongado debate en torno a la problemática de los chinos. Entre el 2 de agosto y el 21 de setiembre de 1868, siete

columnas del diario *El Comercio* de Lima, bajo el común título de “Los alzamientos de los Chinos”, se enfrentaron en una ardua lucha discursiva. El debate iniciaría por una revuelta de asiáticos que tuvo lugar en la primera semana de agosto de 1868 en las haciendas de Chancay; entre un autodenominado *Patriota filántropo* y otro quien firma como *A.B.C.D.* Las posiciones, aunque diferentes, giran en torno a la situación de los trabajadores chinos en las haciendas, las características del trabajo y las posibles razones para la revuelta. Hay entre ambas argumentaciones cierta relación de complementación, pese a que en los discursos son antagónicos. Uno busca eliminar al otro en la lucha discursiva y hegemonizar su posición, por lo que hacen uso de una verborrea culta de degradación del honor del otro y de inferiorización del nivel de argumentación del contrincante (sin ahorrar palabras en insultos). Por supuesto, leyendo entre líneas obtenemos numerosos datos históricos así como las formas de percepción del inmigrante asiático por parte de miembros de la élite letrada que resultan tanto contrarias, como complementarias. Está claro que los voceros del discurso tienen varios puntos contrarios entre sí y cada uno crea un discurso para fortalecer sus ideas. El seguimiento dado a este debate permite saber que tras ello, se va forjando un discurso contrario al hegemónico y antichino, y que el contexto ahora da ciertas posibilidades de cambiar la percepción que se tenía de los inmigrantes asiáticos. Pero al mismo tiempo, los miedos e ideas racistas profundas van buscando alternativas en la discusión. Sinofilia, sentimientos paternalistas hacia el chino, se enfrenta contra la arraigada sinofobia y odio contra el chino, y en la lucha, la sinofilia gana espacios y voceros.

Podemos sintetizar las ideas del debate en el siguiente cuadro:

Articulista Tema	<i>Filántropo Patriota</i>	<i>A.B.C.D.</i>
<b>Posición</b>	* <b>Paternalismo</b> sobre la situación de los chinos. *Defensa de la igualdad entre	*A favor de la migración. * <b>Contrario a libertad de los chinos</b> tras la contrata.

	personas como principio de la República.	
<b>Motivación de la publicación de los comunicados</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>*Informar de la mala situación de los chinos en las haciendas.</li> <li>*Explicar que de continuar así, <b>los chinos usarán la violencia.</b></li> <li>*<b>Impactar en la opinión pública</b> denunciando casos atroces.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>*Defensa de los hacendados.</li> <li>*<b>Desmentir las acusaciones del filántropo.</b></li> <li>*Explicar la <b>necesidad del uso de la fuerza</b> para conseguir que los chinos laboren.</li> <li>*Informar sobre el <b>perjuicio de la existencia de chinos libres.</b></li> </ul>
<b>Razón del alzamiento</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>*<b>El maltrato antiguo y generalizado.</b></li> <li>*El sistema laboral de explotación.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>*<b>Pretexto</b> para trabajar menos.</li> <li>*<b>Motivados y dirigidos por chinos libres</b> de Lima.</li> </ul>
<b>Valoración del chino</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>* <b>Sufridos, necesitados</b> de ayuda, <b>negados de justicia.</b></li> <li>*Existen buenos y malos.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>*Belicoso, ocioso.</li> <li>*<b>Corrompido, con todos los defectos humanos.</b></li> </ul>
<b>Valoración de los hacendados</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>*Mayoritariamente explotador y abusivo.</li> <li>* Se aprovechan de la poca capacidad del gobierno para impartir justicia.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>*Mayoritariamente buenos.</li> <li>*Confiados e inocentes ante la violencia del chino.</li> </ul>

### **3.2.- El miedo y debate tras la rebelión de los chinos en Pativilca**

En la primera semana, el domingo 4 de setiembre de 1870 estalló la rebelión más grande llevada a cabo por trabajadores chinos de la provincia de Barranca. Como consecuencia, además de la muerte de chinos, trabajadores de las haciendas y diferentes pobladores

atrapados por la revuelta en los caminos; la rebelión trajo consigo la bancarrota de aquellas haciendas cuyo capital humano chino fue muerto o había fugado; y un profundo miedo acompañado sin duda con sentimientos molestia con los chinos y tristeza por los muertos. Los pobladores de Lima, sobre todo los miembros de la aristocracia quedaron absortos por la medida que tomaron los trabajadores asiáticos. Los diarios capitalizaron todas las preocupaciones de los diferentes voceros de discursos y el debate sobre el chino en el Perú en las semanas siguientes a la rebelión fue tema de toda la élite letrada. La posición antichina tuvo argumentos más poderosos para rechazar la presencia china en Lima y hubo una renovación del discurso antichino; pero eso no significó que aquellos portavoces de los chinos, publicaran notas de defensa y argumentos disidentes. La noticia fue parte de las reuniones sociales y familiares, y entre sus impactos, la división de la opinión fue una importante. La *cuestión china* dividió la opinión “entre atemorizados, humanitarios, rabiosos, prudentes, despectivos, recelosos, prepotentes, vengativos, pragmáticos y frívolos” (Trazegnies V.I., 1994: 372).

La primera reacción de la prensa fue el rechazo a la violencia de los chinos y el apoyo al ejército que intervenía. Se asoció de inmediato la idea del chino agresor con la ya conocida violencia racial en el discurso fortaleciendo la percepción antichina y creando miedo. Las crónicas tenían esta posición y así se presentaban los hechos a la opinión pública en la crónicas periodísticas. Por esta razón se exageran las víctimas, la narración detalla la violencia e intenta persuadir de que los actos vandálicos fueron organizados. Los hechos se vuelven en el discurso, por ejemplo, se inician requisas minuciosas detalladas en los diarios, entre las haciendas donde hubiera chinos.

Similar al caso anterior de 1868, pero con varios participantes del debate público, diferentes articulistas se decidieron a “analizar” las causas de los hechos violentos. Como hemos descrito, el debate tiene varias direcciones que podemos clasificar entre 1) aquellos que reproducen el discurso antichino sumando el argumento del “asiático

violento”, y 2) quienes intentaron una explicación diferente de los hechos y buscaron “comprender” las razones de fondo que explican la reacción violenta.

Para el primer caso, baste explicar un par de casos, de los tantos hallados en los meses consecuentes a la revuelta. “los chinos sublevados han cometido toda clase de crímenes y entregándose á sus instintos salvajes é inmorales, con la ferocidad peculiar á su raza” (*El Comercio*, 07/09/1870), o similares como “el chino pertenece a una raza despojada de todo sentimiento noble y generoso, será siempre insociable, sanguinario, vengativo, indómito enemigo” (*El Comercio*, 11/10/1870), era el común pensamiento de las primeras descripciones de la revuelta. Se asoció a la “raza china” con la violencia, y el odio profundo hacia los orientales en las ciudades se acrecentó. Hubo a quienes el contexto los llevó a expresar su más profundo antichinismo reduciendo todo debate a términos racistas para explicar la necesidad de una solución. Este discurso negativo se extiende a los “chinos libres” que iniciaban su vida en la capital, era común la acusación de los chinos libres como sujetos peligrosos y posibles incitadores de violencia. La rebelión reinventó el discurso negativo sobre los chinos libres, aquellos cuya contrata había concluido tras ocho años de servicios. La acusación a los chinos libres fue un acuerdo entre hacendados y autoridades decidido en una reunión sostenida tras la rebelión. Asimismo, los debates en las Cámaras, los periodistas y corresponsales llegaron a la misma conclusión y tales ideas fueron difundidas en los principales medios, *El Comercio* y *El Nacional* (Rodríguez 1979: 112).

Además del abierto racismo manifiesto, los diarios difundían una imagen estereotipada del inmigrante chino, asociándolo a lo peor de la sociedad, aquello que el gobierno combatía para salvaguardar la higiene y la moral pública: en Lima, los asiáticos “andan vagantes y entregados al ocio, se ejercitan en toda clase de vicios y cometen crímenes” (*El Comercio*, 15/09/1870). Los chinos que habitan los pueblos son expuestos como los fomentadores de las rebeliones y las perversiones: “todos los hacendados se quejan de la influencia que ejercen los chinos libres sobre los que no lo son” (*El Comercio*, 7/09/1870),

ellos se dedican “al fomento del robo y de la rebelión entre los asiáticos contratados” (*El Comercio*, 15/09/1870), pues es precisamente “Esta clase de individuos [...] la que pervierte á los asiáticos que no han sido contaminados y siembra en ellos la desmoralización y los malos hábitos” (*El Comercio*, 15/09/1870).

Pero, como ya adelantamos, hubo un extenso y vivo debate de las dos posiciones. Nuevas versiones de la rebelión salieron a la luz, y se dudaba de la rebelión como conflagración general o de que los chinos se alzaron en armas motivados por deseos sanguinarios. Dentro de los mismos diarios, un grupo de voceros de un discurso disidente criticaron las posiciones de los corresponsales de *El Comercio* y buscaron una explicación contraria, siempre adjudicándose la verdad o manifestando las contradicciones y lo incompleto de la difusión de la noticia

Para estos voceros la razón fundamental, no solo para este alzamiento, sino de todos los alzamientos de los chinos anteriores a este, se encuentra en la vida de sufrimientos que llevan los chinos y en el incumplimiento de las leyes para ellos. Explica uno de ellos que “El alzamiento de las haciendas de Pativilca, Supe y Barranca prueban que estos pobres estaban allí muy mal tratados” (*El Comercio*, 09/09/1870), otro alude que los hacendados “abusan escandalosamente de su poder, aprovechando el estado indefenso y desamparado, en que se encuentra el asiático” (*El Comercio*, 15/09/1870), y otro exclama: “Desengañémonos, no hay efecto sin causa: los asiáticos se han sublevado, y es preciso que haya un móvil que los haya obligado á lanzarse á este crimen», el chino es transportado ‘en un estado de violencia, pero que se halla obligado á conformarse por la razón ó por la fuerza’” (*El Comercio*, 15/09/1870). El colono chino es trasladado “á un fundo en donde se halla obligado á cumplir una contrata ilegal” (*El Comercio*, 15/09/1870) y por lo expuesto tiene como solución viable la sublevación al tener un patrón déspota y explotador.

Al existir un contrato, al haber leyes que protegen a los trabajadores y al ser abolida la esclavitud en el Perú, los defensores de los chinos tienen argumentos para exigir a las autoridades competentes un cambio en esta situación. Los articulistas se animan a llamar la atención al total de autoridades. Las terribles consecuencias pudieron ser evitadas por una política adecuada tanto de inmigración, como de cumplimiento de las leyes. Estos sucesos lamentables “no pueden evitarse por parte del Supremo Gobierno? ¿No está entre las atribuciones de éste corregir estos abusos?” (*El Comercio*, 15/09/1870), en lugar de proponer la expulsión de los chinos, “habría sido mejor que presentase un proyecto de reglamentación de policía rural, con el cual habría hecho un gran servicio á la agricultura que tanto necesita de él” (*El Comercio*, 09/09/1870).

La necesidad de gente que labore la industria agrícola es conocida por todos, y la inmigración china ha satisfecho esa necesidad. El principal impedimento para el progreso, según pensaron los disidentes discursivos, eran los prejuicios para conseguir trabajadores. Debemos dar “sólidas garantías para la venida o distinción de raza, nacionalidad ó creencia, y en particular acostumbrarnos, de no mirar en el llamado colono una bestia de carga ni tratarlo como máquina de labranza, sino como lo que es, un ser racional” (*El Comercio*, 15/09/1870). En el Perú debemos superar, por lo tanto, la mirada negativa que se tiene del chino, y aceptar que “Nuestra agricultura ha tomado un vuelo rápido por medio de los brazos chinos; esto es innegable, y nuestros hacendados, aún traspasando sus contratos al alto precio actual, progresan en sus labores y hacen buenas ganancias. No hay otra emigración que convenga á nuestros campos” (*El Comercio*, 9/09/1870).

Esta forma de pensar también es parte de las muchas formas que toma el discurso en torno al inmigrante chino, pues se defiende a los chinos y se les quiere reconocer como sujetos de derecho, como trabajadores útiles y necesarios.

#### **4.- El inmigrante chino como problema de interés nacional.**

##### **4.1.- Las características del debate: la *cuestión china***

- Si bien existió un debate que buscaba incluir a los inmigrantes asiáticos, el racismo fue común entre los diferentes personajes de la Lima decimonónica. Es decir, los limeños tenían muy interiorizado de que los chinos eran racialmente inferiores. Aunque claro, hay una diametral diferencia entre los voceros del racismo burdo, que explican todo por supuestas diferencias de *raza* y otros, cuyo racismo se encuentra tras un discurso paternalista. Pero en ambos casos, existe un estigma sobre los chinos que los marca como “bestias de carga”, “malévolos”, “incapaces” o “necesitados de ayuda”.

- La sección *comunicados* fue el principal medio de este debate. Cualquiera que pudiera pagarlo, podía acceder a ser un creador o difusor de discurso y esto se observa en la participación de diferentes miembros de la sociedad dividida por intereses diferentes.

- La posición de los diarios es clara. *El Comercio* es racista o al menos así lo hacen notar sus correspondientes en las secciones *crónicas* donde enviados del diario escogían la noticia y la divulgaban siempre bajo un discurso negativo del chino. *El Nacional*, por otro lado, es paternalista y la situación de los chinos es utilizada de vitrina para criticar a la sociedad. Así se observa en sus *editoriales* donde solicitaban un cambio en la opinión y en la situación respecto a los chinos.

- Los discursos en su mayoría son ambiguos y contradictorios, aun entre voceros de la defensa del chino. Ambos diarios aceptaban columnas que iban en contra de sus convicciones; en la misma sección *Comunicados* toman al chino como necesario, pese a lo contundente de sus ataques; o incluso los antichinos aceptaban la existencia de cierto maltrato sobre los chinos, pero negaba que fuera justificación de las reacciones violentas

de los chinos, así como los defensores dudaban de la total inocencia de los chinos, supuestamente siempre proclives a los vicios, pero que era una minoría.

- El debate fue constante y no solo surgió en coyunturas como la de setiembre de 1870, aunque sí, la reacción violenta de los chinos son momentos críticos donde la cantidad de publicaciones al respecto, aumenta.

- El discurso negativo siguió siendo el hegemónico, aunque por muy poco. Esto se observa en que la prensa, principal difusor del discurso público, acoge más artículos antichinos que son los que casi siempre inician los debates.

#### **4.2.- El Estado y el doble problema inmigración-agricultura**

La cuestión de la inmigración al Perú, como se ha observado a lo largo del texto, es ambivalente. Por un lado, el Estado y un sector de hacendados tenían la necesidad de atraer inmigrantes chinos como trabajadores para desarrollar la industria agrícola y guanera peruana; y por otro, el mismo Estado y otros sectores de la élite limeña repudiaban el ingreso de estos inmigrantes, exigiendo un “mejor tipo de inmigrante” así como un cambio de política de la misma. Por lo dicho, los diferentes articulistas tanto a favor como en contra de la inmigración china, pedían diferentes exigencias a las autoridades, siendo este uno de los principales puntos opuestos. Así lo explica uno de los redactores de los comunicados en cuestión:

En otras palabras: la cuestión jornaleros para las haciendas no debe confundirse con la cuestión inmigración, aunque tengan sus puntos de contacto: ésta es una de primera importancia para el progreso y prosperidad del país la otra no envuelve otra idea que la de satisfacer una supuesta o verdadera necesidad de nuestros agricultores de la costa (*El Comercio*, 04/08/1873).

Uno de los defensores de los chinos tras la rebelión de 1870 en Pativilca, aseguraba que la política sobre la inmigración asiática estaba “íntimamente ligada al progreso de nuestra

agricultura, que es la fuente de riqueza más segura é inagotable con que cuenta nuestro país” y que por tanto debía examinarse mejor el tema y no apresurarse a legislar en contra del desarrollo agrícola, que ha mejorado y que a diario los habitantes los sienten (*El Comercio*, 09/09/1870). Otro criticaba a un corresponsal de *El Comercio* quien había escrito en contra de la inmigración. En su crítica explica que los chinos han soportado los diferentes abusos de los hacendados, y pese a ello, es evidente que estos han sido constantes en el progreso agrícola, los mismos hacendados fomentan su inmigración al admitir las contratas aunque los precios hayan aumentado, incluso “aun desean con mucha ansiedad que se introduzcan más colonos para tomarlos, y esto es de alta significación” (*El Comercio*, 20/09/1870).

Ante una cuestión de tanta importancia, y dada las consecuencias de los abusos cometidos y las varias revueltas chinas, se cuestiona severamente la política inmigratoria basada en las necesidades de los hacendados. Así se plantea la situación en un comunicado. La conveniencia y lucro de ellos deben posponerse ante otras necesidades de más importancia. El Gobierno, prosigue el autor, no legisla para servir a una clase, sino que debe tomar en cuenta el futuro, y ya que es el Estado Peruano que pone su nombre en riesgo ante escándalos internacionales, no debe permitir prácticas que dejen ver al Perú como un país que maltrata a los inmigrantes. El tráfico de chinos, por esta razón, debe estar sujeto a “un reglamento sabio y humanitario, y que el sistema de tratarlos en el país sea racional y just[o]”, el gobierno debe proteger y fomentar tal inmigración. No habrá ninguna traba siempre que aquí no se abuse de ellos, y al igual que otras naciones, llegará una cantidad numerosa de trabajadores chinos. El Gobierno debería, según el autor, asegurar esta inmigración, y ello lo conseguirá cambiando la política, según sus recomendaciones. Lo contrario, la abolición del tráfico de culíes, “sería efectivamente una calamidad para la agricultura” (*El Comercio*, 04/08/1873).

De manera similar en otro comunicado, se sugiere al Supremo Gobierno un cambio de política:

[...] es urgentísimo tomar medidas radicales, medidas que muestran a los ojos del mundo cómo una nación civilizada y cristiana, que si explota los servicios del asiático, lo hace eso sí, pagándoles el precio estipulado y dándoles un trato acorde con los preceptos de la moral universal en el diario (*El Nacional*, 23/09/1873).

En una última nota interesante de analizar, un articulista entiende que la política sobre inmigración deja notar la doble moral de la sociedad limeña:

Y todo este se ha hecho en nombre de los intereses de la industria ¿Por qué aplaudimos entonces la abolición de la esclavitud, cuando era sabido que con ella se daba un golpe mortal a la industria peruana? ¿Acaso por el placer de darle una nueva forma? Es éste acaso el resultado que nos ofrecen los encargados de procurar la inmigración? ¿Es ésta la solución que debía darse a las cuestiones que le fueron propuestas? Es decir, volver al sistema de colonización asiática; a ese sistema, que no puede implantarse ni realizarse, sino afectando profundamente las leyes de nuestra organización política, y abatiendo y ultrajando los fueros inviolables de la dignidad humana (*El Nacional*, 11/02/1876).

Menciona el autor que los diarios acogen la noticia de que la emigración china se va a reiniciar con mucha satisfacción, pues a su juicio “se han salvado los grandes intereses de la industria, amenazados como estaban de una crisis tremenda, por falta de brazos para el trabajo”. Además de ir en contra de los ideales de las “instituciones liberales”, el ingreso de asiáticos, iría en contra de “del mejoramiento de nuestra raza”, contagiando de malos hábitos nuestra civilización.

#### **4.3.- Situación de los chinos en las haciendas**

Eran comunes los comunicados donde se presentaban ambas situaciones, casos de explotación laboral, como de quejas de hacendados aduciendo que los chinos se negaban a trabajar. Pero con cierta inclinación, los defensores presentaban con mucha claridad la angustiada situación de los trabajadores culíes en las haciendas. Presentaban a la trata de chinos como “una esclavitud disfrazada con distinto nombre, que no por ser distinto, deja de ser repugnante”, quienes “apenas reciben un puñado de arroz y cubren su desnudez

con asquerosos y mugrientos harapos” (*El Nacional*, 23/09/1873), son hacinados “en los tugurios de los galpones, les roban las horas del sueño y les impelen a un trabajo superior a sus fuerzas, al rigor de los golpes y el látigo”. El chino está en peor situación que los esclavos, quienes al menos tenían familiares y derechos reconocidos, tienen una suerte inferior, “y si resiste a tantas pruebas y vence el término de su inexorable convenio, es para sucumbir bien pronto, víctima de las inevitables consecuencias del maltrato” (*El Nacional*, 23/09/1873). Por si no bastara, los aludidos chinos no pueden enfrentar la situación buscando la justicia en las leyes, “por lo común experimenta un cruel cautiverio, sin que jamás se le reconosca personería para entablar una demanda ante los tribunales de justicia en contra de su patrón por infracciones de la contrata o de las leyes universales de justicia y Humanidad” (*El Comercio*, 04/08/1873).

#### **4.4.- La situación de los chinos libres en Lima: sinofilia y sinofobia**

Entre todos los temas de debate ocurridos en el presente espacio temporal, encontramos uno que demuestra una situación particular que no ocurría en el periodo inicial de la inmigración, ni se repetirá en los años posteriores, sino hasta el siglo XX. Los sinófobos tienen una razón fundamental por la cual necesitan expresar su sentir, atacando a los sinófilos. Detestan la idea de que los chinos en Lima y el Perú ocupen cada vez un lugar dentro de la dinámica social, en el mercado laboral, en los discursos de igualdad y sobre todo, en el acceso a la justicia.

Durante la década de los sesenta, la sección *Crónicas de Capital*, de *El Comercio*, relataba con indignación los ataques de «El Batallón Cuchara», grupo conformado por inescrupulosos jóvenes mataperros que atacaban a los chinos barrenderos en plena plaza central de Lima. En sus narraciones intentan persuadir a la policía y a la sociedad de una necesidad de igualdad de tratos para los chinos:

Los chinos son hombres con los mismos derechos que todos los demás, pero la turba de muchachos que de los mulatos, cholos y negros, les profesan antipatía

que sólo una buena policía podrá corregir. Mucho se espera de la filantropía y entusiasmo por el orden público de que nuestro simpático intendente se haya animado. El vecindario no está completamente tranquilo mientras no vea en los puestos á los celadores y serenos (*El Comercio*, 13/11/1865).

## Conclusiones

Como hemos podido apreciar, los *comunicados*, la prensa en general, eran efectivos generadores de opinión pública donde la sociedad limeña letrada tenía la posibilidad de tergiversar, calumniar, desmentir, atacar; en otras palabras; de crear discursos capaces de arraigar en la mentalidad de lectores. Como poderoso creador de discurso, la prensa escrita sería el medio necesario por donde las diferentes opiniones se encontraban en una lucha por hegemonizar una posición respecto a las problemáticas del Perú. El caso de la inmigración china fue ampliamente comentado, informado y debatido por las consecuencias que se veían diariamente.

Entre 1861 y 1879, la opinión plasmada en la prensa estaba dividida entre los voceros del discurso antichino, que pretendía mantener su hegemonía con su discurso excluyente de los inmigrantes chinos; y los voceros de un discurso disidente que surge con ideas de igualdad e inclusión, quienes ven en los chinos a seres humanos necesitados de apoyo. Estos bandos se enfrascan en una cruenta guerra discursiva en las diferentes secciones de los diarios más circulados de entonces, *El Comercio* y *El Nacional*, donde se discute ampliamente la *cuestión china*: situación en las haciendas, de los chinos libres en Lima, del acceso a la justicia, la reacción violenta manifiesta en revueltas, en fin, todas las aristas de la problemática que despertó la inmigración de culíes al Perú. El surgimiento de un fuerte discurso que busca romper con la hegemonía del discurso antichino permite saber que no fue la totalidad de la sociedad limeña quienes sentían una férrea aversión contra los chinos, sino que era una percepción dividida, donde los intereses, afinidades, interacciones cotidianas de alteridad, entre otros, participaban en los diferentes discursos

que sobre los chinos, se crearon. En ese sentido los sinófbos y los sinófilos se encontraban en diferentes posiciones de la sociedad y ambos pretendían defender sus intereses o eliminar sus miedos mediante la difusión de su discurso personal. Pudimos apreciar que, aunque esta lucha fue transversal a las décadas trabajadas, los momentos de coyuntura donde la lucha discursiva era mayor, era cuando alguna revuelta asiática causaba estragos entre los hacendados. Por esta razón, 1870 el año de la rebelión de Pativilca fue el auge de las creaciones discursivas tanto a favor, como en contra de la presencia asiática.

## Bibliografía

*EL COMERCIO*, Lima, 1861-1874

*EL NACIONAL*, Lima, 1866-1874

ARONA, Juan de

[1891] 1971 *La inmigración en el Perú: monografía histórico-crítica*. Lima: Academia Diplomática del Perú.

COELLO, Antonio

2012 “Médicos y boticarios chinos en la Lima del siglo XIX (1856-1879)”. En *La inmigración china al Perú. Arqueología, historia y sociedad*, Eds. Richard Chuhue, Antonio Coello y Li Jing Na. Lima: Universidad Ricardo Palma, 167-190.

FOUCAULT, Michel

2007 *La arqueología del saber*, México D. F., Siglo XXI.

1986 *El orden del discurso*, Barcelona: Gedisa.

PAROY VILLAFUERTE, Gonzalo

2016 “Los otros en el discurso. Construcciones y transformaciones discursivas en torno al inmigrante chino (Lima, 1849-1900)”. Tesis de licenciatura. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

2014 “Construyendo el discurso antichino: argumentos, voceros, transformaciones y exclusión. Lima: 1856-1909”. *Illapa*, 9, 241-262. <<http://carpetapedagogica.com/revistaiillapa/numero/09-2014-articulo-13-gonzalo-paroy.pdf>>.

2013 “El ataque del *Batallón Cuchara*: odios y conflictos entre chinos y *mataperros* en Lima (1863-1911)”. *Historia 2.0, Conocimiento Histórico en Clave Digital*, 6, 92-102. <<http://historiaabierta.org/historia2.0/index.php/revista/article/view/2057/65>>.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl

1968 *Fuentes históricas peruanas*. Lima: Instituto Raúl Porras Barrenechea.

RODRÍGUEZ PASTOR, Humberto

2000 *Herederos del dragón: historia de la comunidad china en el Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso.

1979 *La rebelión de los rostros pintados*. Huancayo: IEP.

STEWART, Watt

1876 *La servidumbre china en el Perú: una historia de los culíes chinos en el Perú. 1849 – 1874*. Lima: Mosca Azul.

TODOROV, Tzvetan

2007 *La conquista de América: el problema del otro*, México D. F., Siglo XXI.

2003 *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, México, D. F.: Siglo XXI.

TRAZEGNIES GRANDA, Fernando de

1995 *En el país de las colinas de arena: reflexiones sobre la inmigración china en el Perú del s. XIX desde la perspectiva del Derecho* (2a ed.) (2volúmenes). Lima: PUCP.

VELÁZQUEZ CASTRO, Marcel

2014 “La cultura”. En CONTRERAS, Carlos (coordinador). *Perú. La construcción nacional* (Tomo II). Madrid: Fundación MAPFRE / Santillana Ediciones, 283-342.

WHIPPLE, Pablo

2013 *La gente decente de Lima y su resistencia al orden republicano*. Lima: IEP / Pontificia Universidad Católica de Chile.

## **Galeano en China, 1964. Una mirada de la República Popular por un joven latinoamericano comprometido con su tiempo.**

Martín Manuel Prieto  
Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS).

### **Resumen**

Nos proponemos abordar aquí una temprana obra de Eduardo Galeano (1940-2015): *China 1964: crónica de un desafío*, donde el autor narra una experiencia de viaje a la República Popular. Buscaremos articular esta obra con el contexto sociocultural de la militancia de izquierda en Latinoamérica en los años 1960, partiendo del siguiente interrogante: ¿cómo podemos entender el interés suscitado en Latinoamérica por la República Popular China, que llevó incluso a la proliferación de diversos partidos maoístas?

El trabajo contempla tres partes: una introducción en la que se presentarán las circunstancias del viaje y el contexto histórico, una instancia de análisis de las experiencias narradas por el autor y una conclusión en la que intentaremos dar respuesta al interrogante planteado.

**Palabras clave:** Galeano – Maoísmo – Izquierda - Ruptura sino-soviética

### **Abstract**

Here we'll discuss an early work of Eduardo Galeano (1940-2015): *China 1964: crónica de un desafío*, where the author tells his travel experience to the Popular Republic. We'll seek to articulate this work with the socio-cultural context of Latin American left-wing militancy in the 1960's, upon the following question: ¿how can we understand the interest raised up in Latin America for the Chinese Popular Republic, even leading to the rise of a number of Maoist Parties?

This work is structured in three parts: an introduction where the travel circumstances and historical context will be presented, an analytic instance of the experiences told from the author and a conclusion where we'll try to give an answer to the stated question.

**Key words:** Galeano – Maoism – Left Politics - Sino-Soviet Split

## Introducción y contexto

El nombre de Eduardo Galeano (1940-2015) apenas necesita presentación. Reconocido escritor y periodista uruguayo, famoso por el compromiso de toda su carrera con la realidad latinoamericana desde una perspectiva fuertemente crítica, ha sido a lo largo de su vida autor de diversas obras que tuvieron un considerable impacto en la conciencia de los jóvenes y militantes de izquierda de todo el continente. En particular es recordado por *Las venas abiertas de América Latina* (1971) que ha tenido más de treinta ediciones y goza aún hoy de una gran popularidad, al punto de que en 2009 el entonces mandatario venezolano, Hugo Chávez, le obsequió a su par estadounidense, Barack Obama, un ejemplar de la obra durante un encuentro diplomático <sup>8</sup>.

Sin embargo, en el presente trabajo nos ocuparemos de una obra poco conocida de Galeano, que escribió cuando tenía solo 23 años. *China 1964: Crónica de un desafío* es el resultado de un viaje que el joven autor realizó en calidad de reportero y secretario de redacción del semanario “Marcha” de Uruguay, en el que visitó la República Popular China entre octubre y noviembre de 1963. Luego estuvo, por espacio de un mes, en la Unión Soviética. Durante su estadía en el país de Mao, Galeano recorrió ciudades y pueblos rurales, leyó diversos documentos oficiales y dialogó con “gente de a pie”: obreros fabriles, campesinos, estudiantes, soldados, amas de casa, entablando conversación a partir de un método de encuesta. Deliberadamente se abstuvo de entrevistar a “cuadros” del Partido Comunista – con la notable excepción de Zhou En-Lai –, ya que, como él

---

<sup>8</sup> El hecho tuvo lugar durante la V Cumbre de las Américas, celebrada en Trinidad y Tobago. Para ampliar información véase, por ejemplo, <https://www.voltairenet.org/article159751.html>

mismo aclara, a partir de las charlas le interesaba conocer los pensamientos de las personas comunes antes que las líneas oficiales del Partido. Sin embargo, sí realizó entrevistas a dos personajes ilustres: al último Emperador chino, Puyi, reformado y convertido entonces en un defensor más de la causa comunista, y al entonces Primer Ministro chino y vicepresidente del Partido Comunista, el mencionado Zhou En-Lai.

Por supuesto, nuestro viajero debió valerse de intérpretes para sortear en la medida de lo posible las barreras idiomáticas. Éstos no eran profesionales independientes, sino que estaban designados por el gobierno chino. Aunque Galeano se esfuerce en restarle importancia a este hecho, sosteniendo a lo largo del relato que tuvo éxito en su propósito de entablar un diálogo directo con el pueblo llano, no podemos obviar que la mediación de los traductores necesariamente debe haber jugado un papel en las entrevistas realizadas. Es muy probable que la sorprendente homogeneidad de criterios que el autor afirma haber encontrado en los testimonios se haya visto magnificada por la presencia de este factor.

El viaje de Galeano se produjo en un contexto conflictivo a nivel internacional, en un mundo signado por los avatares de la Guerra Fría. En lo que respecta a Latinoamérica, diversos países como Paraguay, El Salvador, Guatemala o Haití se encontraban atravesando duros procesos dictatoriales, y otros como Argentina y Brasil estaban a las puertas de estarlo. Mientras la experiencia victoriosa de la Revolución Cubana de 1959 había catalizado una potente renovación a nivel continental en el campo de la izquierda, favoreciendo un fervor militante por la opción por la vía armada al socialismo, desde los Estados Unidos se imponía para los gobiernos y las Fuerzas Armadas de toda la región la adopción de la Doctrina de la Seguridad Nacional, que ponía el acento central en la lucha anticomunista.

Mientras tanto, en el campo socialista, la década de 1960 estuvo marcada por el incremento de las tensiones entre China y la que fuera su principal aliada a lo largo de la década anterior, la Unión Soviética. Este proceso, que es conocido con el nombre de “ruptura sino-soviética”, juega un papel fundamental en el relato de Galeano, ya que

constituye el telón de fondo de las experiencias de su viaje, y muchas de las reflexiones que elabora el autor se refieren al mismo.

A su vez, la dinámica política interna en China estaba atravesada por fuertes tensiones. En 1959, a consecuencia de ser señalado como responsable del fracaso de la política del “Gran Salto Adelante”<sup>9</sup>, Mao había sido relegado en el interior del Partido Comunista Chino y apartado del cargo formal de presidente de la República Popular, que pasó a manos de Liu Shaoqi, líder de la facción anti maoísta del Partido. Sin embargo, hasta el estallido de la Gran Revolución Cultural Proletaria en 1965-66, estas rupturas no se evidenciaron abiertamente en público. Como afirma Meisner, “las políticas del Gran Salto harían madurar el debate que se había venido dando por largo tiempo en el Partido [ ... ] y a crear divisiones entre los dirigentes comunistas que resultarían irreparables. Las diferencias permanecerían ocultas [ ...] por otra década, sin ser reveladas públicamente hasta que el mismo Partido se rompiera en dos durante la Revolución Cultural” (Meisner [1977] 2007: 175)<sup>10</sup>. A pesar de estar relegado al interior del Partido, Mao continuaba teniendo una inmensa popularidad y prestigio tanto entre las masas como en el Ejército, y a ojos del exterior continuaba siendo el líder político chino más reconocido: el viaje de Galeano se produce en este contexto, y resulta llamativo que el autor se expresa en todo momento como si Mao siguiera al mando del país, sin dar cuenta en ningún momento de la situación referida arriba.

Aunque en 1963 se trataba aún de un proceso embrionario, en Latinoamérica se fue manifestando un creciente interés por la República Popular China, en especial en sectores de la militancia de izquierda de los distintos países que comenzaron a tomar distancia de las posiciones defendidas por la URSS y a buscar en el ejemplo chino la guía para

---

<sup>9</sup> El “Gran Salto Adelante”, lanzado por Mao en 1958, fue un esquema radical para acelerar el desarrollo industrial y agrícola sacrificando las consideraciones de sustentabilidad de los procesos productivos. La aplicación de esta política tuvo implicancia en las grandes hambrunas sufridas en varias zonas de China al año siguiente; Mao fue señalado como responsable en las discusiones al interior del Partido.

<sup>10</sup> En el trasfondo de estas tensiones en China existía un conflicto latente entre los viejos revolucionarios procedentes del campesinado pobre y la clase obrera, por un lado, que resultaron los más beneficiados con el nuevo orden de la República Popular y tendían a defender posiciones conservadoras, y por otro lado los jóvenes procedentes de familias privilegiadas en el orden previo a 1949, que eran relegados y discriminados en el nuevo esquema: éstos últimos fueron los más propensos a ponerse del lado de Mao una vez que éste comenzó a actuar por fuera del aparato del Partido. Para ampliar la información, véase la obra de Meisner citada en este artículo.

desarrollar procesos revolucionarios. Este proceso se consumó especialmente a partir de mediados de la década de 1960, con la proliferación de diversos partidos que se identificaron a sí mismos como “maoístas” a lo largo del continente. Señala Conelley: “en América Latina se crearon varios partidos prochinos, el primero de los cuales, anterior incluso a la ruptura sino-soviética, fue el Partido Comunista de Brasil, en 1962. En los años siguientes se crearon partidos prochinos en Ecuador, 1963; Chile, 1964; Perú, 1964; Bolivia, 1965; y Colombia, 1965” (Conelly 1983: 215)<sup>11</sup>.

Teniendo en cuenta esto, nos surge un interrogante en el que pretendemos enmarcar este trabajo: ¿cómo puede entenderse este interés suscitado en Latinoamérica desde la década de 1960, en especial en sectores de la izquierda política, por la República Popular China? Nuestra hipótesis tentativa es que los avatares de la ruptura sino-soviética juegan un papel central en la respuesta, en la medida en que una China que, siguiendo los postulados de Mao, llamaba a la movilización activa y la lucha abierta contra el imperialismo tenía elementos para resultar un modelo más atractivo para los militantes latinoamericanos y del “Tercer Mundo” en general que la URSS de Jruschov, percibida como anquilosada y comprometida en estos años con la política de la “coexistencia pacífica” con el bloque occidental. Veremos qué luz pueden arrojar en relación a esta cuestión los testimonios de Galeano, que cuenta con la ventaja de ser una figura que, sin dejar de tener indudablemente un compromiso ideológico con la causa del socialismo, carece de vínculos partidarios formales, lo que – entendemos– lo dota de un cierto criterio de objetividad de cara a la polémica.

## Los testimonios

Desde el inicio del relato, Galeano deja claro que la ruptura sino-soviética jugará un papel central en el mismo, y es lo primero que llama su atención. En sus palabras: “la guerra arde: vayan donde vayan, los visitantes encontrarán, en cualquier rincón de China, la

---

<sup>11</sup> La autora aclara que éstos son sólo los más importantes, entre otros partidos y organizaciones que se declararon “prochinos”.

atmósfera caliente de la polémica con la URSS” (Galeano 1964: 9). A donde quiera que vaya, el autor encuentra folletos, revistas y cartas en distintos idiomas sosteniendo los puntos de vista chinos, como la defensa de la “pureza del marxismo-leninismo”, así como retratos de Stalin, en abierto desafío a la política de desestalinización impulsada por Jruschov. La disputa no tiene, en su visión, motivos puramente doctrinarios: “después del largo viaje por China y por la Unión Soviética, puedo dar fe de que la tensa intolerancia que cada una de las partes muestra a la otra, no nace de las discrepancias escolásticas [ ...] el problema esencial no reside, creo, en saber quién, Mao o Jruschov, entendió mejor a Lenin” (Galeano 1964: 11). Para Galeano, no son las disputas teóricas, sino las medidas adoptadas por la URSS en relación a la República Popular —el bloqueo de la difusión de los documentos chinos, el retiro de los programas de ayuda económica y técnica antes proporcionados, la atribución a Mao de “propósitos diabólicos” por parte de los funcionarios soviéticos — las que caldearon el ánimo de los chinos (Galeano 1964:11). Teniendo en cuenta este marco, no obstante, el autor decidió que no quería quedarse sólo con los discursos y declaraciones oficiales, sino conocer la opinión de los ciudadanos de a pie sobre la polémica y sobre la marcha de los acontecimientos. Por ello, como mencionamos anteriormente, echó mano de un método de encuesta para hablar con las personas comunes. A su vez Galeano afirma que, utilizando este método, se encontró con una sorprendente uniformidad de las respuestas:

Decidí usar un método de encuesta, y lo puse en práctica dentro de mis posibilidades. Entrevisté a muchas personas, elegidas al azar en rincones de China muy distantes entre sí. Tuve que buscar y encontrar, en cada región, intérpretes de español, inglés o francés, que conocieran los dialectos locales, para que el diálogo directo con los campesinos o con los obreros, fuera posible. Pude, así, comprobar que una misma pregunta genera respuestas idénticas, así se formule en la fábrica de camiones de Shanghai o en la comuna popular Hua Sang [ ... ] un soldadito de 17 años [ ... ] dirá exactamente las mismas palabras sobre Stalin y Jruschov, que una joven obrera de la fábrica de bordados de seda de Hangchow. No pueden haberse complotado todos para engañarme (Galeano 1964: 13).

El autor da cuenta del sofisticado aparato de propaganda con el que cuenta el gobierno de la República Popular, que lleva la voz de Mao y los altos dirigentes a todos los rincones del

país a través de los periódicos y especialmente de la radio. Sin embargo, afirma que le resulta imposible caracterizar al gobierno chino como un régimen policial, ya que “un régimen policial, montando un aparato de terror, puede lograr la obediencia [ ...] no puede, eso sí, obligar a la euforia. Y los trabajadores chinos arden de fe cuando proclaman, como propios, los puntos de vista del gobierno de Mao” (Galeano 1964: 15). La sorpresa por este entusiasmo que encuentra, sin excepción, Galeano en sus entrevistados es una constante del relato.

Lógicamente, no reproduciremos aquí todas las entrevistas que se encuentran en el texto. Sin embargo, nos parece pertinente presentar algunos fragmentos para advertir la tónica general de los diálogos. Por ejemplo, el sostenido con un jefe de familia de una comuna popular de la provincia de Kuangtung, Huang Sung-chi:

Habla en dialecto. Le formulo algunas preguntas políticas [ ...] sí, leyó el último documento soviético: *La política soviética no es correcta. ¿Por qué? Porque los soviéticos no siguen la línea marxista-leninista y se apartan del socialismo. Stalin: Bueno. Jruschov: Malo. Tito: Malo. Mao: Un gran sabio.* [ ... ] Está contento con la comuna popular, muy contento, es mucho mejor que antes; quiere que sus hijos trabajen la tierra *porque eso es lo más importante* (Galeano 1964: 28-29).

O el mantenido con Ting Ching-kan, un campesino que trabaja en una zona a dos horas en automóvil de Shanghai:

Me dice: *Los revisionistas soviéticos están equivocados. ¿Por qué? No se portan como un país socialista; sus acciones van contra los intereses del pueblo.* Le pregunto: *¿En qué casos?* Se acaricia la barbilla, dice: *Oí que en la URSS el trabajo colectivo de la tierra ya no es como antes; la producción está peor; cada vez son menos colectivistas y más individualistas.* Evidente contraataque a Jruschov por sus referencias al naufragio de las comunas populares [ ...] (Galeano 1964: 31).

La misma tónica de compromiso con los valores y posiciones oficiales se encuentra incluso cuando Galeano pregunta a sus interlocutores por cuestiones más personales, como los sueños:

He preguntado, también, sobre los sueños, cerrando los ojos, la cara en la palma de la mano, para que no hubiera lugar a dudas a causa de la traducción. Wang Shoming [ ...] me dijo que sueña a menudo, *en colores*. ¿Con qué sueña? *A veces, con el Presidente Mao. Otras veces sueño con mejorar la producción para construir cuanto antes la sociedad socialista*. Chang Chao-ping, de la misma comuna, también me dijo que *sueña con mejorar la producción y la vida* [ ...] (Galeano 1964: 60).

A pesar de la impresionante unidad de criterios, Galeano rechaza la idea de haya una puesta en escena para engañarlo, ya que es él mismo quien escoge a sus interlocutores, a veces incluso pasando por encima de las indicaciones de sus intérpretes<sup>12</sup>. Tal es, en su opinión, el sincero modo de sentir del pueblo chino. Este ejemplo de compromiso popular con la construcción del socialismo resulta sin dudas llamativo para un joven de izquierda. No obstante, cabe destacar aquí, como señalamos en nuestra introducción, que no debemos perder de vista el hecho de que los intérpretes de los que Galeano se vale para entablar diálogos eran profesionales al servicio del gobierno chino. Aunque el autor no problematice esta cuestión en su relato —por el contrario, se esfuerza en destacar su autonomía respecto de los intérpretes— consideramos que lo más probable es que la mediación de los intérpretes haya jugado un papel en la realización de las entrevistas, tendiente a enfatizar los puntos de vista oficiales. Por ello creemos que, a efectos prácticos, las afirmaciones del autor sobre la homogeneidad de pensamiento del pueblo chino deberían matizarse, ya que casi con seguridad esta impresión se vio magnificada por la actuación de los intérpretes.

Seguidamente, el autor destaca la identificación de los cuadros comunistas con el pueblo en su conjunto que observa en las experiencias de vida compartidas: “la austeridad, maldición o fortuna, es compartida por todos: la sociedad, ya no fracturada entre pobres y ricos, tiene un objetivo común a todos sus miembros, y se ha lanzado a cumplirlo con dolor y alegría, con entusiasmo y desesperación ” (Galeano 1964: 47). En este sentido, resulta pertinente señalar la historia de construcción popular desarrollada por el Partido Comunista Chino, que se destaca por haber llevado adelante exitosamente una

---

<sup>12</sup> Galeano afirma, por ejemplo, que cuando entraba en una fábrica y sus intérpretes le señalaban un trabajador para entrevistar, él elegía otro. También que hacía detener imprevistamente los transportes en los que viajaban en medio de la carretera, para entrevistar a algún campesino que pasaba al borde del camino.

importante política de arraigo en las masas, en especial en el campesinado. Este arraigo se fortaleció en el transcurso de la guerra civil contra el Guomindang, con experiencias clave como la Larga Marcha hacia Yan'an, y en la resistencia a la invasión japonesa.

Galeano señala de forma contundente la diferencia que hay a este respecto con la URSS: “aunque los ingresos son distribuidos, en China, en proporción al trabajo aportado y no de acuerdo con las necesidades de cada cual, las distancias entre el nivel de los técnicos, los funcionarios oficiales, los trabajadores calificados, los políticos y los intelectuales, por una parte, y por la otra la mano de obra no especializada, no son, como eran en la URSS, abismales” (Galeano 1964: 122). Los dirigentes del Partido y las personas con mayor capital social o cultural de la República Popular por estos años no tenían, ni por asomo, las distinciones respecto a la “gente de a pie” que se observaban en la época en la Unión Soviética.

Otra cuestión relevante que destaca Galeano es la existencia de contrapesos a la figura de Mao dentro del Partido, lo que contrasta, por ejemplo, con la situación que regía en la URSS en la época de Stalin: “Mao Tse-tung no es, como era, sí, Stalin, el eje del movimiento comunista internacional y no administra su omnipotencia frenando o impulsando revoluciones aquí y allá; en el ámbito interno, no goza, tampoco, de un poder absoluto [ ... ] no siempre sus iniciativas cristalizan en posiciones de gobierno, por la sencilla razón de que el gobierno no es *solamente Mao*” (Galeano 1964: 120). Siguiendo al autor, aquellos dirigentes que discrepan de la línea oficial no son eliminados, sino apartados —en muchos casos, sólo temporalmente— de sus cargos. Recordemos que, justamente en el momento del viaje, Mao estaba apartado de la cúpula directiva del Partido, entonces en manos de Liu Shaoqi, aunque Galeano no hace referencias a esta situación, que recién se manifestó abiertamente con el advenimiento de la Gran Revolución Cultural Proletaria en 1965-66.

Otro elemento, vinculado con el anterior, es la práctica del gobierno chino de “reeducar” a los opositores: aquellas personas que eran encontradas culpables de reaccionarias o de tener inclinaciones burguesas eran aleccionadas en los principios socialistas para su posterior reinscripción en la sociedad. El ejemplo más elocuente es sin duda el de uno de los

dos entrevistados ilustres que Galeano abordó en su viaje: el del último Emperador Qing, Puyi, que había sido instalado por los japoneses como un monarca títere en Manchuria y fue juzgado y reeducado con la llegada al poder de los comunistas. El autor había entrevistado el día anterior a un exesclavo tibetano, y se sorprende al sostener que Puyi “me dijo lo mismo que el esclavo; hasta usó las mismas palabras. Las mismas palabras que yo había escuchado, ya, en boca de los campesinos [ . . . ] las mismas que me habían dicho los obreros de las fábricas y los estudiantes de las universidades, los intelectuales y los artesanos, los soldados” (Galeano 1964: 144). En efecto, Puyi se muestra totalmente arrepentido de su vida anterior y, como hace notar Galeano, abraza la causa comunista con la fuerza de fe característica del converso. *“Antes, yo estaba del lado de los imperialistas [ . . . ] En otros países, y en mi propio país, en otro tiempo, los traidores eran condenados a muerte. Pero el Partido Comunista es tan grandioso que no aniquila al hombre físicamente, en su carne y hueso, sino que aniquila las ideas equivocadas. El Partido Comunista me hizo distinguir la verdad de la mentira”* (Puyi en Galeano 1964: 148).

El otro entrevistado ilustre del viaje fue el Primer Ministro chino, Zhou En-Lai. El autor, gratamente sorprendido de que hubieran prosperado las gestiones que realizó para concretar la entrevista, destaca la presencia tranquila y las maneras del ministro, adivinando que “detrás de los buenos modales, este refinado descendiente de mandarines oculta la crispación de la pelea. Más de cuarenta años ocupando su sitio en las trincheras de la revolución; desde antes del viaje a París, en los años veinte, donde fue a estudiar y se inició en el marxismo-leninismo” (Galeano 1964: 154). En el transcurso de la entrevista, Galeano interroga al ministro sobre diversos temas: el rechazo de las Naciones Unidas a reconocer a la República Popular, el rol de las distintas clases sociales en las revoluciones del Tercer Mundo, el papel de los Partidos Comunistas y el desarrollo del programa nuclear chino. Haciendo gala de su habilidad diplomática, Zhou En-Lai responde a cada cuestión midiendo las palabras, evitando cualquier respuesta que pueda agitar los ánimos. Como le dice a Galeano antes de comenzar, *“No espere ninguna*

*revelación sensacional. Usted leyó los documentos de la polémica<sup>13</sup> y conversó con el pueblo; ¿qué puedo agregar yo?”* (Zhou En-Lai en Galeano 1964: 155). Sin embargo, aborda sin inconvenientes todos los temas en cuestión. Afirma que el no reconocimiento de la República Popular en Naciones Unidas quita legitimidad a este organismo, y que se explica por el control de las votaciones detentado por el imperialismo norteamericano; que en el Tercer Mundo, las masas obreras y campesinas están unidas con la burguesía nacional en oposición al imperialismo, como muestra el auge de los movimientos de liberación nacional; que los Partidos Comunistas del mundo no tienen el monopolio de la dirección de las luchas revolucionarias – y cita como ejemplo el caso de Cuba: *“cuando Fidel Castro conquistó la victoria por medio de la lucha armada, no era miembro del Partido Comunista”* (Zhou En-Lai en Galeano 1964: 161) –; y que China aboga por la prohibición total del armamento nuclear, pero que en las condiciones presentes, donde esto no es posible, tiene derecho a fabricar armas nucleares con fines defensivos.

Tal como llamaron la atención de Galeano, consideramos que la relativa ausencia de distancia – en cuanto a experiencia de vida– entre los cuadros del Partido y las personas comunes, la presencia de contrapesos al poder interno de Mao y la política de reeducación de opositores en lugar de eliminación son elementos que dan forma a una imagen del gobierno de la República Popular que bien pudo contribuir a atraer simpatías en sectores de la izquierda de los países latinoamericanos desencantados con el ejemplo de la URSS, donde la burocracia y el personal especializado disponían de visibles privilegios en relación a las masas y el tratamiento a la disidencia interna era mucho más represivo.

Sin embargo, el aspecto central de las divergencias entre la República Popular y la URSS y el que, entendemos, más relevancia pudo tener a los ojos de la izquierda latinoamericana es el referido a la política exterior. Como comenta Galeano a lo largo del relato, la URSS de Jruschov defendía el principio de la coexistencia pacífica con el bloque occidental, relegando la confrontación del plano armamentístico al de competencia entre modelos económicos: puestos a competir de forma pacífica, ganaría el mejor de los dos mundos.

---

<sup>13</sup> Se refiere a la disputa sino-soviética, tema de fondo a lo largo de la entrevista.

Sin embargo, esta política suponía, en la práctica, el cese del apoyo a las causas de liberación nacional de los países oprimidos por el imperialismo, ya que éstas resultaban – en la visión soviética– potenciales disparadores de conflictos a gran escala que se podrían tornar apocalípticos al entrar en juego las armas nucleares. Para los chinos, con su propia experiencia histórica de los últimos dos siglos de resistencia al imperialismo – el occidental primero y el japonés después– y embanderados como líderes de las luchas de liberación en Asia, África y América Latina, es decir, el “Tercer Mundo”, el corazón de esta política resultaba simplemente inaceptable: acusaron a los soviéticos de intentar desmovilizar las luchas por la liberación de los pueblos en el Tercer Mundo y rechazaron los llamados al desarme nuclear impulsados por estadounidenses y soviéticos, colocando el desarrollo de su propio armamento nuclear como prioridad nacional con fines de defensa ante una eventual agresión empleando las mismas armas. Esto les valió la acusación de temerarios y belicosos por parte de los soviéticos, que acusaron al gobierno chino de desear la guerra sin considerar las consecuencias. Señala Galeano:

Desde el punto de vista chino, pues, la lucha *contra* el imperialismo implica la lucha *por* la paz; porque *habrá terreno para las guerras mientras subsistan el imperialismo y el sistema de explotación del hombre por el hombre* [ ... ] en cambio, desde el punto de vista soviético, el imperialismo *sí* ha cambiado, y con él sus contradicciones. No se puede discutir en el cementerio, parecen decir sus documentos: la alternativa es aniquilación o supervivencia y en la lucha por la paz, objetivo universal, todos, tirios y troyanos, están interesados (Galeano 1964: 90).

Ante el estallido de la ruptura sino-soviética, el liderazgo del campo socialista quedó dividido: mientras la URSS representó la opción por la coexistencia pacífica, la República Popular lanzó un llamado al combate abierto al imperialismo. Somos conscientes de que, en nuestro continente, la opción por la vía armada se vio influenciada de forma mucho mayor por la Revolución Cubana, cuestión en la que no profundizaremos aquí. Sin embargo, resulta comprensible que el llamado chino encontrara ecos en importantes sectores de la izquierda latinoamericana particularmente desencantada con el liderazgo

soviético que, desde su situación en países oprimidos del continente, buscaron en los principios maoístas el camino a la revolución. Como afirma Connelly,

[...] los dirigentes de los nuevos partidos comunistas de la línea prochina comenzaron a demostrar que podían explicar la situación de sus países basándose en las ideas de Mao acerca de la revolución [...] Criticaron la línea prosoviética, que ponía el acento en la ‘coexistencia pacífica’ con el imperialismo representado por Estados Unidos y en la vía pacífica como medio para alcanzar el poder político. Para los líderes prochinos sólo había un camino: la revolución y la lucha armada, no sólo contra el gobierno [...] sino también contra las fuerzas imperialistas. (Connelly, 1983: 219).

### Otros viajeros

Nos resulta interesante dedicar un espacio a comentar, brevemente, las experiencias de otros dos viajeros latinoamericanos que visitaron China de manera casi contemporánea a Galeano. De esta forma contaremos con la posibilidad de analizar otras perspectivas.

Uno de ellos fue Bernardo Kordon, escritor y periodista, como Galeano, que publicó numerosos ensayos sobre la política y la cultura chinas, como *El teatro chino tradicional* (1959) o *El cuento chino* (1981). Viajó ocho veces en total a la República Popular, entre 1957 y 1983 (Saïtta 2007: 37). Después de su primer viaje escribió un libro titulado *600 millones y uno*. Allí, cuenta que al llegar a Pekín fue recibido por el pintor chileno José Venturelli, de larga trayectoria en China<sup>14</sup>, en el que encuentra una personificación de los vínculos entre China y Latinoamérica: “Me resulta difícil fijar en la personalidad humana y artística de José Venturelli, cuándo deja de ser chileno para ser chino, o viceversa. Su notable vocación para el vivir chino lo trae del corazón de nuestra América: de los campos de su patria [...] de sus intensos años de vida y estudio en México y Brasil. Nuestra América morena es un gran camino para penetrar en el difícil mundo de lo maravilloso”

---

<sup>14</sup> Además de su actividad como artista plástico, Venturelli oficiaba como agente político ligado al maoísmo, alternando estancias en China y en distintos puntos del continente americano. Al respecto puede consultarse un artículo de Mathew Rothwell, “Agente secreto para el maoísmo internacional: José Venturelli, la diplomacia informal china y el maoísmo latinoamericano” (2017).

(Kordon [1958] 2007a: 216). Tras describir las formas artísticas y arquitectónicas de Pekín, sus espacios, mercados y comidas, hace lo propio con Shanghai, donde visita un barrio pobre denominado “el Horno de Yeso”. Destaca, a partir de la conversación con los lugareños, cómo esta zona antaño azotada por la miseria y la delincuencia puede considerarse un símbolo de la China decadente previa a la revolución, a partir de la cual se produjeron sensibles mejoras para los habitantes como la pavimentación de las calles, la construcción de viviendas de material y la instalación de suministros de agua y cloacas. Lo sorprende especialmente la hospitalidad de la gente, que a pesar de su condición humilde busca hacerle pasar un buen momento: “agradeceré siempre a estos humildes vecinos [...] Pues esta vez no me sirven el acostumbrado té verde. Con esa sonrisa conmovedora del ritual de la hospitalidad china, me ofrecen un vaso de agua caliente. No hay hospitalidad más profunda y fraternal que la del amigo que nos hace compartir su pobreza, y este vaso de agua hirviente es la bebida de los pobres que no siempre pueden tomar té” (Kordon [1958] 2007a: 221). Esta escena le recuerda a otras similares vividas en el continente americano, lo que lo hace trazar un nuevo paralelismo: “¡Qué variado y repetido es el mundo! En el corazón populoso de este lejano Shanghai, me siento como en el corazón desolado de mi América del Sur. Seguramente sea el mismo origen, y la misma vida, lo que hace tan parecidos estos chinos al hombre americano ” (Kordon [1958] 2007a: 222).

En un escrito posterior, *Viaje nada secreto al país de los misterios: China extraña y clara*, publicado en 1984, Kordon cuenta la experiencia de otro viaje a China realizado en 1968, en plena Revolución Cultural. Allí narra que, nada más llegar al país, los jóvenes funcionarios que lo reciben lo hacen recitar de manera conjunta el *Libro Rojo* de Mao, parando para interpretar cada frase. Kordon destaca cómo esta actividad da la pauta del carácter público y colectivo de los pensamientos en China y los vínculos de lo ideológico con lo político. Luego cuenta su experiencia presenciando una representación teatral realizada por los empleados del aeropuerto mientras esperaba el vuelo de Shanghai a Pekín y otro número artístico-político en el mismo vuelo: lo sorprende el entusiasmo y compromiso de los jóvenes y en particular de las mujeres. Esto lo lleva a decir que “pensé

entonces en la juventud que terminaba de dejar en mi país y en Chile, en París y en Londres [ ...] solamente estos adolescentes y jóvenes chinos recibieron de sus gobernantes, y aún más, de su líder incuestionable, el consejo y la orden de que debían ocuparse de los problemas del Estado” (Kordon [1984] 2007b: 242), dando cuenta del impacto de la Revolución Cultural como ejemplo de movimiento político a nivel global: “[ ...] esta juventud parecía inmensamente feliz en la China de la revolución cultural. Ya no se trataba del psicodrama a nivel individual o de simple grupo: Mao Tse Tung lo acondicionó en proporciones nacionales, casi planetarias, pues en ese mismo ’68 pareció proyectarse de Pekín a París” (Kordon [1984] 2007b: 243).

El otro viajero cuyo testimonio recuperamos aquí fue Carlos Astrada, ensayista, profesor y director del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, que viajó a China en 1960, donde dictó conferencias en Shanghai y Pekín y se entrevistó con Mao Tse Tung (Saítta 2007: 38).

En su escrito *Convivencia con Mao Tse Tung en el diálogo*, publicado en 1965, Astrada narra lo sucedido en dicha entrevista. Impresionado por la cultura general y personalidad del líder chino, afirma que “Nos fue dado percibir de inmediato, ante su presencia y al cambiar las primeras palabras con él, la grandeza moral y lúcida serenidad del líder de la revolución mundial anticolonialista y antiimperialista en el país monitor del socialismo y de la lucha por la liberación nacional de los pueblos de tres continentes” (Astrada [1965] 2007: 246), colocando a Mao claramente en el lugar de conductor de las luchas del Tercer Mundo. El diálogo aborda diversos temas: debates filosóficos sobre el empirismo y el materialismo, las características distintivas de la Revolución China – entendidas como adaptación creativa de las teorías marxistas a la situación local, en lo que Mao se apoya para afirmar que el marxismo es inútil si no adquiere una forma nacional– , cómo eran vistas las antiguas religiones y corrientes de pensamiento chinas como el budismo, el taoísmo y el confucianismo a la luz del nuevo paradigma socialista o el desarrollo de las comunas populares como principal aporte –según Mao – de la experiencia china a la construcción del socialismo. Una cuestión a la que se dedica un particular énfasis es la postura del líder acerca de la cuestión de la política de “coexistencia pacífica” defendida

por la URSS en esos años. Como vimos al analizar el relato de Galeano, Mao es claro en su condena de esta política, sosteniendo que el “imperialismo yanqui” es el principal enemigo de la humanidad y que se lo debe combatir abiertamente: Astrada comparte con entusiasmo estas palabras. Cierra el testimonio afirmando que “(la URSS) arrió la bandera que había izado tan alto, para iniciar una política de capitulación –timorata y vergonzante– ante la agresión imperialista yanqui contra un pueblo al que llamaba enfáticamente hermano” en referencia a la ruptura sino-soviética, y que “Hoy, la República Popular China es el lugar de focalización de la historia de la humanidad venidera. Ella señala a los pueblos expoliados por el imperialismo yanqui la ruta de su lucha y de su liberación” (Astrada [1965] 2007: 256).

A partir del análisis de los dos relatos de Kordon y el de Astrada, encontramos algunos elementos interesantes para pensar en relación al de Galeano. En el primer relato de Kordon está muy presente la idea de familiaridad de China respecto de América Latina: el autor se siente a gusto en una República Popular donde las escenas que vive junto a la gente humilde le recuerdan a otras experimentadas en sus viajes por el continente americano. Esta idea de familiaridad, surgida de la hospitalidad de los chinos, puede pensarse en sintonía con lo que destacaba Galeano acerca de lo reducido de la distancia en China entre cuadros dirigentes y pueblo llano y de la ausencia de una atmósfera represiva (se observa entusiasmo popular, los opositores no son eliminados), como un elemento más para la construcción de una imagen favorable de la China de esos años vista por ojos latinoamericanos. En su segundo relato, de su viaje acaecido ya en plena Revolución Cultural, Kordon destaca el entusiasmo de los jóvenes y mujeres maoístas en términos que recuerdan a las afirmaciones de Galeano sobre la euforia del pueblo chino. También es claro en señalar a China como modelo político de alcance global, al destacar que el fenómeno de la Revolución Cultural puede pensarse como antecedente de los movimientos juveniles y de cuestionamiento de la autoridad de fines de los '60 como el Mayo Francés de 1968, al que hace una referencia directa. En cuanto al relato de Astrada, consideramos que allí se pone de manifiesto claramente la idea de China como líder de los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo, ante el rechazo de la política de

“coexistencia pacífica” llevada adelante en esos años por la URSS. La ruptura sino-soviética, que en 1960 – momento en el que se produce el viaje de Astrada– estaba ya en un punto álgido (recordemos que en julio de ese año la URSS decidió retirar a sus técnicos de China) recorre el testimonio de su entrevista con Mao, y entendemos que esto representa una señal más de la importancia central de este fenómeno en el interés despertado por China para sectores de la militancia latinoamericana en la década de 1960, como apuntamos en nuestra hipótesis.

## **Conclusión**

A modo de conclusión, volviendo a nuestro interrogante inicial sobre cómo entender el ascenso del interés por China para sectores de la izquierda latinoamericana en los años 1960, podemos decir que en el relato del viaje de Galeano encontramos algunos elementos que permiten arrojar luz sobre la cuestión, si bien de ninguna manera nos autorizan a dar una respuesta contundente. Éstos son: el entusiasmo colectivo y la unidad de criterios señalados por el cronista entre el pueblo chino; la escasa distancia entre cuadros del Partido y masas, especialmente destacable en comparación con la URSS; la existencia de contrapesos al poder de Mao al interior del Partido y la política de “reeducación socialista” aplicada a los opositores; y particularmente, el rol de China en política exterior como defensora de la lucha abierta contra el imperialismo, que la posicionó como referente del llamado “Tercer Mundo” frente a una URSS defensora de la política de coexistencia pacífica. Estos elementos dan pie a la construcción de una imagen de China como referente revolucionario de características distintas a la URSS, imagen que, como vimos, también se encuentra presente en los testimonios de los otros viajeros analizados. En este sentido, podríamos decir que nuestra hipótesis en relación al papel central de la ruptura sino-soviética en la tentativa de respuesta al interrogante planteado resultó correcta. Sin embargo, nuevamente, consideramos que una respuesta cabal sobre el interrogante planteado requiere de una investigación más amplia que la desarrollada hasta el momento.

## Bibliografía

ASTRADA, Carlos

[1965] 2007 “Convivencia con Mao Tse Tung en el diálogo”. En *Hacia la revolución. Viajeros argentinos de izquierda*. Ed., Sylvia Saítta . Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 245-256.

ANSALDI, Waldo y GIORDANO, Verónica

2012 *América Latina: la construcción del orden*. Vol. II. *De las sociedades de masas a las sociedades en procesos de reestructuración*. Buenos Aires: Paidós.

CONNELY, Juana Marisela

1983 “La influencia del pensamiento de Mao en América Latina”. *Revista Estudios de Asia y África*. 18, 2 (56), 215-231.

CHEN, Jian

[2001] 2005 *La China de Mao y la Guerra Fría*. Barcelona: Paidós Ibérica.

GALEANO, Eduardo

1964 *China 1964. Crónica de un desafío*. Buenos Aires: Jorge Álvarez Editor.

GERNET, Jacques

[1972] 2005 *El mundo chino*. Barcelona: Editorial Crítica.

KORDON, Bernardo

[1958] 2007a “600 millones y uno”. En Saítta 2007: 215-230.

[1984] 2007b “Viaje nada secreto al país de los misterios: China extraña y clara”. En Saítta 2007: 233-243.

MEISNER, Maurice

[1977] 2007 *La China de Mao y después. Una historia de la República Popular*. Córdoba: Comunic-arte Editorial.

RUPAR, Brenda

2017 “El rol de la ‘revolución cultural proletaria’ en la historia del maoísmo argentino. Una reflexión a partir del trabajo con fuentes partidarias oficiales”. *Revista Asia América Latina*. 1, 4, 74-91.

SAÍTTA, Sylvia

2007 *Hacia la revolución. Viajeros argentinos de izquierda*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

SPENCE, Jonathan

[1990] 2011 *En busca de la China moderna*. Barcelona: Tusquets Editores.

## Military and geopolitics issues: China and Latin America

Juan Carlos Gachúz Maya - Krystell Castillo<sup>15</sup>  
Universidad de las Américas Puebla

### Resumen

Este artículo analiza cómo algunos elementos de la teoría del Acenso Pacífico que China ha usado en el discurso en los dos últimos gobiernos, son cuestionables si se les considera desde una perspectiva práctica, y se analizan otras acciones que se relacionan específicamente con asuntos militares. En los últimos diez años, este país también ha recurrido al "poder duro" en ese sentido el presupuesto de gasto militar ha crecido exponencialmente en este período. La inversión que China ha realizado en su sector militar se ha vuelto una variable estratégica para explicar la política exterior china en dimensiones regionales e internacionales. América Latina es una región donde la influencia y la expansión del poder militar chino ha aumentado en los últimos diez años. La compra de armas, transferencia de tecnología, capacitación e intercambios de personal militar, etc. se han reforzado y han aumentado en los últimos diez años.

**Palabras clave:** *China-geopolítica-geoeconomía-desarrollo militar-geoestrategia.*

### Abstract

This article shall analyze how some elements of the Pacific Rise theory, which China has been using as a narrative for its last two governments, are questionable when viewed from a practical perspective, analyzing other actions which specifically relate to military matters. Whereas China's foreign affairs have been based in the concept of a "Peaceful" or "Pacific Rise", in the last ten years, this country has nevertheless also resorted to "Hard Power" and the military spending budget has grown exponentially in this period of time. The investment that China has undertaken in its military sector has become more relevant as a strategic variable to explain Chinese foreign policies in regional and international dimensions. Latin America is a region where the influence and expansion of the Chinese military power has been increasing in the last ten years. Purchase of weapons, technology

---

<sup>15</sup> Juan Carlos Gachúz is a full time professor at the Department of Political Science and International Relations at the Universidad de las Américas Puebla, Mexico. He holds a Ph.D. in government from Essex University. He was a Rajawali Fellow at the Ash in Harvard University, Visiting Posgraduate Professor at the University of Monaco and Visiting Scholar at Rice University. He teaches International Security Issues and East Asia Pacific Studies and his research interests are geopolitics and geoeconomics of Asia and Latin America. He is a member of the SNI CONACYT level 1. María Krystell Castillo has a BA in International Relations María Krystel Castillo Altamirano is a student of International Relations from the Universidad de las Américas Puebla (UDLAP). She is as an external research assistant in the project "Geoconomy and Geopolitics of the Emerging Powers".

transfer, training of military staff, etc. have been reinforced and growing in the last ten years.

**Keywords:** *China-Geopolitics-Geoconomics-military development-geostrategy.*

### **Military development and The “Theory of Pacific Rise”:**

China’s president Hu Jintao’s sought to de-mystify the growing worldwide perception that China’s development was threatening to economic growth and stability in other countries in the world, while at the same time, making clear that the government’s main objective was not competing with existing hegemonies or displacing them, but rather taking the country to a sustainable economic growth level, based on domestic growth, commercial exchange and international cooperation (Liebman 2005: 280-283).

Hu Jintao used the term “Pacific Rise” for the first time in autumn 2003; nevertheless, theoretical basis for such a term had been already developed years before by Zheng Bijian, vice-president of the Central Committee of the Communist Party’s School. The notion of a Pacific Rise, according to Zheng, is based upon three fundamental principles: “a) Continuing with political and economic reform through the promotion of a socialist market economy, b) Seeking international support to legitimize the Pacific Rise of China, and c) Balancing the interests of different sectors, internally and in an international level. [...] making an emphasis on Confucianism, soft power, and cooperation above traditional war and military alliance mechanisms” (Cheung 2008: 5).

The Theory of Pacific Rise was the cornerstone of a new foreign policy based in interdependence and international cooperation at least in the official discourse, authors such as Andrew Scobell consider that emphasizing the concept of Pacific Rise is deeply related with the obsession of elites in Beijing for promoting a peaceful image which would not hinder the country’s development by other States, or which could halt possible contention policies of other countries against China. The author considers that “this new

concept of security is an effort to defend the reputation of this Asian country and promoting a 'desirable' image overseas. Leaders are quite sensible to the external image of their country, and they want it to be positive and consistent. Beijing does see reputation as a vital dimension of a country's power in the world. Status is critically important [...]. The overseas perception of a powerful and benevolent State is of deep importance for Chinese elites" (Scobell 2012: 21).

The official position on the Theory of Pacific Rise is, nevertheless, questioned, when analyzing other actions of the Chinese government, especially in military matters (Gachúz 2015). Even in a multipolar surrounding, development of armed forces has become a priority for this country. In just a decade, the military budget has been increased five times, and in a parallel way, the government has invested more and more in technological development and military arms, developing drones, espionage systems, nuclear weapons and the development of priority projects such as the J-20 jet (manufactured with exclusively domestic technology), and the domestic craft carrier, which were central projects in Hu Jintao's government's military strategy. This trend for an exponential increase in military expenditures has continued under Xi Jinping. Military budget has become a priority for the government, which projects its armed forces as an element of dissuasion and to show regional power which extends beyond its borders (Scobell 2012:718-719).

The political instability situation in the region and the ever growing competence is, undoubtedly, an important factor to explain the military strategy followed in the last few years. Nevertheless, other authors, such as Atesoglu, has stated that it is actually the internal economic development's factor which explains the military development at such a scale; according to H. Sonmez Atesoglu, "States maximize their power, and particularly military power, to achieve economic growth" (Atesoglu 2013: 9). Domestic military investment, therefore, is considered as a driving force behind economic development.

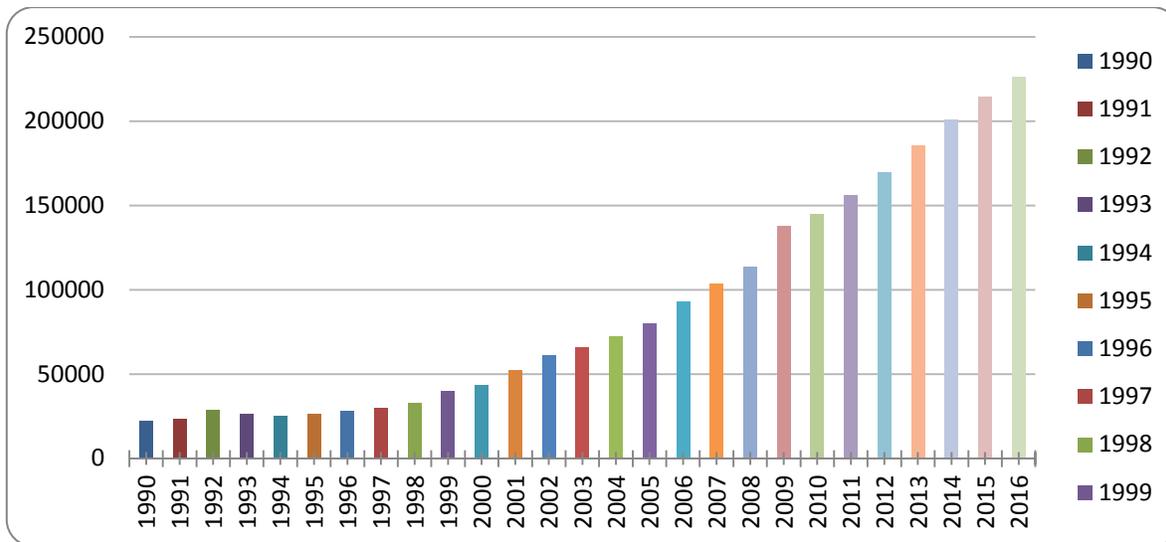
On the other hand, Barry Buzan, considers that the policy of Pacific Rise is necessarily transitional. This means that it responds to immediate needs. According to the author, “The rhetoric of a harmonious society and world does not remove the concerns of external States regarding how China should be and how should it develop itself. The harmonious rhetoric lacks specificity” (Buzan 2010: 32-33).

Military development has unfolded in Beijing in political discourse and in practicality, and we shall explain how the Chinese government has turned its military sector into a strategic element on its development plans. This transformation of their armed forces overlaps the previously analyzed concept of Pacific Rise.

### **Military development of China in its official perspective:**

The exponential growth of the military budget in China (Figure 1) has turned the country into the second economy with the greatest military budget within the five permanent members of the Security Council, as well as the second world country in terms of military budget (US\$ 225 billion in 2016), only below the United States (US\$ 740 billion in 2016). The United States even consider that the official expenses budgeted by the Chinese government are smaller than the real expenditures. According to calculations by the US government, China’s military budget may even rise over three times what has been originally reported (Figure 1).

Figure 1  
China's military expenditure (1990-2016)  
(Million US dollars)



Source: Own elaboration based on SIPRI Military Expenditure Data Base  
(<https://www.sipri.org/sites/default/files/Milex-constant-2015-USD.pdf>)

In this context, the last two governments (Hu Jintao and Xi Jinping) have implemented military development as a strategic priority in their respective agendas for the country. According to this perspective, armed forces must act to fulfill the new challenges they face in a national strategy for development and security. These challenges are: continuing with scientific development in the military sector, accelerating the transformation of reaction and defense capacities of armed forces, constructing a system of modern military forces with domestic technology, improve strategic military orientation and diversifying the means in which armed forces shall be used.

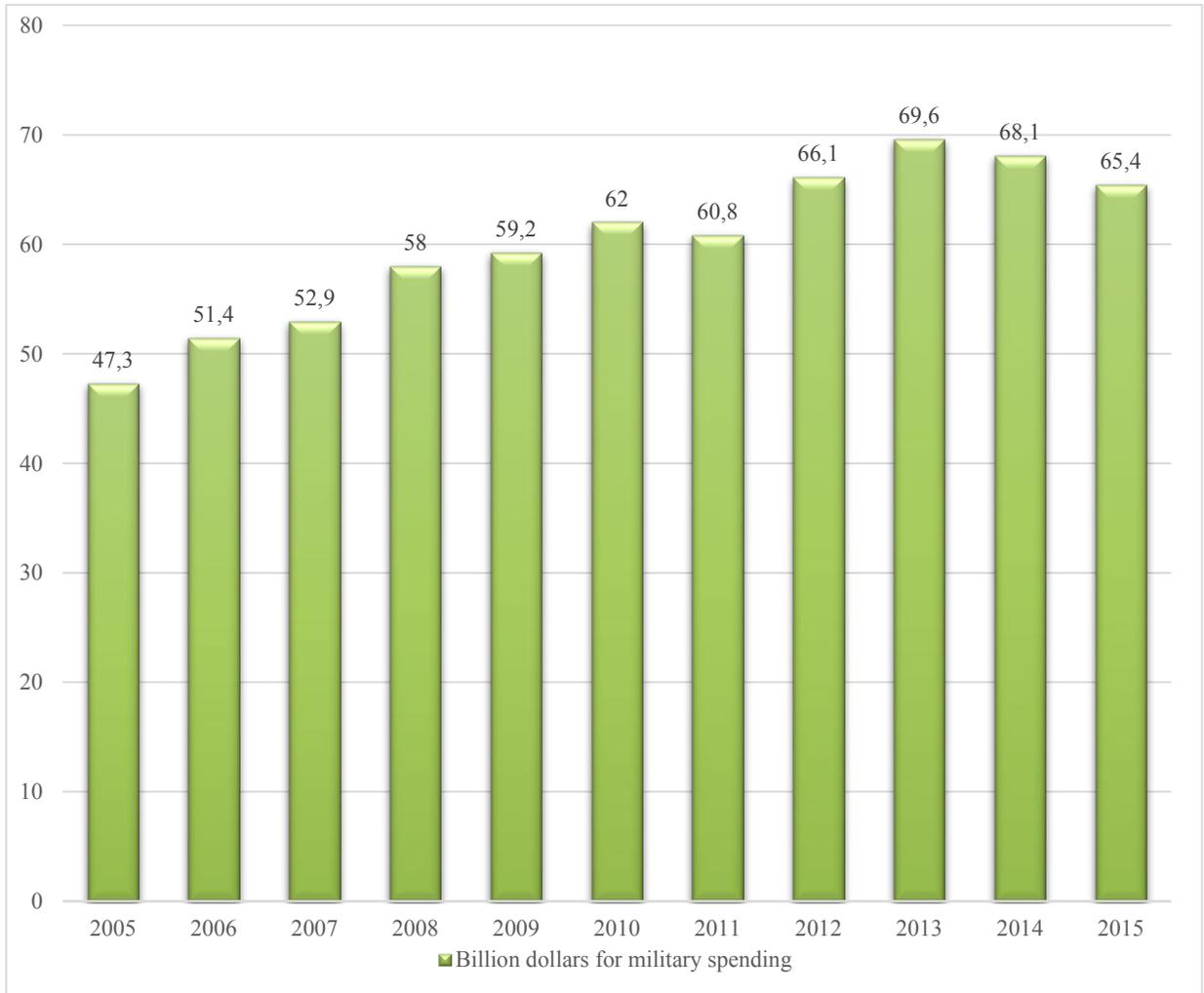
Competition with new emerging powers, and obviously, China's rise as a superpower make the Asian country directly faces complex security challenges, due to its great territorial and sea extension (land borders with 14 countries, some of which are nuclear states), alongside with internal terrorism, separatism and extremism problems. This has forced the country to considerably increase its military budget and making it a priority for the government.

The investment that China has undertaken in its military sector has become more relevant as a strategic variable to explain Chinese foreign policies in regional and international dimensions. As we will see in the following section, Latin America is a region where the influence and expansion of the Chinese military power has been increasing in the last ten years. Purchase of weapons, technology transfer, training of military staff, etc. have been reinforced and growing in the last ten years (China's National Defense White Paper 2013).

### **Purchase of Chinese weapons by Latin America:**

Before discussing the geostrategic ties between China and Latin America, it is important to describe the current context of Latin American nations regarding military expenditure. Security has always been a relevant issue on the agendas of the states. Particularly South American countries have recorded a marked increase in their military budget. In this regard, Rafael Duarte Villa and Juliana Viggiano note that “military expenditures in Latin American have increased at an annual rate of 6% since 2003” (Duarte and Viggiano 2012: 28-47). Likewise, the authors emphasize the importance of examining the reasons behind these practices and identifying the states from which the weapons have been purchased. The increase in the military budget in several South American countries can be explained from political, social and economic transformations and also international factors. In this context, the study of Duarte and Viggiano observes that the increase in military spending coincides with the years of significant economic growth for the South American region. Furthermore, Evan Ellis has pointed out that “some experts have interpreted South America’s interest in increasing military spending over the past five years as the result of high levels of economic growth, a stronger currency due to the devaluation of the dollar and political will to modernize the armed forces of the sub-region, which have obsolete arms stockpile” (Ellis 2012: 43-56); the charts presented below illustrate the military spending of the South American region during the last decade:

Graph 2  
 Military expenditure in South America in constant US dollars, 2005–2015



Source: Own elaboration based on Stockholm International Peace Research Institute (SIPRI), Military Expenditure by Region, several years.

The countries with the highest recorded growing in military spending during the 2005–2015 period are the following: Venezuela (78.53%), Chile (53%) and Ecuador (49%). Additionally, it should be noted that the sub-region of South America is the one with higher military budgets since Brazil accounts for 46% of expenditures; Colombia with 15% and Chile with 13% (Sanjay 2016).

In this context, the participation of China in the military sector of several Latin American countries has become more relevant in the last ten years. Evan Ellis, indicates that commonly the Chinese involvement in recent decades has been characterized from the commercial perspective due to large increases in exchanges between both regions. However, in the last ten year also “the focus on the commercial dimension of the relationship conceals the fact that over the past several years the People's Republic of China has also expanded its military ties with Latin America in several important ways” (Ellis 2012: 43-56).

In this strategy, weapons selling constitutes a core issue, China has succeeded in enter to the Latin American market increasing the amount of weapons sold during the last decade. Purchase of weapons from China has increase “from almost zero in 2005 to over USD 130 million in 2014, China has systematically emerged as a major arms supplier to countries of the Latin American region and has shifted from a donor of logistics and medical equipment to a significant supplier of weapons and weapons systems” (Sanjay 2016).

An article published by the Institute for Defense Studies and Analyses, states that taking into account the background of some Latin American countries, buying weapons to foreign countries was marked by the ideology of their governments. For example, due to the existence of pro-socialist governments in Nicaragua and Cuba, there was a significant flow of weapons and military equipment from the Soviet Union. The rest of the region was leaned towards the U.S and the Western Hemisphere (Sanjay 2016).

Sanjay also states that the first approaches of China to the region were through foreign aid and non military cooperation or use of soft power, since the aid in the military market were limited to uniforms, medical supplies, hospital equipment, engineering equipment and an extensive package of training at Chinese military academies for officers staff. Such involvement in the defense sector was accompanied by higher levels of investment and visits by Chinese officials. The pioneer in establishing military-trade relations with China

was Venezuela and the Chavez government. In the estrangement with the US and the attempts to diversify the arms supply, in 2008 Venezuela sought support for Russia Su-30MKV fighters and China for K-8 trainers and air search radars. As a result, Bolivia also began to consider China as an important partner for the purchase of weapons and through loans, it acquired six K-8 aircraft and afterwards, six Z-9 helicopters (Sanjay 2012).

An important element of these dynamics, was that China showed an interest in selling to Latin American countries modern military equipment at highly competitive prices, as well as providing financing packages and soft credits for the acquisition of new weapons.

The strategy of Beijing includes expanding its influence first to those countries members of ALBA (*Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América*), but also to those that traditionally belonged to the zone of influence of the US. This denotes the clear vision of hegemonic expansion that has been raised by the Chinese government during the last decade. In this context, Venezuela could be singled out as the main partner for China in the region, since between 2011 and 2015 the government bought weapons worth \$ 373 million. "Moreover, the agreement of 500 million dollars for the purchase of armored vehicles and self-propelled artillery systems, indicates that the Bolivarian country continues to increase the level of collaboration between the two nations" (Damir 2016).

Bolivia has also been involved in military purchases from China, since 2009 it signed an agreement to buy Karakorum aircrafts and later in 2012, the country acquired Panther helicopters for a cost of 58 and 108 million dollars respectively. In 2013, Peru, a country usually characterized for being an ally of the US) purchased from China an important stock of weapons: 15 portable air defense systems ground-air class FN-6 by 1.1 million, and 27 multiple rocket launcher systems for \$ 39 million (Damir 2016).

Additionally, China has managed to make effective use of its economic and political-diplomatic tools to strengthen their influence and expansion strategy of "soft power" in

the Latin American region in order to convert its strategic approach in a hard and tangible demonstration of power. In the long term, these bilateral relations can become important military alliances that will give a new impetus to the international scene in the area of defense and security.

### Technology Transfer in the military sector China-Latin America:

Bilateral relations between China and Latin America have led to exchange not only trade but also technology transfer. According to the database of the Stockholm International Peace Research Institute (SIPRI) there are records of some recent exchanges of weapons and military equipment made between Argentina and Venezuela with China (Table 1).

Table 1  
Arms transfer between China and Argentina and Venezuela during 2006-2015

Recipient/Supplier	No. ordered	Weapon description	Year (s) of deliveries	Observations
Argentina S: China	4	APC	2010	\$2.6 m deal; WZ-551B1 version; for Argentinian UN forces
	3	Air search radar	2006-2007	Part of \$150 m program for military-civilian air-surveillance system
Venezuela S: China	7	JYL-1 Air search radar	2008-2009	
	3	JY-11 Air search radar	2010-2011	
	18	K-8 Karakorum-8 Trainer/combat ac	2010	

100	PL-5E SRAAM	2010	For K-8 trainer/combat aircraft
8	Y-8 Transport aircraft	2012-2014	Y-8F-200W version
8	AS565S Panther ASW helicopter	2012	Z-9C or Z-9EC version
18	SM-4 81mm Self-propelled mortar	2014-2015	Part of \$500 m deal
18	SR-5 Self-propelled MRL	2014-2015	Part of \$500 m deal
40	Type-07P/VN-1 IFV	2014-2015	Part of \$500 m deal; VN-1 version
121	VN-4 APV/APC	2013-2015	For National Guard
25	ZBD-05/VN-18 IFV	2015	Part of \$500 m deal; VN-18 version
25	ZTD-05/VN-16 Light tank	2015	Part of \$500 m deal; VN-16
9	K-8 Karakorum-8 Trainer/combat ac	2014	K-8W version
24	L-15 Trainer/combat ac	2014	

Source: Own elaboration based on SIPRI Database Arms Transfers

### **Military exchanges and training China-Latin America:**

In addition to the purchase of weapons and transfer of technology, the Chinese government has sought to strengthen military ties with Latin American countries through the institutional line; sharing the *know-how* in terms of training defense issues.

This deeper involvement leads to important advantages for China. First, the training provided possess a symbolic value as military relations are constructed within the institutional framework and subsequently, once there have been continuous contact and mutual trust with key figures of Latin American militias selling of weapons is easier to achieve. Above all, the links allow to know and understand better the security and defense context in the Latin American region; As well as the operational mode of military groups and their strategies (Ellis 2012).

Military training also has resulted in initiatives of education and creation of institutions through which military personnel from several Latin American countries receive instruction (Sanjay 2016). ). In fact, “Chinese institutions host Latin American military personnel from at least 18 states in Latin America since they have diplomatic relations with the PRC” (Ellis 2012: ).

Evan Ellis mentions that as a central institution there is The National Defense University of the People’s Liberation Army, which offers courses for Latin American officers (in English and Spanish) through other educational bodies: The Defense Studies Institute in Changping; The Army Command College (which has been attended by military officers from countries like Colombia, Peru, Barbados, and Jamaica); The Chinese Navy Command (which offers a year-long senior command course in English and has been attended by officers from Uruguay and Brazil) and The Center of Military Instruction of the PLA (course on martial arts which has been attended by Chilean Marines) (Ellis 2012).

At the same time, bilateral agreements have been established on military education and training. For example, in 2006 the Chilean war college signed an agreement for exchange of personnel and other cooperation activities in the matter. Also, due to meetings between Chinese and Latin American defense ministers, it was possible to continue and increase programs at the tactical level. During 2010, as a result of the meetings between Colombia and China, 10 Colombian generals and colonels were admitted to military

academies in China for the purpose of receiving courses in sharpshooting, combat diving, survival, and riverine combat. Another case was Brazil and the negotiations initiated by the ministers of defense of both countries in order to expand cooperation in basic training of the Brazilian armed forces. Furthermore, Evan Ellis states that “in addition to opportunities for building personal relationships and gathering intelligence, such tactical-level courses also help the People’s Republic of China to develop military capabilities in areas which may be useful in working more directly in the region’s unique operating environments” (Ellis 2012:).

As already mentioned the Chinese government's strategy has also focused on creating institutional-personal links. For this reason, visits by military professors and officers are an element of great support to strengthen the institutional interactions between the two regions. This dynamic has been effective in countries like Chile, Argentina, Colombia and Mexico, since the Sino-Latin American meetings have continued and have been more frequent.

## **Conclusions**

The expansion of the Chinese economy has brought with itself as a consequence, the need of strengthening political links with countries even in other continents, cooperation goes beyond the commercial agenda. Subjects such as technological development and the participation in geopolitical and geostrategical dynamics are now issues within Beijing’s agenda.

In this context, in spite of the conciliatory nature of the “Pacific Rise” concept, China’s foreign policy has characterized itself in the last two governments for its reshaping of the role of its armed forces, and an exponential increase in military spending. From this perspective, military capacity and development of armed forces has become a priority for

the Chinese government. This new trend of unprecedented strengthening of armed forces has become a matter of worries for the United States' government. Authors such as Larry M. Wortzel have established, in this respect, that "The People's Liberation Army is experiencing an extensive modernization in regards to its military program, which has brought forward as a consequence, direct challenges to security interests of the United States [...] by 2020, China could have a naval and air capacity in the region that equals that of the United States. This would have as a consequence, that Beijing would increase its regional power to use those capacities offensively" (Wortzel 2014: 3).

Even when the Theory of Pacific Rise emphasizes interdependence, cooperation and *soft power*, evidence shows that the Chinese government is still investing lots of resources in *hard power*, and it seems that military issues are a top priority. Military budget has become a strategic matter for the Chinese government, which projects its armed forces as an element of dissuasion and display of regional power even in regions historically characterized as US areas of influence. Military development from that country in the last years has little to do with the concept of Pacific Rise and gets always closer to the security dilemma scheme proposed by the realist theory<sup>16</sup>.

The strategy of the Chinese government to approach Latin American countries in the sector starts by encouraging the enhancement of selling weapons, transfer technology and military institutional exchanges of high officials and staff. These practices have been encouraged by Beijing particularly in the last ten years.

---

<sup>16</sup> The realist theory of international relations has six main suppositions regarding the nature of the international political system: 1) The system is anarchic (there is no supreme authority to manage the system), 2) States have different military capacities, 3) States don't know about the intentions of other States, 4) Survival is the main objective of states, 5) States are rational, 6) with the objective of survival, States maximize their power, particularly military power. See Jervis, R. "Cooperation Under the Security Dilemma" *World Politics, Cambridge University Press*, vol. 30, no. 2, Cambridge 1978 pp. 186-214. See also Mearsheimer, J. J. *The Tragedy of Great Power Politics* New York: Norton, "Anarchy and the Struggle for Power" Chapter 2, y H. Sonmez Atesoglu, *Economic Growth and Military Spending in China, Implications for International Security*, *International Journal of Political Economy*, vol. 42, no. 2 Summer, 2013, pp. 89-90.

## Bibliography

ATESOGLU, H. Sonmez

2013 "Economic Growth and Military Spending in China, Implications for International Security". *International Journal of Political Economy*. 42, 2.

BUZAN, Barry

2010 "China in International Society: is "Peaceful rise" possible?". *The Chinese Journal of International Politics*. Oxford, 3.

CHINA.ORG

2005 *China Publishes White Paper on Arms Control*. Consulted in: August 2011.

<<http://www.china.org.cn/english/2005/Aug/140343.htm#3>>

CHEUNG, Gordon

2008 "International Relations Theory in Flux in View of China's "Peaceful Rise"". *The Copenhagen Journal of Asian Studies*.

DEPARTMENT OF DEFENSE

2013a "Force modernization goals and trends". *Annual report to congress. Military and Security Developments: Involving the People's Republic of China 2013*.

2013b "Military and Security Developments Involving the Peoples Republic of China". *Annual Congress Report, Department of Defense*.

DUMBAUGH, Kerry and Mark SULLIVAN

2005 "China's growing interest in Latin America". *Congressional Research Service*. Washington.

ELLIS, Evan

2005 *U.S. National Security Implications of Chinese Involvement in Latin America*. Carlisle: Strategic Studies Institute, U.S. Army War College.

FRAVEL, Taylor

2012 "The dangerous Maths of Chinse islands disputes". *The Wall Street Journal*. Oct. 28, 2012.

<<http://www.wsj.com/articles/SB10001424052970203922804578082371509569896>>

GACHÚZ MAYA, Juan Carlos

2015 "El desarrollo Militar de China y su impacto en la política exterior". En *Política Exterior China: Relaciones Regionales y Cooperación*. Eds. Raquel Isamara León de la Rosa y Juan Carlos Gachúz Maya. Puebla: BUAP.

GILL, Bates

2010 *China and Nuclear Arms Control: Current Positions and Future Polices*. Stockholm: SIPRI,

KISSINGER, Henry

2013 *China*, Random House Mondadori, Barcelona.

KRISTENSEN, Hans M., and Robert S. NORRIS

2013 «*Bulletin of the Atomic Scientists.*». November 1st, <<http://bos.sagepub.com/content/69/6/79>>

KRISTENSEN, Hans M., Robert S. NORRIS, and Matthew G. MCKINZIE

2006 *Chinese Nuclear Forces and U.S. Nuclear War Planning*. Washington D.C.: Federation of American Scientists.

LIEBMAN, Alex.

2005 “Trickle-down Hegemony? China’s Peaceful Rise and Dam Building on the Mekong”. *Contemporary Southeast Asia*. 27, 2.

LIU, Yazhou

2008 “A New Type of War and a New Type of Army”. *Chinese Law and Government*. 41, 1.

JERVIS, R.

1978 “Cooperation Under the Security Dilemma”. *World Politics*. Oxford, 30, 2.

NYE, Joseph S.

2011 *The future of power*. New York: Public Affairs.

PRADO LALLANDE, Juan Pablo y Rafael VELÉZQUEZ FLORES

2013 “México y la cooperación internacional para el desarrollo. Los desafíos de un país emergente para conformar una política pública geoestratégica en la materia”. *Geopolítica(s). Revista de estudios sobre espacio y poder*. 4, 1.

RÍOS, Xulio

2007 *Mercado y control político en China. La transición hacia un nuevo sistema*, Madrid: Los libros de la Catarata.

SIPRI

2013 *Arms Transfers Database, Importer/Exporter TIV Tables*. <<http://armstrade.sipri.org/armstrade/page/values.php>>.

STATE COUNCIL OF THE PEOPLE’S REPUBLIC OF CHINA

2009a “I. *The Security Situation*”, China's National Defense in 2008, 2009. <[http://english.gov.cn/official/2009-01/20/content\\_1210227\\_3.htm](http://english.gov.cn/official/2009-01/20/content_1210227_3.htm)>.

2009b II. *National Defense Policy*”, China's National Defense in 2008, 2009. <[http://www.china.org.cn/government/whitepaper/2009-01/21/content\\_17162883.htm](http://www.china.org.cn/government/whitepaper/2009-01/21/content_17162883.htm)>.

2011 “III. Modernización del Ejército Popular de Liberación”, China's National Defense in 2010, 2011. <[http://www.china.org.cn/government/whitepaper/2011-03/31/content\\_22263445.htm](http://www.china.org.cn/government/whitepaper/2011-03/31/content_22263445.htm)>.

SCOBELL, Andrew

2012 “Learning to Rise Peacefully? China and the security dilemma”. *Journal of Contemporary China*. London, 21, 76.

TIEFENG, X.

2013 “Misconceptions about China’s growth in Military Spending” . *Carnegie- Tsinghua Center for Global Policy*. <<http://carnegietsinghua.org/2013/05/28/misconceptions-about-china-s-growth-in-military-spending/g768>>

WORTZEL, Larry M.

2014 *China’s Military Modernization and Cyber Activities, Strategic Studies Quarterly*. Spring.

2014 *The Chinese People’s Liberation Army and information warfare*. Pennsylvania: United States Army War College Press, 2014.

ZHENG Bijian

2005 “China’s Peaceful Rise to Great Power Status”. *Foreign Affairs*. <<http://www.foreignaffairs.com/articles/61015/zheng-bijian/chinas-peaceful-rise-to-great-power-status>>

Annual Report To Congress, Military and Security Developments involving the People’s Republic of China. 2013. <[http://www.defense.gov/pubs/2013\\_china\\_report\\_final.pdf](http://www.defense.gov/pubs/2013_china_report_final.pdf)>

“China’s Peaceful Development Road, China’s People Daily”, <[http://english.peopledaily.com.cn/200512/22/eng20051222\\_230059.html](http://english.peopledaily.com.cn/200512/22/eng20051222_230059.html)>

“China’s military rise: The dragon’s new teeth (2012), *The Economist*, April 7, 2012.

*China’s Policy Paper on Latin America and the Caribbean*, available at <<http://www.fmprc.gov.cn/eng/zxxx/t521025.htm>>

2014 «Nuclear Threat Initiative.» March 2014. <<http://www.nti.org/country-profiles/china/nuclear/>>.

## **Cuando los gobernantes perdieron su mandato divino: panorama general sobre el impacto de desastres naturales en la historia dinástica de China y en Estados prehispánicos del Nuevo Mundo.**

Walburga Maria Wiesheu  
Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

### **Resumen**

Estudios recientes han intentado correlacionar episodios de cambios climáticos globales y de deterioros ambientales de carácter antropogénico, con dinámicas históricas de sociedades complejas en culturas regionales. Según la visión china del tradicional concepto confuciano del Mandato del Cielo se generaron ciclos dinásticos en que incidieron tanto fenómenos naturales como sociales. En este trabajo trataremos de esbozar un panorama general de los impactos ambientales en la trayectoria dinástica de China, así como establecer algunas correlaciones comparativas con Estados prehispánicos en Mesoamérica y la Zona Andina. En este marco nos hemos topado con el sugerente término de una meteorología moral que asocia fenómenos ambientales con la conducta del gobernante, cuyo mandato divino podía ser revocado ante el impacto de desastres naturales.

**Palabras clave:** *Mandato del Cielo, desastres naturales, ciclos dinásticos, meteorología moral.*

### **Abstract**

Recent studies have tried to relate global climatic events and environmental deterioration of human nature with historical dynamics of complex societies in regional cultures. According to the Chinese view of the traditional Confucian concept

of the Mandate of Heaven, dynastic cycles occurred, affected by natural and social phenomena. In this paper we attempt to make a general outline of environmental impacts in the dynastic trajectory of Chinese history and establish some comparative correlations with prehispanic states in Mesoamerica and the Andean Zone. In this framework we encountered the suggesting term of a moral meteorology which associates environmental phenomena with the conduct of sovereigns, whose divine mandate could be revoked in view of the impact of natural disasters.

**Keywords:** *Mandate of Heaven, natural disasters, dynastic cycles, moral meteorology.*

*En China se cree que el emperador, la dinastía, tiene un mandato del cielo para continuar, y las dinastías terminan cuando se percibe que han perdido el mandato, y parte de este mandato son las condiciones climáticas.... después de todo, si un emperador no puede alimentar a la gente, ¿qué está haciendo en el trono?*

Larry Edwards, en Hemphill (2008:1)

*Deliberamos duro dentro del palacio sobre las causas del desastre, y arduamente buscamos una manera para dispersarlo.*

Instrucciones sagradas de Emperadores Manchúes, en Mark Elvin (2005: 418)

Períodos de severas fluctuaciones climáticas como consecuencia de cambios globales consistentes en episodios generales de calentamiento o enfriamiento, junto con el impacto ambiental producto de la intervención humana a lo largo de la historia —debido éste principalmente a la práctica agrícola intensiva que por demás ha conllevado una significativa reducción en la biodiversidad natural esencial para un desarrollo sustentable a largo plazo de los grupos humanos que en realidad co-evolucionan en forma dinámica con los fenómenos naturales (McGlade 1995)—, han sido experimentados en diferentes culturas del pasado, de lo cual la milenaria civilización china obviamente no representa ninguna excepción, pudiéndose derivar algunas líneas generales respecto de sus efectos

sobre su trayectoria histórica general. Es de señalar que no forzosamente se trata aquí de un factor causal único, ya que la respuesta social y la adopción de determinadas estrategias para enfrentar los cambios climáticos y situaciones de contingencia ambiental constituyen elementos críticos en su adecuada gestión (Liu 2000; Liu 2004).

El deterioro climático a largo plazo y el fracaso de las sociedades en adaptarse a tales cambios pueden haber contribuido al colapso de civilizaciones en una etapa de un clima más frío y seco a finales del tercer milenio a.C., como fue el caso de la civilización del Valle del Indo, el Reino Antiguo de Egipto y las ciudades-Estado sumerias en el Cercano Oriente (Weiss 1997; Rosen 2007; Watson 2015), o la caída del Imperio Romano después del período del llamado Óptimo Climático Romano (Crumley 1994)<sup>17</sup>, y a este respecto pueden resultar sumamente ilustrativos varios otros casos de la desaparición de culturas prehispánicas en el Nuevo Mundo que nos han legado sus ruinas monumentales<sup>18</sup>.

En China, en las últimas décadas se ha efectuado una gran cantidad de estudios paleoambientales consistentes en perfiles de polen y núcleos perforados en sedimentos lacustres, marinos y de glaciares, los cuales han permitido establecer correlaciones aproximadas entre episodios de cambios climáticos mayores y secuencias culturales plasmadas en el registro arqueológico, de modo que se puede observar, por ejemplo, que el período de condiciones favorables del Megatermal u Óptimo Climático del Holoceno Medio coincidió de manera general con el florecimiento de la cultura neolítica Yangshao (5000-3000 a.C.) –conocida también como la “cultura de la cerámica pintada”–, período en que incluso el ecotono del cultivo del arroz que había sido domesticado algunos milenios antes en el sur de China, se propagó a zonas en la cuenca del Río Amarillo (*Huanghe*), mientras que cambios climáticos abruptos a finales del tercer milenio a.C. no solamente implicaron una retracción de este tipo de cultivos practicados en campos

---

<sup>17</sup> En un estudio realizado desde la ecología histórica, Carol Crumley (*ibid.*) afirma que este episodio climático global con una expansión de un régimen mediterráneo estable en Europa habría favorecido el surgimiento y la expansión de este imperio pero que el regreso de condiciones de un clima frío e inestable implicó la retracción de la hegemonía romana y dio lugar a la Edad Oscura en que resurgieron actividades agropastoriles y se dio una tendencia hacia la ruralización de los grupos humanos.

<sup>18</sup> Cabe aquí enfatizar el gran interés comparativo que sitúa tales caídas de civilizaciones antiguas como un crucial problema antropológico e histórico en la arqueología de las sociedades complejas y que ubica a la “colapsología” como un importante subcampo dentro de la misma. Véase al respecto la reseña de Knodell (2018), así como a Middleton (2012) sobre un panorama de ideas catastrofistas y ecocidas en la literatura sobre colapsos de civilizaciones antiguas.

húmedos sino también produjeron transcendentales disrupciones en las trayectorias culturales a nivel regional; de esta manera, en particular las sofisticadas jefaturas teocráticas declinaron o fueron sustituidas por culturas menos complejas, mientras que las jefaturas neolíticas de tintes más seculares experimentaron el desarrollo hacia los primeros Estados dinásticos de Xia y Shang en la Edad del Bronce –representados éstos por las culturas arqueológicas de Erlitou así como de Erligang en Shang temprano y Yin en Shang Tardío–, mismas que ya se desarrollaron en un episodio de condiciones climáticas más favorables (Liu 2000; Liu 2004). En esta etapa crucial del surgimiento de los Estados más tempranos de la China antigua, las situaciones de crisis ambientales y sociales pudieron haber brindado oportunidades para líderes eficientes en incrementar su poder o al revés, pudieron devastar estructuras políticas existentes si éstos fracasaban en responder efectivamente a los impactos externos, suscitando entonces episodios de decline conducentes a colapsos culturales (Rosen 2007).

En la definición propuesta por Jared Diamond, un colapso se refiere a un: “[...] drástico descenso en el tamaño de la población humana y/o la complejidad política, económica y social a lo largo de un territorio considerable y durante un periodo de tiempo prolongado” (2007: 23). Tal como afirma en este mismo sentido Diamond en su libro *Colapso*: “Los cambios climáticos naturales pueden mejorar o empeorar las condiciones en que vive una sociedad humana determinada, y pueden beneficiar a una sociedad al mismo tiempo que perjudican a otra” (2007: 35). Puntualiza el mismo autor que acaba siendo arbitrario establecer cuán drástico debe ser un declive de una sociedad para reunir las características adecuadas que permiten calificarlo de ‘colapso,’ ya que existen derrocamientos de una élite gobernante o decadencias menores que implicaron reestructuraciones políticas y económicas más leves en sociedades particulares sin que éstas hayan sido víctimas de derrumbamientos absolutos. Al respecto y acorde con su modelo dinámico de “picos y valles” (*Peaks and Valleys*), la etnohistoriadora Joyce Marcus (1992, 1998 y 2014) ha sugerido la existencia de un patrón cíclico en las trayectorias de los Estados arcaicos, según el cual los grandes Estados regionales en repetidas ocasiones se

han fragmentado en sus provincias constitutivas, para luego volver a integrarse en una formación sociopolítica mayor.

Tal como ha señalado Liu Li (2000, 2004), el aludido cambio climático dramático a finales del Neolítico chino implicó condiciones adversas de un régimen más frío y seco, pero con lluvias torrenciales atípicas que provocaron inundaciones catastróficas junto con cambios en el curso del Río Amarillo, del cual al menos dos cambios mayores se han reportado para este periodo, uno al inicio del período de la cultura Longshan y el segundo justamente en la transición a la Edad del Bronce alrededor del 2000 a.C.; dicha situación de severas fluctuaciones ambientales por su parte se vio agravada por transgresiones marítimas en las zonas costeras junto con terremotos y graves sequías en algunas zonas del país. Todo ello conllevó mayores repercusiones sobre los grupos humanos así como diversas respuestas sociales que incluyeron el abandono de asentamientos locales, migraciones masivas junto con significativos reacomodos de la población a nivel regional, que a su vez originaron una mayor competencia por recursos estratégicos y dieron lugar a profundos conflictos intergrupales que a finales del Neolítico se tornaron endémicos.<sup>19</sup> La vulnerabilidad de los grupos humanos ante tal crisis socio-ambiental y paisaje político conflictivo, debió ser aprovechada mediante una exitosa actuación por parte de líderes competentes que de este modo lograron aumentar su influencia política e imponer una creciente autoridad central sobre grupos rivales, proceso que desembocó, en el área nuclear de la civilización china en la región del curso medio del Río Amarillo en el norte de China (*Zhongyuan* en chino), en el surgimiento de las primeras sociedades estatales y urbanas, y llevó a que el aún semi-legendario líder Yu El Grande fundara la dinastía Xia (2070-1550 a.C.), iniciando así una carrera civilizatoria de una continuidad sin igual en otras áreas de “alta cultura” en el mundo, aun cuando marcada por diferentes etapas de unificación y fragmentación del país durante su larga etapa imperial que apenas vio su fin a principios del siglo XX<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Al respecto se ha observado una mayor cantidad y variedad de armas, más centros amurallados tanto en el norte como el sur de China, y el hallazgo de esqueletos mutilados en fosas o pozos abandonados.

<sup>20</sup> Fang Hui, Gary Feinman y Linda Nicholas (2015: 9227, 9229) opinan que las repetidas unificaciones políticas se deben a la creación de sistemas de creencias, constructos ideológicos y patrones burocráticos básicos que forjaron identidades colectivas macro-regionales; así, nuevos códigos morales e instituciones

En tal contexto de desarrollos históricos de ciclos dinásticos en la trayectoria cultural china, del creciente número de estudios climatológicos por su parte se desprende que el régimen de los monzones en el Este de Asia ha desempeñado una influencia crucial sobre las condiciones paleoambientales de China. Este régimen estacional produce lluvias fuertes en verano, cuando el aire caliente e húmedo procedente del Océano Pacífico choca con las masas continentales más frías de las zonas norteñas, pero cuya potencia depende a su vez de los patrones climáticos generales referidos a los mencionados episodios de calentamiento y enfriamiento globales, de modo que la fuerza o debilidad de los frentes monzónicos ha tenido un efecto crítico sobre los entornos regionales. Las consecuencias que este fenómeno meteorológico genera respecto de las fuentes de agua dulce, la cubierta vegetal, el tipo de fauna y eventuales desbordamientos de los ríos (Liu 2004), han representado al mismo tiempo retos específicos para los grupos humanos, puesto que inciden sobre sus dinámicas poblacionales y sus adecuaciones socioculturales, que en situaciones de fluctuaciones climáticas severas y de eventos extremos requieren de adecuaciones puntuales, por ejemplo, respecto de determinadas estrategias agrícolas, pero también del tipo político conducente a un manejo eficaz de riesgos y contingencias ambientales (Liu 2004; Wiesheu 2011)<sup>21</sup>.

Cabe mencionar que los monzones asiáticos han perdido potencia en los últimos milenios resultando en una mayor aridez en el clima mundial tal como también puede ser observado en las costas del Océano Pacífico en el continente americano, donde al mismo tiempo se ha registrado una mayor incidencia del fenómeno de El Niño (también

---

sociopolíticas establecidas en la Edad del Bronce que rearmaron las relaciones entre los Estados, las élites y los ciudadanos comunes, constituyeron el fundamento y catalizador para los subsecuentes episodios de consolidación política en la trayectoria dinástica de China. Middleton (2012) considera a tales cambios dinásticos como casos de colapsos. Véase también a Middleton (2017), para un tratamiento sistemático reciente de estudios comparativos de colapsos de culturas y civilizaciones en diversas partes del mundo, cuyos planteamientos y valiosas aportaciones –en que también se consideran los aspectos de la resiliencia y las elecciones tomadas en el seno de las comunidades antigua – se retomarán en un trabajo teórico más amplio por la autora del presente ensayo.

<sup>21</sup> Liu y Chen (2006) han afirmado al respecto que aquellas culturas neolíticas en que se seguían estrategias corporativas han estado mejor preparadas para enfrentar las crisis ambientales, mientras que aquellas en que predominó una estrategia político-económica de redes, fracasaron en hacer adecuaciones en sus estructuras políticas. Para ello, los autores se apoyan en los supuestos de la teoría dual-procesual de los arqueólogos Blanton *et al.*, formulada en 1996 con base en culturas mesoamericanas del Clásico. En una elaboración de dicha teoría, Feinman y Carballo (2018) plantean que en términos comparativos, las sociedades con una organización más colectiva poseen una mayor resiliencia ante riesgos de distinta índole.

denominado ENSO o Oscilación del Sur de El Niño), pero cuya relación con el sistema de monzones de Asia todavía no queda muy clara (Fagan 2009; Watson 2015). Desde una perspectiva macrohistórica habría que señalar que en períodos de enfriamiento del clima se redujo significativamente la producción agrícola y se generó una mayor frecuencia de conflictos armados así como de movimientos migratorios hacia el sur, en particular de los pueblos nómadas de las estepas, a la vez que tal estrés ecológico se vio agravado por la presión demográfica causada por el sustancial crecimiento de la población durante los anteriores períodos más cálidos, por lo cual asimismo se han generado ciclos macroeconómicos relacionados con el clima así como con la guerra y la paz (Zhang, Zhang, Lee y He 2005; Zhang, Zhang, Lee y He 2007; Turchin 2003, 2006; Fan 2010; Yin, Rosen, Su y Zhang 2015). (Véase la gráfica de Turchin en la Figura 1).

Empero a los efectos sustanciales en el entorno, producto de fuerzas naturales como los monzones, hay que agregar el profundo impacto ambiental antropogénico causado en China a lo largo de miles de años de manipulación del paisaje a través de terrazas agrícolas, la irrigación y la extensa tala de bosques para el cultivo junto con la gran cantidad de madera usada tradicionalmente para la construcción de viviendas, templos, palacios y enormes barcos, sin dejar de lado las numerosas presas y gigantescas obras hidráulicas, entre las que la actual de las Tres Gargantas del Río Yangzi (*Changjiang*) constituye sólo el ejemplo más reciente<sup>22</sup>.

Tal alto grado de impacto humano sobre el entorno natural se dio pese a una visión china tradicional que percibe al ser humano como parte integral del cosmos con el cual busca estar en armonía, en contraste con la perspectiva occidental que entronó al hombre como el rey de la creación y le confirió la misión de dominar la naturaleza, pero al parecer se trata aquí más bien de un ideal profesado por un pequeño sector de la élite letrada (y que encontró su expresión por excelencia en la poesía daoísta, el arte de la jardinería y la pintura de paisajes), mientras que en su lucha cotidiana por la supervivencia las grandes

---

<sup>22</sup> Cabe mencionar por ejemplo el proyecto de canalización de los ríos como respuesta a un intento de controlar las inundaciones catastróficas de alrededor del 2000 a.C., atribuido al “héroe hidráulico” Yu de Xia (véase Wiesheu 2009), o el enorme proyecto hidráulico del primer emperador de Qin, en Dujiangyan, provincia de Sichuan, obra que aún se conserva pero que con el terremoto del 12 de mayo del 2008 había sido afectada por el grave terremoto en esta región.

masas de la población campesina se vieron confrontadas en forma directa con la naturaleza, para sustraer de ella los recursos indispensables para el sustento humano (Murphey 1986).

La depredación ambiental a través de milenios de prácticas agrícolas y de deforestación resultaron más devastadoras en las amplias zonas hoy desoladas de la Meseta de Loess en el norte de China, puesto que provocaron una grave erosión del suelo que a su vez produjo un arrastre mayor de sedimentos<sup>23</sup> que han elevado el lecho de los ríos y llegado a bloquear sus cauces, y junto con incidencias de lluvias torrenciales han provocado desbordamientos súbitos (Murphey 1999, Becker 2003)<sup>24</sup>. Ello es manifiesto por ejemplo en los registros históricos según los cuales el Río Amarillo se ha desbordado unas 1593 veces en los últimos 3000 a 4000 años, en tanto que su cauce principal ha cambiado de curso 18 veces, generando terribles catástrofes naturales que han generado algunas de las mortandades más altas a lo largo de su historia y que incluso han hecho tambalear dinastías enteras. Considerado como el “Gran Dolor” de China, el Río Amarillo (*Huanghe*) así en repetidas ocasiones ha cambiado su curso inferior del norte al sur de las Tierras Altas de Shandong y viceversa, para desembocar en la Bahía de Bohai o en el Mar Amarillo. El connotado geógrafo Tuan Yi-fu (2008: 63) anota que en la China antigua las inundaciones eran tan frecuentes y provocaron tanta calamidad, que en leyendas populares éstas fueron atribuidas a la furia de un dragón que tendría que ser aplacada con sacrificios humanos.

Por ello, tales episodios de desastres naturales consecuencia tanto del impacto humano como de cambios en las condiciones climáticas generales de monzones fuertes o débiles<sup>25</sup>, deben de ser considerados como factores de peso en la trayectoria cultural china al haber afectado cosechas, suscitado hambrunas y guerras que desencadenaron importantes

---

<sup>23</sup> Es del color amarillo de dichos sedimentos del que precisamente deriva el nombre del Río Amarillo.

<sup>24</sup> Ya el prominente pensador confuciano Mencio constataba que “Con las montañas vacías, los ríos desbordaban” (Murphey 1999: 39).

<sup>25</sup> Un desastre se refiere a una tragedia experimentada por un grupo humano a causa de un evento identificable (Jones y Murphey 2009: 3), mismo que sobrepasa la capacidad de tal grupo social vulnerable, su actividad económica o su infraestructura, para resistir o recuperarse (Oliver-Smith 2009: 12). Según McGlade (1995), se trata de eventos extremos que exceden la resiliencia normal de los ecosistemas.

movimientos poblacionales y estallidos sociales masivos o rebeliones campesinas periódicas, las cuales incidieron en la caída de más de una de sus dinastías.

Cabe suponer que ante tales perturbaciones socio-ambientales, las actividades religiosas deben de haberse incrementado, llevando a que las sociedades desgastaran sus energías en rituales intensificados, tal como puede inferirse respecto del colapso estrepitoso de la más prominente cultura neolítica teocrática del jade, la de Liangzhu – otrora floreciente en la costa sur de China a finales del Neolítico (Wiesheu 2011, 2013)– o que la incidencia de severos desastres naturales haya dado lugar a movimientos populares con tintes religiosos, caso de las sectas daoístas milenaristas de las “Cinco Fanegas de Arroz” y de los “Turbantes Amarillos” que contribuyeron al derrocamiento de la dinastía Han<sup>26</sup>, la cual había sufrido el impacto de catastróficas inundaciones del Río Amarillo<sup>27</sup>. Ya desde las inscripciones oraculares de la dinastía Shang se refleja la gran preocupación que los reyes tenían en cuanto a las prontas lluvias, las cosechas y calamidades naturales de distinta índole,<sup>28</sup> de la misma manera que en fuentes escritas de la dinastía Zhou se pueden rastrear diversos rituales relacionados con fenómenos climáticos. Así por ejemplo constató un primer ministro en el año de 540 a.C.: “Cuando estamos afligidos con inundaciones, o sequías, o enfermedades epidémicas, hacemos sacrificios a los dioses de las montañas y de los ríos para eliminarlos. Cuando nos encontramos con nieve o heladas o vientos o lluvias que están fuera de la temporada, ofrecemos sacrificios a los dioses del sol y de la luna y las estrellas y los planetas para eliminarlos” (en Elvin 2004: 46).

---

<sup>26</sup> Fenómeno que también representó un significativo desplome demográfico, ya que un censo oficial de 157 d.C.

registra una población de 56 millones, misma que cayó a 16 millones para el año 280 (Tuan 2008).

<sup>27</sup> Durante la corta dinastía Xin que usurpó el gobierno de la dinastía Han Occidental, el norte de China estaba afectado por una severa sequía y en el año de 11 d.C. el Río Amarillo rompió los diques, cambió de curso e inundó partes del este y norte de China, en tanto que para Han Oriental se registran varios desastres naturales de una plaga de langostas, sequías y desastrosas inundaciones a finales del siglo I, seguido por un terremoto devastador en 151 d.C. y una nueva plaga de langostas en 153, que provocaron una extensa hambruna y rebeliones campesinas en todo el imperio, en combinación con una serie de “malos gobernantes” opresivos, que ya no pudieron hacer frente a tantas señales del “disgusto celestial” (Paludan 1998). Véase a Major y Cook (2017: 242-243) para más detalles sobre las catastróficas inundaciones y demás calamidades que mataron a cientos de miles de personas en la época Han.

<sup>28</sup> El especialista en inscripciones sobre huesos oraculares, David Keightley (2000), afirma que en éstas el 7 % están relacionadas con la lluvia, y muchas otras reflejan la preocupación por desastres en general, al tiempo que la buena o mala suerte frecuentemente era concebida en términos del clima.

Con base en un novedoso estudio de rocas en cuevas que permite revelar información importante respecto de los cambios climáticos que estamos experimentando alrededor del globo, investigadores como Larry Edwards y Hai Cheng del Departamento de Geología y Geofísica de la Universidad de Minnesota (Hemphill 2008 e Instituto de Arqueología de China 2008, basado en un artículo publicado por dichos autores en la revista *Science* el 7 de noviembre del mismo año) afirman en este contexto que episodios de debilitamiento de los monzones de verano pudieron haber influido en gran medida en el derrumbamiento de casas gobernantes de al menos tres dinastías chinas de la etapa imperial. Determinando el contenido de uranio y torio para fechar las estalagmitas formadas sobre el piso de cuevas, que pueden tener miles o incluso hasta un millón de años de antigüedad –como es el caso de la Cueva Wanxiang de la provincia de Gansu en el noreste de China– y analizando el tipo de oxígeno en éstas, llegaron a estimar la cantidad de lluvias como reflejo directo de la potencia de los monzones de verano esenciales para el cultivo del arroz; cuanto más fuertes son los vientos monzónicos, más son empujados con sus lluvias hacia zonas del norte y oeste ahora mayormente desérticas. La información resultante de tal análisis de las variaciones climáticas se vierte en gráficas de diferentes periodos de la historia de China. De allí que estos dos investigadores descubrieron que episodios de monzones débiles coincidieron con los últimos días de las dinastías Tang, Yuan y Ming que eran períodos de una gran inestabilidad social, y que al contrario, monzones fuertes prevalecieron durante los años dorados del imperio chino, tal como es el caso de Song del Norte en los siglos XI y XII d.C.

En efecto, la dinastía Tang (618-907) surgió en el siglo VII en un marco meteorológico de más lluvias para desarrollar una etapa de un gran esplendor cultural y de una civilización cosmopolita sin igual en la historia imperial de China, pero en el siglo siguiente el clima se volvió más seco, y la dinastía finalmente se derrumbó en 907 d.C., después de revueltas populares y devastadores desastres naturales; los diques del Río Amarillo se rompieron y éste cambió de curso a finales del siglo IX, todo lo cual provocó enormes pérdidas de cosechas y epidemias fatales (Paludan 1998). Y es en el periodo de condiciones climáticas adversas de finales de Tang, en donde especies subtropicales de flora y fauna que en los

albores de la civilización china de la Edad del Bronce habían existido al norte del Río Yangzi, que animales como el elefante y el rinoceronte desaparecieron definitivamente del territorio chino (Murphey 1999; Becker 2003; Tuan 2008) o que junto con el tigre hoy en día solamente subsisten en zonas aisladas del suroeste de China (Elvin 2004)<sup>29</sup>.

Este episodio climático de menores precipitaciones lluviosas por su parte coincidió con una sequía previamente identificada que ocurrió alrededor del mundo, y que entre otras también afectó a Estados prehispánicos en el continente americano, como de los Moche en la costa peruana así como a Teotihuacán<sup>30</sup> y la civilización maya en el mundo mesoamericano, última que en aquellos tiempos sufrió el impacto de grandes sequías (Gill 2008; Fagan 2009), de modo que al parecer los mayas precolombinos y los chinos de la dinastía Tang se vieron confrontados con el mismo fenómeno natural global (Edwards en Hemphill 2008)<sup>31</sup>. De hecho, el final de la dinastía Tang coincide con la erección de los últimos monumentos con inscripciones jeroglíficas en la cuenta larga del calendario maya (Figura 2), junto con el cese de las construcciones públicas, la desaparición de la vida urbana y el derrumbe del sistema político de los monarcas sagrados de los K'ul Ajaw, así

---

<sup>29</sup> Gracias a las condiciones climáticas más cálidas y de mayor humedad, en el periodo de las tres primeras dinastías (*San Dai*) de la Edad de Bronce de China, en la Cuenca del Río Amarillo y según las menciones en fuentes históricas tempranas, las inscripciones en los huesos oraculares y aquellas plasmados en objetos de jade y bronce de la época Shang recuperados en trabajos arqueológicos, en el norte de China no solamente existían elefantes y rinocerontes, sino también animales como el cocodrilo, búfalos acuáticos y tigres, últimos que según menciona Becker (*ibid.*) ahora también están en peligro de extinción.

<sup>30</sup> Tanto el Estado Moche como Teotihuacán sucumbieron por el 750 d.C., en tanto que Tiwanaku y Wari del Altiplano peruano declinaron en el siglo X. Kolata (en Middleton 2012) ha sostenido que una gran sequía afectó al sistema agrícola y desencadenó el decline de Tiwanaku. A su vez, Teotihuacán, un gran centro de peregrinación en el período clásico mesoamericano, evidencia una mayor preocupación por la guerra, las deidades armadas y sacerdotes que aparecen portando escudos y lanzas en sus últimos décadas y finalmente sus recintos centrales fueron incendiados; de acuerdo con Watson (2015: 449), aquí la sequía pudo haber debilitado al Estado teotihuacano y la degradación ambiental pudo haber sido determinante, ya que extensas zonas fueron deforestadas para producir cal y mortero para el gran número de construcciones de la ciudad y lo cual pudo haber causado una importante erosión en los suelos. Véase las gráficas de la Figura 3 para las dinámicas cíclicas de los apogeos y caídas de Estados prehispánicos en el continente americano.

<sup>31</sup> Fagan (2009: 141) apunta que este episodio de “megasequías” en diferentes partes del mundo coincide con el comienzo del llamado Periodo Cálido Medieval entre los siglos IX y principios del siglo XIV. El mismo autor afirma que las sociedades mayas prehispánicas eran en particular vulnerables a sequías de varios años de duración, sobre todo después de que con el crecimiento demográfico en el Clásico Tardío la población maya llegó al límite de su capacidad de carga; los núcleos perforados en el Lago Chicancanab en Yucatán indican que las sequías prolongadas iniciaron en 760 d.C. y recurrieron en intervalos de unos 50 años, con sequías de varios años de duración en 760, 820, 860 y 910 d.C.; la última duró seis años y es cuando finalmente se desplomó la civilización maya clásica. Al mismo tiempo, los núcleos perforados en el Lago Huguangyan en la costa sureste de China muestran un cambio hacia un clima más frío y seco entre alrededor 750 y 900 d.C., también con una serie de sequías prolongadas (Fagan *ibid.*: 218).

como el dramático colapso demográfico<sup>32</sup> y el éxodo masivo de la población en un entorno de conflictos bélicos recrudescidos, en las Tierras Bajas del Sur durante el Clásico Terminal de los siglos VIII a X (Demarest 2005; Demarest, Rice y Rice 2005; O'Mansky y Dunning 2005)<sup>33</sup>. De manera sugerente, Demarest, O'Mansky, Dunning y Beach (2004: 484) advierten al respecto que ante la aguda crisis social generada, la acelerada emigración de la población podría reflejar una patente pérdida del prestigio de los "señores sagrados", misma que a su vez puso en tela de juicio el poder de los gobernantes con respecto a los ancestros y las fuerzas sobrenaturales.

En China, después de la caída de la dinastía Tang y una etapa de fragmentación del imperio, alrededor del 1000 d.C. retornaron los monzones generosos y dotaron a los agricultores de suficiente agua para cultivar el arroz en gran parte del Reino del Medio, en que ahora prosperó la dinastía Song (960-1279), una nueva edad de oro de la civilización china en que su refinada cultura era la más avanzada en todo el mundo, en que su grado de urbanización era el más alto de su historia milenaria, se duplicó su población, y en que el arroz se convirtió en el alimento básico para amplias partes de Asia. Pero tal como señala Tuan (2008), el periodo Song también representó una etapa de extensas migraciones y de una acelerada deforestación.

En dicha etapa climática con condiciones más húmedas que coincidió con el Periodo Cálido Medieval en el norte de Europa, los vikingos colonizaron Groenlandia, pero unos tres siglos más tarde, el clima de nuevo se volvió más frío y seco en el Este de Asia en lo que se conoce como la Pequeña Edad del Hielo (1450-1900) (Diamond 2007; Edwards 2008; Watson 2015), y los vikingos entonces tuvieron que abandonar Groenlandia. En

---

<sup>32</sup> Gill (2008: 388) señala que suponiendo que la población en la región de El Petén en las Tierras Bajas del norte de Guatemala no haya sobrepasado un millón de personas, las muertes que ocurrieron durante el siglo IX acusan entre el 67 y 93 por ciento, lo que indica una severa catástrofe demográfica, en tanto que la falta de repoblación posterior debe ser resultado de sequías repetidas durante el Posclásico.

<sup>33</sup> Aun cuando hay que apuntar que existieron episodios de colapsos anteriores a finales del Preclásico Tardío manifiesto en el enorme centro de El Mirador (que podría coincidir con la caída de la dinastía Han en China), y luego ocurrió el decline en el así llamado Hiato entre 535 y 593. Cabe añadir que el abandono del Preclásico también podría estar relacionado con una intensa actividad volcánica que se registró a nivel mundial entre 150 y 200 a.C. (Gill 2008). Véase en cuanto a tales posibles desarrollos cíclicos de entidades políticas mayas, a Marcus (1998, 2012). También resulta aquí sugerente el planteamiento de Rice y Rice (2005) en el sentido de que la organización política maya en las Tierras Bajas se pudo haber basado en el ciclo calendárico *may* de 256 años (o trece katunes) que tenía como sedes rituales a centros políticos importantes como Tikal y Calakmul y que comprendía patrones repetitivos de declines, colapsos y conquistas.

China, la dinastía Yuan (1279-1368) que había sido fundada por los mongoles de las estepas de Asia Central<sup>34</sup>, se desploma a mediados del siglo XIV luego de que el Río Amarillo de vuelta se desbordara y después de haberse desatado extensos movimientos campesinos, a la vez que la dinastía siguiente, la de Ming (1368-1644), también se vio afectada por inundaciones severas y temblores en el noreste de China, desastres naturales en que a mediados del siglo XVI perecieron unas 830 000 personas y momento a partir del cual China, en combinación con otros factores, cae en una etapa de un profundo estancamiento tecnológico y repliegue ideológico<sup>35</sup>. En tanto, a principios de esta nueva etapa de enfriamiento del clima y al otro lado de la Cuenca del Pacífico, en el Altiplano central de México, el pueblo azteca estaba sufriendo graves sequías en una serie de sucesos iniciados por heladas que culminaron en las terribles hambrunas de los años de 1452 a 1454 —este último conocido como el de la gran hambruna del fatídico año Uno Conejo— y que provocaron migraciones masivas de la población a una gran escala interregional; de su magnitud asimismo dan cuenta los intentos por aplacar la furia de los dioses de la lluvia (*tlaloque*) en rituales intensificados, como aquellos atestiguados en la Ofrenda 48 desenterrada al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan, en que se identificaron 42 niños sacrificados (López Luján 2018)<sup>36</sup>.

Finalmente, quepa aquí enfatizar que de acuerdo con la tradicional cosmovisión china, la existencia de tales sucesos de adversidades meteorológicas y catástrofes naturales, y su afectación de la paz social y del bienestar de la población, se han tomado como señales

---

<sup>34</sup> El líder mongol Genghis Khan subió al poder en una etapa en que las condiciones climáticas más secas redujeron los pastos en las estepas; los datos de núcleos perforados en la capa del glaciar Guliya en la Meseta Qinghai-Tibet revelan una extensa sequía entre 1075 y 1375 (Fagan 2009: 218), periodo en que la corte Song se tuvo que trasladar al sur de China, surgen varias dinastías locales de grupos nómadas en el norte —como Liao, los Ruzhen y el reino tangutano de Xixia—, y finalmente los nómadas conquistan a China y los mongoles establecen la dinastía Yuan, pero la cual vio su fin en 1368.

<sup>35</sup> Un clima muy severo afectó a la dinastía Ming entre 1620 y 1640, cuando el clima mundial cayó a sus temperaturas más bajas desde 1000 d.C. y a sequías extremas siguieron graves inundaciones lo que generó frecuentes hambrunas y una gran mortandad entre la población, al tiempo que ello fomentó rebeliones campesinas a gran escala, así como la migración al sur de los manchúes que fundarían la dinastía Qing, la última del sistema imperial chino (Zhang, Lee y He 2007).

<sup>36</sup> En estas fechas también se abandonaron centros mayas del Posclásico en la Península de Yucatán, como son Mayapán (cuya hegemonía política duró hasta 1454), Uxmal y Chichén Itzá (Gill 2008), y en la Zona Andina el Reino Chimú de la costa peruana terminó en 1470. Fagan (2009) sugiere que este último reino que había surgido en el siglo XIII, había sido capaz de resistir las sequías entre 1245 y 1310 y un mayor impacto de El Niño, gracias a una eficaz gestión ambiental basada en estrategias del control del agua.

cuasi proféticos de que los gobernantes en turno estaban perdiendo su legitimidad para gobernar, de modo que se creía que el “Cielo” les ha revocado su mandato divino, lo que dentro de tal noción cíclica del Mandato del Cielo (*Tianming*) ha representado algo así como una explicación sobrenatural del auge y la caída de las dinastías, y de la cual ni siquiera el gobierno comunista bajo Mao Zedong pudo escapar, ya que su muerte estaba precedida por el rompimiento de diques del Río Amarillo que provocaron inundaciones y causaron la muerte de 240 000 personas, además del fuerte terremoto que azotó al norte de China en 1976.

En su recuento de la historia ambiental de China, Mark Elvin (2005) propone al respecto el término de meteorología moral para referirse a la asociación que existió desde los tiempos de la China arcaica en cuanto a los diversos fenómenos climáticos con una conducta buena o mala de los gobernantes, de modo que desde muy temprano el conjunto de manifestaciones del Cielo fueron observadas y registradas estrictamente<sup>37</sup>. Ya desde el Clásico confuciano de los Documentos (*Shujing*) se enlistaban sucesos como la lluvia, el buen tiempo, el calor o el frío, los vientos, y sus momentos apropiados o falta de ellos, como confirmaciones de la virtud (*de*) o del mal comportamiento del soberano en su calidad de Hijo del Cielo (*Tianzi*), y ante la existencia de sucesos catastróficos en lo sucesivo se adoptaban medidas correctivas para aumentar los poderes del *yin* o para corregir la armonía del *qi* (la energía o soplo vital), mediante sacrificios a los ríos y las montañas o al liberar a prisioneros inocentes (Elvin 2005)<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> Según señalan Major y Cook (2017: 114), todos los fenómenos naturales poseían una agencia espiritual. Una buena cosecha simbolizaba una aprobación espiritual, y rituales de cosechas eran celebrados cada año, en tanto que ministros a cargo de asuntos rituales interpretaban los presagios y portentos en la tierra y el cielo: “Eventos inusuales tales como cometas o meteoros podían ser advertencias para el emperador de que su conducta era inapropiada y que debía ser mejorada” (2017: 240).

<sup>38</sup> El Cielo era la fuente última del *de* y los reyes tenían que comprobar a través de un buen gobierno civil y militar que tenía suficiente calidad moral para gobernar; desde finales de la Zhou, el *de* llegó a representar la acumulación interna de un *qi* positivo y apropiadamente canalizado a través de la música y el ritual. Un desbalance del *qi* entre el microcosmos y el macrocosmos del imperio podía llevar a malos presagios, desastres naturales o rebeliones; es más, de acuerdo con el sistema de la cosmología correlativa basada en las teorías del *Yin* y *Yang* y de las Cinco Fases, se consideraba que cada dinastía reinaba mediante un determinado elemento de las cinco fases (*wuxing*) de Agua>Fuego>Metal>Madera>Tierra (y asociados a su vez a un determinado color, rumbo cardinal etc.), lo cual implicaba la actuación de un ciclo natural de Secuencias de Conquistas (*Conquest Cycle*) en las sucesiones dinásticas (Major y Cook 2017: 189, 219).

Aún los emperadores de la dinastía Qing realizaban ceremonias públicas de petición de lluvias a finales del siglo XVIII. Al estar confrontado con inundaciones en la capital, en 1653 el emperador Qing Shunzi promete reformarse a sí mismo y constata: “Desde que asumimos el gobierno [...] ha habido tormentas en invierno, nieve en la primavera, meteoritos y lluvias de tierra. Uno puede ver tales informaciones por todas partes, ya que tales eventos desafortunados no ocurren sin alguna razón. Todos han sido causados por nuestra falta de virtud...ahora ha habido años sucesivos de inundaciones y sequías, y la gente común tenía dificultad para lograr su sustento. Ello se debe a que no hemos cumplido las expectativas del Cielo Arriba de uno que actúa como gobernante [...]” (Elvin 2005: 418). Por tanto, cuando en un reinado aumentaban los desastres naturales, un gobernante podía perder su mandato divino, lo cual incluso justificaba las rebeliones campesinas que a lo largo de la historia de China llevaron al derrocamiento de varias de sus dinastías. ¿Acaso para las civilizaciones prehispánicas en el continente americano también existió tal meteorología moral o religiosa?

### Bibliografía

BECKER, Jasper

2003 “The death of China’s rivers”. *Asia Times Online*. Consultado: 29 de abril de 2009.  
< <http://www.atimes.com/atimes/China/EH26Ad01.html>>.

CHASE, Diane Z. y Arlen F. CHASE

2005 “Hermeneutics, Transitions, and Transformations in Classic to Postclassic Society”. En *The Terminal Classic in the Maya Lowlands. Collapse, Transition, and Transformation*. Eds. Arthur A. Demarest, Prudence M. Rice y Don S. Rice. Boulder: University of Colorado Press, 12-27.

CRUMLEY, Carole

1994 “The Ecology of Conquest. Contrasting Agropastoral and Agricultural Societies’ Adaptation to Climatic Change”. En *Historical Ecology. Cultural Knowledge and Changing Landscapes*. Santa Fe: SAR Advanced Seminar Series, 179-201.

DEMAREST, Arthur

2005 “After the Maelstrom: Collapse of the Classic Maya Kingdoms and the Terminal Classic in Western Petén”. *The Terminal Classic in the Maya Lowlands. Collapse,*

*Transition, and Transformation*. Eds. Arthur A. Demarest, Prudence M. Rice y Don S. Rice. Boulder: University of Colorado Press, 102-124.

DEMAREST, Arthur A., Matt O'MANSKY, Nicholas DUNNING y Timothy BEACH  
2004 ¿Catastrofismo, procesos ecológicos o crisis política?: Hacia una mejor metodología para la interpretación del "Colapso" de la civilización maya clásica". *XVII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala 2003*. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 478-501.

DEMAREST, Arthur A., Prudence M. RICE, y Don S. RICE  
2005 "The Terminal Classic in the Maya Lowlands: Assessing Collapses, Terminations, and Transformations". En *The Terminal Classic in the Maya Lowlands. Collapse, Transition, and Transformation*. Eds. Arthur A. Demarest, Prudence M. Rice y Don S. Rice. Boulder: University of Colorado Press, 545-572.

DIAMOND, Jared  
2007 *Colapso. Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*. México: Debolsillo.

ELVIN, Mark  
2004 *The Retreat of the Elephants. An environmental history of China*, Yale University Press.

FAGAN, Brian  
2009 *The Great Warming. Climate Change and the Rise and Fall of Civilizations*. Nueva York, Berlín, Londres: Bloomsbury Press.

FAN, K.W.  
2010 "Climatic change and dynastic cycles in Chinese history. A Review". *Climatic change*, 101, 565-573.

FANG Hui, Gary M. Feinman y Linda M. Nicholas  
2015 "Imperial expansion, public investment, and the long path of history: China's initial political unification and its aftermath". *PNAS* 112, 30, 9224-9229.

FEINMAN, Gary M. y David. M. CARBALLO  
2018 "Collaborative and competitive strategies in the variability and resiliency of large-scale societies in Mesoamerica". *Economic Anthropology*. 5, 7-19.

GILL, Richardson B.  
2008 *Las grandes sequías mayas. Agua, vida y muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.

HEMPHILL, Stephanie

2008 "Ancient cave rocks reveal impact of climate change". Consultado: 19 de abril de 2009.<[http://minnesota.publicradio.org/display/web/2008/12/11/cave\\_climate\\_research/](http://minnesota.publicradio.org/display/web/2008/12/11/cave_climate_research/)>.

INSTITUTO DE ARQUEOLOGÍA DE CHINA

2008 "Ancient China: Lack of Rainfall Could Have Contributed To Social Upheaval And Fall Of Dynasties". Consultado: 12 de febrero de 2009.< [www.kaogu.cn/en/detail.asp?](http://www.kaogu.cn/en/detail.asp?)> (Fuente: National Science Foundation).

JONES, Eric. C. y Arthur D. MURPHEY

2009 "Linking Broad-Scale Political Economic Contexts to Fine-Scale Economic Consequences in Disaster Research". En *The Political Economy of Hazards and Disasters*, Lanham: Altamira Press, 3-10.

KEIGHTLEY, David N.

2000 *The Ancestral Landscape. Time, Space, and Community in Late Shang China (ca. 1200-1045 B.C.)*, Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California.

KNODELL, Alex R.

2018 "Review Essay: Collapse and Failure in Complex Societies". McDonald Institute for Archaeological Research. Consultado: 11 de julio del 2018. <[www.academia.edu](http://www.academia.edu)>, 1-5.

LIU, Li

2000 "The Development and Decline of Social Complexity in North China: Some Environmental and Social Factors". *Indo-Pacific Prehistory Association Bulletin* 20, 4, 14-33.

2004 "Reconstruction of paleoenvironmental and cultural development". En *The Chinese Neolithic: Trajectories to Early States*. Cambridge: Cambridge University Press, 18-32.

LIU, Li y Xingcan CHEN

2006 "Sociopolitical Change from Neolithic to Bronze Age". En *Archaeology of Asia*. Ed. Miriam Stark. Londres: Blackwell, 149-176.

LÓPEZ LUJÁN, Leonardo

2018 "Cuando la gente 'se uno-aconejó'". La gran sequía de 1454 en la Cuenca de México". *Arqueología Mexicana*, 149, 36-43.

MAJOR, John S. y Constance A. COOK

2017 *Ancient China. A History*. Nueva York y Londres, Routledge.

MARCUS, Joyce

1992 "Political Fluctuations in Mesoamerica. Dynamic Cycles of Mesoamerican States". *Research and Explorations*, 8, 4, 392-411.

1998 "The Peaks and Valleys of Ancient States. An Extension of the Dynamic Model". En *Archaic States*. Eds. Gary M. Feinman y Joyce Marcus. Santa Fe: The School of American Research, 59-94.

2012 "Maya Political Cycling and the Story of the *Kaan* Polity". En *The Ancient Maya of Mexico*. Consultado: 25 de marzo de 2018, < [www.academia.edu](http://www.academia.edu)>.

2014 "La zona maya en el Clásico Terminal". En *Historia antigua de México. El horizonte Clásico*. Coords. Linda Manzanilla Y Leonardo López Luján. México: INAH-MAPorrúa, 301-346.

McGLADE, James

1995 "Archaeology and the ecodynamics of human-modified landscapes". *Antiquity*, 69, 113-132.

MIDDLETON, Guy D.

2012 "Nothing Lasts Forever: Environmental Discourses on the Collapse of Past Societies". *Journal of Archaeological Research*, 20, 257-307.

2017 *Understanding Collapse. Ancient History and Modern Myths*. Cambridge: Cambridge University Press.

MURPHEY, Rhoads

1986 "Man and Nature in China". En *The Chinese: Adapting the Past, Building the Future*. Ed. Robert F. Dernberger. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, Michigan, 85-94.

1999 "Asian Perceptions of and Behaviour Toward the Natural Environment". En *Landscapes and Communities on the Pacific Rim. Cultural Perspectives from Asia to the Pacific Northwest*. Eds. Karen K. Gaul y Jackie Hiltz. Nueva York y Londres: M.E. Sharpe, Armonk, 35-57.

OLIVER-SMITH, Anthony

2009 "Anthropology and the Political Economy of Disasters". En *The Political Economy of Hazards and Disasters*. Eds. Eric C. Jones y Arthur D. Murphey. Lanham: Altamira Press, 11-28.

O'MANSKY, Matt y Nicholas P. DUNNING

2005 "Settlement and Late Classic Political Disintegration in the Petexbatun Region, Guatemala". En *The Terminal Classic in the Maya Lowlands. Collapse, Transition, and Transformation*. Eds. Arthur A. Demarest, Prudence M. Rice y Don S. Rice. Boulder: University Press of Colorado Press, 83-101.

PALUDAN, Ann

1998 *Chronicles of the Chinese Emperors*. Londres: Thames & Hudson.

RICE, Prudence M. y Don S. RICE

2005 "Late Classic to Postclassic Transformations in the Petén Lakes Region, Guatemala". En *The Terminal Classic in the Maya Lowlands. Collapse, Transition, and*

*Transformation*. Eds. Arthur A. Demarest, Prudence M. Rice y Don S. Rice. Boulder: University Press of Colorado Press, 125-139.

ROSEN, Arlene

2007 "The Role of Environmental Change in the Development of Complex Societies in China: A Study from the Huizui Site". *Indo-Pacific Prehistory Association Bulletin*, 27, 4, 39-48.

SILVERMAN, Helaine (Ed.)

2008 *Andean Archaeology*. Malden: Blackwell Publishing Ltd.

TUAN, Yi-fu

2008(1969) *A Historical Geography of China*, New Brunswick y Londres: Aldin Transaction.

TURCHIN, Peter

2003 *Historical dynamics. Why Status Rise and Fall* (Princeton Studies in Complexity). Princeton: Princeton University Press.

2006 *War and Peace and War: Life Cycles of Imperial Nations*. Nueva York: Plenum.

WATSON, Peter

2015 *La gran divergencia. Cómo y por qué llegaron a ser diferentes el Viejo Mundo y el Nuevo*. México: Crítica.

WEISS, Harvey

1997 "Late Third Millennium Abrupt Climate Change and Social Collapse in West Asia and Egypt". En *Third Millennium Climate Change and Old World Collapse*. Eds. H.N. Dalfes, G. Kukla y H. Weiss. Nueva York: Springer (NATO ASI Series), 711-723.

WIESHEU, Walburga

2009 "Entre la leyenda y la historia: Yu el Grande, el diluvio y la arqueología china". *Memoria Electrónica del Coloquio Internacional de Mitos y Leyendas en la Historia*. México: FES-Acatlán, UNAM.

2011 "Cambios climáticos globales y trayectorias culturales en la transición del Neolítico a la Edad del Bronce en China". En *Perspectivas de la Investigación Arqueológica IV*. Coords. Walburga Wiesheu y Patricia Fournier. México: CONACYT/ENAH-INAH, 79-105.

2013 "Desastres naturales y dinámicas poblacionales en la transformación del paisaje sociopolítico a finales del periodo neolítico en China". *Dimensión Antropológica*, 58, 7-32.

YIN, Zhudeng, Arlene M. ROSEN, Yun SU y Xuezhen ZHANG

2015 "Macro-economic cycles related to climate change in dynastic China". *Quaternary Research*, 83, 13-23.

ZHANG, David D., Jane ZHANG, Harry F. LEE y Yuan-qing HE

2005 "Climatic Change, Social Unrest and Dynastic Transition in Ancient China", *China Science Bulletin*, 50 137-144.

2007 "Climate Change and War Frequency in Eastern China over the Last Millennium".  
*Human Ecology*, 35, 5, 403-414.

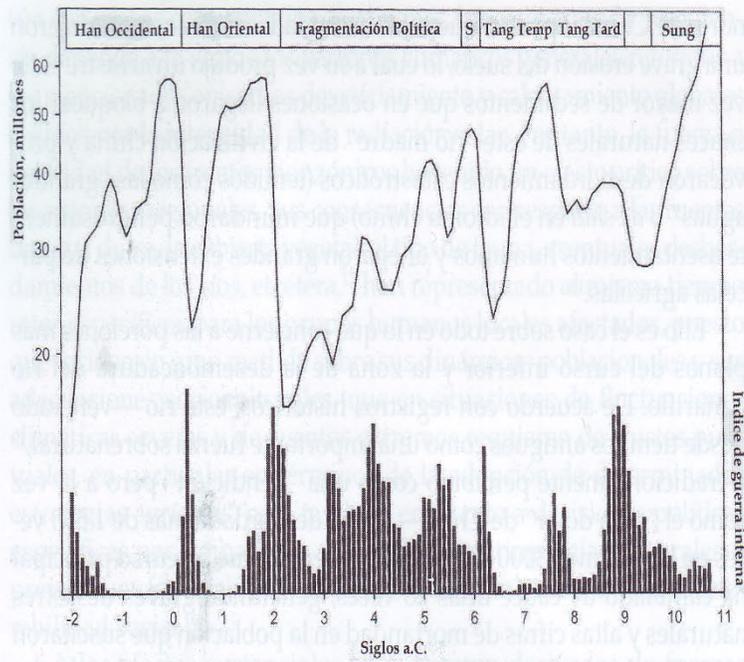


Fig. 1. Dinámicas poblacionales y episodios de inestabilidad social (indicadas por una mayor frecuencia de la guerra) en dinastías chinas de Han a Song (fuente: Peter Turchin, *op. cit.*, 2003, p. 79).

Sitio	Rango	Fecha de inicio	Última fecha y fuente	Pri-mera	Núm. de años	Última
Naachtun	21	9.04.10.00.00	9.16.10.00.00	L	524	237 761
Nakum	16	9.17.00.00.00	9.17.10.00.00	L	771	9 780
La Honradez	16	9.17.00.00.00	9.18.00.00.00	L	771	19 790
Polol	10	9.17.07.00.04	9.18.00.00.00	L	777	13 790
Yaxhá	20	8.16.00.00.00	9.18.03.00.00	L	357	436 793
Palenque	11	9.08.16.15.13	9.18.09.04.04	L	610	189 799
Yaxchilán	15	9.00.00.00.00	9.18.17.13.14	SF	435	373 808
Calakmul	42	9.04.00.00.00	9.19.00.00.00	L	514	296 810
Piedras Negras	11	9.00.00.00.00	9.19.00.00.00	L	435	375 810
Copán	14	9.01.10.00.00	9.19.10.00.00	SF	465	355 820
Naranjo	42	9.09.02.00.04	9.19.10.00.00	L	615	205 820
Oxpemul	11	9.12.15.00.00	10.00.00.00.00	L	687	143 830
Machaquilá	10	9.14.00.00.00	10.00.10.17.15	SF	711	130 841
Ucanal	11	10.01.00.00.00	10.01.00.00.00	L	849	0 849
Caracol	17	9.04.00.00.00	10.01.10.00.00	SF	514	345 859
Tayasal	10	9.18.15.00.00	10.02.00.00.00	L	805	64 869
Tikal	85	8.12.14.08.15	10.02.00.00.00	L	292	577 869
La Muñeca	11	9.17.10.10.00	10.03.00.00.00	L	781	108 889
Seibal	23	9.15.15.00.00	10.03.00.00.00	L	746	143 889
Uaxactún	23	8.14.10.13.15	10.03.00.00.00	L	328	561 889
Chichén Itzá		10.01.17.05.13	10.03.00.15.01	L	866	24 890
Uxmal		10.03.06.00.00	10.03.17.12.01	L	895	11 906

[R. B. Gill, 2000.]

*Fechas jeroglíficas de inicio/terminación en las tierras bajas mayas*

CUADRO XII.1. Últimas fechas en monumentos mayas para sitios de rango 10 o mayor, agrupados por años. No hay más que dos marcas de katún faltantes en cada sitio dentro de cada grupo. Esto lleva a la conclusión, aplicando el efecto Signor-Lipps, de que cuatro hechos súbitos sucesivos pueden haber ocurrido alrededor de 761, 810, 860 y 890-910 d.C. (Adams y Jones, 1981; Lowe, 1985 pp. 213-216; Schele y Freidel, 1990, p. 381).

Figura 2. Inicio y terminación de inscripciones en el calendario de la cuenta larga, en centros mayas de las Tierras Bajas del Sur. Fuente: Gill (2008: 394).

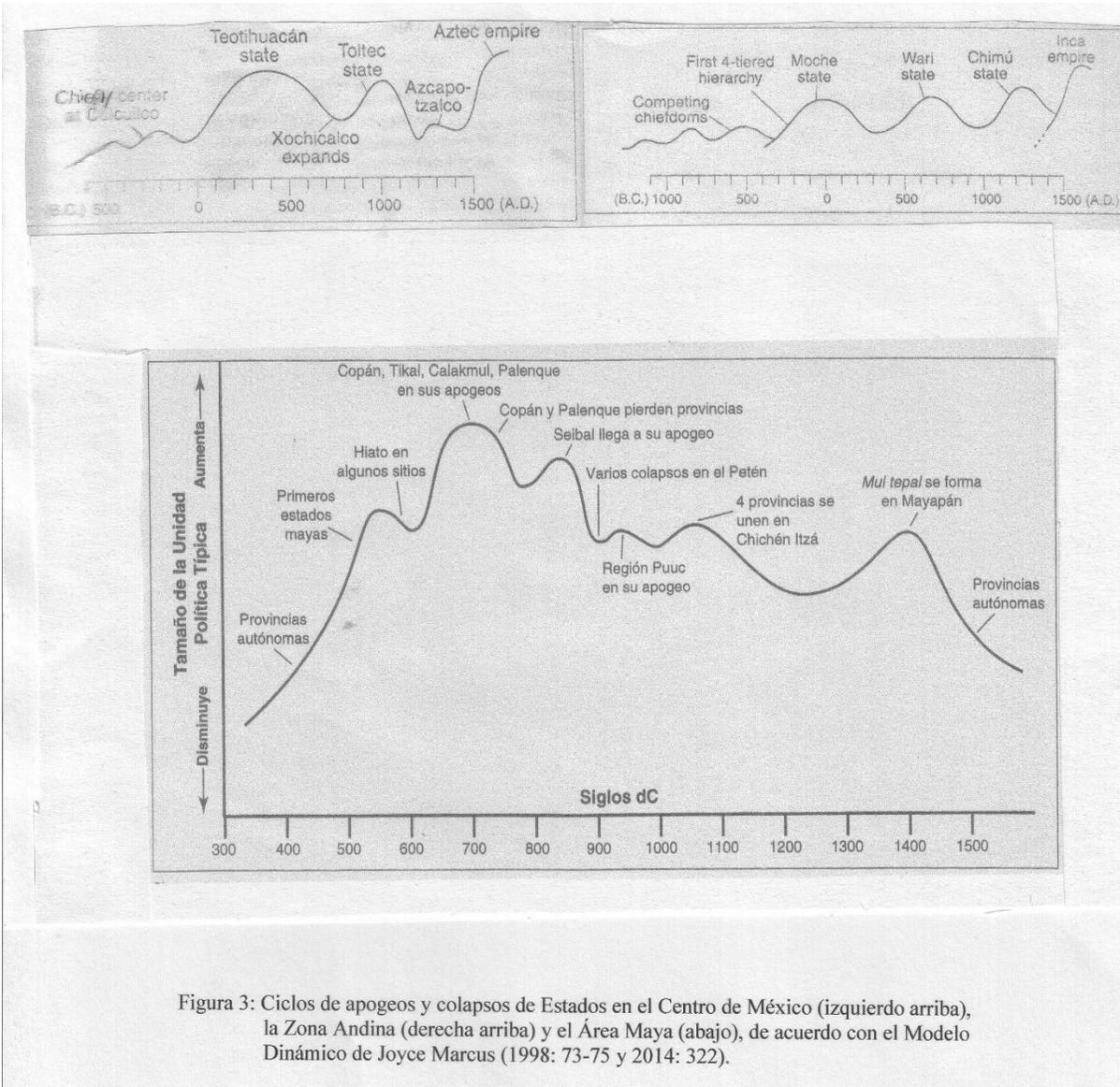


Figura 3: Ciclos de apogeos y colapsos de Estados en el Centro de México (izquierdo arriba), la Zona Andina (derecha arriba) y el Área Maya (abajo), de acuerdo con el Modelo Dinámico de Joyce Marcus (1998: 73-75 y 2014: 322).

## Desencuentros culturales. La China antigua y la América indígena

Pablo Rodríguez Durán

El Colegio de México

### I

Es innegable que los americanos, mestizos por la cultura o por la sangre, tan somos indígenas como irrenunciablemente europeos. Vestimos como europeos, hablamos lenguas derivadas del latín y el griego y en el colegio memorizamos la fecha del “Descubrimiento de América”, en vez de reflexionar sobre la llegada de los seres de piel pálida y barba poblada que cruzaron el Atlántico y arribaron a las tierras por mucho tiempo habitadas por nuestros ancestros. Esta segunda perspectiva, es innegable, configura la otra gran cara de nuestra identidad. Visto así, tan nos es imposible pensar el mundo por fuera de los parámetros de la civilización europea como negar nuestra herencia mestiza, donde por cierto también conviven los muchos vocablos árabes en nuestra lengua, así como el ritmo musical de la tradición africana y la cultura asiática, como lo evidencia la influencia del Japón en São Paulo o la innegable presencia de la cultura China en el Perú, sólo por mencionar algunos ejemplos.

No obstante, si bien en los países mayoritariamente indígenas las antiguas tradiciones se ensalzan para fomentar el turismo y ufanarnos de nuestros aires milenarios, la conformación de nuestro ordenamiento político y cultural, así como los valores éticos y estéticos continúan imbuidos por la visión de la Conquista o, en otras palabras, nos observamos según los parámetros de juicio del conquistador. No busco con estas palabras desdeñar nuestra europeidad, más aún teniendo en cuenta que a la par de los genocidas vinieron también los observadores de la naturaleza y que junto a los destructores de pueblos y borradores de culturas, llegaron también los que se esforzaban por convivir y por entender este nuevo universo. A América no llegaron sólo los Pizarros, los bandidos, los saqueadores y los asesinos sino también algunos representantes del humanismo latino

y del Renacimiento (valga mencionar a Oviedo, Las Casas, Juan de Castellanos...), y por esta razón los mestizos de América somos también irrenunciablemente europeos.

Sin embargo, más allá de los Cronistas maravillados, quienes se esforzaron por convencer a Europa de la magia de este nuevo mundo, lo cierto es que los traficantes, expresidarios, expedicionarios codiciosos y criminales ávidos de sangre superaban a estos buenos hombres en números considerables. La crasa ignorancia del funcionamiento de este recién descubierto ecosistema y de las culturas que lo habitaban hacía siglos (acompañada de la soberbia proveniente del convencimiento de ser detentadores de la verdad última) llevó a una serie de trágicos malentendidos, tal como la que describe Miguel León Portilla en su obra *La visión de los vencidos*, al relatar el episodio en que los Aztecas, artífices de una arquitectura monumental, un arte sin igual y una poesía refinada, al verse indefectiblemente derrotados por los españoles decidieron, en un acto heroico y a su vez trágico, entregar a sus verdugos los códices donde conservaban su memoria: “Y a tres sabios de Ehécatl (Quetzalcóatl) de origen tetzcocono, los comieron los perros. No más ellos vinieron a entregarse. Nadie los trajo. No más venían trayendo sus papeles en pinturas. Eran cuatro, uno huyó: Sólo tres fueron alcanzados, allá en Coyoacán” (Ospina 2013, pos. #179).

Claro, el término “malentendido” puede pecar de eufemístico, pues implica concederle el halago de la ignorancia bienintencionada a los conquistadores. Quizás William Ospina, cuya obra *América Mestiza* ha sido la mayor fuente de inspiración para este ensayo, y a quien agradezco por permitirme ahondar en estas reflexiones, tenga mayor razón al referirse a los códigos de honor de los pueblos indígenas en tiempos de la conquista:

La mayor parte de los pueblos nativos de América respetaban en los tiempos de la invasión unos códigos de honor semejantes a los que habían imperado en Europa unos veinte siglos atrás, si hemos de creerles a los poemas homéricos. Sólo el acatamiento reverencial de esos códigos por parte de los Aztecas pudo permitir que Hernán Cortés, a la cabeza de sólo cuatrocientos hombres, se haya apoderado en tan breve tiempo de un imperio de millones, y sólo el respeto de los Incas por las leyes de la hospitalidad permitió que Francisco Pizarro, con 168 soldados brutales,

haya podido asesinar en una tarde a siete mil personas del cortejo de Atahualpa, y desconcertar con sus cañones fabricantes de rayos al ejército del hijo del Sol en Cajamarca, cuando el Inca, que habría podido atacar a los invasores con sus ochenta mil flecheros, aceptó una invitación a cenar y, para demostrar su confianza y su voluntad de paz, llegó al campamento con toda su corte desarmada y vestida con trajes ceremoniales. Desde la perspectiva de la fuerza y la capacidad de destrucción, los europeos eran más avanzados, y los pueblos americanos eran atrasados, ingenuos y dóciles. Pero desde la perspectiva de una verdadera civilización hay que preguntarse siempre quién es más civilizado, si el que mata o el que respeta, si el que está cegado por su dogma o el que duda, si el que en nombre de la codicia no se detiene ante nada o aquel que gobierna sus actos y sus pasiones por un sistema coherente de valores (Ospina 2013, pos. #694).

## II

Asia fue invadida por Alejandro, por los romanos, por los cruzados, por las tropas de Napoleón, por el Imperio Británico; Europa penetró en Turquía, y en Persia, en la India, en Ceylán, en la península indochina e incluso en China, pero salió de estos pueblos sin haber modificado aquellos mundos, cuando menos sin haberlos modificado al grado que modificó América. Sin embargo, no entró como salió: la visión del observador terminó por modificar la visión del observado, tal como lo apunta el escritor Chino Li Jingze 李敬泽, “el naturalista de los críticos y el arqueólogo de los escritores” según la crítica china; un escritor que sabe moverse entre los vastos textos antiguos para encontrar en ellos las mínimas huellas de la historia olvidada; un artista quien ha explorado el tema de los primeros contactos entre China y occidente de manera proverbial en sus obras. Li Jingze trata esta modificación en la percepción de la identidad propia a partir de un ejemplo dicente: el vendaje de pies en China.

Todo parece indicar que el primer occidental en reparar en esta costumbre fue el misionero Odorico de Pordenone, allá por el lejano siglo XIV; Marco Polo nunca los menciona en sus escritos, lo que ha dado pie a más de un académico a aseverar que el veneciano jamás pisó tierra China (pues tampoco mencionó la gran muralla ni el té), y el

siguiente occidental en mencionarlos fue Matteo Ricci, el famoso misionero, aunque por su tono pareciera que el jesuita no ve mayor extravagancia en la costumbre. Dice:

Las mujeres, de baja estatura, portan sus pies vendados como un símbolo de beldad. Para lograr tan diminuto pie, se ajusta una venda con firmeza a las extremidades inferiores de las niñas, técnica con la que se previene el crecimiento. Este vendaje permanece de por vida, dando la impresión de que les faltara un pedazo de pie al caminar. Los hombres consideran que no es apropiado que las mujeres anden de aquí para allá. Quizás fue algún sabio quien tuvo esta gran idea, con el fin de mantenerlas en casa [«Li Matou Zhongguo Zhaji» *Registros de China de Matteo Ricci*, Zhonghua Book Company, 1983] (Li 2018: 78).

Estas letras, que no pasan de ser una descripción (incluso una loa al “sabio” y a la “gran idea”) no parecen condenar esta práctica. Más allá del juicio moral que queramos hacer al respecto, el vendaje de pies fue una práctica que durante siglos se consideró integrante de la cultura y fue aceptada por los chinos como tal. Sin embargo, basta echar un vistazo a los diarios de finales de la dinastía Qing y principios de la República para darnos cuenta de cómo la ilustración europea terminó incluso permeando el vocabulario periodístico en detrimento de la costumbre.

Todo esto encuentra su origen, asevera Li Jingze más desde la literatura que desde la academia, en el buque de Guerra *Lion*, que cargado de hombres ilustrados navegó desde la Gran Bretaña hasta los reinos de la China para llevar a cabo la primera misión diplomática formalmente instituida entre ambas naciones: la Misión Macartney, encabezada por Lord Macartney y con George Staunton como secretario de la misión. Relata Staunton, tras aquella primera parada en el puerto de Dinghai, donde los tripulantes se bajaron a estirar las piernas tras una larga travesía y vieron por primera vez los pies vendados:

Esta costumbre atenta «contra la naturaleza» [...] intervenir en el crecimiento natural del pie, aunque no deje a la mujer inválida, ciertamente la menoscaba en su vitalidad y salud [...]. No es nada fácil entender el origen de esta extraña costumbre, menos descifrar por qué

los hombres obligarían a las mujeres a practicarla. Si el fin era mantener a la señora encerrada en casa, habrían podido pensar en una manera mucho menos cruel, que no menoscabase sus funciones corporales [...] en cualquier caso, la belleza femenina siempre estuvo en la apariencia, nunca en el modo de caminar [STAUNTON, George Thomas. *A Historical Account of The Embassy to The Emperor of China*] (Li 2018: 78).

La visión del observador paulatinamente devino la imagen que el observado se creó de sí mismo. El tiempo fue haciendo su labor y llegados a 1918, ya en los años de la República, cuando el gobierno del Condado de Shanghai emitió un edicto ordenando rectificar las buenas costumbres, la prohibición era ya patente:

查缠足陋习，早经劝禁。但是通都大邑，虽然渐渐的少，僻远乡村，仍多拘守不改。要知此种陋习，每貽笑外人，且留民国污点。纵或年长者已成习惯，年少者悉令解除，为家长者各宜遵照。（1918年1月4日，《申报》）

La terrible usanza de vendar los pies debe ser pronto abolida. Si bien se ve gradualmente menos en las grandes ciudades, en los recónditos poblados aún subsiste la inercia de la costumbre. Hemos de saber que tan malsano hábito nos hace el hazmerreír de todo extranjero y continúa siendo una mancha dentro de nuestra República. Aunque las mayores ya se hayan acostumbrado, las jóvenes generaciones deben librarse de su yugo. Rogamos a todo hogar cumplir con las disposiciones contenidas en este edicto [Shun Pao, Shanghai 4 de enero de 1918] (Li 2018: 79).

Es por ello que con suma sensibilidad apunta Li Jingze:

Este sentimiento de vergüenza, que venimos cargando desde el siglo XIX, surgió durante el proceso de modernización de China y se encuentra arraigado en el concepto de "civilización". ¡Qué difícil ha sido cicatrizar esa herida! Creo yo que muy pocos pueblos han vivido la ansiedad, esperanza, felicidad y odio que provocó en China la mirada extranjera: ¿Nos están mirando? ¿qué nos ven? ¿Por qué nos ven esto y no aquello? [...] entre amarguras y tristezas nos percatamos que los otros, y no nosotros mismos, estaban forjando nuestra imagen. La lucha entre ver y ser visto se convirtió en una prolongada batalla entre China y occidente, y el "pie de loto" devino una de las vergüenzas nacionales (Li 2018: 83).

En la China del siglo XVI la historia sería distinta a lo que sucedería en América y Europa también pasó sus tragos amargos intentando sortear estos desencuentros culturales. Los chinos eran mucho más celosos, quizás precavidos, de quien penetraba en sus murallas y más todavía dentro de sus aposentos imperiales (jamás les hubiera pasado lo que le sucedió al Inca Atahualpa y a su corte). Sin embargo, los malentendidos fueron el pan de cada día. La historia de Matteo Ricci contada por Li Jingze desde la literatura es un extraordinario ejemplo.

El misionero jesuita partió de Italia a finales del siglo XVI con la idea de sembrar la semilla de los evangelios en el lejano oriente y la firme intención de convertir al emperador de China al cristianismo. Primero llegó a Macao en 1582 y en septiembre del año siguiente, junto con un colega, a la ciudad de Zhaoqing en Cantón, donde tuvo que armarse de paciencia esperando la autorización del emperador para finalmente lograr franquear las murallas de la cuasi mítica ciudad prohibida.

En 1601, decimonoveno año de la era del emperador Wanli, una lista de regalos ofrecida por la misión jesuita llegó a manos del emperador. El documento hablaba de un grupo de extranjeros en China con intenciones de acudir a la capital del imperio para hacer una serie de ofrendas, que fueron así descritas:

天主像一幅、天主母像二幅、天主经一本、珍珠镶嵌十字架一座、自鸣报时钟二架、《万国图志》一册、西琴一张。

Un retrato de dios, dos retratos de la madre de dios, un libro sagrado de su religión, una cruz con perlas incrustadas, dos relojes, un "mapa de los diez mil reinos" y un instrumento de cuerdas occidental (Li 2018: 8).

Se refería a un retrato de Jesús, a un retrato de la Virgen María, a una Biblia, a un rosario, a dos relojes, a un mapa del mundo y a un clavicémbalo, verosíblemente. El emperador Wanli, sin embargo, no era el epítome de la eficiencia, y aparentemente tampoco de la razón. Dice Li Jingze:

La lista de ofrendas finalmente llegó a manos del emperador, pero no hubo respuesta de su parte. Ni autorizó ni negó la entrada a los

extranjeros... y así se fueron dos meses. Parecía que el emperador hubiera olvidado por completo el asunto, cosa que por cierto era bastante común, pues su *modus operandi* por antonomasia con los asuntos de Estado consistía en mandarlos al rincón del olvido. Quizás fue por eso por lo que engordó tanto. Decían que parecía un monte de carne con patas; y tanta grasa acumulada se le subió hasta las cuerdas vocales haciendo su voz fina cual telaraña. Los eunucos del palacio tenían que parar las orejas como conejos para lograr escuchar las órdenes del soberano... Así las tenían cuando el emperador inquirió por sus relojes. ¡Qué esperaban para traer a los extranjeros y que no se les fuera a olvidar traer el relojito ese! (Li 2018: 8).

Fue así como en una gélida mañana de 1601, Ricci tuvo que pasar del ocio absoluto al afán irredento. Cinco largos meses había estado en Tianjin y la espera parecía no tener fin. A veces el jesuita creía que tendría que esperar para siempre, suspendido en el limbo, olvidado. Y no era imposible. Sin embargo, en medio de la desesperanza, Pekín se había pronunciado.

Este evento inesperado parece responder a las plegarias que tantos al cielo dirigieron para que la expedición llegara a buen puerto...pues todos confiaron en el misterioso actuar de Dios todopoderoso, quien en sus manos ase la voluntad de los soberanos, para obrar tan milagroso cambio y salvar a estas pobres almas [«Li Matou Zhongguo Zhaji» *Registros de China de Matteo Ricci*, Zhonghua Book Company, 1983, p. 399-400] (Li 2018: 9).

Pero mientras Ricci se preocupaba por el alma del soberano, el emperador solo pensaba en sus nuevos juguetes. El jesuita, desde su más tierna infancia había vaticinado su porvenir al apuntar: "*Sembrar la semilla de la religión en tierra fértil nos dará una gran cosecha para días venideros*". Con los descubrimientos geográficos de occidente y la expansión de la colonia, los misioneros se aventuraron a cruzar los océanos y desembarcar en terrenos incógnitos con la esperanza de lograr diseminar los evangelios. Pero una vez llegados, las expectativas de los misioneros, en China, se vieron crudamente frustradas por la realidad. He aquí otro esclarecedor ejemplo de los malentendidos generados por la incompreensión:

Cuando Wanli vio el “retrato de dios”, dado que en la pintura aparecía Jesús crucificado, el omnisciente emperador sin detenerse a reflexionar, tajantemente concluyó: «Es un Bodhisattva», y el cuadro terminó apilado en las bodegas imperiales (Li 2018: 22).

Mientras Matteo Ricci se devanaba los sesos por inculcarle la fe verdadera al emperador, lo cierto es que, de todos los regalos, el único que llamó la atención del soberano fueron los dos relojes que Ricci llevó a China, producto del descubrimiento reciente del isocronismo por Galileo Galilei, que llevó al desarrollo de los relojes mecánicos en Europa y a una posterior fiebre en el lejano oriente por estos artefactos. Los dos relojes llegaron en el decimonoveno año de la era Wanli. El pequeño, hecho de bronce y bañado en oro cabía en la palma de la mano y, desde el primer momento dejó perplejo al emperador con su melodía. El soberano, cual niño con juguete nuevo, pasaba sus días fascinado escuchando el puntual sonido de un artefacto que fue, por cierto, el primer cronómetro en la historia de China; el grande, de hierro y también chapado en oro desplegaba su péndulo al exterior, pero al ser "fruto de la más vanguardista tecnología de la época", había menester de un profesional para su puesta en marcha. Por esta razón, y no por otra, dice Li Jingze, Matteo Ricci tuvo acceso a la ciudad prohibida... Y desde aquel momento hasta la dinastía Qing, el arte de la reparación de relojes se volvió materia obligatoria de estudio para todo misionero.

Para esto, hay que decir que si traducir de lenguas cercanas es de por sí una faena considerable, apenas si podemos imaginarnos lo que significaba comprender y traducir allá por los albores del lejano siglo XVII del latín vulgar al chino y viceversa, sin mencionar los muchos malentendidos que esto pudo haber traído. A cada pequeño engranaje y a cada minúscula parte del reloj Ricci tuvo que ponerles nombre en chino, y además, enseñar las artes de la relojería a cuatro eunucos al servicio de la corte Ming que el emperador había encargado como discípulos. “Era como un novelista, Ricci: el mundo que

conocía bajo este nuevo lenguaje devenía tan inasible como el agua misma. Un novelista extranjero en aquellas tierras que, para colmo, tenía que ser su propio traductor”.

Ricci, quien llevó a China los relojes más modernos de su época, quizás por aquellas ironías de la historia pasó sus últimos años en China sin lograr librarse de la confusión del tiempo y, afirma Li Jingze, aunque Ricci nunca lo haya reconocido, lo único que realmente dejó en el palacio imperial fueron un relojito y un gran reloj.

### III

Quizás una de las razones que ha generado tanta incompreensión entre América Latina y China proviene de siempre habernos estudiado mutuamente a través de un filtro eurocéntrico; un filtro desenfocado que nos ha llevado a enfatizar las nimias divergencias que nos separan, y que ha empañado las muchas coincidencias que nos unen. Vernos a través de Europa implica juzgarnos desde la perspectiva del observador, restando importancia a nuestra identidad propia, situándonos en el dócil papel del observado y concediéndole preeminencia a la narrativa que los otros hacen de nosotros mismos.

Por supuesto, para lograr remover este filtro es necesario ahondar en cuáles son estas semejanzas. Para ello propongo dejar temporalmente de lado nuestra irrenunciable europeidad y retornar a las raíces indígenas para comprender dos conceptos fundamentales: el cambio y la relación con la naturaleza. Dice Ospina:

Las primeras expediciones tipificaron lo que sería después la larga historia de la cuenca del Amazonas, y el contraste entre dos maneras radicalmente distintas de relacionarse con ella: la de los conquistadores que buscaron siempre saquear la selva y dominarla, y la de los nativos que procuran comprenderla y sobrevivir en ella sin codicia. Los conquistadores la veían como un vórtice cruel y destructivo, tenían que avanzar con cascos y armaduras, con las viseras bajas en medio del calor agobiante, con las espadas listas y maldiciendo al destino, mientras los indígenas saben vivir desnudos en ella, con la agilidad de los monos, con el sigilo de las serpientes y con respeto por el misterio de la vida multiforme. Por eso unos enloquecían ante una naturaleza indomable, siempre hostil y

desconocida, y los otros supieron siempre sentirse parte de ella, vivir ese laberinto verde como un hogar y una patria (Ospina 2013, pos. #449).

Desde nuestra irrenunciable europeidad, dentro de las nociones más difíciles de comprender de la filosofía China se encuentran la ausencia de un mito fundacional, la aceptación de la realidad sin la ansiedad por explicar el origen del universo y la concepción del tiempo y la historia desprovista de la idea de un principio y un fin. Si bien Heráclito tenía clara la importancia del cambio, pareciera que la filosofía occidental (quizás a partir de Platón y su Mito de la Caverna) fue discurriendo por otros cauces, y la pregunta de qué es lo inmutable y dónde está la esencia se convirtió en la búsqueda motivo de todos nuestros desvelos.

El cambio, por el contrario, es la piedra fundacional tanto de la tradición china como de muchas culturas indígenas, evidencia de lo cual es que tanto el chino clásico como muchas de las lenguas de los pueblos prehispánicos de América (no me atrevo a afirmar que todas pues lo desconozco) carecer de verbo “ser”. No en vano el “Libro de las mutaciones”, el *Yi Jing* 易经 es la obra cumbre de la filosofía china: la cosmogonía de este pueblo está enraizada en el cambio, en la comprensión de la mutabilidad de todos los seres como la única manifestación de lo permanente; y el entendimiento del cambio proviene, a su vez, de una aguda y paciente observación del universo natural. En China la filosofía abstracta es por mucho posterior a la aplicación concreta del *yin* 陰 y el *yang* 陽, y de *Wu Xing* 五行 (los cinco elementos o, aún mejor, los cinco *procesos*) en ámbitos como la medicina, la agricultura e incluso la lengua. La unión del hombre y el cosmos, 天人合一 *tianrenheyi* mediante el no-actuar 無為 *wuwei*, entendido como no interferir con los procesos espontáneos de la naturaleza nos muestra la idea arraigada en la comprensión del papel del ser humano dentro del mundo natural. En este sentido las semejanzas con las culturas indígenas son evidentes.

Recorrer las mitologías de las distintas naciones indígenas del territorio es encontrarse con incontables maneras originales de establecer una relación respetuosa y sagrada con el universo natural, expresada en mitos de gran belleza y de profundo sentido. Siempre supieron convivir

con la tierra, y nunca concibieron un orden social enemistado con ella. Más bien parecían profesar una filosofía cercana al Tao de los orientales: intervenir mínimamente en la naturaleza, y sólo hacerlo después de complejos rituales y ceremonias destinados a elaborar el pensamiento que guíe estas transformaciones. (Ospina 2013, pos. #727).

Y quizás en este sentido no deba sorprendernos que las obras literarias del *boom* latinoamericano hayan impactado de tal forma en la literatura china, o que compartamos valores semejantes cuando se trata de la familia y de la relación con la muerte. Quizás esto pueda motivarnos a mirar hacia atrás o, mejor aún, hacia adentro, para percatarnos de la sabiduría de las culturas indígenas, quienes mucho antes de la llegada de Europa con su verbo “ser” y su búsqueda del ideal perenne, también supieron comprender la importancia del cambio y la relación del ser humano con su entorno natural. Quizás desde esta aproximación logremos tender un puente de comunicación más cercano, más familiar, más cálido con esa otra gran civilización que allende ya no el Atlántico sino el Pacífico puede darnos las herramientas para reconciliarnos con la otra cara de nuestra identidad: nuestro rostro indígena, que solemos dejar en la sombra por considerarlo indigno de la civilización moderna y bochornoso en términos de progreso o ilustración. Quizás un mayor contacto con China nos permita volcarnos hacia ese pasado tan lleno de sabiduría, sin por ello renunciar a nuestra herencia europea, ni africana ni asiática, al contrario, abrazándolas en la aceptación de la maravilla que es la unión de razas, culturas, historias, mitos y sueños.

## **Bibliografía**

LI, Jingze

2018 *Un pájaro y un pez y otros relatos*. Trad., Pablo Rodríguez Durán. Santiago de Chile: LOM ediciones.

OSPINA, William

2013 *América Mestiza*. Bogotá: Mondadori (Versión Kindle)

## **Destruir las plantaciones costeñas. *Nurerdín-Kan* de Trinidad Manuel Pérez como agente de desarticulación del sistema de haciendas.**

Johnny Zevallos  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

### **Resumen**

La descomposición social del sistema de hacienda propuesta en la novela *Nurerdín-Kan* (1872) del escritor trujillano Trinidad Manuel Pérez es el primer documento ficcional que registra la inmigración china al Perú. En esta se observa la interacción de diferentes sujetos cuyos orígenes raciales contribuyen a enriquecer el espacio narrativo. Al respecto, nos interesa identificar los roles asignados a los actores sociales (asiáticos, criollos y afrodescendientes), quienes contienen la violencia y la crudeza con que operan en el relato, de manera que se configura un rechazo contra la continuidad del orden colonial. De esta manera, la inserción de las ideas liberales en la producción discursiva (realismo) contribuyeron a deslegitimar la prolongación del régimen latifundista.

**Palabras claves:** Inmigración china – Novela – Siglo XX – Hacienda.

### **Abstract**

The social decomposition of hacienda system proposed in the novel *Nurerdin-Kan* (1872) by the writer from Trujillo Trinidad Manuel Perez is the first fictional document that records Chinese immigration to Peru. In this we observe the interaction of different subjects whose racial origins contribute to enrich the narrative space. In fact, we are interested in identifying the roles assigned to social actors (Asians, Creoles and Afro-descendants), who contain the violence and harshness with which they operate in the story, in a way that constitutes a rejection against the continuity of the colonial order. In this way, the insertion of liberal ideas in discursive production (realism) contributed to delegitimize the prolongation of latifundista regime.

**Keywords:** Chinese immigration – Novel – 19 th century – Hacienda.

## **Introducción**

La inmigración asiática fue el resultado de un cuestionado tráfico de súbditos chinos que llegaron a diferentes territorios del planeta para desempeñar labores de semiesclavitud. El arribo de cien mil chinos al Perú entre los años 1849 y 1874 constituyó el marco central de la recuperación económica del sector agroindustrial y del incremento de la recolección de fertilizante en las islas guaneras, pero también se le confinó a la construcción de ferrocarriles y a la actividad doméstica de las familias criollas. Nuestra intención de analizar *Nurerdín-Kan*, en cuanto documento que ficciona la inmigración asiática al Perú, se centra en la siguiente hipótesis: la novela en mención retrata la constitución multiétnica de la Lima decimonónica y evidencia la descomposición social del sistema de hacienda. Si bien los personajes responden a estereotipos asignados por la sociedad limeña del siglo XIX, se intenta recrear fehacientemente los conflictos que se creaban alrededor de los inmigrantes chinos. No es menos cierto, sin embargo, que estos actores sociales lucharon por legitimar su presencia en tierras peruanas hasta bien entrado el siglo XX. Al respecto, la construcción discursiva de los asiáticos, criollos y afroperuanos es descrita a partir de la percepción desde donde se enuncia: el espacio criollo. En el caso de *Nurerdín-Kan*, ello debe leerse a partir de la interacción de los sujetos con el espacio al cual están inmersos y cómo se distribuyen en él; así, podemos identificar la captación semántica de los personajes con sus pasiones y actos propios.

### **1. Elementos semióticos en la relación chinos vs afroperuanos**

De acuerdo con la teoría racial del siglo XIX, los chinos eran vistos con una acentuada perspectiva discriminatoria, lo cual se refleja en muchos pasajes de la novela. Al examinar a *Nurerdín-Kan*, príncipe indio cuyo nombre da título a la novela, hallamos una alternancia de valores distinta, pues se desplaza dentro de una categoría de independencia, pues actúa con mayor libertad que los asiáticos, a pesar de haber sido

adquirido también por el propietario de la hacienda Las Palmas, Remigio Trueba. Observamos también que Aloe, culí rebelde y propiedad de mister Hudson, hacendado británico dueño de la hacienda El Manzano, se desenvuelve dentro de parámetros más limitados, lo que le confiere un esquema de oposición al de los demás chinos.

Esta oposición de valores semejantes y contrarios implica una estructura en que se superponen los ejes que equilibran los calificativos de los personajes. El valor que se obtiene de la imagen le otorga una intensidad dramática a la escena del bergantín Doria, pues es el maltrato del capitán italiano Castelli hacia los chinos lo que provoca el estallido de la violencia. Sin duda este escenario está cargado de una fuerte intensidad, porque los actantes perturban el campo de acción e incrementan la tensión del discurso. De hecho, esta tensión se mantiene en el capítulo VII cuando Nurerdín-Kan y el chino Asén se rebelan en el interior del barco ante los abusos cometidos por el capitán italiano e, incluso, logran arrojar a algunos marineros al mar y provocan el pánico entre las autoridades de la embarcación. Hallamos una escena similar en el capítulo XIX, cuando los chinos son atacados por Ñó José y su grupo de bandoleros; sin embargo, este enfrentamiento no tiene la misma dimensión que el anterior, pues no desencadena la misma intensidad. Es interesante destacar las categorías con que se refiere a los afrodescendientes, pues ello garantiza su papel como ajenos a la ley y el orden. En efecto, el narrador emplea caracteres estremecedores para describir al bandido: “de pequeña estatura”, “mirada de fuego”, “labios gruesos”, “monstruosa cabeza”, “repugnante figura”. Resulta claro suponer que los adjetivos empleados, además de ser exagerados, acentúan los códigos satíricos con que los criollos se referían a las clases bajas limeñas. La tensión con que se describe el aspecto de Ñó José transmite al lector el contagio pasional, pues se expresa una serie de opiniones que a la vez pretenden elaborar una imagen de terror y angustia.

Aunque Nurerdín-Kan se desplaza en los mismos espacios que lo hacen los chinos y prefiere no escapar de estos, pues se identifica con ellos, las penas que lo atormentan le confieren mayor cercanía con los desvalidos culíes, pero a la vez siente la necesidad de protegerlos, mas no de compenetrarse en su mundo. Ni el narrador ni el protagonista

describen lo que sienten o piensan los chinos, pues estos son asimilados como débiles o, en casos esporádicos, como extremadamente rebeldes. La esencia de Nurerdín se centra en su carácter decidido y valeroso, capaz de enfrentar a los mataperros que pretender mortificar a los culíes o de dejar en ridículo a míster Hudson. Así, por ejemplo, en el capítulo XV, cuando el joven indio detiene el furor de los pilluelos, el narrador no escatima en confrontar la actitud del protagonista. Así, el temor de los mataperros se acrecienta, por lo que estos “principian á cejar”, mostrarse “aterrados” y se contienen ante Nurerdín. La escena puede interpretarse desde un esquema de ascendencia, en la medida de que el protagonista irrumpe en esta, lo que otorga a la narración una fuerte carga de intensidad, pero en una pequeña extensión, pues se percibe de inmediato el temor de los mataperros.

Al respecto, el joven indio amplía su mira en el campo posicional, lo que intensifica su conocimiento sobre cada movimiento de los actantes. Sin duda se trata de un personaje que tiene una presencia discursiva determinante en las acciones del relato. La distancia que tendría con el centro de la acción es entonces mínima, pues desde su posición puede dominar todas las instancias del discurso. Pero también se preocupa por demostrar su autonomía, ya que está rodeado por un sujeto hegemónico criollo que reconoce “las prodigiosas fuerzas de ese hombre que se habia presentado á defender á los asiáticos” (Pérez 1872: 182). No obstante, no todo es fuerza, violencia o ansiedad en el joven indio; el narrador, antes bien, se preocupa por hacer hincapié en su belleza y la manera en que esta irradia entre los criollos. Así, por ejemplo, en el primer capítulo, los italianos no pueden ocultar su asombro ante la aparición de Nurerdín. Al evaluar el campo posicional que posee el discurso a partir de estas categorías, observamos que este predomina sobre otras presencias, ya que su mira y captación es ampliamente superior.

Los asiáticos encuentran que su campo posicional los protege y se amparan en ese poder, porque encuentran alivio a su subyugación. Es interesante advertir que los culíes se ven desprotegidos al comienzo de la novela, pero luego hallan en el joven indio una tutela patriarcal que la aleja de sus adversarios. El relato muestra, de esta manera, cómo los chinos logran ser aceptados por Nurerdín. Si bien los asiáticos habían sido traídos a la

hacienda por don Remigio Trueba, este se desentiende de ellos, por lo que buscan la protección de otras personas. El programa narrativo nos muestra entonces una operación discursiva expuesta a partir de una transformación de los actantes, en la que se determina mayormente el destino de los culíes en las haciendas. El recurso textual desarrollado en el relato apela a la intervención del joven indio como articulador en la desesperanza de los asiáticos a fin de reclamar un mejor trato para estos. Sin embargo, estos tampoco se contentan con esperar la participación de Nurerdín; uno de ellos, Aloe, decide enfrentarse al dominio de los tripulantes del Doria y trata de retornar al celeste imperio. El carácter del rebelde se manifiesta a través de su constante ímpetu por deslegitimar la autoridad del capitán italiano y desconocer su condición de siervo. El narrador sugiere, además, que su sola presencia causa temor entre las damas criollas, quienes ven en el asiático a un “malvado”, “miserable”, “condenado”, calificativos que constituyen una amalgama de expresiones aterradoras. En efecto, los sememas registran los valores existenciales con que se asigna a los asiáticos como seres desprovistos de alma y dignidad.

## **2. Elementos semióticos en la relación chinos vs criollos**

La condición de semiesclavos con que se presenta a los chinos a lo largo de la novela se acentúa especialmente en el trato recibido por parte del hacendado criollo, por lo que estos se reproducen su condición de inferioridad a partir de criterios de sumisión y anonimato. Ciertamente, las decenas de culíes que arriban a la hacienda Las Palmas constituyen un conjunto de braceros cuya única función era suplir a los exesclavos; de allí que los maltratos que recibían por parte de sus amos (Trueba y Hudson) estuviesen plenamente justificados. La presencia de los terratenientes significa entonces una terrible angustia, en la medida de que saben expresar su poder y quieren demostrar su autoridad frente a los asiáticos. Es posible afirmar entonces que la hacienda se convierte en un espacio de conflicto y opresión al que hay que enfrentar, y hacia ello se dirige el deseo de culíes y afrodescendientes. Remigio Trueba personifica la herencia colonial del sistema de hacienda, lo cual nos conduce a sostener que más que enfrentar a Trueba, el conflicto

expuesto a lo largo de la novela estaría dirigido a desarticular el sistema de hacienda en su conjunto, en cuanto representación del feudalismo terrateniente. Los asiáticos son sometidos en este espacio para perpetuar el poder de los hacendados, por lo que el interés del narrador se expresa en condenar la supervivencia de dicho sistema. El sistema de haciendas contiene entonces ciertos elementos que permiten denostar de él en cuanto espacio de armonía y afabilidad. De esta manera, los caracteres “opresión”, “servidumbre”, “explotación” se oponen a los de “libertad”, “rebeldía”, “unión” que permitirá a los sometidos por los terratenientes a terminar con el oprobioso orden colonial aún supérstite. La figura de Trueba, que simboliza la centralización del poder hispánico, el cual aún estaba vigente en la nueva administración republicana, representa los caracteres del antiguo régimen<sup>39</sup>, por lo que un liberal como Trinidad Manuel Pérez<sup>40</sup> decide ridiculizar y cuestionar en cuanto modelo de orden. El sistema de haciendas se opone, por consiguiente, al orden republicano que los tiempos modernos exigían y por los que su autor mismo abogaba en sus obras dramáticas.

El régimen feudal que caracteriza la administración de Trueba se opone a la categoría de libertad, por cuanto para Trinidad Manuel Pérez no podía determinarse el fin del antiguo régimen si no se reestructuraba el sistema de hacienda señorial. Los criterios de liquidar el antiguo régimen e ingresar a la modernidad representaba, en consecuencia, la construcción de una sociedad que se alejara completamente de los valores que aún unían al sistema económico nacional con unos de los últimos baluartes del pasado colonial: el feudalismo terrateniente. En efecto, Trinidad Manuel Pérez pretendía simbolizar los elementos propios del pasado en la figura de un español de manera que pudiera identificarse su papel de opresor con los del modelo monárquico, en su actitud despótica al explotar cruelmente a los asiáticos.

Los pasajes que muestran el trato oprobioso contra los chinos en la hacienda tienden a demostrar, por consiguiente, la intención del narrador por cuestionar las bases

---

<sup>39</sup> Llamamos antiguo régimen a toda herencia sistémica que se vincula directa o indirectamente con el orden monárquico virreinal.

<sup>40</sup> Para mayor información acerca de este autor, se sugiere revisar mi artículo “Entre artesanos y culíes. Trinidad Manuel Pérez (1832-1879), primer autor de las reivindicaciones sociales en el Perú” (Zevallos 2018).

mismas del orden feudal con que el terrateniente español dominaba a sus súbditos. Un caso que ilustra esta propuesta es un fragmento del capítulo V, en el que se muestra a don Remigio dialogando con un amigo suyo acerca del mal comportamiento del culí de este último:

—Compadre, tengo un chino *que se me ha echado á perder*: todos los dias se juega la plata de la plaza, y quisiera corregirlo.

—Bien, compadre; nada hay mas fácil, habia contestado D. Remigio: mandémelo V. á la hacienda.

Al dia siguiente el chino jugador estaba en *Las Palmas*, y dos meses después volvió á la casa de su patron, escuálido y demacrado como un cadáver (Pérez 1872: 69).

Al analizar el fragmento, observamos el terror experimentado por los asiáticos ante la figura de don Remigio, a quien se le describe como despiadado y explotador de culíes. Cabe indicar que en Remigio Trueba es posible definir un actante que presenta una identidad modal completa, pues *sabe* que su presencia misma atemoriza a los chinos y los ahuyenta de su campo de acción. Asimismo, *quiere* aparentar ese dominio a través de castigos físicos y la represión absoluta hacia los culíes, pero también mediante una serie de derechos que le permitan legitimar ese dominio<sup>41</sup> (Weber 2005: 207). Finalmente, *puede* ejecutar la relación amo-siervo con la obediencia y la asociación con otros hacendados, de manera que se observa la autoridad de Trueba no solo sobre sus culíes, sino también la alianza establecida con otros soberanos. La relación entre Trueba y los otros latifundistas puede ser interpretada entonces como un aumento de la dominación del primero, por cuanto los otros le confieren su confianza y esperan de él el uso de la justicia por la desobediencia de sus culíes. El sistema de haciendas representa entonces la institución oprobiosa que esclaviza y maltrata a los culíes, factor que la novela recalca.

Este cuadro representa además un sistema de oposición de ideas que se organiza a partir del eje de elementos contrarios, los cuales establecen categorías de poder económico y social dentro del campo de acción de la novela. Cabe señalar que el control administrativo de Las Palmas no se circunscribe solo a los culíes, sino también al derecho

---

<sup>41</sup> Max Weber asegura que el derecho de queja de los vasallos y la elección de uno de ellos como funcionario cercano del señor y de los otros vasallos legitima su control en el feudo (2005: 207).

patrimonial que como terrateniente le confiere el texto. Al trazar los sememas expuestos líneas arriba nos permite graficar un sistema de ideas contrarias a manera de un cuadrado semiótico.

El conjunto de valores que definen los caracteres de don Remigio opera en torno a un esquema de valores que se define mediante la intensidad con que los actantes cumplen sus roles en la diégesis. Sin duda el temor expresado por los culíes incrementa la tensión y extiende este ambiente a lo largo de la novela, pues la intensidad del texto radica en la relación conflictiva entre hacendados y culíes, pero con la superposición de los primeros. La amplificación de la tensión discursiva contiene aspectos de violencia y degradación de los asiáticos, así como el aumento de la mira y captación de los actantes.

Es posible advertir, por ello, cómo el hacendado incrementa su posición de dominio a través del acuerdo conjunto de hacendados y culíes, pues dicho poder es asumido como una forma de deslegitimar la autoridad de Trueba en cuanto peninsular. En efecto, la presencia de latifundistas y empresarios extranjeros fue sumamente criticada por la población criolla y mestiza en Lima y otras ciudades del interior<sup>42</sup>, debido a su “mal ganada” notoriedad como explotadores y auténticos representantes de una supuesta modernidad imperante en el escenario político-económico de la América Latina de entonces.

El modelo de terrateniente que nos muestra el fragmento presenta el poder doméstico del sujeto criollo, lo que incrementa el control de su dominio sobre sus súbditos y afianza su poder sobre otros hacendados. El intercambio de roles impuesto por Trueba entre chinos y negros perjudica esencialmente a estos últimos, en la medida de que se ven desplazados de Las Palmas y reafirman su deseo de venganza a través de asaltos y robos contra ciudadanos limeños, mestizos y sobre todo culíes. De hecho, la imagen despiadada de don Remigio contribuye a reforzar la idea común que se tenía de los hombres blancos no criollos, a quienes se les representaba mayormente como inclinados al ocio y la vida cómoda. El narrador pretende exponer en Trueba los caracteres

---

<sup>42</sup> Patricia Oliart señala que muchos artesanos y empresarios limeños vieron restringida su participación en la producción socioeconómica del país, debido a que italianos, españoles, ingleses y, en menor medida, alemanes acaparaban la plaza laboral capitalina, además de adjudicarse el epíteto de ser más viriles que sus pares peruanos (2004: 273).

de prepotencia y rectitud propios del padre familiar limeño bajo el modelo paternal victoriano. En efecto, Patricia Oliart señala que los modelos de la familia criolla de mediados del siglo XIX estaban regidos por los patrones victorianos, es decir, “mandar, guiar y ayudar a sus subordinados, para recibir a cambio servicio consciente, prontitud, cortesía y deferencia” (2004: 269). Estos caracteres subrayan, en consecuencia, la crueldad, la intolerancia y la prepotencia con que actúa el hacendado, pero también acentúa el control absoluto con que domina el espacio narrativo. Las miras y captaciones con que se describen a Trueba se rigen entonces por los patrones de abuso y control desmedido hacia sus vasallos, pues se intenta con ellos deslegitimar su presencia en el campo de acción de la novela.

Un punto interesante en los conflictos entre criollos y asiáticos está signado por las fiestas públicas, pues en ellas convergía gran parte de la población limeña para celebrar un aniversario importante. Así, por ejemplo, para la celebración del 9 de diciembre, fecha que es recordada en la novela como el sello de la independencia de las repúblicas americanas, se habían dispuesto “unos fuegos artificiales magníficos, que, según se rugía, eran preparados por tres pirotécnicos franceses venidos últimamente de París” (Pérez 1872: 150). Las formas de celebración en el siglo XIX eran un reflejo de cómo se percibía a sí misma la sociedad oligárquica, pues se apela a elementos modernizadores (fuegos artificiales, pirotécnicos)<sup>43</sup> y a la imagen de un país enrumbado hacia el progreso en oposición a los asiáticos incivilizados y monstruosos. La atención que colmaban los espectáculos de celebración nacional está en directa relación con los valores “del progreso y del bienestar, simbolizados por los atributos de la labranza, del comercio, de la industria” (Burucúa y Campagne 2003: 471), factores que se resaltan en la novela y que les serían propios a Trueba y mister Hudson. Al analizar el escenario de la celebración del 9 de diciembre, observamos que la diferencia evidente entre limeños y asiáticos se hace más clara en el aspecto simbólico, pues el espectáculo en sí se impone para demostrar a la

---

<sup>43</sup> Cabe indicar que cuando *El Correo del Perú* salió a la luz, en 1871, se celebraban el cincuentenario de la independencia del Perú y para 1872 se iniciaban las festividades para el aniversario de la batalla de Ayacucho. Se trató de un periodo de espíritu fundacional en muchas repúblicas sudamericanas, pues se intentó resaltar la ruptura con los vínculos de España y la consolidación de los proyectos nacionales (Burucúa y Campagne 2003: 469).

plebe y a los chinos el poder de la oligarquía limeña, representada en la novela en los hacendados. El autor busca remarcar la visión que la oligarquía se tenía de sí misma; así, el progreso es representado por los castillos y los juegos artificiales, mientras que los chinos personifican el retraso y los vicios de una ciudad que iniciaba su modernización.

Al observar los términos “civilización”, “progreso”, “retraso”, “barbarie”, notamos que estos acrecientan los códigos con que se buscaba diferenciar el sector terrateniente de los culíes y la plebe, pues se intenta definir el modelo de celebración nacional como parte del ritual eurocéntrico de las exposiciones internacionales de París o Filadelfia. Los asiáticos responden con asombro ante los elementos modernizadores y se agrupan en un colectivo visto como bárbaro y representativo del retraso de la sociedad limeña. Se trata entonces de una categorización dicotómica que apela a los elementos comunes de la carnavalización de los sujetos, puesto que se les decodifica a partir de una perspectiva hegemónica que los ubica de acuerdo con su actitud frente a una fiesta pública nacional. Esta relación de contraposición de elementos se entiende mediante la ubicación de los sememas en un esquema semiótico que contiene los valores que intentaban resaltar los defensores de la modernidad.

Otro personaje que debe resaltarse en la relación criollos-chinos es Rosa Trueba, la hija de don Remigio, pues en ella se observa la compasión y la sensibilidad hacia los asiáticos. Si bien se trata de la idealización o la imagen romántica de la mujer como ángel del hogar, es un aspecto que, por ello mismo, contiene imágenes muy complejas. Así, se advierte en Rosa una imagen de belleza y compasión que se opone a la de mister Hudson, quien personifica la tiranía y la insensibilidad hacia los asiáticos. Rosa se acerca a los culíes para brindarles esperanza y sosiego ante su padecer y, para ello, el narrador apela a un estereotipo cercano al de la mujer europea: sofisticada, soñadora y lectora de novelas románticas. La hija del hacendado es descrita desde la perspectiva idealizada de los valores románticos y los roles de género, pues se intenta demostrar que la mujer limeña tiene que cumplir con ciertos códigos que la hacen semejante al modelo femenino europeo. Por ello, es opuesta a la tiranía y la opresión de los gobiernos militaristas para forjar nuevos ciudadanos, conscientes de que la esclavitud y el maltrato a los seres

humanos indefensos debe erradicarse; de esta manera, se esperaba que las novelas constituyeran la formación moral y educativa de las mujeres en el siglo XIX.

Los sememas “compasión”, “crueldad”, “tiranía”, “justicia” grafican el patrón que se buscaba establecer en la mujer limeña en la medida de que establecían una dicotomía de compasión y justicia a favor de los ideales románticos de la nación imaginada, en oposición de lo que representaban los valores de las viejas prácticas esclavistas. En ese sentido, Rosa es la antítesis de su padre y mister Hudson, quienes personifican el oprobio y la tiranía hacia los chinos, así como la crueldad y los castigos dirigidos hacia ellos.

En el caso de Rosa, se observa que el personaje se aproxima a los asiáticos porque la lectura de novelas la ha incorporado a un mundo progresista en el que se deslegitima la tiranía y la esclavitud. Ella *quiere* incorporar los ideales románticos al mundo esclavista de su padre, para lo cual debe hacer prevalecer los mecanismos del progreso idealista a través de los mundos representados en los textos románticos. Este sentimentalismo doméstico que domina el campo de acción de Rosa puede ser decodificado como una motivación pasional hacia los sojuzgados por el poder de su padre y, en parte, puede entenderse como un rechazo hacia el dominio patriarcal y patrimonial representado por don Remigio. Esta identidad semántica puede leerse como una relación de conjunción con el padecer de los culíes en la hacienda de su padre en la medida de que opera una transformación actancial en estos. En efecto, al igual que otros textos abolicionistas del siglo XIX en el que la mujer toma un papel preponderante dentro del orden doméstico: civilización, imagen progresista y rechazo a las ideas esclavistas, Rosa representa el matriarcado como modelo progresista y maternal. Al respecto, los principales ideólogos limeños enfatizaron el modelo educativo de la mujer, por cuanto simbolizaba la raíz de la “modernización nacional” (Denegri 1996: 73), en la medida de que, en ella, como madre, recaía la educación de los nuevos ciudadanos. En suma, Rosa personifica el nuevo modelo de ciudadanía enfocado en la educación y la libertad de todos los ciudadanos.

Como lectora de novelas, Rosa consolida efectivamente este modelo como mujer criolla, pues su fenotipo racial le permite insertarse en los espacios dominados por el sujeto masculino (hacendados). Si bien no cuenta con el poder para cambiar el sistema

esclavista al cual están sometidos los culíes, tiene la capacidad de condenarlo y se enfrenta a los propietarios. Por ello, es posible advertir en Rosa la personificación de la mujer progresista y rebelde, pero también lectora y culta; de esta manera, posee la facultad de insertarse en todos los espacios propios de los hacendados y los culíes. Esta potestad le otorga un campo de acción más amplio, pues su mirada se amplía hacia horizontes modernizadores para construir un modelo imaginado de ciudadanía y de nación, pues el autor ve en ella la consolidación nacional, impregnada de libertad e igualdad. Esta condición de comprensión y apertura para con los asiáticos la convierten en personaje complementario de Nurerdín-Kan, pues ambos denostan de las condiciones oprobiosas que se llevaban a cabo en Las Palmas.

El ingreso de los culíes a este entramado social se ve ampliamente agitado en los espacios representados en la novela y hasta revela las condiciones en que debieron convivir los inmigrantes asiáticos. Por un lado, hemos analizado la oprobiosa condición en que se desarrollaba el sistema de hacienda señorial y lo hemos contrapuesto con los valores republicanos que pretende exaltar la novela a fin de sostener la disolución de la primera. Por otro lado, el análisis semiótico ayuda a entender los agentes y el discurso empleado a lo largo del texto para decodificar la riqueza étnica y cultural que caracterizaba a la estructura socioeconómica y sociocultural de la Lima del XIX. Ambos criterios, unidos a la riqueza innovadora de la estructura textual del relato, han posibilitado acercarnos a una lectura más amplia de esta inusual novela decimonónica.

## Bibliografía

BURUCÚA, José Emilio y CAMPAGNE Fabián Alejandro  
2003 “Mitos y simbologías nacionales en los países del cono sur”. En Antonio Annino y François-Xavier Guerra (coordinadores). *Inventando la nación. Iberoamérica, siglo XIX*. México. Fondo de Cultura Económica, 433-474.

DENEGRI, Francesca

1996 *El abanico y la cigarrera. La primera generación de mujeres ilustradas en el Perú 1860-1895*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán / Instituto de Estudios Peruanos.

OLIART, Patricia

2004 "Poniendo a cada quien en su lugar. Estereotipos raciales y sexuales en la Lima del siglo XIX". En Aldo Panfichi y Felipe Portocarrero (editores). *Mundos interiores: Lima 1850-1950*. Lima Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico, 261-288.

PÉREZ, Trinidad Manuel

1872 "Nurerdín-Kan". *El Correo del Perú*. Año II, Núm. IV-XXIX.

WEBER, Max

2005 *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.

ZÉVALLOS, Johnny

2018 "Entre artesanos y culíes. Trinidad Manuel Pérez (1832-1879), primer autor de las reivindicaciones sociales en el Perú". *Revista del Instituto Riva-Agüero*. 3, 1, 113-135.

## Los “otros” en África y Asia. Historias, relatos e imaginarios de los vulnerados en el siglo XX y XXI.

Eugenia Arduino  
Universidad de Buenos Aires

### Resumen

La teoría poscolonial ha descrito ampliamente el modo en que la colonización impactó sobre los sujetos colonizados, tergiversando su subjetividad para obtener y mantener el dominio sobre ellos. Concretamente, en el caso del tema de géneros en India, el discurso occidental, intencionalmente simplificador, tendió a representar de modo esencialista cuestiones vinculadas con aquéllos. Los estereotipos, expresados a través de imágenes degradantes, condujeron a la cristalización de identidades rígidas y homogéneas, de difícil elusión. La investigación propone reflexionar sobre tales realidades, y tiene como objetivos, contextualizar los aspectos generales del tema, y exponer las características de personas que han constituido una comunidad en la que conviven intergenéricamente. La hipótesis, plantea que el conjunto de *hijras* se ha reinventado a lo largo del tiempo, en el intento tanto de evitar rechazos sociales como de sostener sus características identitarias a modo de resistencia cultural. Finalmente, se pretende que temas como el presente contribuyan a la promoción del multiculturalismo, al respeto de la diversidad en todas sus formas y al mejoramiento de las relaciones sociales.

**Palabras clave:** India – Hijras – identidad – multiculturalidad - géneros

### Summary

Postcolonial theory has largely described the way colonization impacted colonized subjects, twisting their subjectivity to obtain and maintain dominance over them. Specifically, in the case of the gender issue in India, western discourse, intentionally simplifying, tended to represent in an essentialist way issues related to them. The

stereotypes, expressed through degrading images, led to the crystallization of rigid and homogeneous identities, difficult to elude. The investigation proposes to reflect on such realities, and has as objectives, contextualize the general aspects of the subject, and expose the characteristics of people who have constituted a community in which they coexist as intergenders. The hypothesis sustains that the group of hijras has been reinvented over time, in an attempt to avoid social rejections as well as to maintain their identity characteristics as a cultural resistance. Finally, it is intended that issues such as the present contribute to the promotion of multiculturalism, respect for diversity in all its forms and the improvement of social relations.

**Key words:** India – hijras – identity – multiculturalism - genders

Los géneros en la India han estado atravesados desde el pasado por la variable religiosa hindú, que los situó en el marco de un sistema binario sexo / género, con características de jerarquización y complementariedad a partir de la diferenciación de aspectos físico / reproductivos. Como derivación, el desempeño de funciones sociales fue claramente diferenciado y rígidamente regulado (Cubero 2012).

Dicha religión no se pronunció explícitamente contra la existencia de géneros alternativos y admitió la variedad de identificaciones y de preferencias más allá del binarismo (Sinha 2004). Libros religiosos como el Rig Veda, presentaron mitos protagonizados por dioses andróginos que sostuvieron identidades de género ambivalentes, y fueron valorados por ello.

No obstante, en contradicción con lo antes dicho, en la práctica religiosa se evidenció desde la antigüedad un evidente rechazo hacia tales expresiones, que se profundizó en la etapa del dominio colonial británico (Jayasena 2013). Entonces, la condición del género femenino en general, y de los que no coincidían con el binarismo patriarcal afectados ante las acciones e ideas de control y repudio esgrimidas.

Desde la independencia de India, en 1947, lentamente se impuso la necesidad de repensar el modo en que podrían ser superados los esquemas vigentes sobre el tema (Das

1995). En tal sentido, se comprendió que las heterogeneidades de género iban a continuar siendo repudiadas si no se proponía una legislación que condujera a comprender y proteger a la diversidad de situaciones que allí se producían.

Por lo antedicho, fueron esbozadas líneas de pensamiento y de acción que permitieron entender que quienes no respondían al binarismo fueron objeto en el tiempo de la experiencia de una doble opresión: de género y de clase (García Arroyo 2009). Desde esa posición, fue propuesta más tarde una legislación desafiante que planteaba deconstruir la limitación de género varón / mujer, derivada del discurso hindú precolonial, eurocéntrico colonial y poscolonial vigente en la India.

Así, el presente trabajo propone comprender, a través de una perspectiva histórica y relacional, aspectos de la identidad religiosa de quienes se autodefinen como *hijras*, su subjetividad y sus intervínculos sociales, elementos todos interpelados por bibliografía actualizada y contextual, con la finalidad de obtener una aproximación al proceso por medio del cual se reconfiguró tal identidad en India contemporánea.

### ***Hijras en India***

Las denominadas *hijras* conforman en India un conjunto de ciudadanas que se autodefinen a partir de su no adscripción a los géneros binarios varón / mujer, y que sustentan una identidad transgenérica, o también denominado tercer sexo (Daub 2014). La mayoría posee como base biológica la de un varón, y desde allí construyen su experiencia femenina. Inspiradas en el libro religioso Mahābhārata - महाभारत, sostienen que en la religión hindú no existe una clara diferenciación entre los sexos (The Mahabharata, 2005). Inclusive, muchos dioses poseen atributos femeninos y masculinos a la vez, o bien, los alternan según las circunstancias entre uno y otro.

Legendariamente, relatan que Lord Krishna - कृष्ण, al oír al guerrero Irāvān - इरावान् moribundo lamentarse de que iba a morir virgen, se transformó en la

diosa Mohini. Así, las *hijras* actuales serían como las novias de ese guerrero, que inclusive las nuclea en una cofradía de seguidoras que cada año peregrinan hasta el templo de Koothandavar, en la aldea de Koovagam, para casarse simbólicamente con el dios (Balaji 1997). A partir de esta manifestación femenina de Krisna, comenzó el ritual de vestirse y actuar como mujeres, con la idea de recrear ese pasaje de la tradición hindú. Durante siglos esa costumbre fue preservada dado que la diversidad de géneros estaba contemplada (Mohanty 1984).

Otra explicación mítica narra que la comunidad fue legitimada en el texto épico Rāmāyaṇa – रामायण en el que el dios Lord Rama reunió a todos los hombres y las mujeres a su despedida antes de partir hacia el desierto (Ramayana 1952). Como las *hijras* no asistieron por no ser ni hombres ni mujeres, lo esperaron años hasta su regreso en el punto de partida, y al saberlo Rama, las bendijo especialmente.

Esos presuntos orígenes épico–religioso las ubicaron en un lugar destacado en las formaciones políticas que transcurrieron desde el pasado: fueron desde niñeras de futuros reyes hasta consejeras de estado, y además poseyeron bienes y prestigio (Sharma 1989). Además, eran convocadas en eventos importantes como nacimientos y matrimonios, ya que se creía que poseían la capacidad de bendecir y / o maldecir a la gente. Durante estas celebraciones cantaban, bailaban y solicitaban un pago por ello.

Con el dominio colonial británico, no se comprendió el significado de la simbología *hijra*, y las variancias de género binario fueron perseguidas, según el Código Penal de la colonia (Gupta 2001). Así, ellas perdieron sus derechos, sobre todo los económicos, hasta caer en la pobreza y la estigmatización. Desde la segunda mitad del siglo XX, si bien ya no fueron perseguidas, la marginalización social continuó (Austin 2001), hasta que algunas activistas de la comunidad junto con organizaciones no gubernamentales presionaron para el reconocimiento oficial de las *hijras* como tercer género, hecho que concretó el Tribunal Supremo el 15 de abril de 2014.

A partir de esa ley, las *hijras* entraron en el proceso de discriminación positiva, según el cual, y a modo de reparación de errores de larga data, se les reservan cargos públicos para que puedan insertarse en el mercado laboral, al igual que se hace con los

*dalits*. De hecho, en una de las provincias que tradicionalmente debe ser gobernada por una mujer, fue electa una *hijra*, sin generar descontento alguno (Reddy 2010).

Aunque no se las define por sus prácticas sexuales, ellas suelen definirse a sí mismas como hombres que no sienten ningún deseo por las mujeres (Kotak 2000). No obstante, su incapacidad orgánico–sexual derivada de alguna patología o de la castración les otorga su estatus de tercer sexo-género. En sus identidades, adoptan casi todos los aspectos del género femenino: vestimenta, gestos, nombres, y solicitan ser incluidas como mujeres (Chatterjee 1989) en los censos de población.

Así, la varianza de género ofrece casos de trabajos de campo en los que la identidad de género *hijra* como construcción social y representación deriva de trayectorias identitarias que no están ligadas a una base biológica, sino que deben ser interpretadas a través de la lente cultural (Mal 2015). El registro etnográfico, revela fluidez y flexibilidad en sus conductas, cuya identidad social propone independencia analítica de marcadores de géneros tal como se los concibe en el esquema occidental, netamente heterosexista y patriarcal.

### ***Hijras y religión***

La identificación de las *hijras* con Arjuna, héroe del poema épico hindú Mahābhārata - महाभारत, se representa con la división del cuerpo en una mitad masculina y una femenina, como símbolo de una deidad ambivalente que asume un ascetismo creativo para ser utilizado en rituales y ceremonias. El poder de proteger lo logran luego del sacrificio ritual que realizan con la amputación de los genitales y la pérdida de la propia fertilidad. Simbólicamente, así se produce un renacimiento que les otorga ser vehículos del poder de la Diosa Madre, Bahuchara Mata, transferido en las bodas y alumbramientos.

El *rol* ascético que también adoptan pretende transformar a una personalidad incompleta -sin deseo sexual ni genitales- en una trascendente, dado que además de lo

personal / físico, abandonan a su familia y cortan todos los lazos de parentesco (Seth 2007). La compensación la obtienen luego, cuando como figuras rituales protectoras, ofrecen su servicio de baile y canto en festejos sociales, a cambio de un pago y de reconocimiento social. El poder de manipular “las fuerzas de los dioses” también les confiere cierto control de las creencias, motivo por el cual, también son conocidas por su capacidad de maldecir si son maltratadas (Parker - Aggleton 1999).

Bahuchara Mata, por su parte, es una diosa hindú con dos historias no relacionadas, pero ambas asociadas con el comportamiento transgénero (Chakrapani2010). Una narra que ella apareció como avatar de una princesa que castró a su marido porque él se escondía en el bosque y actuaba como una mujer en lugar de tener sexo con ella. Otra historia cuenta que un hombre, Bapiya, la trató de violar, y ella se salvó a sí misma cortándose los senos para luego maldecirlo con impotencia. Cuando el hombre le suplicó perdón, la diosa sólo accedió después de que él fuera al bosque y actuara como una mujer.

Esa deidad, al igual que otras, deconstruye la posición de la mujer débil y sumisa, y la convierte en una figura fuerte y valiente, al representarla con espadas y tridentes. Su ascendente entre las castas más pobres y las masas populares de la India es importante (Halder 2015), de ahí que su poder como hechicera resulte relevante ante la creencia de su capacidad de maldecir, quitar el mal de ojo, facilitar la fertilidad, otorgar buena suerte o larga vida, o para solicitar su influencia antes de una decisión importante (Islam 2012). A cambio, reciben generosas ofrendas en forma de dinero, arroz, saris, azúcar, etc.

Por lo antes dicho, las *hijras* la siguen como un modelo de conducta, y conforman una parte de la tradición religiosa de la India, constituyendo no sólo una instancia de diversidad sexual únicamente, como podría entenderse en occidente, sino como una identificación de lo religioso potenciado por la energía transexual —más allá de alguna modificación física o no— que forma parte del complejo entramado religioso que conforma el universo religioso indio (Pisal 2006).

Lo que resulta relevante es que todos quienes creen en el escenario religioso hindú, tienen especial cuidado con estos rituales, ya que una ofrenda escasa puede

resultar en una maldición (Nanda 2002) La creencia en la fortaleza de los poderes mágicos despierta temor y admiración en una cultura que de por sí, se manifiesta tan supersticiosa y proclive a la ritualización.

Actualmente la comunidad *hijra* se organiza en casas, dirigidas por la más anciana, que las representa y protege. En ese lugar suelen ser recibidas las “hermanas” que se han ido de sus casas o que han sido expulsadas de ellas (Chettiar 2015). Además, se practica canto, danza y rituales, sobre todo de tipo gestual combinado con oratoria estridente y movilizadora. En algunos casos, también se les atribuye como actividad la prostitución, sobre todo en regiones de escasos recursos.

Numéricamente, las 4900000 *hijras* se distribuyen en todo el subcontinente, aunque predomina su presencia en el norte, y resultan un caso único en el planeta por el hecho de poseer la posibilidad de identificarse como un tercer género (E – Eunuch) en el pasaporte, además de F (Female) y M (Male).

En el presente, continúan con su tarea ejercida en eventos variados, mientras que otras han devenido en el presente en militantes por el reconocimiento de derechos luego de una existencia que desde el dominio colonial británico les generó desprestigio social, invisibilización socio-económica, carencia de derechos y estigmatización (Banerjee 2012).

Como todos aquellos sujetos sociales que han sido subalternizados, las *hijras* han comenzado a involucrarse cada vez más en política, e incluso algunas están intentando conformar un partido político propio para defender sus derechos (Revathi 2009) y lograr su empoderamiento: Raj Sinha, líder de la Unión *Hijra* de Delhi, reúne a miles de seguidoras en Nueva Delhi, invocando desempeñarse con mayor honestidad que los políticos habituales; Shabnam Mausí es la primera *hijra* que ocupa una banca en una asamblea estatal; y Kamla Jaan busca desempeñarse en la alcaldía de Katni, en Madhya Pradesh, donde ganó un puesto electoral reservado para las mujeres (Laxmi, Rao y Joshi 2015).

Además, todas buscan mayores oportunidades de empleo, que cese la violencia contra ellas, la institucionalización del papel de no normales, y la discriminación en salud, vivienda, educación y empleo (Habib 2012). No obstante, la labor relacionada con lo

religioso continúa en gran parte de la India, y aún en el presente son vistas como participantes destacadas en bodas y nacimientos en los que las familias obtienen alegría por la “protección de los dioses” que brindan ritualmente.

## Consideraciones finales

La diversidad es probablemente una de las palabras que mejor definen la vida en India, incluyendo sobre todo a los aspectos culturales y religiosos. Así es como un lugar muy importante en la sociedad lo ocupa un grupo de personas que son denominadas *hijras*, que constituyen el tercer género legalmente reconocido, y que sustentan actividades de conmemoración religioso-simbólica hindú.

Muchos de los practicantes de dicha religión las convocan para que, con su canto y danza, otorguen buena suerte, augurios de felicidad y eviten la negatividad en momentos clave de la vida social: casamientos, nacimientos, entre otros. Basadas en el poder que presuntamente les otorgan dioses derivados de antiguos textos sagrados, las *hijras* constituyen Shabnam Mausi es la primera *hijra* que ocupa una banca en una asamblea estatal; y Kamla Jaan busca desempeñarse en la alcaldía de Katni, en Madhya Pradesh, donde ganó un puesto electoral reservado para las mujeres

El *rol* de los *hijra* incluye varias contradicciones: pretenden ser al mismo tiempo hombres y mujeres, aunque no son ni hombres ni mujeres; su identidad difundida es la de las castas ascetas, aunque sostienen relaciones sexuales, acciones comerciales y vida libre; reivindican poseer el poder de una diosa, ejecutando rituales en su nombre, pero son socialmente marginales (Chakravarti 2003). Así, este tercer sexo de la India, resulta un conglomerado de individuos que ocupan un espacio liminar único entre hombre y mujer, sagrado y profano.

Aun así, con todas sus ambigüedades, su papel continúa siendo sustentado por una cultura en la que la religión confiere un significado positivo a la variancia de género e

incluso le asigna poder. En tal sentido, un invisible hilo de continuidad desde el pasado, se sostiene en el presente, y junto con él, a las *hijras* de los dioses.

## Bibliografía

ANÓNIMO

[300 a.C] 1952 *Ramayana*. Trad., Juan G. De Juaces. Barcelona: José Janés Editor.

ANÓNIMO

[300 a. C] 2005 (*The*) *Mahabharata*. Trad., James L. Fitzgerald. Chicago: The University of Chicago Press.

AUSTIN, Granville

2001 *Working a Democratic Constitution. The Indian Experience*. Nueva Delhi: Oxford University Press.

BALAJI, Meena

1997 *Hijras: who we are*. Nueva Delhi: Think Asia.

BANERJEE, Ishita

2012 “Género y democracia en el Sur de Asia”. *Género, legalidad y democracia en Asia del sur*. Buenos Aires, Grupo de Estudio sobre India, Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales, 25 - 29.

CHAKRABARTI, Uma

2003 *Gendering Caste. Through a Feminist Lens*. Calcuta: Mandira Sen for Stree.

CHAKRAPANI, V.

2010 *Hijras / Transgender women in India. HIV, Human Rights and social exclusion*. India, United Nations Development Programme.

CHATTERJEE, Partha.

1990 “The nationalist resolution of the women’s question”. En *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History*. Eds., Kumkum Sungari y Suresh Vaid, Nueva Brunswick: Rutgers University Press, 233 – 253.

1999 “La nación y sus mujeres”. En *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*. Coord., Saurabh Dube. México DF: Colegio de México - Centro de Estudios de Asia y África, 403-428.

CHETTIAR, Anitha

2015 “Problems faced by Hijras. Male to Female transgenders in Mumbai with reference to their Health and Harassment by the police”. *International Journal of social science and humanity*, 5, 9.

CUBERO, Alejandra Val

2012 “Movimientos de mujeres en la India: género, igualdad y desarrollo (Siglos XIX y XX)”. *Géneros. Revista de investigación y divulgación sobre los estudios de género*. Madrid, 10, 18, 189 – 201.

DAS, Veena

1995 *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Nueva Delhi: Oxford University Press.

DAUB, Nina

2014 “The Hijras. An alternative gender role in India”. Artículo de seminario. German National Library.

GARCÍA ARROYO, Ana

2009 *Historia de las mujeres de la India. Sobre mitos y realidades* Barcelona: Laertes editorial.

GUPTA, Charu

2001 “Sexuality, obscenity, community”. *Women, muslims and the hindu public in colonial India*. Delhi: Permanent Black, 123-151.

HABIB, Tahmina

2012 *A long journey towards social inclusion: initiatives of social workers for hijra population in Bangladesh*. Gothenburg: University of Gothenburg.

HALDER, Alpona

2015 “Education inequality and global justice for the third gender. Hijras in India”. Artículo de seminario.

JAYASENA, Nalin

2013 *Contested masculinities. Crises in Colonial Male Identity from Joseph Conrad to Satyajit Ray*. London: Routledge.

KOTAK, Ash

2000 *Hijra*. London: Oberon Books.

LAXMI, R. RAO y P.G. JOSHI

2015 *Me Hijra, me Laxmi*. Oxford: Oxford University Press.

NANDA, Serena

1999 *Neither man or woman. The Hijras of India*. New Delhi: Wadsworth Publishing Company.

2002 The Hijras. An alternative gender in Indian culture. En *Religion and sexuality in cross-cultural perspective*. Eds., S. Ellingson, y M.C. Green. Nueva York: Routledge.

PARKER, Richard G. y Peter AGGLETON

1999 *Culture, society and sexuality. A reader*. London: Psychology Press.

REDDY, Gayatri

2010 *With respect to sex. Negotiating Hijra identity in South India*. Chicago: University of Chicago Press.

REVATHI, A.

2009 *The truth about me. A Hijra life story*. Bangalore: Penguin Books.

SETH, Sanjay

2007 *Subject Lessons: The Western Education of Colonial India*. Durham: Duke University Press.

SHARMA, Satish Kumar

1989 *Hijras. The labelled deviants*. Nueva Delhi: Gian Publishing House.

SINHA, Mrinalini

2004 "Gender in the critique of colonialism and nationalism: Locating the 'Indian woman'". En *Feminists Revision History*. Coord., A.L. Shapiro. Nueva Brunswick: Rutgers University Press, pp. 246-275.

## La sub representación de los indios musulmanes en el actual Ejército indio

Ricardo Pedro Cimoli  
UBA- UNLu  
rpcimoli@gmail.com

### Resumen

Las Fuerzas Armadas indias se han distinguido desde 1947 por los múltiples conflictos con Pakistán, el desarrollo de capacidad nuclear, la participación en misiones de paz de la ONU, y tanto la continuidad como la ruptura con las tradiciones británicas constatada en un reclutamiento diferente a la política colonial de las “razas marciales”. Este último aspecto se visualiza en la ausencia de políticas de “discriminación positiva” dentro del Ejército a favor de los grupos desfavorecidos: las *Scheduled Tribes (ST)*, las *Scheduled Castes (SC)* y las *Other Backward Classes (OBC)*. Pese a ello, en el escenario político del país surasiático se debate hoy sobre la aplicación de esta estrategia para revertir la supuesta sub representación de los islámicos en el Ejército.

**Palabras claves:** *Razas marciales - Castas registradas – Tribus registradas- Otras clases desfavorecidas.*

### Abstract

The Indian Armed Forces have been distinguished since 1947 by multiple conflicts with Pakistan, the development of nuclear capacity, participation in UN peacekeeping missions, and the continuity and the break towards British traditions. This last aspect is visualized in a different recruitment from the colonial policy named "martial races". Actually, we cannot find “positive discrimination” policies within the Army in favor of disadvantaged groups: the Scheduled Tribes (ST), the Scheduled Castes (SC) and the Other Backward

Classes (OBC). In spite of this, in this South Asian country there is debate today about the application of this strategy to reverse the supposed underrepresentation of the Muslim Indian in the Army.

**Key words:** *Martial races - Scheduled Tribes - Scheduled Castes - Other Backward Classes.*

## Introducción

La India es una República del sur de Asia nacida en 1947 cuyo territorio coincide en gran parte con la antigua colonia británica homónima. Si bien desde su independencia logró mantener un régimen democrático, su sistema económico se vio sustancialmente modificado en los años 1990', cuando pasó de uno signado por el control estatal a otro donde ha primado el libre mercado.

A partir de entonces, el país comenzaría a disfrutar altos índices de crecimiento, a la par de una mayor injerencia en el tablero internacional. Ambos hechos se reflejaron en la conformación del grupo de los BRICS junto a Brasil, Rusia, China y Sudáfrica.

En cuanto a sus Fuerzas Armadas, estos setenta años las han distinguido por distintos hechos: los múltiples conflictos con Pakistán; el desarrollo de capacidad nuclear; la participación en misiones de paz de la ONU; la escasa presencia de violencia comunal en sus filas; y tanto la continuidad de las tradiciones británicas, por ejemplo la subordinación a las autoridades civiles, como la ruptura con las mismas constatada en un reclutamiento abierto a todo ciudadano sin importar casta, religión o clase, diferente a la política colonial de las "razas marciales".

Este último aspecto se visualiza en la ausencia de políticas de "discriminación positiva" dentro del Ejército, a diferencia de gran parte de la administración pública india, en donde se ha venido adoptando medidas preferentes a favor de grupos desfavorecidos agrupados en las *Scheduled Tribes (ST)* -indígenas o *adivasis*-, las *Scheduled Castes (SC)* -los *dalits* o ex "intocables" asociados a labores impuras para el hinduismo- y las *Other Backward Classes (OBC)* -las clases deprimidas y las minorías religiosas- (Ibarra y Navarro 2013).

Pese a ello, en el escenario político del país surasiático se debate hoy sobre la aplicación de esta estrategia para revertir la supuesta subrepresentación de los islámicos en la institución castrense.

Este trabajo se propone primero describir el ámbito de la defensa en la India Británica y en la poscolonial; para luego abocarse a las características de la “discriminación positiva” durante ambas épocas. Segundo, se intentará comprobar la ineficacia de estas medidas a la hora de modificar la inferioridad numérica de esta minoría confesional en el Ejército.

### **El ámbito militar indio bajo el signo colonial (S. XVIII-XX):**

El Indostán, un territorio casi tan extenso como Europa sin Rusia, conoció a partir de mediados del S. XVIII la hegemonía de la Compañía Inglesa de Indias Orientales, seguida del dominio directo de la Corona Británica desde 1858.

La historiadora argentina Eugenia Arduino (2014) afirmó que en esta etapa imperialista, la región experimentó la unificación política, la construcción de infraestructura, la inserción al mercado internacional capitalista, y una organización de fuerzas militares profesionales. Esta última comenzó cuando la citada Compañía conformó un Ejército tras la conquista de Bengala en 1757, cuya mayor parte de efectivos —denominados cipayos— eran indios hindúes de castas altas como los brahmanes o los *rajputs*.

Esta institución fue adquiriendo progresivamente un estilo europeo, al dividirse en armas (infantería, caballería y artillería), desarrollar una marcada identidad por regimiento, utilizar uniformes, e incluso, impedir a los nativos enrolarse como oficiales (Metcalf y Metcalf 2014).

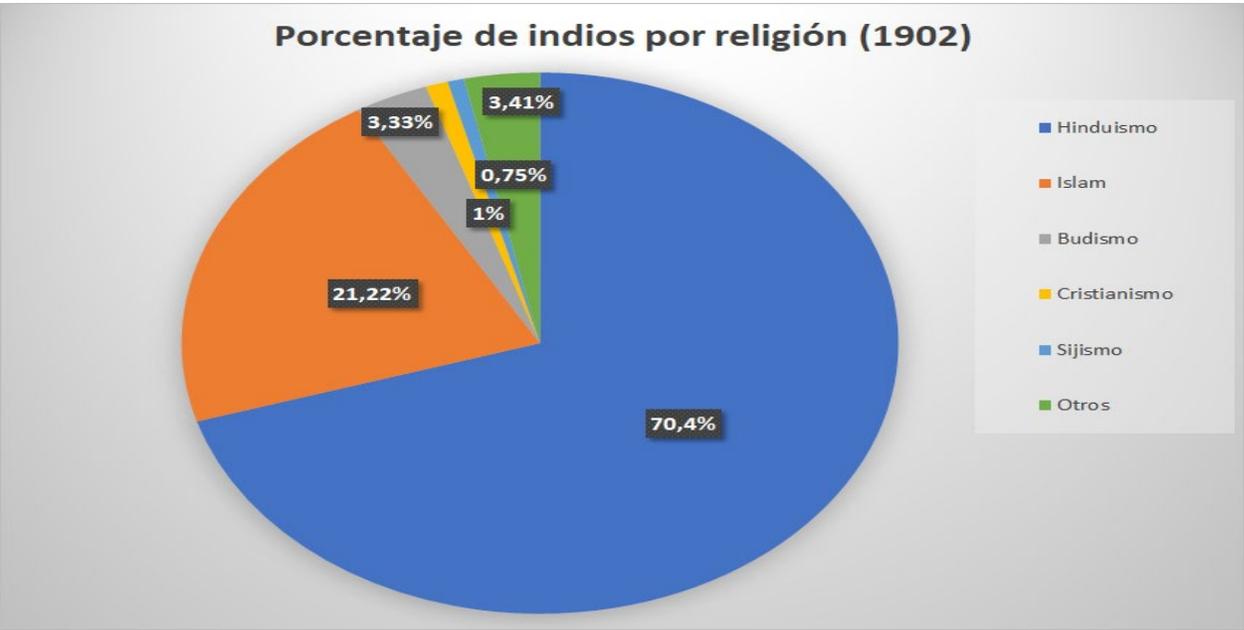
En 1857, la rebelión india —conocida como “motín de los cipayos” — y la consecuente transición al dominio formal del Reino Unido provocaron grandes cambios en la estructura castrense con el nacimiento del Ejército del *British Raj* bajo dependencia directa del Virrey, y no de Londres.

Paralelamente, se instrumentaron una serie de reformas en la esfera de la defensa. Primero, cayó el número de indios en las filas de casi el 90% al 60% del total; a la vez, se dictaminó que sólo podían servir en la caballería o la infantería, mientras la artillería quedaba como un coto británico. Segundo, si bien se mantuvo una institución sin servicio militar obligatorio, se adoptó una incorporación basada en la tesis pseudocientífica de las “razas marciales” (Fourcade 2005).

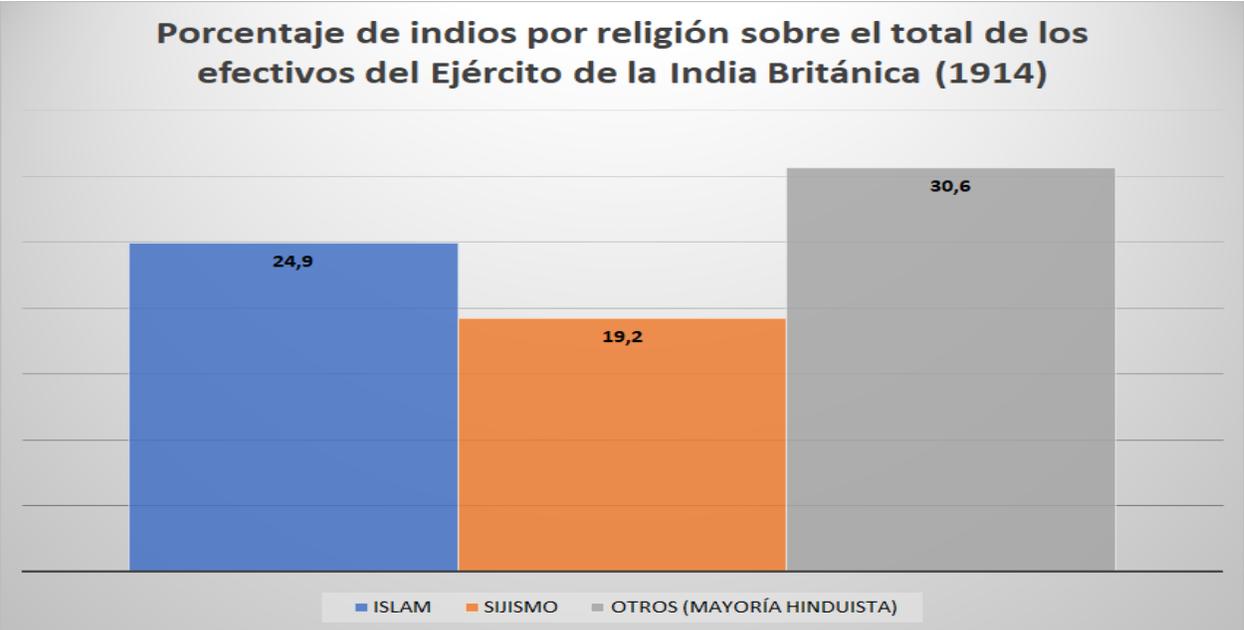
Empezó entonces una selección masiva a favor de los grupos leales a la Compañía durante la sublevación, a saber, *gurkhas*, *dogras*, *jats*, *sijs* y *rajputs*; a los cuales se sumaron más tarde, los punjabíes musulmanes, los *baluchís* y los *pathans* de la Provincia de la Frontera Noroccidental. Estos pueblos fueron vistos a la vez como portadores de una supuesta aptitud natural para la guerra, en desmedro de los rebeldes bengalíes, *biharis* y *marathas*, e incluso, de indios del sur que no participaron del levantamiento (por ejemplos los *tamiles* y los *telugus*).

Este reclutamiento fue acompañado por la potestad de cada recluta para elegir su regimiento y mantener su confesión; hecho que configuró un conjunto de unidades por casta y por religión, las cuales contaban incluso con sacerdotes de su respectivo credo (Peralta Ramos 1990).

Si nos ubicamos a principios de S. XX, el Indostán albergaba a más de 294 millones de habitantes, entre los casi 200 millones de hindúes, los 62 millones de musulmanes, los 10 millones de budistas, los 3 millones de cristianos, y los 2 millones de *sijs* (Risley y Gait 1903).



El sector castrense coetáneo se integraba de la siguiente forma: los islámicos eran el 24,9% del total, los sijs el 19,2%, la mayoría hinduista —junto a pequeños grupos como los cristianos del sur— el 30,6%, y el resto británicos (Akbar 1988). Al tomar sólo a los nativos, hallamos:



Esta estructura dejó prácticamente en la misma proporción a estas tres confesiones, pese a la aplastante mayoría numérica de los hinduistas y de la ínfima minoría sij sobre el total de la población del Indostán. Esto sumado a la existencia de hombres de distintas lenguas, regiones y castas entre los hindúes e islámicos dividió más aún a las tropas en una miríada de subgrupos homogéneos incapaces de formar un bloque contra los dominadores.

El pago regular de pensiones y de salarios generalmente altos, junto al aleccionamiento en un marco de subordinación hacia las autoridades civiles, contribuyeron también a fortalecer la disciplina ante potenciales sublevaciones (Fourcade 2005).

Los nativos continuaron igualmente supeditados en los rangos militares, puesto que sólo podían desempeñarse como oficiales nombrados por el Virrey, suboficiales, soldados, o seguidores no combatientes —por ejemplo los barberos—, y no así como oficiales superiores —o nombrados por el Rey—, quienes fueron todos británicos hasta la Primera Guerra Mundial.

Durante esta última contienda, diversos indios fueron ascendidos a ese grado por actos de servicio, y ya en la década del '20 comenzó una moderada "indianización" del cuadro, tras enviar un reducido número de indostanos al *Royal Military College* en Sandhurst (Gran Bretaña), y desde 1932, en la *Indian Military Academy* en Dehradun al norte del subcontinente.

Al mismo tiempo, este Ejército agrupó a las tropas de grandes principados indios bajo el poder colonial, como Hyderabad y Jaipur, las cuales contaban con artillería pesada y aviones; así como a unidades de las FFAA del Reino Unido estacionadas en el Indostán. Paralelamente, tuvo la colaboración de una Armada desde la época de la compañía, y de una Fuerza Aérea a partir de 1932.

En suma, esta fuerza profesional solía reunir a 200.000 efectivos, cuya lealtad se expresaba en su participación en aventuras imperiales por África y Asia, en los frentes durante las Guerras Mundiales cuando su número se aproximó a los dos millones en la Primera y superó los diez millones —entre combatientes, auxiliares, operarios de talleres

de guerra y de transportes— en la Segunda, e incluso, en la represión de agitaciones nacionalistas en India.

Esta utilidad para Londres era sumamente rentable, puesto que los gastos de su funcionamiento eran cubiertos en gran parte por los contribuyentes nativos (Fourcade 2005; Peralta Ramos 1990).

Para terminar, señalamos que, en 1947 tras la independencia de la colonia y la partición en dos Estados, estas FFAA sufrieron un destino similar: los efectivos hindúes y sijs quedaron para India, mientras que la gran mayoría de los islámicos para Pakistán.

Un caso aparte fue la brigada *Gurkha*, la cual a pedido británico y tras un acuerdo tripartito con Nepal fue dividida en una parte para el Reino Unido y la otra para India. Más adelante, integrantes de esta última combatirían en el Conflicto del Atlántico Sur en 1982 y en las invasiones a Afganistán e Irak en el S. XXI (Peralta Ramos 1990).

### **El Estado indio poscolonial:**

La *Republic of India* o *Bharatiya Ganarajya* juró en 1950 su primera Constitución, donde se constituyó como un Estado federal con capital en Nueva Delhi; a la vez, de optar por un gobierno parlamentario, cuyo eje ha sido el primer ministro o jefe de gobierno.

Este es elegido en la Casa del Pueblo —*Lok Sabha*—, la cual junto al Consejo de los Estados —*Rajya Sabha*— forman el Poder Legislativo. Destacamos que si bien en esta última Cámara los escaños son mayoritariamente designados por las Asambleas Legislativas estatales o territoriales, a diferencia de la primera centrada en el voto popular, en ambas a las *SC*, las *ST* y las *OBC* se le reservan bancas.

La conducción política se completa con un Poder Judicial encabezado por una Corte Suprema; y un Poder Ejecutivo integrado por un presidente y vicepresidente, jefe y vicejefe de Estado respectivamente, cuyas funciones son usualmente protocolares como por ejemplo la comandancia de las FFAA y la designación de algunos asientos en las *Sabhas*.

Los Estados suelen replicar el modelo federal, o sea, este modelo parlamentario convive con cupos para los grupos mencionados en las Asambleas (Arduino 2014; Saint-Mézard 2016).

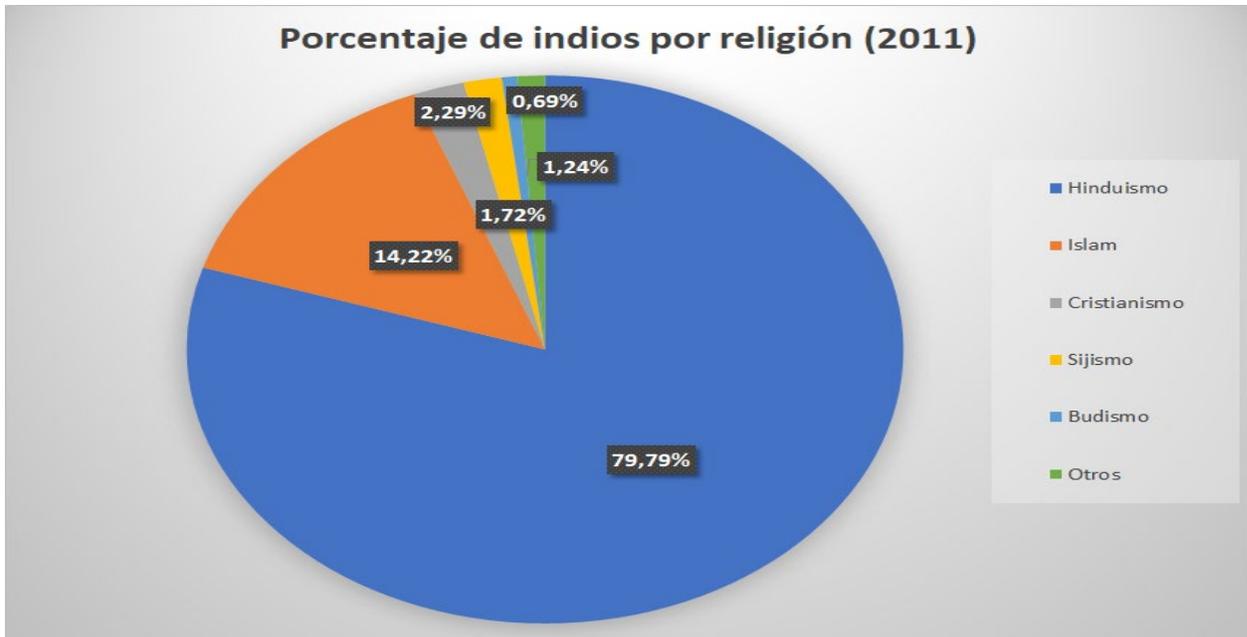
Desde su independencia, India ha presenciado la vigencia ininterrumpida de su Constitución, con los primeros tres decenios bajo el dominio del Partido del Congreso, liderado por los nacionalistas seculares Jawaharlal Nehru y su hija Indira Gandhi; pasando por la alternancia a partir de la década del '70 entre coaliciones opositoras y otras presididas por dicho partido; hasta 2014 con la amplia victoria del *Bharatiya Janata Party* (BJP) —defensor del nacionalismo *hindú*—, y el nombramiento de Narendra Modi como primer ministro.

La ausencia de golpes de Estado y el amplio respeto de la sociedad civil por los principios democráticos han distinguido a India de sus vecinos, en especial de Pakistán, y de forma más general de los países de América Latina, África y Asia.

Sí abordamos las garantías constitucionales, la igualdad y el laicismo son dos puntales.

Por ejemplo, el artículo 5º concede derecho de ciudadanía a aquellos nacidos en India, o de padres indios, o con un mínimo de residencia, y niega así un criterio religioso o étnico a la hora de reconocerla. Mientras, los artículos 15º y 16º ilegalizan la discriminación por confesión, casta, sexo o lugar de origen; e incluso, los 25º y 26º garantizan la libertad de profesar, de practicar, y de propagar el culto elegido, en paralelo, a la potestad de cada institución religiosa de conducir sus propios asuntos de acuerdo con la normativa vigente.

En consecuencia, esta República no sostiene ninguna religión de forma oficial por más que su población sea mayoritariamente hindú, con minorías de sijs, jainas, budistas, cristianos (católicos, protestantes, evangélicos, y siríacos), parsis, judíos e islámicos. Estos últimos representan el grupo más numeroso tras la mayoría hinduista, lo cual ubica a India sólo después de Indonesia y de Pakistán en cantidad de musulmanes en el mundo (Saint-Mézard 2016).



Pese a este barniz igualitario, la Carta Magna prosiguió con la práctica colonial de reservar empleos para ciertos grupos.

Estas políticas habían sido instrumentadas por los británicos a través del citado reclutamiento de “razas marciales”, y luego mediante: la confección de padrones y de escaños separados para islámicos en las elecciones a partir de 1909; la asignación de cargos públicos para las castas no brahmánicas en el principado de Karnakata en 1918, y tres años después, en la provincia de Madrás; y la reserva de bancas a favor de las *Scheduled Castes* durante la década de 1930`.

Tras la independencia, la *reservation policy* o “discriminación positiva” continuó gracias a los cupos en la administración pública, por ejemplo, en las Cámaras legislativas, y en plazas para la educación superior a favor de “castas y tribus” agrupadas en las *SC* -el 15%- y las *ST* - el 7,5%-.

En 1990 el porcentaje de puestos excluidos de la libre competencia se elevó al 49.5% del total, dada la asignación de otro cupo de 27% en beneficio de las *OBC* —dónde se hallan grupos de musulmanes, entre otros—. Esta decisión, tomada por la coalición gobernante del Frente Unido en medio de graves enfrentamientos comunales, se basó en la

recomendación de la segunda “Comisión sobre las Castas Postergadas” o *Mandal Commission*, tras un fallido intento de la primera Comisión homónima once años antes (Ibarra y Navarro 2013).

Si bien en 1992 el Tribunal Supremo puso un coto a estas medidas, al exceptuar de su radio de acción la defensa, la investigación científica y la promoción interna en empleos a los que se accedió vía estas técnicas (Urteaga 2009), hacia 2005 esta estrategia recobró impulso cuando la *Indian Coast Guard* —una de las FFAA— flexibilizó las condiciones de ingreso —como el límite de edad— para los aspirantes de las *SC*, *ST* y *OBC*.

Ese mismo año el *Department of Defence Production* dispuso facilidades en el reclutamiento, el ascenso y el bienestar de los mismos; mientras en 2013 el *Department of Defence Research and Development* adoptaría una estrategia similar (Ministry of Defence of India 2005; Ministry of Defence of India 2013).

## Las políticas de discriminación positiva:

Más allá de encontrar una gran cantidad análisis de las mismas en función de autores de distintos campos y orígenes, su valoración en India ha tendido a disminuir a lo largo de los años.

Primero en un contexto contemporáneo a los hechos, el periodista y militante de izquierda paquistaní Tarik Ali (1992) defendió la discriminación positiva, y en especial la incorporación de cupos para las *OBC*, pese a la resultante escalada política.

Segundo, el diplomático italiano de amplia trayectoria en el subcontinente Francesco D’Orazi Flavoni (2003) apoyó la *reservation policy*, dada la necesidad de instituir “equilibrios de partida” para revertir la marginación histórica de los ex intocables y de los *adivasis*; aunque cuestionó su extensión a las *OBC*, al éstas ya hallarse integradas al tejido social y a la arena electoral.

El balance ha sido bajo su punto de vista positivo sólo para las *SC*, las cuales han después de tantos años comenzado a desarrollar un alto grado de conciencia política y a mejorar relativamente sus condiciones de vida sobre todo en ámbitos urbanos.

Este autor también recordó que la estrategia británica de “dividir para gobernar” -aludida más arriba- corresponde al origen de estas medidas adoptadas por el Estado poscolonial.

Tercero, el sociólogo francés Eguzki Urteaga (2009) negó categóricamente los supuestos beneficios de la discriminación positiva afirmados por sus adeptos, quienes la han asociado a un mecanismo temporal adoptado por el Estado para reducir agudas inequidades mediante un trato preferente hacia grupos desfavorecidos en un contexto real de desestabilización.

Aún más para el caso puntual indio —reconocido pionero en la materia frente a EEUU y Sudáfrica—, se resaltó el intento de la Constitución en pos de contrarrestar la monopolización de los cargos públicos por las altas castas.

La tesis de este investigador advirtió así múltiples consecuencias negativas de estas medidas sin diferenciar a las *SC*, *ST* u *OBC*: por un lado, la declamada derogación nunca sucede, sino que su práctica se termina extendiendo a más sectores, y hace surgir

únicamente una élite al interior de los sectores vulnerables; por otro, se socavan los principios meritocráticos, ya que la selección parte de comunidades a las cuales se accede por nacimiento; finalmente, el descontento entre los excluidos de los beneficios genera un reclamo de su continuidad por parte de los favorecidos.

En adelante, las posiciones contrarias a estas políticas fueron ganando terreno ante la creciente conflictividad de la sociedad india.

Los sociólogos argentinos Lucía Ibarra y Leandro Navarro (2013) criticaron esta estrategia también a causa de la ausencia de una mejora generalizada entre los más necesitados, y de la asistencia recibida paradójicamente por grupos acomodados. Aunque, a diferencia de Urteaga, pusieron en duda la teórica voluntad de la Carta Magna, dada la contradicción entre proclamar la igualdad jurídica y reconocer a las castas a través de la *reservation policy*.

Por otra parte, el politólogo indio Purushottam Agrawal (2013) volvió sobre el argumento de una estrategia colonial profundizada tras la independencia, y ante las demandas de movimientos socio-políticos de las clases desfavorecidas incorporó a grupos como las *OBC*, quienes no sufrieron la intocabilidad e incluso dominan la política de grandes Estados.

Al respecto, sostuvo que su punto débil corresponde a la exclusividad del criterio de casta para determinar la reserva de puestos, mientras se soslayan factores como el sexo, el desequilibrio en el desarrollo de infraestructura o a la falta de acceso al sistema educativo.

La periodista inglesa Wendy Kristianasen concordó con la perspectiva de este último autor, pero se circunscribió específicamente a la minoría islámica:

La mayoría de los musulmanes [...] ha quedado afuera del “milagro [económico] indio”. [...] los musulmanes muy pobres serían mucho más pobres que los hindúes pobres. [...] La población musulmana es también la menos educada. [...] Una cuarta parte de los niños [...] nunca fueron escolarizados o han abandonado la escuela. La tasa de alfabetización de la comunidad es del 59% (contra el 65% nacional). Sólo un 4% está presente en las mejores universidades [...] (Kristianasen 2013: 32).

La tesis de Agrawal fue igualmente retomada por la historiadora argentina Eugenia Arduino (2014), al señalar la necesidad de combinar la *reservation policy* con una reforma agraria, y programas de empleo en las zonas rurales y de acceso masivo a la educación.

Esta autora también se centró en las presiones de colectivos sociales para acceder a bienes y recursos (educación, salud, trabajo, vivienda), las cuales se traducen en una enconada disputa por la inclusión legal como minoría religiosa o casta deprimida.

Los historiadores norteamericanos Metcalf y Metcalf (2014) volvieron al tópico de la contradicción en la Constitución, pero entre un Estado poscolonial que reconoce la visión liberal de individuos libres frente a otra corporativista a favor de “tribales”, de *dalits* y de las *OBC*. En relación a la creciente virulencia comunal asociada a estos últimos, la asociaron al auge económico de fines del S.XX y la profundización de la brecha entre sectores pudientes y desfavorecidos.

Por otra parte, el indio especialista en relaciones internacionales Amit Saksena (2014), de la misma manera que Urteaga, se detuvo en los efectos negativos del establecimiento de cupos en instituciones profesionales en donde debería primar la meritocracia, aunque en su caso citó expresamente a las FFAA. Paralelamente, destacó la pervivencia de la exclusión hacia los indios islámicos en empleos y educación pese a la legislación vigente, al igual que Kristianasen.

Para terminar, la politóloga francesa Isabelle Saint-Mézard (2016) se volvió a situar entre los argumentos de Agrawal y de Arduino, al afirmar que décadas de discriminación positiva, de la vigencia de una igualdad legal, e incluso, del activismo de los sectores desfavorecidos, no han impedido que hasta hoy los *dalits* y los *adivasis* constituyan la masa de campesinos sin tierra en las zonas rurales, de desempleados en las urbanas y de analfabetos.

A modo balance, estas salvaguardas constitucionales (igualdad jurídica, neutralidad religiosa, discriminación positiva) y el auge económico de los últimos veinticinco años han convivido entonces con una alta prevalencia de conflictos comunales principalmente entre musulmanes e hindúes, pero también de *adivasis* y de *dalits* -muchos de ellos hinduistas conversos al cristianismo, al islam o al budismo- frente a terratenientes brahmanes.

## El ámbito de la defensa en la India poscolonial: cambios y continuidades

Si bien desde la independencia, las FFAA dejaron de ser vistas como un aparato colonial para ser asociadas a una organización al servicio del nuevo país, la herencia británica ha sido evidente.

Primero, debido al traspaso de la mayor parte de efectivos, de instalaciones y de material bélico de las FFAA del *Raj* -a las cuales el Estado poscolonial anexó la *Indian Coast Guard* en 1978- tras la partición, en detrimento de Pakistán.

Segundo, la huella colonial es encontrada también en la vigencia de la Ley de Poderes Especiales de las Fuerzas Armadas (*AFSPA*) amparada en el artículo 33 de la Constitución, cuyo origen se remonta a una ordenanza del año 1942.

Bajo este paragua, las FFAA han recibido inmunidad judicial frente a las múltiples denuncias de la ONU, de *Amnesty International*, y del propio Parlamento indio por violaciones a los Derechos Humanos (torturas, juicios secretos, represión sin orden escrita, entre otras) ocurridas en Cachemira y en zonas donde operan tanto la guerrilla maoísta -el naxalismo- como grupos insurgentes tribales (D´Orazi Flavoni 2003; Saint-Mézard 2016).

Por otro lado, se han conservado tradiciones de la época imperial, a saber: la subordinación a las autoridades civiles, la utilización de lengua inglesa, el uso de ciertos uniformes e insignias, la práctica del críquet, hasta el nombre de regimientos por confesión y casta.

En relación a esta última, más allá de existir en el Ejército actual unidades sijs, *dogras* y *rajputs* con sacerdotes de los respectivos credos, desde la independencia se los ha integrado con efectivos de diversas religiones y lugares de origen. Esta tendencia se profundizó durante el gobierno de Singh cuando se instrumentaron medidas más profundas.

El brigadier Juan José Janer, agregado militar argentino en India entre 2013 y 2014, sostuvo con respecto a ello:

En las FFAA durante muchos años [...] [hubo] regimientos que eran de una misma casta o eran de un mismo grupo religioso. [...] Y hace unos años atrás, esto han tratado de [...] hacerlo laico. Lo cual bueno implica todo un cambio cultural para

la propia India. Que yo creo que todavía les va a llevar muchos años terminar de asimilarlo.... [...] se que en el Ejército esto estaba trayendo algunos problemas. Algunas insubordinaciones en algunos regimientos, o suicidios... [...]. ... creo que es una decisión política avanzada en ese sentido... (Brigadier Juan José Janer. *Entrevista preacordada con observación participante*. 29 de agosto de 2016).

El reclutamiento demuestra de la misma manera continuidad y ruptura con las FFAA del *Raj*. Primero, porque sigue enmarcado bajo criterios profesionales y meritocráticos; los cuales son observados en la ausencia de servicio militar obligatorio, los salarios y pensiones relativamente altos, junto a ingresos y ascensos en virtud de minuciosos requisitos para los oficiales, *NCOs* (*Non commissioned officers*, equivalente a suboficial), *JCOs* (*Junior Commissioned Officer*) y *jawans* o soldados.

Este oficio suele poseer así un halo de prestigio entre la población, dada su asociación a la tenacidad, al compromiso y a organización, hecho visto en el desempeño de militares retirados en la dirección de empresas privadas, o bien en la función pública, principalmente en fuerzas de seguridad donde cuentan con puestos reservados (Ministry of Defence of India 2016; Naipaul 2005).

Segundo, desde su nacimiento el Estado indio suprimió el enrolamiento en función de las razas marciales, para habilitarlo a todo ciudadano independientemente de su confesión, casta, clase, o comunidad. Esta decisión no sólo se mantuvo pese a las salvaguardas constitucionales o a los dictámenes de las *Mandal Comission*, sino que también ha generado una ausencia de estadísticas gubernamentales en virtud de confesiones (Saksena 2014).

Más específicamente, el Ejército establece únicamente cuotas por regiones mediante *rallyes* con el fin de alistar nuevos soldados, *NCOs* y *JCOs*, salvo para el caso de los *gurkhas* quienes cuentan con oficinas de reclutamiento propias gracias a un acuerdo con Nepal que permite servir a sus ciudadanos. En adelante, el ingreso sólo se ve sujeto a la aprobación de chequeos médicos, pruebas físicas y exámenes escritos sobre matemática, cultura general y ciencias.

El acceso al cuadro de oficiales se realiza, a diferencia de los otros rangos, mediante un esquema más sofisticado y con distintas entradas: desde los formularios de la *Union Public*

*Service Commission* (UPSC); exámenes técnicos en determinados centros de formación; aprobación del último año de ingeniería o derecho en Universidades o ya graduados; a la par de *JCOs* y de *NCOs* que apliquen como cadetes, *Special Commissioned Officers* o *Permanent Commission*.

Estas vías requieren también altos promedios, un límite edad, pasar exitosamente entrevistas, exámenes médicos y cursos de entrenamiento en la *Indian Military Academy* en Dehradun o también, en la *National Defence Academy* que forman oficiales para las FFAA. Al mismo tiempo, existen escuelas secundarias como las *Sainik Schools* orientadas a preparar futuros cadetes.

El *Indian Army* se erige de esta manera como uno de los grandes empleadores a nivel nacional, al cada año reclutar a más de 60 mil jóvenes, y pasar a retiro a un número similar de hombres y de mujeres. La cantidad total de efectivos representa casi 1, 3 millones en actividad; guarismo sólo superado por su homólogo chino (Ministry of Defence of India 2016; Saint-Mézard 2016).

En relación al perfeccionamiento de oficiales, de *JCOs* y de *NCOs*, éste se lleva a cabo en más 25 centros, los cuales forman también a policías, paramilitares, civiles y militares de países amigos. Entre estos Institutos citamos: la *Army War College*; la *High Altitude Warfare School*; la *Counter Insurgency & Jungle Warfare School*; la *School of Artillery*; la *Military Music Wing*; la *Combat Army Aviator Training School*; y el *College of Military Engineering*.

Es notoria además, salvo por los citados casos de violaciones a los DDHH, la baja influencia de conflictos comunales en la institución, frente a una sociedad civil crecientemente aquejada por éstos.

Se ha destacado como este *ethos* apolítico, secular y profesional ha llevado a los Ejércitos de 98 países a gestionar distintos grados de cooperación (ejercicios, cursos, reuniones bilaterales, transferencia de tecnología, entre otros) con el indio durante 2016 (Ministry of Defence of India 2016).

## Debate por la aplicación de medidas de discriminación positiva en el Ejército:

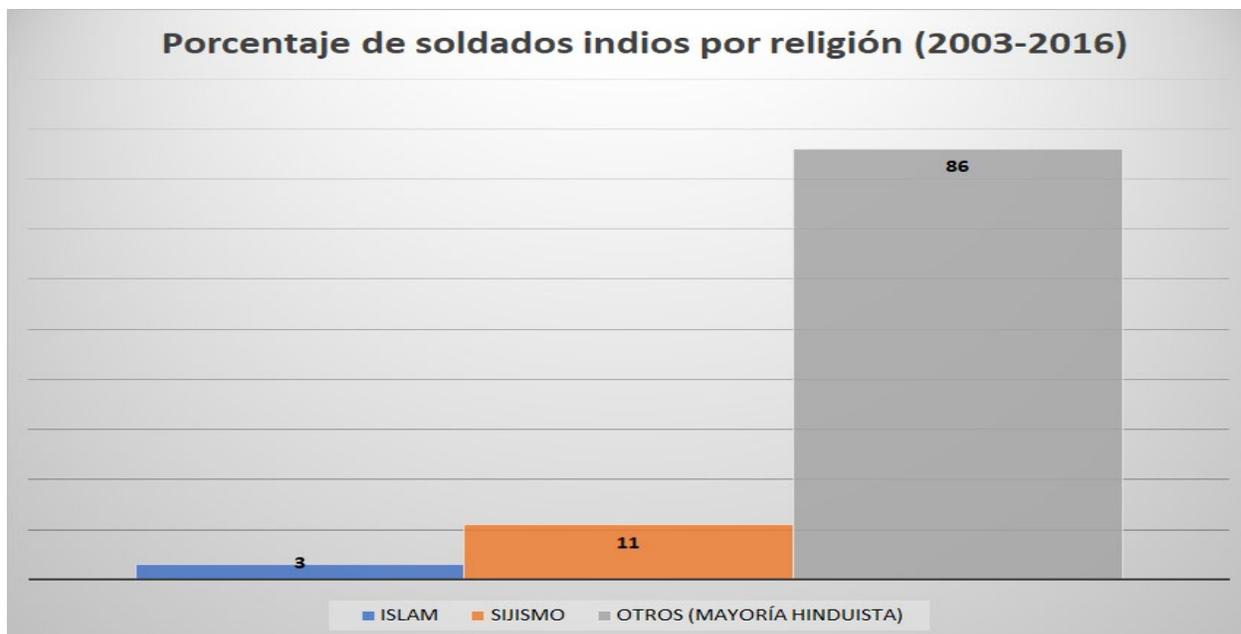
Estas características del *Indian Army* han sido criticadas por algunos sectores de la opinión pública india, los cuales bregan por la necesidad de incorporar cupos para las *SC*, *ST* y *OBC* a su interior. Especialmente, se invoca la modificación de la supuesta ínfima presencia de la minoría musulmana, más que el apoyo a *dalits*, a *adivasis* o a clases desfavorecidas.

Al respecto, si bien a partir de la independencia se abandonó la política de las razas marciales, datos no oficiales indican la sobrerrepresentación de ciertos grupos en las FFAA; a saber, los sijs agruparían menos del 2% de la población total india, pero contribuirían con casi el 20 % de los oficiales de Ejército y con el 11 % de los soldados (D'Orazi Flavoni 2003).

Paralelamente, *telugus*, tamiles e islámicos, entre otros, se hallarían sub representados, más allá de la existencia de algunos militares de este último credo en altos cargos y grados, por ejemplo un héroe caído en la contienda indo-pakistaní de 1947 el Brigadier Mohammed Usman (Narain 2006).

El canal de noticias *CNN-IBN* (hoy *CNN-News 18*) indicó que serían musulmanes sólo el 3% de los casi un millón de soldados del Ejército —en un país con un 14% de fieles de esa confesión—, y sólo un regimiento —el *Jammu & Kashmir Light Infantry*— contaría con un número considerable de efectivos de esa religión, a saber, la mitad. Según Amit Saxena (2014), esta inferioridad numérica se debería al traslado de unidades de mayoría islámica a Pakistán tras la partición.

Sí tomamos estas fuentes extraoficiales acerca de los *jawans*, obtenemos una proporción de 86% para la mayoría hinduista —aunque difícil de discernir puede haber minorías sobre todo de cristianos—, seguida por un 11% de sijs, y un 3% de islámicos.



Por su lado, hacia 2005 cuando la *Indian Coast Guard* y el *Department of Defence Production* dispusieron medidas a favor de las *SC*, *ST* y *OBC*, tras un debate en la *Rajya Sabha* el gobierno aclaró que no se iba a crear ningún regimiento de las FFAA en función del credo, la clase, la comunidad o la región, y que el reclutamiento en el Ejército iba a seguir abierto a todo ciudadano (PIB 2005). Las autoridades de esta Fuerza Armada continúan todavía declarando su fidelidad al laicismo y la negativa a confeccionar estadísticas por confesión o casta (Saksena 2014).

Es por ello que hasta hoy, la *reservation policy* aún no ha afectado a esta institución, en oposición a otras ramas de la administración pública, incluyendo a la defensa.

### Reflexiones finales:

La política del país revela un ámbito contradictorio dada la crítica y la pervivencia de las herencias coloniales, donde un Estado que pregona el laicismo y la igualdad, se decanta por una estrategia centrada en identificaciones por casta y credo cuyo origen se halla en la época británica.

Hemos observado como en este contexto si bien el Ejército mantuvo ciertas tradiciones previas a la independencia, no ha conservado las políticas de discriminación positiva, al punto que actualmente se dirige hacia una reorganización de los antiguos regimientos agrupados por casta y religión.

Entonces, ¿por qué los indios islámicos pese a representar casi el 15% de la población serían una ínfima parte de sus efectivos, sí la política de defensa de la India poscolonial abandonó el criterio de “razas marciales”, y sí en las FFAA los conflictos comunales son poco frecuentes? ¿Por qué algunos sectores sostienen que las políticas de discriminación positiva promotoras de enconadas disputas por el poder político, a la par de demostrarse ineficaz para revertir las inequidades socio-económicas, serían adecuadas para resolver esta sub representación?

Para responder podemos afirmar que ante una eventual aplicación, primero estas medidas probablemente harían mella en una institución asociada a la meritocracia y a la faceta laica e igualitaria de la Constitución; y segundo, soslayarían la raíz de este fenómeno, la cual se encuentra —tal como se intentó demostrar con apoyo empírico— en la baja tasa de escolarización de los islámicos y en el alto porcentaje de pobreza, de desocupación y de analfabetismo entre los fieles de esta religión.

Por ende, sería difícil superar este problema sin un cambio socio-económico de base, aunque con el fin de paliar la sub representación de los grupos de menos recursos en la sociedad india, como gran parte de los musulmanes, se podrían implementar un sistema de becas o de cursos de ingreso gratuitos a la hora de cumplimentar los requisitos del reclutamiento en el Ejército.

## Bibliografía

AGRAWAL, Purshottam

2013 “La brutal opresión de las castas”. En *Explorador Le Monde Diplomatique: la India. Sueños de potencia*. Comp. J. Natanson. Buenos Aires: Capital Intelectual, 27-29.

AKBAR, Mobashar Jawed

1988 *Nehru. The making of India*. Londres: Penguin Books.

ALI, Tarik

[1992](#) *Los Nehru y los Gandhi*. Buenos Aires: Editorial Vergara.

ANÓNIMO

2006 “Brig Usman: A legend remembered”. *Sainik Samachar*. 53, 14, 7.

ANÓNIMO

2011 *Religion PCA. Office of the Registrar General & Census Commissioner, India*.

Consultado: 20 de junio de 2017.

<[http://www.censusindia.gov.in/2011census/Religion\\_PCA.html](http://www.censusindia.gov.in/2011census/Religion_PCA.html)>

ARDUINO, Eugenia

2014 “Religión y poder en India contemporánea”. En *Identidades afroasiáticas translocalizadas. Intercambios y resignificación socio-cultural*. Comp. Eugenia Arduino. Buenos Aires: Mnemosyne, 340-357.

D’ORAZI FLAVONI, Francesco

2003 *Historia de la India. De la Independencia de 1947 a nuestros días*. México: Océano.

FOURCADE, Marie

2005 “Los Británicos en la India (1857-1947), o el ‘reinado de lo cínicamente correcto’”. En *El libro negro del colonialismo. Siglos XVI al XXI: del exterminio al arrepentimiento*. Ed. Marc Ferro. Madrid: La Esfera de los Libros, 357-412.

GAIT, Edward Albert y Herbert Hope RISLEY

1903 *Report on the census of India, 1901*. Calcuta: Superintendent of government printing press.

IBARRA, Leandro y Nora Lucía NAVARRO

2013 “Ser dalit: identidad políticas, sistemas de casta y racismo, en la India actual”. En *VII Jornadas de Jóvenes Investigadores*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani, FCS, UBA

KRISTIANASEN, Wendy

2013 “Musulmanes, una minoría”. En *Explorador Le Monde Diplomatique: la India. Sueños de potencia*. Comp. J. Natanson. Buenos Aires: Capital Intelectual, 32.

METCALF, Barbara y Thomas METCALF

2014 *Historia de la India*. Madrid: Akal.

MINISTRY OF DEFENCE OF INDIA

2005 *Annual Report. Ministry of Defence. Government of India 2016*. Consultado: 20 de noviembre de 2005. <<https://mod.gov.in/documents/annual-report>>

2013 *Annual Report. Ministry of Defence. Government of India 2016*. Consultado: 20 de noviembre de 2013. <<https://mod.gov.in/documents/annual-report>>

2016 *Annual Report. Ministry of Defence. Government of India 2016*. Consultado: 20 de noviembre de 2017. <<https://mod.gov.in/documents/annual-report>>

NAIPAUL, Vidiadhar Surajprasad

2005 *India*. Barcelona: Random House Mondadori.

NARAIN, D. J.

2006 "Brig Usman: A legend remembered". *Sainik Samachar*. 53,14, 7.

PERALTA RAMOS, Alberto

1990 "Génesis militar de India y Pakistán". *Revista de la Escuela Superior de Guerra*. 489, 79-95.

PIB (DW)

2005 "Defence in Parliament". *Sainik Samachar*. 52, 24, 11-12.

SAINT-MÉZARD, Isabelle

2016 *Atlas de l'Inde. Une nouvelle puissance mondiale*. París: Autrement.

SAKSENA, Amit

2014 "India's Muslim Soldiers". *The Diplomat*. 20 de mayo de 2014. Recuperado de <http://thediplomat.com/2014/05/indias-muslim-soldiers/>

URTEAGA, Eguzki

2009 "Las políticas de discriminación positiva". *Revista de Estudios Políticos* (nueva época). 146, 181-213.

## La causalidad en Hume y Nāgārjuna

Frank Jhon Yerrt Sucari Mamani  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

### Resumen

Esta ponencia se tratará sobre las distancias y cercanías en la causalidad entre Hume y Nāgārjuna. De este modo, Hume se mueve en un regularismo; es decir, las ideas son copias de las impresiones, pero a su vez, la impresión de la causalidad llega a ser una impresión interna; por ello, es un proceso mental y no tiene una correspondencia ontológica. En consecuencia, Hume expropia a la causalidad como nexo causal ontológico. Por otra parte, Nāgārjuna toma una actitud de distancia hacia la causalidad porque no hay substancia que sostenga el nexo causal, pues todo fenómeno es vacío. En consecuencia, se plantea una teoría de la causalidad relacional. En conclusión, se analizará el regularismo y el relacionalismo a grandes rasgos para buscar divergencias y convergencias en estos autores.

**Palabras claves:** *causalidad, Hume, Nāgārjuna, regularismo, relacionalismo.*

### Abstract

This paper will be about the distances and closeness in the causality between Hume and Nāgārjuna. In this way, Hume moves in a regularismo; that is, ideas are copies of impressions, but in turn, the impression of causality becomes an internal impression; therefore, it is a mental process and does not have an ontological correspondence. Consequently, Hume expropriates causality as an ontological causal link. On the other hand, Nāgārjuna takes an attitude away from causality because there is no substance that supports the causal link, since every phenomenon is empty. Consequently, a theory of relational causality is raised. In conclusion, regularism and relationalism will be analyzed in broad strokes to look for divergences and convergences in these authors.

**Keywords:** *causality, Hume, Nāgārjuna, regularism, relationalism.*

## Introducción:

La causalidad es la base de las estructuras explicativas, en otras palabras, explicar algo es dar a cuenta sus causas<sup>44</sup>. Por ello, tuvo un desarrollo amplio en la historia de la filosofía y entre sus pioneros destaca Aristóteles<sup>45</sup>, quien reconoció cuatro modos explicativos: formal, material, eficiente y final. En la modernidad, se generará una disputa por los modelos explicativos, como formales con Descartes (matemáticos), finales con Leibniz (teológicos) y, por último, eficientes con Galileo (mecanicismo). Teniendo la ciencia experimental moderna<sup>46</sup> su fundamento en la causalidad, y cumpliendo un rol en labor en encontrar las relaciones de la naturaleza que nos permiten explicarla y, a su vez, la labor de *predicción* en los futuros acontecimientos. En estos propósitos científicos, se asumen la uniformidad de la naturaleza (realismo metafísico) que se expresa en la descripción causal de una correspondiente estructura causal ontológica de la naturaleza. En este contexto, Hume erige su crítica a los límites del proceso de conocer<sup>47</sup>; y, en consecuencia, para los límites de la ciencia. La separación esencial de los ámbitos de conocer (*el tenedor de*

---

<sup>44</sup> Nos dicen al respecto Bakker y Clark sobre la importancia de las causas como modelos explicativos: “Desde los primeros testimonios escritos de la historia, y en muchos textos precedentes de la Grecia clásica, hay pruebas de que en la antigüedad predominaba una única forma de entender lo que era la explicación. *Explicar era identificar la causa de un fenómeno o de un acontecimiento*” (1994:48). Cabe resaltar, que se buscan causas (antecedentes) porque estas son la explicación del consecuente. A su vez, también está la capacidad predictiva de la causalidad, donde la causa está ligada un cierto efecto, que con lleva a una regularidad de la naturaleza o uniformidad de la naturaleza.

<sup>45</sup> Las causas formales están relacionadas con las explicaciones formales o estructurales; las causas materiales es la materia que interviene en su realización; las causas eficientes relacionada con el movimiento dentro de una preocupación mecanicista; y por último, la preocupación por la finalidad es “aquella en razón de la cual se hace algo”. La riña moderna en la defensa de estos modelos explicativos fue llevada por Descartes en las causas formales sobre las causas finales; Leibniz en la propuesta teleológica por su poder para orientar los descubrimientos científicos; por último, la ciencia mecanicista que iniciaron con Kepler, Galileo y Hobbes, apelaban a la búsqueda de causas eficientes.

<sup>46</sup> “Las cuestiones de hecho -nos dice Hume- que constituyen los segundos objetos de la razón humana [-los primeros siendo las matemáticas-], no son ciertas de igual manera, ni es nuestra su evidencia de verdad, aunque sea considerable, de naturaleza semejante a la de los objetos ya mencionados” (Hume 2002: 89). Hume nos presenta “las ciencias empíricas” como cuestiones de hecho, su veracidad se rige por la cercanía a las impresiones que tenemos, pues cuando más elaborada es una idea o teórica va perdiendo su realidad, su veracidad. Así toda explicación posible tiene que contrastarse con la naturaleza, las causas supuestas deben validarse con efectos en lo real. Mientras no haya comprobación todas las suposiciones son válidas mientras no hay una contrastación.

<sup>47</sup> Bakker y Clark nos dicen al respecto: “El programa general de Hume consistía en buscar las fuentes de todas nuestras ideas *en las impresiones de las que esas ideas son simples copia* y no permitir luego que se haga afirmación alguna sobre la realidad que no pueda obtenerse a partir de esas impresiones originales” (1994: 58).

Hume<sup>48</sup>): relaciones de ideas y cuestiones de hecho, permitirá desterrar la causalidad del terreno racionalista y plantear la explicación de forma psicológica, como consecuencia de nuestro contacto con la naturaleza. Por otra parte, el mecanicista presume una *cualidad o poder* en la causa que permite dar un efecto (relación ineludible y necesaria) que nos permitiría una explicación objetiva de la naturaleza (es decir, *nexo causal ontológico*). Hume, en consecuencia, limitará el conocimiento científico solo a los modelos explicativos y desterrando el rasgo de evidencia (como lo es con el conocimiento de relaciones de Ideas) y universalidad a la capacidad predictiva de la ciencia<sup>49</sup>. Donde el nexo causal pasa de estar en la naturaleza para ser constructo en el sujeto cognoscente.

En la tradición budista —iniciada por Siddhartha Gautama en el siglo V a.C. — ubica a Nāgārjuna en la tradición Mahāyāna como un renovador<sup>50</sup> que presenta con nuevos matices al Theravāda; como es la búsqueda de “la vía media”, que será la propuesta principal del autor. En el primer discurso Siddhārta, El sutra de Benarés, nos dice:

Estos dos extremos, bhikkhūs, no deberían ser seguidos por un renunciante. [...] Uno de estos extremos es la adicción a los placeres sensuales: esto es bajo, vulgar, ordinario, innoble y sin beneficio; el otro extremo es la adicción a la mortificación: esto es doloroso, innoble y sin beneficio [...] No siguiendo estos dos extremos, el Tathāgata ha comprendido perfectamente el camino medio. (Siddhartha Gautama 2014: 61-65)<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> Pereira (2009) nos dice sobre el *tenedor de Hume* que hace imposible la concepción racionalista del axioma causal o los conocimientos *a priori sintéticos* kantianos, con la división del conocimiento en relaciones de Ideas y cuestiones de hecho. “En esta división es conocida en la historia de la filosofía como el *tenedor de Hume* (*Hume’s fork*), ya que agrupa en dos ámbitos diferentes todo aquello que el ser humano es capaz de conocer y, al mismo tiempo, simboliza una arma punzante de ataque contra la metafísica racionalista” (36).

<sup>49</sup> “No tenemos ninguna razón, ninguna justificación racional, ni para creer que el futuro será como el pasado en general, ni que ese objeto que hemos identificado como causa seguirá produciendo su particular efecto” (Bakker y Clark 1994: 66).

<sup>50</sup> Se podría decir que es un renovador por pertenecer a la corriente Mahāyāna, también, por su labor “oponiendo las viejas categorías contrarias del antiguo budismo, los compuestos (*samskr̥tā*) y los no compuestos (*asamskr̥tā*), es decir, lo relativo y lo absoluto, prueba que ni las unas ni las otras tienen ser propio. Yendo más lejos, muestra que la inexistencia (*abhava*) es tan ilusoria como su contraria la existencia (*bhava*), lo que le permite rechazar la acusación de nihilismo que sus adversarios, budistas o no, no cesan de lanzarle” (Bareau 1981: 241-242). Además, “toda la doctrina del budismo antiguo queda considerada así, despectivamente, como una enseñanza menor, dirigida a hombres desprovistos de sabiduría” (Bareau 1981: 242). Dentro de la consideración de Bauer: “La doctrina Mahāyāna puede verse como una especie de movimiento democrático e inclusión social en cierta manera frente al Hīnayāna [Theravāda] más antiguo, elitista y egoísta” (2009: 203). Sin embargo, es innegable el desarrollo de muchos conceptos anteriores en el Mahāyāna en especial como desarrollo metafísico y trascendentalista.

<sup>51</sup> Ado Parakranabu nos dice sobre el planteamiento de vía media de Siddhārta : “El sendero Medio no se limita a una equidistancia entre el ascetismo extremo y la complacencia en los placeres, sino que tiene

De este modo, Nāgārjuna apostará por la vía media, pero se expresará como una radicalización de dicha propuesta; pues es un rechazo todas las oposiciones (o disolución de todas las posturas) —como le es propio a lo discurso marcado con la diferencia— que con llevará tanto al planteamiento de la vacuidad del discurso como el de la naturaleza. Nāgārjuna entiende como vacuidad: “Cuando vemos el cambio de las cosas, comprendemos que carecen de sustancia. Puesto que no hay ninguna entidad con naturaleza propia, se dice que son vacías” (Arnau 2018: 96)<sup>52</sup>. La vacuidad será comprendida como la insubstancialidad (carecer de *naturaleza propia*) de los entes (cosas) que están un incesante devenir. Bareau dice sobre la vacuidad:

La misma vacuidad, que no es otra cosa en suma que lo que queda cuando se han rechazado una a una las parejas de teorías contradictorias, no tiene nada de absoluto, no es una realidad sobre la cual se pueda reconstruir el universo con el pensamiento, pues por el hecho mismo de enunciarla y definirla así, se le daría una plenitud contraria a su verdadera naturaleza. La vacuidad de naturaleza propia, y este carácter la hace inefable, inconcebible incluso para los hombres ordinarios. (1981: 241)<sup>53</sup>

Por ello, Nāgārjuna optará por un discurso no vinculante con la naturaleza, pues está no es substancial (en el sentido aristotélico); por ello, no afirma ni niega de manera ontológica

---

resonancias ontológicas, ya que indica el peligro que implica atarse a esquemas, antonimias o sistemas urdidos por el hombre” (2014: 67)

<sup>52</sup> El verso que se cita es el número del apartado trece del *Mūlamadhymakārikā*. Por otra parte, otras traducciones del texto de Nāgārjuna son: “A partir de la visión del cambio, existe la ausencia de identidad-por-sí de las cosas, [pero] debido a la vacuidad de las cosas, no hay nada sin entidad-por-sí” (Nāgārjuna [Vélez] 2003: 99); “Cuando la existencia real, la cual no está vinculada a la experiencia subjetiva, puede ser visto en las cosas y los fenómenos, podemos contemplar la existencia no-subjetiva delante de nosotros. Cuando la existencia objetiva realmente existe allí, los estados equilibrados se mueven en las cosas y los fenómenos” (Nāgārjuna [Nishijima] 2019: 226); por último, “Since we see change, all entites lack self-existence. Without self-existence, an entity does not existence— thus the emptiness of all entites” (Nāgārjuna [Jones] 2014: 12). Cabe resaltar las distancias en la traducción de este verso como el resto de la obra de Nāgārjuna.

<sup>53</sup> Mosterín también opina: “El vacío (*śunyata*) es lo único auténticamente real. El mundo fenoménico y cambiante, catalogable en *dharma*s y portador de atributos, se compone de eventos fugaces e ilusiones y carece de existencia real, aunque pragmáticamente convenga tenerlo en cuenta. El vacío, por el contrario, que carece de atributos, es permanente, no cambia y tiene existencia real. El vacío es la realidad absoluta, coincide con el nirvana y con el cuerpo esencial de Buda” (Mosterín 2007: 142). Más adelante el mismo autor también opina: “El vacío es la realidad última que todo lo abarca y lo trasciende, la existencia y la inexistencia, la unidad y la pluralidad, el sujeto y el objeto. Todas las cosas participan del vacío, todas las cosas (incluso el *samsara*) participan del nirvana, todas las cosas son el buda. Solo falta que se den cuenta de ello. Y en ese darse cuenta de que ningún atributo es aplicable, de que toda división es odiosa, de que todo es lo mismo, el vacío-nirvana-buda, estriba la iluminación budista” (Mosterín 2007: 143).

sobre la naturaleza como fenómenos que acontecen, pues se opta por una vía media. “Decir –menciona Nāgārjuna–: “lo que existe en términos de naturaleza propia no puede no ser” es admitir que todo es eterno, pero decir que “algo no existe ahora, pero existió antes” supone comprometerse con la aniquilación [de las cosas]” (Arнау 2018: 99). De ello se desprenderá la imposibilidad de la existencia de una causalidad ontológica, pero a su vez gnoseológica, pues no es propio del conocimiento correcto, sino solo una falsa percepción. Por otra parte, se presenta la desconfianza en el lenguaje, “las palabras nos engañan porque, quizá deliberadamente, imponen sobre las cosas una autonomía que no tienen” (Arнау 2006: 85); pues los discursos no describen la naturaleza. En consecuencia, todo discurso explicativo de la naturaleza solo tiene una labor convencional, pues la naturaleza carece de *naturaleza propia*; es en esta posición donde se circunscribe la causalidad, como explicación causal convencional. Veremos más adelante cómo el nexo causal solo puede guardar sentido en el campo discursivo-convencional.

### **¿Qué es la causalidad?:**

Debido a la equívocidad del término “causalidad” es necesario realizar una distinción. Según Bunge posee tres sentidos en la filosofía: (A) *la causación* es entendida como nexo causal o correspondiente al vínculo causal en particulares; (B) *el principio causal* es entendida como la ley general de causación o principio de casualidad, es la que enuncia formalmente “A”; por último, (C) *el causalismo* es entendida como una doctrina o un sistema, que enuncia la validez universal de “B”. Un ejemplo puede ser el fenómeno gravitatorio, un manzana particular cae cuando se suelta desde cierta altura, esta caída es una expresión particular (símil de la causación); por otra parte, si se plantea una ley por la cual describe el la caída de los objetos (símil del principio causal); por último, una teoría explicativa la cual anuncia el porqué de la ley de la caída de los cuerpos (símil de causalismo). En conclusión, se podría decir: “*el causalismo enuncia el principio causal sobre la causación*”.

Además, se diferencian tres tipos de causación, como principio causal: (1) *la causación ontológica* es cuando se entiende que el nexo causal es propia de las cosas y es un rasgo del mundo real- la causación se da en la naturaleza. Por ejemplo, si decimos: “el fuego es causa de un incendio”; por un lado, sería una *causación ontológica*, si el nexo causal del fuego y el incendio está más allá del sujeto, podríamos decir que la causación es una propiedad propia de la naturaleza; así afirmando la uniformidad de la naturaleza. Por otro lado, (2) *la causación gnoseológica* es cuando se entiende que el nexo causal concierne a la experiencia humana acerca de las cosas y que se expresan en el lenguaje formal- la causación se da en el sujeto. Siguiendo con el ejemplo anterior, sería una *causación gnoseológica*, si el nexo causal –entre el fuego (antecedente) y el incendio (consecuente) – surge partiendo de nuestras percepciones determinamos, por ello, es un rasgo de la experiencia humana mas no de las cosas. Por último, (3) *la causación convencional*<sup>54</sup> es cuando se entiende que el nexo causal es producto de una mala interpretación o una falsa percepción (la causación no sé da ni en el sujeto, ni en el objeto). Así mismo con el ejemplo ya usado anteriormente, sería una *causación convencional*, si el nexo causal del antecedente y el consecuente es un producto de una falsa interpretación, pues el mismo planteamiento de antecedente y consecuente es erróneo, porque surgen en un mismo momento; es decir, no hay antecedente y consecuente, pues el fuego y el incendio surgen en un mismo momento, porque no hay fuego sin incendio que se dé, ni el incendio sin el fuego que lo provoque, ambas partes son interdependientes; por ello, no hay determinaciones como antecedente y consecuente. En conclusión, la causación gnoseológica y ontológica, asume rasgos de anterioridad y posterioridad, la causación convencional no admite los rasgos de anterioridad y posterioridad y propone que ambos términos son dependientes y no implicancia de una respecto a otra.

Es en este marco se pondrá facilitar la distinción sobre las posiciones que desarrollan las posiciones de los autores a tratar, analizaremos la causalidad como *causación gnoseológica* (A2: Hume) y *causación convencional* (A3: Nāgārjuna). En el siguiente apartado se realizará dicho análisis.

---

<sup>54</sup> Esta última categoría esta fuera de los planteamientos de Bunge. Sin embargo, es indispensable para comprender la posición de Nāgārjuna en el transcurso del artículo.

## La causalidad en Hume y Nāgārjuna

El causalismo<sup>55</sup> en Hume (1711-1776) se circunscribe en el regularismo, aunque hay disputas sobre su inclusión en el causalismo contrafactualista<sup>56</sup>. Sin embargo, su propuesta se muestra en contraposición del casualismo primitivo<sup>57</sup>. El principio causal regularista (C) se define según Garrett: “*A causó B si, y solo si, los eventos del tipo A y los del tipo B aparecen juntos regularmente*” (2014: 75). Donde, la regularidad se distingue por tener dos aspectos: El primero, la contigüidad: el antecedente y el consecuente son adyacentes en el espacio y el tiempo (en otras palabras, no existe ningún intervalo entre antecedente y consecuente). El último, la prioridad: el antecedente precede temporalmente al consecuente. Así la causación entendida como ontológica no es posible porque no hay una impresión de dicha conexión<sup>58</sup>. Captar la causación como ontológica es producto de una constante instanciaciones<sup>59</sup> y que genera un hábito<sup>60</sup>; sin embargo, es

---

<sup>55</sup> Hume nos dice que el causalismo es uno de las maneras de relacionar las ideas. “En mi opinión, solo parece haber tres principios de conexión de ideas, a saber, semejanza, contigüidad en el tiempo y el espacio, y causa o efecto” (Hume 2002: 83). Además, la causación ocupa un lugar central en las cuestiones de hecho, “¿Cuál es la naturaleza de nuestros razonamientos sobre las cuestiones de hecho?, la respuesta apropiada podría ser decir que están fundados en la relación de causa y efecto” (Hume 2002: 94).

<sup>56</sup> Garrett nos define el principio causal contrafactualista, como A causa B, si y solo si, de no haber sucedido A, tampoco lo habría hecho B. “La teoría contrafactualista asume el sentido por el que una causa es necesaria para su efecto: sin la causa, no se habría producido el efecto” (Garrett 2014: 79).

<sup>57</sup> En términos de Bunge sería una causación ontológica. Sin embargo, Garrett nos define el principio causal, como nexo que es propio del mundo real, pero no se reduce a las regularidades que encontremos en ella; es decir, es condición a priori de lo real que nosotros tratamos de interpretar. Se expresa “A causa B si y sólo si A exige necesariamente (junto con otras condiciones circunstanciales) la ocurrencia de B, donde la necesidad involucrada es una necesidad causal, una relación que se asume como primitiva [...] la teoría sencilla ofrece una explicación no reduccionista de la causalidad: la noción de «causa» y la noción relacionada de «necesidad causal» no son susceptibles de un análisis ulterior. No podemos explicar la idea de necesidad causal en términos diferentes y más básicos” (Garrett 2014: 80).

<sup>58</sup> De acuerdo a Hume el proceso cognoscitivo empieza con las impresiones, por ello, estas tienen mayor grado de fiabilidad o veracidad. Cuanto más alejen de las impresiones disminuyen su veracidad, como las Ideas que son copias de las impresiones, y a la relación de estas sigue disminuyendo su valor veritativo. Esta gradualidad llega al grado de que debe haber desconfianza en los discursos sobre elaborados o metafísicos. Por ello, advierte “[...] si se hiciera un uso adecuado de ella, podría volver a todas las discusiones inteligibles también, y desterrar toda esa jerga que desde hace mucho tiempo ha tomado posesión de los razonamientos metafísicos y ha arrojado el descredito de ellos. Todas las ideas, especialmente las abstractas, son por naturaleza débiles y oscuras” (Hume 2002:80)

<sup>59</sup> Quinton nos dice al respecto: “[...]nuestra experiencia de conjunción contante, a través de la influencia de la asociación, nos lleva- como una cuestión de costumbre o hábito- a tener expectación viva de la ruptura de una ventana cuando observamos un ladrillo volando hacia ella” (1999:33)

<sup>60</sup> “Sólo la exposición repetida a tales conjunciones de eventos permite que la mente se forme una idea de conexión necesaria. La impresión de necesidad debe, por lo tanto, ser una impresión interna (que consiste en sentimientos de expectativa y anticipación), producida por la exposición de la mente a conjunciones

adquirida por la prioridad y contigüidad. Garrett nos dice al respecto: “Nuestra creencia natural de que en el mundo existe la necesidad es una proyección desde nuestra mente hacia el mundo” (2014:75). En este sentido, se extienden las experiencias del pasado hacia el futuro por medio del hábito que genera en el sujeto la creencia de que existe una uniformidad en la naturaleza (como la causalidad), pero el problema se evidencia en emitir un juicio de un evento (futuro) del cual no se tiene una impresión. La relación causa–efecto es una mera relación de contigüidad y sucesión de dos hechos (prioridad). No existe ninguna impresión que sea copia la idea causalidad, entendida como causación. Sino que es un proceso secundario propio del hábito al relacionar las ideas, a su vez, estas son copias de las impresiones que nos son dadas. En consecuencia, el principio causal que proviene de la experiencia, sin embargo, no tiene origen en una impresión sino es un constructo de esta<sup>61</sup>.

Por otra parte, el causalismo en Nāgārjuna<sup>62</sup> (alrededor del siglo II) se circunscribe en un relacionalismo (C), se distancia del regularismo porque niega la prioridad regularista. Antes de ello revisemos el planteamiento teórico de Nāgārjuna sobre la vacuidad que se expresa en toda la entidad ontológica y sus consecuencias —entidades, objetos y conceptos— no son substanciales (carecen de *naturaleza propia*<sup>63</sup>), sino son vacíos (o vacuos<sup>64</sup>). Por ello, toda concepción o pensamiento<sup>65</sup> es abierta e incompleta, en el

---

constantes. Por error proyectamos esta necesidad de vuelta al mundo, dando lugar a la ilusión de que hay conexiones necesarias entre eventos del mundo exterior” (Garrett 2014:75).

<sup>61</sup> Como consecuencia, de ello no es viable pretender que hay objetividad en procesos de anterioridad y posterioridad, ni hacer predicciones con esta estructura como necesidad, sino solo como probabilidad, pues son producto de las impresiones por el hábito, su nexos causal no es propio de las cosas.

<sup>62</sup> Nāgārjuna configura un discurso para disolver la causación ontológica y gnoseológica, pues son un error de percepción y conceptualización. Su posición es la no- afirmación- ni negativa ni positiva- de manera ontológica, pues todo discurso no tiene contenido ontológico, mas su función puede darse solo en el campo convencional.

<sup>63</sup> La Naturaleza propia también puede definirse “A partir de estas proyecciones, concepciones y opiniones, se otorga a las cosas una realidad que en el fondo no tienen, se las considera independientes, autosuficientes, con una esencia fija, inmutable, con una existencia propia, inherente, en sí y por sí, es decir, con lo que técnicamente se denomina en esta obra entidad-por-sí (svabhāva)” (Nāgārjuna [Vélez] 2011: 30).

<sup>64</sup> La Vacuidad es “una herramienta epistemológica diseñada para evitar la presunción de que los dharmas, o factores de existencia, tienen una naturaleza propia independiente que los hace funcionar como ladrillos fundamentales con los que se construye lo real (Arnau 2011:21)”. Donde la Vacuidad es más allá de lo discursivo, pues todo discurso solo sería un señalamiento convencional; sin embargo, habría una presunta realidad última, donde en el discurso sería tautológica pues no podría ser un juicio sintético, pues sería vacuo.

<sup>65</sup> La ausencia de naturaleza propia “[...] no sólo se refiere a la interdependencia y a la relatividad de las cosas, sino también a su surgir en dependencia de nuestra mente, o lo que es lo mismo, en dependencia de nuestros

sentido ontológico. Así, es un planteamiento que evita las polaridades- lo que es o lo que no es- “La experiencia humana se traslada al otro lado del espejo, en un estado que no es completamente real, pero que tampoco carece de cierta realidad: algo que se parece a las ilusiones mágicas (maya) y que es consecuencia de la capacidad de la mente para construir mundos” (Arnau 2011:19). Volviendo hacia la causación, el principio causal convencionalista se puede definir: “A causó B si, y solo si, los eventos del tipo A y los del tipo B son en sentido convencional”. Donde la convencionalidad se distingue por tener dos aspectos: primero, la *simultaneidad*: no hay antecedente, ni consecuente ambos son en un mismo tiempo y lugar; es decir, se entiende el nexo causal como dual, sucesión o necesidad uno respecto al otro. Sin embargo, la sucesión temporal de la causa con su efecto es una descriptiva incorrecta, pues ambas son dependientes. Por ejemplo, se podría decir que los padres son causa de su hijo; sin embargo, no se puede hablar de padres (la paternidad) sin un hijo, ni de un hijo sin padres que sean su causa<sup>66</sup>. De manera, que ambas variables están relacionadas, más no indica una anterioridad de uno respecto al otro. Siendo la causación es inviable en el sentido de prioridad, sino solo en un sentido de una relación entre ellos. Entonces, la causación se sustituye por la relacionalidad ontológica<sup>67</sup>.

El segundo sentido de este planteamiento causal relacional, la *convencionalidad*: tanto el antecedente como el consecuente pueden ser unos postulados explicativos solo por convención, pues ontológicamente no existe dicha distinción<sup>68</sup>. Dentro del discurso explicativo, la causación es necesaria plantearla en términos de un antecedente y un

---

conceptos y términos lingüísticos, lo que se denomina técnicamente convenciones (vyavahāra) y designaciones (prajñapti)”. (Nāgārjuna [Vélez] 2003: 30)

<sup>66</sup> Nāgārjuna en *El abandono a la Discusión* pone este ejemplo de la siguiente manera: “[Padre e Hijo] ambos son creadores (utpādatvāt) —llevando la marca del padre— y ambos son creadores (utpādyatvāt) —llevando la marca del hijo—. Tenemos entonces una duda, ¿cuál sería el padre y cuál sería el hijo?” (Arnau 2006: 50). Se nos presenta la duda de quién es causa de quién, al final, solo puede haber padre si hay un hijo, y un hijo si solo hay padre. Cabría señalar que en el primer sentido se da el juego nominal y en el segundo ontológico. Es en ambos campos donde se presenta la vacuidad que se expresa en la insostenibilidad de la causación como de naturaleza propia (substancial).

<sup>67</sup> Al respecto nos dice Arnau sobre Nāgārjuna: “La causalidad se sustituye por la relacionalidad. Pues esta última parece escapar más fácilmente a la idea de una producción real (a la idea de que hay algo real al margen de la mente que lo construye, algo independiente y que funciona por sí mismo) y permite la fusión del mundo del saṃsāra con el nirvana”. (2005: 121)

<sup>68</sup> Nāgārjuna nos dice al respecto: “No es posible la identidad de causa y efecto, pero tampoco su diferencia. [...] La causalidad es inconcebible” (Arnau 2004: 151)

consecuente<sup>69</sup>; donde la ley causal entendida como tal sucesión de variables es solo una posición aparente o, como lo diría Nāgārjuna, convencional<sup>70</sup>. Por ello, el planteamiento substancial se da en el convencional, pues se necesita ser un ente a quien se le atribuyan los predicados para erigir un discurso convencional<sup>71</sup>. En consecuencia, la causación relacionista de Nāgārjuna está marcada la *simultaneidad* y la *convencionalidad*. Donde los nexos de antecedente y consecuente toman un valor solo convencional, pues en si surgen en mismo momento de su planteamiento discursivo.

### Conclusión:

La causalidad expresa sus tres sentidos en la frase: “*el causalismo enuncia el principio causal sobre la causación*”. Siendo el núcleo de la discusión la causación o nexo causal, que tanto en Hume como Nāgārjuna se presentan diferentes características a pesar de que ambos concuerdan que la causación no es ontológica, sino pertenecen al ámbito humano; por una parte, es gnoseológico, por el otro, solo tiene naturaleza relacional. El regularismo de Hume, el nexo causal es producto de la exposición de hechos particulares y, también, de la prioridad y contigüidad de estos en la exposición de un continuo habito. Siendo el nexo causal como una regularidad que aparenta ser ontológica, pero es propio del proceso de conocimiento. Así mismo, el relacionismo de Nāgārjuna, el nexo causal no

---

<sup>69</sup>Nāgārjuna nos dice al respecto: “¿Qué causa, aun cuando no estuviera separada del efecto, podría dar lugar a un efecto? Una causa no produce un efecto, ni visible, ni invisible. Pues no es concebible una concomitancia entre un producto pasado y una causa pasada: ni puede darse en una causa futura o presente. Ni es concebible la concomitancia de un producto presente con una causa pasada, futura o presente. Y tampoco de un producto futuro con una causa presente, futura o pasada. Si no hay ningún tipo de concomitancia, ¿Cómo podría la causa producir un efecto? Y si hay una concomitancia, ¿Cómo podría la causa producir su efecto?” (Arnau 2004: 151)

<sup>70</sup> Donde lo convencional no tiene valor veritativo en sentido de correspondencia, sino que el discurso que erige la desilusión del discurso mismo, cumple labor al ser tautológico o un juico analítico, es decir tautológico. “La verdad según el sentido último (paramārtha-satya) toma, pues, la forma de una tautología («la vacuidad es vacía») que completa la verdad convencional (saṃvṛti-satya) («todas las cosas son condicionadas y carecen por tanto de esencia») en lugar de desarticularla” (Arnau 2011: 21).

<sup>71</sup> “Todo concepto o categoría [es decir, también todo discurso] implica un error. No hay clasificación, razona el mādhyaṃika, que no sea una conjetura, un arbitrio, una convención. Cualquier concepto es una generalización, y generalizar es abstraer, olvidar diferencias (de modo que el conocimiento conceptual sería una suerte de olvido, lo contrario a la idea platónica según la cual conocer era recordar)” (Arnau 2011: 135).

tiene sentido ontológico, pues no hay antecedente y consecuente, sino simultaneidad en el proceso de planteamiento; el sujeto cognoscente da sentido al mundo con estructuras a un que ontológicamente es vacío; por ello, la causación solo tiene la naturaleza convencional.

### Bibliografía

ARNAU, Juan

2005 *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna*. México: Fondo de Cultura Económica.

2011 “La teoría del conocimiento en Nāgārjuna”. *Δαμων*, 54, 1, 125-136.

BAKKER, Gerald y Len CLARK

1994 *La explicación. Una introducción a la filosofía de la ciencia*. Trad., Calos Martin. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

BAREAU, André

1981 “El budismo indio”. En *Las religiones en la India y en extremo oriente*. Eds., Henrich-Charles Puech. Madrid: Siglo XXI Editores, 184-267.

BAUER, Wolfgang

2009 *Historia de la filosofía china*. Trad., Daniel Romero. Barcelona: Herder.

BUNGE, Mario

1997 *La causalidad. El principio de causalidad en la ciencia moderna*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

GARRETT, Brian

2014 *¿Qué es eso llamado metafísica?* Trad., Fabio Morales. Madrid: Alianza Editorial.

HUME, David

2002 *Investigación sobre el conocimiento humano*. Trad., Antonio Sánchez. Madrid, España: Editorial biblioteca nueva.

JASPERS, Karl

2012 “Nāgārjuna”. En *Los grandes maestros espirituales de oriente y occidente*. Trad., Manuel Garrido. Madrid: Tecnos, 141-166.

MOSTERÍN, Jesús

2007 *India. Historia del Pensamiento*. Madrid: Alianza Editorial.

NĀGĀRJUNA

2003 *Versos sobre el fundamento del camino medio*. Trad., Abraham Vélez de Cea. Barcelona, Madrid: Editorial Kairós.

2004 *Fundamentos de la vía media*. Trad., Juan Arnau Navarro. Madrid: Ediciones Siruela

2006 *Abandono de la discusión*. Trad., Juan Arnau Navarro. Madrid: Siruela

2014 "Fundamental Verses of the Middle Way (Mula-madhymaka-karikas)". Trad., Richard H. Jones. En *Nagarjuna. Buddhism's Most Important Philosopher*. New York: Jackson Square Books, 1-30.

2018 *Fundamentos de la vía media*. Trad., Juan Arnau Navarro. Madrid: Alianza Editorial.

2019 *Mūlamadhymakakārikā*. Trad., Gudo Wafu Nishijima, Brad Warner y Pedro Piquero. Málaga: Sirio.

PEREIRA GANDARRILLAS, Francisco

2009 *David Hume. Naturaleza, conocimiento y metafísica*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

SIDDHARTA GAUTAMA

2014 *Dhammacakkappavattana Sutta, El Sutra de Benarés*. Trad., Ado Parakranabahu. Barcelona: Kairós.

QUINTON, Anthony

1999 *Hume*. Trad., Mauricio Zuluaga. Santa Fe de Bogotá: Norma.

## **Bajo la atenta mirada de la esfinge. Homenaje a Fernando Tola Mendoza**

Vladimir Quisiyupanqui Valencia  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

### **Resumen**

La presente investigación tiene como objetivo principal exponer la trayectoria intelectual del Dr. Fernando Tola Mendoza en el marco de lo que corresponde al inicio del estudio de la literatura y filosofía de la India en el Perú.

A dicho inicio en la trayectoria intelectual del Dr. Tola hemos denominado Primera Etapa (Alba y desarrollo. 1937-1964) para ello se ha elegido como criterio el del orden cronológico, en el sentido que marcan la aparición temporal de los diversos textos publicados en los que se dan a conocer las primeras traducciones directas del sánscrito, y conceptos religioso-filosóficos fundamentales en torno a los himnos del Rig Veda o las Upanishads.

En el desarrollo de nuestra investigación daremos cuenta de cada texto publicado señalando sus aportes, además nos referiremos necesariamente a algunas instituciones que están ligadas íntimamente a la trayectoria intelectual del Dr. Fernando Tola Mendoza, como el Instituto Superior de Filología y Lingüística (ISFL) de la UNMSM; la revista Sphinx y el Instituto de Lenguas y Culturas Orientales (ILCO).

**Palabras Claves:** Fernando Tola Mendoza, Sphinx, Filosofía de la India, ISFL.

### **Abstract**

The main objective of this research is to present the intellectual career of Dr. Fernando Tola Mendoza within the framework of what corresponds to the beginning of the study of the literature and philosophy of India in Peru.

To this beginning in the intellectual path of Dr. Tola we have called the First Stage (Alba and development, 1937-1964), for which the chronological order has been chosen as a criterion, in the sense that they mark the temporary appearance of the various texts published in which the first direct translations of Sanskrit are made known, and fundamental religious and philosophical concepts around the hymns of the Rig Veda or the Upanishads.

In the development of our research we will give an account of each published text indicating its contributions, in addition we will necessarily refer to some institutions that are closely linked to the intellectual trajectory of Dr. Fernando Tola Mendoza, such as the Higher Institute of Philology and Linguistics (ISFL) of the UNMSM; Sphinx magazine and the Institute of Oriental Languages and Cultures (ILCO).

**Keywords:** Fernando Tola Mendoza, Sphinx, Philosophy of India, ISFL.

## BAJO LA ATENTA MIRADA DE LA ESFINGE<sup>72</sup>

Homenaje a Fernando Tola Mendoza  
In memoriam

¡OM! ¡Paz, paz, paz!  
Sea con nosotros su protección.  
Que él nos favorezca.  
Ojalá podamos ambos actuar con energía.  
Ojalá que nuestro trabajo sea fructífero.  
Que no exista en nosotros el deseo de odiar.  
¡OM! ¡Paz, paz, paz!  
(León 1959: 32)

En 1935, Fernando Tola Mendoza llega al Perú procedente de Bélgica y realiza su ingreso a la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Es allí que, en 1937, fundó junto con el Dr. Hipólito Galante, el Instituto Superior de Filología y Lingüística; asumiendo posteriormente la dirección de dicha entidad cuando el lingüista italiano dejó el cargo.

El impulso académico generado por Fernando Tola al interior de la Facultad de Letras no se detuvo con la creación y dirección del Instituto de Filología, sino que dinamiza el espacio cultural cuando él mismo logra fundar y dirigir la magnífica revista *Sphinx*; cuyo primer número se publicaría en el penúltimo bimestre de 1937<sup>73</sup>. Así, el joven Tola presentaba a *Sphinx* dentro de los círculos académicos como órgano difusor y fiel reflejo de las actividades de traducción e investigación realizadas en el Instituto; actividades centradas en el estudio teórico y sistemático de las lenguas clásicas como el griego y latín, incluyendo el quechua además de las lenguas modernas como el alemán, francés, inglés e italiano; y ya en la década de 1950 el sánscrito y pāli.

---

<sup>72</sup> El presente trabajo es una versión revisada y ampliada de la ponencia presentada en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos el 20 de octubre de 2017 con motivo del homenaje al Dr. Fernando Tola; atendiendo así a la invitación del Dr. Miguel Polo, director del Grupo de Estudios Asiáticos Fernando Tola Mendoza.

<sup>73</sup> Así lo señala el Índice de la Revista Letras: “El Instituto de Filología y Lingüística publicó, en el penúltimo bimestre de 1937, el número inicial de *Sphinx* (Lima, Imp. C.I.P., 153 pp.), bajo la dirección de los Dr. Hipólito Galante, Fernando Tola Mendoza y Don José Mejía Baca. Hasta noviembre de 1940 fueron editados 12 números” (1954: 11).

Ahora bien, 1937 resulta ser un año clave no solo por lo señalado anteriormente, sino también porque un joven estudiante del segundo año de carrera de Humanidades dedicaba su primer trabajo de traducción e interpretación, directamente del sánscrito al español, a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, su alma mater, entregando así a la imprenta Torres – Aguirre de Lima su *Ensayo sobre Śākuntalā. Comedia de Kālidāsa* (1937a). De este modo con tan solo 22 años de edad Fernando Tola Mendoza marcaba el inicio de los estudios dedicados a la literatura y filosofía de la India en el Perú. Dicho inicio se reafirma con una segunda publicación, pues aparecida ya Sphinx en el horizonte cultural de San Marcos habrá de recibir en las páginas de su número inicial (septiembre – octubre 1937) la traducción del *Meghadūta. La Nube Mensajera. Poema lírico de Kālidāsa* (1937b).

El Ensayo sobre Śākuntalā nos acerca a una pieza fundamental dentro de la obra teatral del dramaturgo y poeta indio Kālidāsa a partir del resumen preciso de cada uno de los siete actos de los que se compone la obra. Así, nos enteramos de la historia de amor entre la hija adoptiva del sabio ermitaño Kanva, es decir, Śākuntalā y el rey Duṣyanta, historia que se concreta con la boda denominada ‘gandharvivaha’<sup>74</sup> entre ambos personajes. Asistimos además a una serie de eventos como la maldición del colérico asceta Durvasas sobre Śākuntalā que la condena al olvido, al trato cruel y al tardío reconocimiento por parte de Duṣyanta cuando éste logra reconocer el anillo que alguna vez le regaló a su esposa. La comedia se cierra con la feliz unión del rey Duṣyanta y Śākuntalā junto a su hijo. Por otro lado, el Ensayo nos entrega el análisis de algunos personajes alternando fragmentos pertinentes del texto original sánscrito y su correspondiente traducción al español; en cuanto al aspecto estilístico, Fernando Tola, señala que el valor de la comedia radica “en la habilidad de Kālidāsa en tomar los caracteres corrientes por su lado poético y en describirlos luego con una naturalidad y arte verdaderamente admirables” (1937a: 24). En otras palabras la genialidad del dramaturgo indio estriba, por ejemplo, en su acertada descripción de los elementos que constituyen la belleza del paisaje natural en el que se sitúa la comedia; además de lograr desplegar el imaginario de los personajes y sus

---

<sup>74</sup> Es decir, un casamiento sin ritos ni autorización de la familia.

sentimientos a través de la relación que establecen éstos con la naturaleza, todo ello a partir del modo en que dichos personajes se expresan, pues, según lo indica Tola, esta forma de hablar se encuentra “salpicada por comparaciones tomadas de la fauna y la flora, comparaciones a las cuales Kālidāsa debe parte de su fama” (1937a: 24). Tenemos entonces el dominio del símil como recurso retórico desplegado en el curso de la comedia, lo que le confiere “gran brillo y frescura al estilo” (1937a: 26).

Finalmente, Fernando Tola cierra su Ensayo resaltando que la riqueza y novedad de la comedia de Kālidāsa la hacen digna de reconocimiento y divulgación, y esto se explica por el gran impacto que la singular belleza de Śākuntalā causó en el ambiente romántico de Occidente del siglo XIX, inspirándole al propio Goethe, el contenido epigramático de los siguientes versos:

“¿Quieres las flores primaverales y los frutos del otoño? ¿Quieres lo que encanta y arrebató? ¿Quieres lo que alimenta y satisface? ¿Quieres con un solo nombre abrazar el cielo y la tierra? ¡Yo te llamo Śākuntalā, y con ello lo he dicho todo!”

En el Meghadūta asistimos a la historia de un Yaksa (semi-dios) desterrado en el monte Ramagiri, y producto de ello se ha visto separado de su esposa quien se encuentra en la ciudad de Alaka. Para poder comunicar a su esposa los sentimientos que le acontecen habrá de recurrir a una nube como intermediaria y enviar así su mensaje, haciéndole una detallada descripción del camino que tendrá que seguir.

En cuanto a la estructura, el poema está compuesto de 118 estrofas o fragmentos donde cada uno representa una especie de miniatura pictórica en la que aparecen representados bellamente los distintos lugares por donde ha de viajar la nube; de hecho, es posible captar la sensibilidad poético-descriptiva de Kālidāsa, por ejemplo, en la estrofa 24 del poema

En Dacharna a tu llegada los cercos de los parques se tornarán de un color blanquecino con las flores de ketaka<sup>75</sup> que se abren; las grullas construyendo sus nidos volverán bulliciosos los árboles sagrados de las aldeas; los linderos de los

---

<sup>75</sup> Nombre sánscrito del árbol pandanus.

bosques de manzanos se cubrirán de oscuros frutos ya maduros y algún tiempo los cisnes se detendrán ahí (1937b: 72-73).

Ahora bien, acerca del aspecto estilístico, Fernando Tola apunta que Kālidāsa ha cultivado con maestría, dentro de las figuras retóricas de sentido o arthalankara, la llamada upama o comparación (símil), ello se aprecia en la estrofa 41: “Tu hermosa imagen será reflejada en la corriente de la Gambhira<sup>76</sup>, como en una serena mente; no desprecies en tu gravedad sus miradas luminosas como nenúfares, miradas que son los saltos de sus rápidos Safaras<sup>77</sup>” (1937b: 77).

O en el fragmento 86 cuando el Yaksa imagina la soledad de su esposa y dice: “A ella, mi esposa, moderada en sus palabras, mi segunda vida, chakravaki<sup>78</sup> solitaria por el alejamiento de su compañero, me la figuro transformada por la ansiedad profunda de estos pesados días cual un loto torturado por el frío” (1937b: 88).

Finalmente, en virtud de la traducción hecha por Fernando Tola, podemos destacar el profundo lirismo y la intensidad amorosa de los versos de Kālidāsa; versos que trascienden la distancia y el tiempo difuminando barreras culturales, permitiéndonos conocer la sensibilidad lírica de la poesía india. Como cuando el Yaksa enamorado expresa su sentir ante la ausencia de la amada:

En las delgadas ramas, veo tu cuerpo, tu mirada en los ojos de la medrosa gazela, el color de tu cara en la luna, tus cabellos en las plumas del pavo real y los graciosos movimientos de tus cejas en las delgadas ondas del río; en todas las cosas veo algo tuyo, pero ¡ay! En ningún sitio hallo, oh ardiente, nada semejante a ti (1937b, Estrofa 107: 92).

O cuando el semi-dios comunica su esperanza, a pesar de la cruel separación, a partir de un instante de reflexión: “Buscando mi consuelo logro sostenerme; tú, querida, aparta también el temor. ¿A quién le es constante siempre la felicidad o la desgracia que le acaece? La condición de la vida sube y baja a la manera del borde de una rueda” (1937b, Estrofa 112: 93).

---

<sup>76</sup> Riachuelo del reino Avanti.

<sup>77</sup> Pez blanco y brillante.

<sup>78</sup> Aves que vuelan juntas durante el día y que en la noche se separan.

Por todo lo antes señalado, 1937 resultó ser un año fructífero para el joven Fernando Tola Mendoza quien sin sospecharlo estaba ingresando a pulso en la historia cultural del Perú al escribir las primeras páginas de los estudios dedicados a la literatura y filosofía de la India.

Para 1938, Fernando Tola publica bajo el sello de la Editorial Lumen de Lima la *Antología del Nīti, Vairāgya y S'ringāra S'atakam de Bhartrihari*, quien fuera, acaso el poeta indio más importante del siglo VII d.C. Esta Antología recoge tan solo una muestra de cada una de las tres colecciones de poemas atribuidas a Bhartrihari, las mismas que en el original sánscrito contienen cien estrofas; por esta razón reciben los nombres de S'ringāras'ataka o Centena del Amor, Vairāgyas'ataka o Centena del Renunciamiento y Nītis'ataka o Centena de la Conducta.

La Centena del Amor revela para nosotros una visión de la felicidad y del dolor asociados a la mujer y al amor mismo; por ejemplo, en la estrofa 38: “Las mujeres de ojos de gazela con las manos humedecidas por la esencia pura del sándalo, los baños y las flores y el claro de luna, la brisa suave, las guirnaldas, la terraza brillante, hacen florecer en el verano, la alegría y el Amor” (1938: 23).

En la Centena del Renunciamiento aparece la propuesta por una vida ascética suprimiendo todo deseo “dedicándose exclusivamente a obtener, una vez el alma serena y pura, la unión con el Ser Supremo representado a veces por Siva” (1938: 6). Algo de ello puede apreciarse en la estrofa 36

Los placeres de los hombres son vacilantes cual un relámpago que brilla en medio de una masa de nubarrones; la vida frágil cual el agua escondida en un montón de nubes que dispersa el viento y vacilantes los goces juveniles – pensando así, fijad, oh Sabios, vuestra mente en la unión con el Ser Supremo que fácilmente obtendréis una vez perfectos en la concentración del espíritu con paciencia (1938: 17).

En cuanto al Nītis'ataka o Centena de la Conducta, Fernando Tola nos dice que esta colección expresa, a partir de máximas, “una moral severa de respeto para con uno mismo

y de constancia y dignidad en las miserias propias y de piedad y misericordia en las ajenas, en este mundo sometido por completo al destino” (1938: 6).

Es posible captar el sentido imperativo de los versos armonizado con el sentimiento de humildad y compasión en el Nīti 70

Corta la avidez, cultiva la paciencia, abandona la pasión, en lo malo no hagas tu placer, di la verdad, sigue el camino de lo probos, honra a los sabios, a los respetables respeta, concíliate aun a tus enemigos, oculta tus virtudes, protege tu buena fama, por el desgraciado ten misericordia – he aquí la conducta de los buenos (1938: 11).

Asistimos también al llamado de esperanza y fortaleza en la adversidad cuando leemos los versos del Nīti 84: “El árbol cortado vuelve a florecer, la luna decrecida vuélvese a llenar. Meditando así los buenos no son atormentados por la desgracia” (1938: 13).

Siguiendo el curso de la historia, en 1939, Fernando Tola publica en Sphinx su traducción directa del sánscrito de los cantos I al VIII de la Bhagavat-Gītā (1939 a, b, c) y en 1940 los cantos IX al XV (1940 a, b). Cabe anotar que, en 1939, Tola obtuvo los títulos de Bachiller (Licenciado) en Humanidades y Doctor en Literatura (2016: 135).

Es en 1940 que la revista Sphinx<sup>79</sup> interrumpe sus actividades aunque no de manera definitiva ya que continuó con algunas publicaciones esporádicas en un formato tipo separata; prueba de ello son las traducciones directas del sánscrito y estudio introductorio aparecidas en 1958 y 1959 de la Kena y Kaṭha Upanishad respectivamente a cargo del profesor José León Herrera como asistente del Instituto de Filología, bajo la dirección de Fernando Tola.

En 1943 Tola publica sus *Notas sobre la filosofía de las Upanishads* en el número 25 de la Revista Letras. Destacamos la importancia del texto pues asistimos aquí a la aclaración del sentido y etimología de una palabra tan oscura como Upanishads: “La interpretación más

---

<sup>79</sup> El 2 de septiembre de 1940 el Dr. Pedro Grases, de la Universidad de Caracas, emitió un juicio de valor positivo respecto de la Revista Sphinx, en el diario Heraldo; lo que nos da una idea de la importancia del trabajo del Dr. Tola y del alcance de Sphinx. Allí se reconoce el espíritu dinámico y preparadísimo de Fernando Tola; se destaca la sólida preparación humanística brindada por el Instituto y se señala el carácter insólito y único de Sphinx, dentro de la cultura americana, dada su preocupación por los temas culturales más diversos, ya sean de índole filológico, lingüístico, literario o filosófico; al tiempo que se propone este criterio de amplia comprensión cultural como la base en la que deberían asentarse las humanidades en América (Informe Anual de las actividades del Instituto de Filología de la UNMSM. 1940: 7-8).

aceptada es la que considera que la palabra viene de la raíz *sad* sentarse, estar sentado, con los prefijos *upa* y *ni* y significaría la enseñanza esotérica de carácter místico-filosófico transmitida al discípulo respetuoso sentado cerca y frente al maestro” (1943: 199).

De este modo queda señalado el aspecto de doctrina secreta de las Upanishads; otro aspecto relevante viene dado por el señalamiento de su carácter revolucionario puesto que “no conceden ningún valor ni a los actos rituales ni a las prácticas ascéticas, y más bien las consideran como lazos que encadenan al círculo cerrado de las reencarnaciones al igual que cualquier acto de la vida” (1943: 205). Junto a lo dicho sobresale la exposición del carácter particular de Brahman (Ser Supremo) en el sentido de que es “algo que ni el intelecto ni los sentidos logran abarcar o percibir, algo que trasciende todas las categorías de nuestro pensamiento y que llega aún a ponerse en oposición con ellas” (1943: 208). Acerca del Atman (alma individual) Fernando Tola señala que este trasciende y derrota a la mente humana que no puede ser pensado ni expresado y si se quiere hacer hay que recurrir a la oposición de contrarios y acumulación de negaciones; el Atman es *neti, neti, no, no*; es decir que para definirlo es preciso emplear negaciones y diferenciarlo de todo aquello que el hombre percibe en sus experiencias naturales (1943: 222).

Finalmente, se nos revela el tema central o principio básico de las Upanishads, a saber, la identidad Atman – Brahman tal como lo refiere la Chāndogya Upanishads en su parábola de la sal echada en el agua, aquel momento clave en que Shvetaketu se da cuenta de que la sal está en todo momento y en todo punto unida al agua y su padre le dice “tú no percibes aquí al ser y él está aquí. Todo esto está constituido por aquel elemento sutil; él es la realidad; él es la esencia, y tú eres eso (*tad tvam asi*); oh Shvetaketu” (Tola 1973: 204).

En 1956 aparece un nuevo estudio del Dr. Tola, a saber, la *Muṇḍaka Upanishads* en la Serie Textos Universitarios n° 13 del Instituto de Filología de la Facultad de Letras de la UNMSM. Separata de la revista Sphinx.<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup> No nos ha sido posible hallar el texto original en ningún formato. Por esa razón nos abstenemos de realizar comentario alguno. Remitimos a una edición posterior para quienes quieran saber de qué trata la Mundaka Upanishad. Tola, F. y Dragonetti, C. (1983). *Filosofía y Literatura de la India*. Buenos Aires: Editorial Kier.

Llegados a 1960 Sphinx retoma sus actividades inaugurando su Segunda Época siendo además este el último año del Dr. Tola como director de la misma, en el cargo lo sucedería el Dr. José Jiménez Borja<sup>81</sup> tal como se anunció en la sección Crónica de Sphinx.

En octubre de 1961 el doctor Fernando Tola Mendoza viajó a Europa con una beca del Gobierno francés y otra del Gobierno alemán. En la universidad de París realizó investigaciones de sánscrito con los profesores Louis Renou y Lacombe. Dicha estancia le permitiría realizar una selección del Rig Veda y una edición con texto sánscrito, traducción, notas y vocabulario del Gita Govinda de Jayadeva. Además, el Dr. Tola fue incorporado a La Sociedad Asiática de París por sus destacados méritos intelectuales<sup>82</sup>.

Es en este año de 1961 que Sphinx le rinde un merecido homenaje al Dr. Fernando Tola Mendoza, pues se cumplían 25 años de brillante y generosa consagración al Instituto de Filología. La trayectoria y el legado del maestro fueron reconocidas con las siguientes palabras:

El doctor Tola trajo de Europa una ferviente vocación por el estudio y la enseñanza de las lenguas clásicas, horizonte que luego enriqueció con las orientales. A él se deben la prestigiosa restauración entre nosotros del latín y del griego y la instauración del sánscrito, hebreo y otros idiomas asiáticos. Y también la ruta ampliamente abierta para la lingüística americana.

Su obra a través de estos años es de altísima calidad en el campo de la creación personal, del esfuerzo organizador y del forjamiento de una escuela peruana de filología (1961: 3).

Este reconocimiento es de suma importancia y como parte de ello Sphinx publica la *Primera Selección de los Himnos del Rig Veda* traducidos por el maestro Tola. Destacamos el texto por los comentarios vertidos en la introducción en los que se señala, por ejemplo, el carácter heterogéneo de los himnos, pues hallamos concepciones naturalistas,

---

<sup>81</sup> Debemos señalar que la denominación de Instituto de Filología se mantuvo hasta 1960, para 1961 en adelante se creó el Departamento de Filología. Así mismo se llevó a cabo el cambio de director siendo elegido el Dr. José Jiménez Borja, por su dedicación académica y experiencia docente lo que aseguraba la prosecución de la eficiente labor del Dr. Fernando Tola (Revista Sphinx, II época, (14), 1961: 255).

<sup>82</sup> Esta información aparece en la sección Crónica de la Revista Sphinx, II época, (14), 1961: 256.

antropomórficas y mitológicas de los dioses, pobladas de creencias mágicas y tendencia especulativa (1961: 5). Junto a ello se considera el Rig Veda como el monumento lingüístico indoeuropeo más antiguo, completo y principal fuente de información para el conocimiento del Vedismo, o sea la forma más antigua del Brahmanismo o Hinduismo (1961: 6). También hay consideraciones de orden lingüístico en las que se afirma que los himnos se hallan escritos en sánscrito védico (forma arcaica del sánscrito); que son de sintaxis simple, de gran riqueza gramatical y de un valor semántico fluído (1961: 7).

Los himnos traducidos son en total 22 y entre ellos tenemos, por ejemplo, los dedicados a Indra (I, 32), Varuna (VII, 86), Agni (X, 2), al Purucha (X, 90), al dios desconocido (X, 121), el Himno de la creación (X, 129), entre otros. Cabe señalar que al inicio de cada traducción Fernando Tola nos ofrece una explicación acerca de la naturaleza del dios tratado y del himno en general.

Quisiéramos rescatar de este grupo el Himno de la creación por su contenido, si se quiere, filosófico – especulativo dado que ofrece “una explicación del origen del universo a partir de una noción abstracta, el Uno” (1961: 48), pero esta misma explicación resulta puesta en duda a partir del “escepticismo, con que el himno termina, cuando el poeta védico, superando su propia explicación y dejando de lado todo dogmatismo, proclama la imposibilidad de descubrir el secreto último de las cosas, y duda aún de que el dios supremo pueda poseer ese secreto” (1961: 48); tal como podemos apreciar en la estrofa 7: “De dónde surgió esta creación, ya sea que Él mismo la hizo o ya sea que no, lo sabe Aquél que en el cielo supremo es su guardián o ni Él lo sabe” (1961: 49).

El 12 de septiembre de 1962, Fernando Tola Mendoza crea y dirige el Instituto de Lenguas y Culturas Orientales (ILCO) con la finalidad de estudiar y difundir las culturas y lenguas de Oriente dentro de la Universidad, con miras a una mejor comprensión y apreciación de dichas culturas, dentro de un alto espíritu humanístico. El Dr. Tola crea también la colección “Clásicos de Oriente” que tenía como objetivo la publicación de traducciones directas de idiomas orientales. Formarían parte de esta colección, según lo señala Sphinx

n°15, el Dhammapada a cargo de Carmen Dragonetti, Cien Himnos del Rig Veda por Fernando Tola y Cinco Upanishads por José León Herrera<sup>83</sup>.

Este mismo año aparecería una nota escrita por el Dr. Tola, publicada en Sphinx, titulada *Poesía helenística y poesía de la India*. El texto se compone de observaciones de literatura comparada entre ambos modos de hacer poesía, destacando profundas semejanzas, como, por ejemplo, el desinterés por los grandes problemas nacionales, el refinamiento, su contenido epigramático y estilo conciso, haciendo énfasis en el análisis del Kavya o estrofa de los poemas clásicos de la India (1962: 215).

En 1963 el Dr. Tola publica, bajo el sello del Instituto de Lenguas y Culturas Orientales de la Facultad de Letras de la UNMSM, *El estudio del Rig Veda en Europa*, texto que fue leído el 14 de junio de 1963 en el acto de inauguración de las actividades de dicho Instituto.

El Estudio ofrece al lector una exposición de las actividades de los más destacados filólogos y sus principales aportes en la ardua tarea que significó la investigación de los textos sánscritos del Rig Veda desde inicios del siglo XIX, iniciando con Colebrooke quien da el primer paso en Europa al publicar, en 1805, *On the Vedas or Sacred Writings of the Hindus*; le siguen, Rosen en 1838 y su traducción latina del primer libro del Rig Veda; Max Müller quien publica entre 1849 y 1874 los 6 volúmenes de la edición príncipe y crítica del Rig Veda; Theodor Aufrecht y sus Catálogos de los manuscritos sánscritos; Rudolph Roth quien fuera el iniciador del estudio estrictamente filológico del vocabulario védico y su obra contenida en el Diccionario Sánscrito-Alemán de Böhtlingk-Roth; Hermann Grassmann y su Diccionario donde figuran todas las palabras de los himnos védicos y sus formas gramaticales; finalmente se menciona a Ludwig y Geldner ambos traductores del Rig Veda en su totalidad, destacando del primero su búsqueda de realismo y literalidad; y del segundo el hecho de haber logrado el ideal de la traducción científica (1963: 10-19).

Hemos llegado a 1964, el Dr. Fernando Tola Mendoza deja el Perú y viaja a la India con una beca otorgada por la UNESCO, también es nombrado Consejero Cultural de la Embajada del Perú en ese país. A partir de este momento la estancia del Dr. Tola en la

---

<sup>83</sup> Los datos consignados fueron publicados en la sección Crónica de la Revista Sphinx, II época, (15), 1962, 237-238. En este número de Sphinx también se informa que el Dr. Teodoro Meneses fue elegido como nuevo director del Departamento de Filología.

India se prolongaría hasta 1969 donde trabajó en el Bhandarkar Oriental Research de Poona, revisando los manuscritos del Gita Govinda; además de investigar acerca de los Tratados gramaticales de Pāṇini y Patañjali y sobre el Kavya en la poesía sánscrita clásica. Desde Nueva Delhi, en 1964 y como director del ILCO, envía el prólogo a la primera edición del Dhammapada<sup>84</sup>; en dicho prólogo se resalta la precisión y fidelidad de la traducción respecto del texto original. Así mismo cuenta con el mérito de ser la primera traducción que se hace, directamente de la lengua pāli al español, de un texto budista. La traducción del Dhammapada nos muestra que “es posible abordar el estudio de las culturas orientales con el mismo rigor y objetividad con que se ha estudiado la cultura greco-romana, es decir, desde un plano netamente académico” (1964: 2).

Durante su estancia en el sur de Asia, el Dr. Tola habría de coincidir con la Dra. Carmen Dragonetti, con quien tiempo después se casaría para luego viajar a Buenos Aires, donde ambos darían inicio a una intensa actividad indológica<sup>85</sup>. Pero, este es ya otro momento de la historia.

De esta manera hemos asistido al alba y desarrollo de una trayectoria intelectual intensa y rutilante que ha proyectado su resplandor a partir de traducciones directas del sánscrito al español y del denodado estudio de la literatura y filosofía de la India, haciendo accesible a nosotros dimensiones culturales insospechadas, ignotas y quizá absolutamente extrañas y al mismo tiempo posibilitando el conocimiento de las mismas, pues

con la contemplación de obras de arte de otras culturas, se amplían los límites de nuestra sensibilidad estética; y, con el estudio de las doctrinas de esas culturas, adquirimos nuevos enfoques, nuevos criterios, nuevas valoraciones, y, al mismo tiempo, se amplía nuestra capacidad de aceptación intelectual, que es solo la expresión de un espíritu de tolerancia, carente de dogmatismo (1964: 1).

Advertimos en las palabras del maestro Fernando Tola una propuesta por el diálogo entre culturas, desplegando puentes que propician el reconocimiento del otro como portador

---

<sup>84</sup> El Dhammapada constituye la tesis que presentó Carmen Dragonetti a la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos para optar el grado de Bachiller en Filosofía en 1963. Dicha tesis fue publicada, como libro bilingüe en la colección Clásicos de Oriente, en 1964, bajo el sello del Instituto de Lenguas y Culturas Orientales de la UNMSM.

<sup>85</sup> Algunos de los datos aquí señalados fueron corroborados por los Doctores Tola y Dragonetti, a través de una comunicación vía mail sostenida entre junio y julio de 2013.

de sentido; amparado en una razón y sentir abiertos como condición de posibilidad que nos permita darnos cuenta no solo de la diversidad cultural, sino sobre todo de la unidad en dicha diversidad, que es lo humano. Continuemos entonces con dicho legado bajo la atenta mirada de la esfinge.

## Bibliografía

DRAGONETTI, Carmen

1964 *Dhammapada. El camino del dharma*. Texto pali, traducción, introducción y notas. Lima: Instituto de Lenguas y Culturas Orientales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

LEÓN, José

1959 *Kaṭha Upanishad*. Texto devanagari, traducción y notas. Serie Textos Universitarios n°19, separata de la revista Sphinx n°13. Lima: Instituto de Filología de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

RODRÍGUEZ DE LA VEGA, Lía

2016. De budas y bodhisattvas: Homenaje a Fernando Tola Mendoza. *Revista Guillermo de Ockham*. Consultado:12 julio del 2018.

<<https://revistas.usb.edu.co/index.php/GuillermoOckham/article/view/2316>>.

TOLA, Fernando

1937a *Śākuntalā. Comedia de Kālidāsa. Ensayo*. Lima: Imprenta Torres - Aguirre.

1937b Meghadūta. La nube mensajera. Poema lírico de Kālidāsa. *Revista Sphinx*, 1 (1), 67-94.

1938 *Antología del Nīti, Vairāgya y S'ringāra S'atakam de Bhartrihari*. Texto sánscrito, introducción, traducción y notas. Lima: Talleres gráficos de la Editorial Lumen.

1939a Bhagavad-Gītā. Traducción directa del sánscrito con introducción y notas; caps. I-II. *Revista Sphinx*, III (4-5), 39-51.

1939b Bhagavad-Gītā, caps. III-IV. *Revista Sphinx*, III (6-7), 93-105.

1939c Bhagavad-Gītā, caps. V al VIII. *Revista Sphinx*, III (8), 75-85.

1940a Bhagavad-Gītā, caps. IX-X. *Revista Sphinx*, IV (9), 39-47.

1940b Bhagavad-Gītā, caps. XI al XV. *Revista Sphinx*, IV (10, 11, 12), 37-50.

1943 Notas sobre la filosofía de las Upanishads. *Revista Letras*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, IV (25), 199-232.

1956 *Muṇḍaka Upanishads*. Traducción, introducción y notas. Serie Textos Universitarios n°13. Lima: Instituto de Filología de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- 1961 Himnos del Rig Veda. Primera selección. *Revista Sphinx*, II Época, (14), 5-52.
- 1962 Poesía Helenística y poesía de la India. *Revista Sphinx*, II Época, (15), 214-215.
- 1963 *El estudio del Rig Veda en Europa*. Lima: Instituto de Lenguas y Culturas Orientales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- 1973 *Doctrinas secretas de la India. Upanishads*. Introducción, selección, traducción directa del sánscrito y notas. Barcelona: Barral Editores.

# Un diálogo con Moctezuma desde la India: Reimaginando las narraciones de conquista en la novela *Kitne Pakistan [¿Cuántos Paquistanes más?]* de Prasad Kamleshwar<sup>86\*</sup>

Ursula Natalia Wood Guadarrama  
Centro de Estudios de Asia y África  
El Colegio de México

## Resumen

La ponencia se centra en las representaciones que Kamleshwar hace de las civilizaciones prehispánicas de México y Perú, a partir de una experiencia personal con los grupos indígenas de la India en su novela *Kitne Pakistan*. Sus reflexiones, parten de una conversación imaginada entre Moctezuma y Bernal Díaz del Castillo, en la cual se hace una revisión de las crónicas de conquista que denuncia la manera en la que el progreso y la religión han sido usados por la ideología imperialista-colonialista para erosionar las culturas. Al mismo tiempo, se explica la forma en que el autor utiliza estas representaciones para analizar las problemáticas que han aquejado a la sociedad india desde la independencia.

**Palabras clave:** Kamleshwar, Moctezuma, literatura, religión.

## Abstract

The paper focuses on the representations of the pre-Hispanic cultures of Mexico and Peru, made by Kamleshwar from personal experience with the indigenous groups of India in his novel *Kitne Pakistan*. His insights are based on an imagined conversation between Moctezuma and Bernal Díaz del Castillo. The dialogue reviews the way in which the imperialist-colonialist ideology has used progress and religion to eroding cultures by

---

<sup>86</sup> \* Nota sobre las traducciones y las transliteraciones: Como atención a los lectores de este texto, se decidió traducir todas las citas al español e incluir la versión en la lengua original como una nota al pie de página. Por cuestiones de practicidad y para facilitar la ubicación de los pasajes, para aquellos no familiarizados con la lengua hindi, las referencias a la novela se harán directamente de la versión en inglés. En los casos en los que la información remita a versión en hindi, se indicará en el cuerpo del texto. Todos los títulos en hindi aparecen transliterados y se incluye su traducción al español entre corchetes. Incluyo en la bibliografía las referencias que aparecen en las notas.

analysing the conquest chronicles. At the same time, it explains the way in which the author uses these representations to examine the problems that have troubled Indian society since independence.

**Key words:** Kamleshwar, Moctezuma, literature, religion.

Cuando hablamos de relaciones literarias entre Latinoamérica y el sur de Asia, el nombre de Octavio Paz resplandece ante nosotros. Si bien es cierto que el autor mexicano no ha sido el único en plasmar sus impresiones acerca del subcontinente,<sup>87</sup> su período como agregado cultural en la embajada de México en la India, le permitió habitar aquellas texturas que afloran la querencia de lo nuestro a través del amor del otro que nos refleja. Así, en su famosa obra *Vislumbres de la India* de 1995, afirma “la extrañeza de la India suscitaba en mi mente la otra extrañeza, la de mi propio país” (20).

Comenzaré mi participación recordando que la historia de estas miradas cruzadas comenzó hace muchos siglos. De hecho, el azar hizo que durante un prolongado período de tiempo dos Indias coexistieran en ambos extremos del mundo. ¿Qué decir, entonces, acerca de las relaciones literarias entre ambas culturas? La ponencia tiene como uno de sus objetivos dar a conocer al público latinoamericano la novela *Kitne Pakistan [¿Cuántos Paquistanes más?]* del célebre escritor Kamleshwar, la cual ofrece algunos vislumbres de aquellos cruces de miradas que han pasado desapercibidos desde este lado del mundo. De hecho, muy pocos hispanohablantes saben que, en esta obra, el autor no solamente convierte a Moctezuma en uno de los personajes destacados, sino que además dedica un capítulo entero a discutir las narraciones de conquista de Tenochtitlan y de Perú mediante un diálogo imaginario entre el gobernante mexicano y el cronista Bernal Díaz del Castillo. Conozcamos, entonces, al autor de este mundo narrativo que nos abre sus páginas.

Nacido en 1932, en Uttar Pradesh, Kamleshwar Prasad Sakena es uno de los escritores más reconocidos en la literatura en hindi. Como muchos de sus

---

<sup>87</sup> Algunos autores latinoamericanos que han escrito sobre la India son el chileno Pablo Neruda, el cubano Severo Sarduy, el argentino Jorge Luis Borges, el peruano Mario Vargas Llosa, la mexicana Margo Glantz, entre otros.

contemporáneos, la Partición y los acontecimientos que siguieron dejaron una marca permanente en su vida personal y en sus creaciones. En lo que concierne a su trayectoria literaria, es pertinente mencionar que frecuentó la Asociación de Escritores Progresistas, grupo que fomentaba la justicia y la igualdad entre los individuos de todas las comunidades, al mismo tiempo que denunciaba todas aquellas ideologías que pretendían frenar el progreso social. A lo largo de su carrera como literato, periodista y guionista, el escritor continuó promoviendo estos ideales. En 2003, obtuvo el premio *Sahitya Akademi* por su novela de 2000, *¿Cuántos Paquistanes más?* En 2006, ésta fue traducida al inglés bajo el título *Partitions*. Kamleshwar muere al año siguiente con la esperanza de que su novela sea traducida a otras lenguas, incluido el español (Kamleshwar 2000: 6).

*¿Cuántos Paquistanes más?* es una novela polifónica que construye su universo narrativo a través de múltiples historias, las cuales toman como punto de partida la Partición de la India. Al respecto, es preciso mencionar que la división del subcontinente es tan sólo un pretexto que permite a Kamleshwar hacer una revisión exhaustiva tanto de la historia nacional como universal, con la finalidad de evidenciar todas aquellas problemáticas que surgen a causa de la politización de la religión en las sociedades contemporáneas. Alternando hechos históricos y ficción, la novela se desarrolla en torno a un juicio imaginario en la Corte del Tiempo, espacio donde se cuestionan distintas versiones de la Historia, a partir de los testimonios que los asistentes narran al juez y protagonista: un literato, —proyección del propio autor en la ficción—. En ese sentido, la obra propone diálogos interculturales que no únicamente rebasan las fronteras temporales y espaciales, ya que el autor hace conversar a personajes históricos de distintas épocas y regiones del mundo, sino también genéricas, pues dentro de la novela se incluyen fragmentos poéticos, dramáticos, periodísticos, epistolares y épicos. Pero, ¿cómo se inscribe la figura de Moctezuma en esta historia? ¿qué papel adquiere dentro de esta narrativa? ¿qué revela su testimonio acerca de las relaciones entre la India y Latinoamérica?

Para poder comprender la perspectiva desde la que se realiza la relectura, retrocedamos hasta mayo de 1990, momento en el que, un encuentro inesperado, llevaría

al autor a replantear sus concepciones acerca de las civilizaciones indígenas en todo el mundo. En su prólogo a la primera edición de su novela, el escritor cuenta que un día, estando cerca de la zona boscosa de Dehradun, su nieto desapareció de su vista. Aterrorizado ante la idea de que el pequeño fuese sacrificado como parte de algún ritual, acostumbrado entre los pobladores autóctonos, salió a buscarlo inmediatamente. Grande fue su sorpresa al encontrar al niño jugando alegremente en los hombros de un leñador de aquella comunidad indígena. “El incidente —explica el autor —me brindó una nueva percepción acerca de las comunidades tribales. Una perspectiva basada en la experiencia [...]. Siete u ocho años más tarde, esta experiencia me inspiró cuando tuve que escribir sobre la civilización maya en esta novela”<sup>88</sup> (Kamleshwar 2006: vii).

Esta cita es relevante pues evidencia el énfasis que Kamleshwar da a la experiencia como agente de conocimiento. Curiosamente, la experiencia latinoamericana del escritor se limitó a los libros y a aquellas anécdotas que recibía de colegas que sí residieron un tiempo en este lado del mundo. Por lo tanto, propongo interpretar la experiencia como aquello que podemos aprehender a partir de los textos de ficción. En el caso de las obras que incorporan personajes históricos, es pertinente recordar que la experiencia no necesariamente radica en aquello que los archivos relatan acerca de ellos o de su época y que se retoma en las narraciones, sino en las interpretaciones que creadores y lectores hacen de lo que se (re)presenta a partir de su cotidiano (Kuisma Korhoen 2006: 17).

Siguiendo esta línea de ideas, es posible argumentar que Kamleshwar, más que interesarse por plasmar descripciones acertadas de las civilizaciones prehispánicas, realiza una relectura tanto de éstas como del gobernante mexica que le permite, por una parte, cuestionar los discursos civilizatorios a favor del progreso difundidos por numerosos imperios a lo largo de siglos y, por la otra, plantear sus inquietudes respecto a las problemáticas que enfrenta la sociedad india contemporánea de manera más objetiva, al menos dentro del mundo narrativo que construye. Tomando en consideración ambos

---

<sup>88</sup> “The incident provided me a new perception on tribal people. It was a perspective based on experience [...]. Seven or eight years later, this experience inspired me when I wrote about the Maya civilization in this novel”.

aspectos, no es casualidad que el autor haga una revisión de las narraciones de conquista para reimaginarlas.

Ahora bien, ¿en qué contexto se realiza la revisión de las crónicas? Como ya se ha mencionado, gran parte de los capítulos de la novela se desarrollan en la Corte del Tiempo, pero ¿qué es lo que se discute en este tribunal y quiénes lo integran? Dejemos que Kamleshwar nos responda: “Esta es la corte del Tiempo, la corte de aquellos siglos que pesan mucho al espíritu humano. Es aquí donde casos, con siglos de antigüedad, reciben audiencia, para que la verdad última se revele ante nosotros. Ésta garantiza que ningún espíritu se sienta inquieto y que en este [...] mundo, todos podamos vivir sin miedo”<sup>89</sup> (2006: 259). Esta audiencia, integrada por todos aquellos que murieron de forma violenta e injusta en todas partes del mundo, se convierte al mismo tiempo en espacio que permite filtrar voces marginales y en alusión de un sistema de organización social que enfatiza la libertad de expresión y el diálogo:

“No permitan que sus voces permanezcan en silencio ni sus emociones sin articular. [...] Sólo la opinión pública y el sentimiento pueden contrarrestar los poderes que amenazan la humanidad. [...] Defensores de la democracia jamás se permitan olvidar que incluso las opiniones más inútiles, dañinas y socialmente inaceptables merecen ser escuchadas en un ambiente de libertad y transparencia, sin obstáculos de ningún tipo. Es la única manera para contrarrestar e invalidar percepciones [...] reaccionarias”<sup>90</sup> (Kamleshwar 2006: 171).

Leal a sus ideales, el autor reimagina la historia de la conquista de las civilizaciones prehispánicas a partir de una polifonía de voces. Así, el capítulo treinta y tres, el cual se teje en torno al “descubrimiento del Nuevo Mundo”, presenta al lector el diálogo inconcluso entre Moctezuma y Bernal Díaz del Castillo. Al respecto, es importante considerar que, si bien la discusión principal ocurre entre estas dos figuras, las intervenciones de personajes ajenos al contexto histórico y geográfico que se delibera

---

<sup>89</sup> This is the court of Time, the court of those centuries that weigh heavily on the human spirit. It is here that cases, centuries old, are given a hearing, so that the ultimate truth is laid bare before us all. It ensures that no spirit is restive and that in this [...] the world, each one of us can live without fear”.

<sup>90</sup> “Do not let your voices remain silent nor your feelings unarticulated. [...] Public opinion and sentiment alone can counter the powers that threaten mankind. [...] Advocates of democracy should never allow themselves to forget that even the most useless, damaging and socially unacceptable opinions deserves a hearing in an ambience of freedom and transparency, unimpeded by restrains of any kind. This is the only way to counter and nullify [...] reactionary perceptions [...]”.

favorecen una aproximación crítica que permite al lector crear un juicio propio de lo acontecido. Por lo tanto, nuestro compromiso como lectores latinoamericanos consiste en visitar un episodio de nuestra historia, a través de senderos trazados desde el sentir de un autor indio.

La escena parte del cuestionamiento: “¿Cuáles son sus normas para distinguir entre civilizado e incivilizado?”<sup>91</sup> (Kamleshwar 2006: 304). Mediante esta sencilla pero incisiva pregunta, la novela presenta una relectura de las crónicas de conquista que denuncia el materialismo-divino subyacente en los proyectos imperialistas en todas partes del mundo: “Es por el bien de los mercados que el imperialismo nació. Contrariamente, para mantener el imperialismo vivo se crean mercados. [...] El imperialismo se manifiesta de muchas maneras. [...] Los propios mercados definen los principios y parámetros del progreso industrial. Esto se conoce como capitalismo. Imperialismo es otro de sus nombres. Como lo es colonización”<sup>92</sup> (Kamleshwar 2006:292). Si bien hay que admitir que esta aproximación no es nueva, el escritor logra hacernos reflexionar al respecto mediante una estrategia desconcertante pero posible en el mundo de la ficción: proyectar estas críticas a través de personajes temporalmente ajenos a estas ideologías como es el caso del gobernante mexica Moctezuma.

Volvamos a la pregunta, la cual pese a recibir una evasiva de Bernal Díaz, es respondida por Kamleshwar ampliamente mediante las intervenciones de los distintos asistentes a la Corte. Los testigos coinciden en que el lenguaje y la tecnología, han sido utilizados como medida para determinar el lugar de las comunidades en la artificiosa escala del progreso. Engañosa gradación que, como transmiten los testimonios, confinó en los últimos peldaños a civilizaciones ancestrales. Escuchemos al personaje de Moctezuma hablar del desarrollo de la cultura incaica y de las finezas de las lenguas autóctonas:

“¿Está usted al tanto [...] de que antes de su llegada, las tribus incaicas cultivaban papa y maíz a gran escala? ¿Qué la suya era una sociedad agraria

---

<sup>91</sup> “What are your norms for differentiating between civilized and the uncivilized?”

<sup>92</sup> “It is for the sake of markets that imperialism is born. Conversely, it is to keep imperialism alive that markets are created. [...] Imperialism manifests itself in different ways. [...] Markets alone define the principles and parameters of industrial progress. This is known as capitalism. Imperialism is another name for it. As is colonization”.

con sus propios graneros? Convirtieron el extenso valle de las montañas de los Andes en tierra cultivable. [...] [Nuestras civilizaciones tenían] una lengua que servía a nuestras necesidades específicas. Dada nuestra cercana comunión con la naturaleza creamos una lengua compuesta por signos. Como sociedad agraria, tomamos prestados los sonidos y las inflexiones del canto de las aves. La nuestra era una lengua que expresaba compasión, gozo y tristeza como medio de comunicación con la naturaleza”<sup>93</sup> (Kamleshwar 2006: 303-304).

La reflexión del gobernante mexica tiene lugar luego de que Bernal Díaz del Castillo intentara justificar el sometimiento del imperio inca a manos de Francisco Pizarro, ante la Corte del Tiempo. A nivel estilístico, Kamleshwar materializa la violencia de la narrativa imperialista-colonialista, mediante intervenciones que interrumpen constantemente las declaraciones de los demás testigos, pero sobre todo que se distinguen por su abundancia en descripciones denigrantes: “¡Basta! ¡Terminen con estas tonterías! ¡La civilización incaica, cuyos elogios se cantan, no era ninguna civilización! ¡Era una simple congregación de tribus salvajes e iletradas sin cultura, ni lenguaje, ni escritura, ni siquiera con la forma más primitiva de transporte! ¡Eran peor que animales!”<sup>94</sup> (Kamleshwar 2006: 303). El carácter hiriente de estos discursos se agudiza aún más cuando se comparan con los elaborados y afables discursos de los otros asistentes a la corte.

Siguiendo esta línea de ideas, en el fragmento que se presenta a continuación, se percibe como, a través de las palabras del escritor chino Lu-Xun, Kamleshwar denuncia la siempre presente tendencia de las crónicas imperiales de travestir sus narraciones con el fin de encubrir aquella otra faceta de su “misión civilizatoria”:

“Han logrado disfrazar [la verdad] con sus palabras. Limpiando[las] [...] de la sangre, sudor y lágrimas [de los otros], han intentado purificar sus escritos y hacerlos más aceptables para la posteridad. Han ocultado el hedor de la carnicería, de los cadáveres putrefactos, con la fragancia de sus palabras, para que sus textos no revelen ni un ápice de las atrocidades perpetuadas por

---

<sup>93</sup> “Are you aware [...] that before your arrival, these Inca tribes cultivated potatoes and maize on a large scale? That theirs was an agrarian society with its own granaries? They had turned the vast valley of the Andes mountains into arable land. [...] We had a language that served our specific needs. From our close communion with nature we had evolved a language composed of signs. As an agrarian society, we had borrowed the sounds and inflexions of birdsong. Ours was a language that expressed compassion, joy and sadness as a means of communicating with nature”.

<sup>94</sup> “That’s enough! Put an end to this nonsense! The Inca civilization, for which paeans are being sung, was no civilization at all! It was just a congregation of wild, illiterate tribes with neither culture, nor language, nor script, nor even the most primitive mode of transport! These people were worse than animals!”.

ustedes en las personas y en las civilizaciones. Las potencias coloniales e imperiales dan cuenta de la manera en la que han civilizado a los ‘salvajes’”<sup>95</sup> (2006: 298).

De esta manera, la novela se posiciona no sólo en contra del progreso como pretexto imperialista-colonialista, sino también contra la institución religiosa, razón por la cual se dedican varias páginas a explicar los procesos mediante los cuales, los conquistadores impusieron el dogma de los hombres a aquellas civilizaciones ancestrales que practicaban la religión natural. Pero, ¿a qué se refiere el escritor con esto? Dejemos que él mismo nos responda: “Hipócritas como eran, afirmaban que esas exploraciones se habían realizado para la salvación espiritual de las personas que habitaban los países que pisaban. [...] Su verdadera intención era esclavizarlos. Su deseo de obtener ganancias los condujo a destruir las antiguas civilizaciones”<sup>96</sup> (2006:296). Es evidente que, para Kamleshwar, la destrucción y la esclavitud de las culturas comprende tanto la dimensión física como la espiritual. En el caso de la primera, la explotación de recursos va acompañada del abuso de cuerpos como estrategia civilizatoria. En el capítulo, esto se ilustra a través de una escena sexual entre los cadáveres de Hernán Cortés y Marina, que se despliega ante la mirada de un atónito Moctezuma (307). En cuanto a la dominación espiritual, las acciones y discursos que se promueven tienen como finalidad provocar en el individuo una distorsión de sus creencias más íntimas: “A los comerciantes siguieron predicadores que erosionaron nuestras creencias tradicionales y robaron nuestra fe. Dentro de nuestras propias sociedades y territorios, nuestras almas deambulan cual refugiados”<sup>97</sup> (Kamleshwar 2006: 300).

A partir de la idea de las almas errantes, propongo reflexionemos brevemente, en esta última parte, acerca de aquellas miradas que la ficcionalización de nuestras

---

<sup>95</sup> “You have succeeded in masking it with your words. By cleansing your word of their blood, sweat and tears, you have tried to purify your writings and make them more palatable for posterity. You have camouflaged the stench of slaughter, of rotting corpses, with the fragrance of your words, so that your writings do not reveal a hint of the atrocities perpetrated by you on peoples and civilizations. Colonial and imperialist powers tom-tom the news of how they have civilized ‘savages’”.

<sup>96</sup> “Hypocrites that you are, you claimed that these explorations were undertaken for the spiritual salvation of the people who inhabited the countries you set foot in. [...] Your actual intention was to enslave them. The lust for profit drove you to destroy ancient civilizations”.

<sup>97</sup> “The [traders] were followed by preachers who eroded our traditional beliefs and robbed us our faith. Within our own societies and countries, our souls wandered like refugees”.

civilizaciones proyecta de la sociedad contemporánea del sur de Asia. Hemos visto que Kamleshwar no únicamente analiza los acontecimientos de la conquista de las civilizaciones precolombinas a partir de los discursos del progreso y la religión, sino que además no deja pasar la oportunidad de desplegar ante el lector las violentas escenas que se desencadenaron durante estas “misiones civilizatorias”. Aunque alejada de un proyecto “civilizador”, la Partición de la India en 1947 fue el resultado de prolongadas maquinaciones por parte de los representantes del imperio británico quienes, al tanto de la diversidad de comunidades que pueblan el subcontinente, utilizaron la religión como pretexto para erosionar las potenciales alianzas entre los habitantes. La creación de Paquistán, para Kamleshwar, marca el fin de la hermandad y el inicio de la desconfianza entre individuos, pues aquello que debió convertirse en independencia se tornó en segregación. Al respecto, es preciso aclarar que en la novela el término Paquistán se utiliza para ejemplificar todas aquellas ideologías que se valen de la religión para sembrar el odio con fines políticos (Kamleshwar 2006: 148).

Siguiendo esta línea de ideas, las discusiones acerca de las civilizaciones prehispánicas que se desarrollan adquieren otras tonalidades cuando se les interpreta a la luz de la Partición de la India. Así, la destrucción de las culturas mexica e incaica alude también al intento de los ingleses por alterar la armonía lograda por los pueblos del sur de Asia con el transcurrir de los siglos. Las estrategias civilizadoras basadas en el sometimiento y la explotación del cuerpo femenino de las indígenas evocan todas aquellas lamentables escenas de violaciones vividas, no sólo durante las olas migratorias de uno a otro lado de la frontera entre la India y Paquistán, sino continuamente en las zonas fronterizas de Cachemira y cuando explotan disturbios comunales. Las terribles matanzas descritas por Lu-Xun y que Bernal Díaz preferiría olvidar, nos recuerdan constantemente los ríos de sangre que irrigaron las tierras del subcontinente para dar una vida muerta a la independencia de la India y Paquistán. Finalmente, las almas errantes que deambulan cual refugiados en su propia tierra aluden a todas aquellas personas que se vieron obligadas a cambiar de país en su misma tierra, a fabricar futuros distorsionados y a añorar pasados inexistentes en el seno de una nueva nación.

A lo largo de esta ponencia hemos visto cómo mediante una ficcionalización de las civilizaciones prehispánicas, Kamleshwar logra transmitir sus críticas acerca de la ideología imperialista-colonialista, la cual recurre al progreso y a la religión para justificar sus acciones. Al mismo tiempo, la intervención de figuras ajenas al contexto indio como Moctezuma y Bernal Díaz del Castillo permite al escritor cuestionar las problemáticas de la sociedad contemporánea en la que vive. Espero que esta ponencia haya logrado despertar el interés por las literaturas contemporáneas del sur de Asia en Latinoamérica. Es momento de despedirnos de nuestros personajes y de salir de este mundo narrativo. Esto no impide, sin embargo, seguir reflexionando acerca de las representaciones que de nuestras culturas se hacen desde aquel extremo del mundo. Los invito, por lo tanto, a seguir buscando, entre inmensas dunas de palabras, vislumbres latinoamericanos en las literaturas del sur de Asia.

## Bibliografía

BETANCOURT, Sonia

2010 "La India de Jorge Luis Borges. Una lectura orientalista en "El acercamiento a Almotásim". *Revista Iberoamericana*. LXXVI, 232-233, 777-804.

BRADU, Fabienne

2003 "La India de Octavio Paz". *Revista de la Universidad de México*. 622, 59-61.

DESAI, Anita

2004 *The Zigzag Way*. Boston, Nueva York: Houghton Mifflin Company.

GRADE, Ganesh

2004 "Octavio Paz y Pablo Neruda sobre Nehru y la India: dos perspectivas opuestas". *Actas XV Congreso AIH*. 4, 185-196.

HARRISON, Christine y Angeliki SPIROPOULOU

2015 "Introduction: History and Contemporary Literature". *Synthesis*. 8, 1-13.

KAMLESHWAR, Prasad

2000 *Kitne Pakistan*. 2015. Nueva Delhi: Rajpal and Sons.

[2000] 2006 *Partitions*. Traducción de Ameena Kazi Ansari. Nueva Delhi: Penguin Books.

KORHOEN, Kuisma

2006 "General Introduction: The History/Literature Debate". En *Tropes for the Past Hayden White and the History / Literature Debate*. Ed. Kuisma Korhoen. Amsterdam, Nueva York: Rodopi, 9-20.

KUSHARI, Ketaki

1988 *In Your Blossoming Flower-Garden. Rabindranath Tagore and Victoria Ocampo*. Delhi: Sahitya Akademi.

1997 *Rabindranath o Victoria Ocampo'r Sandhane*. Calcuta: Navana.

MUÑOZ, Adrián

2014 "Vislumbres del Oriente, o la India traducida por Paz". *Festines y ayunos. Ensayos en homenaje a Octavio Paz*. Ed. Xicontécatl Martínez Ruiz. Distrito Federal: Instituto Politécnico Nacional, 113-153.

MURTY, Mangal

[2006] 2007 "A Way of Seeing". En *Not Flowers of Henna*. Nueva Delhi: Katha, 6-9.

PAZ, Octavio

1995 *Vislumbres de la India*. 2001. Barcelona: Seix Barral.

QUESADA, Catalina

2011 "De la India a las Indias y viceversa: relaciones literarias entre Hispanoamérica y Asia (siglo xx)". *Iberoamericana. América Latina – España – Portugal*. 11, 42, 13-63.

RUSHDIE, Salman

1997 *The Jaguar Smile. A Nicaraguan Journey*. Nueva York: Henry Holt and Company.

TAGORE, Rabindranath

2007 *Purabi. The East in its Feminine Gender*. Ed. Krishna Bose y Suagata Bose. Nueva York, Calcuta: Seagull Books.

THANVI, Om

2007a "Che ke ghar mein". En *Jansatta*. Consultado: 14 de enero de 2018 <<http://www.shabdankan.com/2016/11/che-ke-ghar-me-om-thanvi.html>>

2007b. "Bharat mein Che Guevara". En *Jansatta*. Consultado: 14 de enero de 2018 <<http://www.shabdankan.com/2016/11/bharat-me-che-guevara-om-thanvi.html>>

2007c "Ernesto 'Che' Guevara ki nazar se Bharat". En *Jansatta*. Consultado: 14 de enero de 2018 <<https://www.shabdankan.com/2016/11/che-guevara-about-india.html>>

2007d "Che Guevara se Abu Abraham ki mulaqat". En *Jansatta*. Consultado: 14 de enero de 2018. <<https://www.shabdankan.com/2016/11/abu-abraham-che-guevara-om-thanvi.html>>

## **“No olvides volver”: el conflicto entre la tradición y la modernidad japonesas en los elementos magicorrealistas de *Tamako Market*.**

Mauricio Chávez Moreno  
Pontificia Universidad Católica del Perú

### **Resumen**

*Tamako Market* es una serie de animación japonesa dirigida por Naoko Yamada. Situada en un tradicional distrito comercial japonés o “Shoutengai”, *Tamako Market* nos narra la vida cotidiana de los comerciantes en el Shoutengai Usagiyama, la cual se ve atravesada por lo fantástico con la aparición de un ave parlante llamada Dera. “No olvides volver” propone que la serie utiliza elementos magicorrealistas para explorar la posible pérdida del Shoutengai como una tradición japonesa, un peligro latente en la sociedad japonesa moderna. De la misma manera, la película epílogo *Tamako Love Story* buscará resolver el conflicto entre dicha tradición y el implacable avance de la modernidad, apelando a nuestras relaciones filiales.

**Palabras clave:** Realismo – Mágico – Shoutengai – Anime

### **Abstract**

*Tamako Market* is a Japanese animation series directed by Naoko Yamada. Set in a traditional Japanese shopping district or “Shoutengai”, *Tamako Market* narrates the everyday life of the merchants in Usagiyama Shoutengai, which is pierced by the fantastic with the sudden entrance of a talking bird named Dera. “No olvides volver” proposes that the series uses elements of magical realist fiction to explore the possibility of losing the Japanese tradition of the Shoutengai, an actual danger in modern Japanese society. In the same way, the epilogue movie *Tamako Love Story* will seek to resolve the conflict between said tradition and the unwavering advance of modernity, appealing to our filial relationships.

**Keywords:** Magical – Realism – Shoutengai – Anime

*Tamako Market* es una serie de animación japonesa dirigida por Naoko Yamada, una popular y aclamada directora a pesar de tener solo 33 años de edad. En comparación a otros directores famosos como Hayao Miyazaki (quien tuvo su debut como director a los 38 años) o Satoshi Kon (quien tuvo su debut a los 34 años), la edad de Naoko Yamada resalta debido a que, actualmente, ya ha sido premiada 3 veces por su trabajo. Dos veces por el Tokyo Anime Awards en el 2011 (K-On) y el 2017 (Koe no Katachi), y una vez por el Japan Media Arts Festival en el 2014, por la película epílogo a *Tamako Market: Tamako Love Story*. Ambas animaciones se sitúan dentro del llamado *slice of life*, un género que gira en torno a la exploración del día a día de sus personajes, y solo desarrolla su vida cotidiana. Como tal, *Tamako Market* no cuenta con grandes conflictos ni dramas y basa su atractivo en la comodidad que genera su escenario, y la comedia esporádica que puede surgir de este. Sin embargo, como veremos a continuación, la dirección que le da Naoko Yamada a su trabajo nos permite dilucidar un conflicto simbólico que subyace los distintos elementos de su narrativa.

## **El realismo mágico: más allá del “Boom” latinoamericano**

Para comenzar, es necesario dilucidar la posibilidad del realismo mágico en la animación tradicional japonesa. Comúnmente el realismo mágico es un género adjudicado a la literatura, específicamente a la latinoamericana. Es ésta la que adopta el término que el crítico Franz Roh le designa a un estilo específico de pintura alemana a inicios del siglo XX, y lo desarrolla a la plenitud en la que lo vemos en la literatura actualmente. Como un género narrativo que permite representar dos perspectivas distintas de la realidad que nos rodea, el realismo mágico ha sido especialmente útil en sociedades poscoloniales en las que hay una lucha constante entre una cultura hegemónica (mayormente occidental) y una cultura nativa sometida. Por esta razón, no es una casualidad que el realismo mágico haya ganado tanta popularidad en Latinoamérica, y que haya sido desde este continente que se propague mayormente. La combinación de una narrativa que se sitúa en una

realidad empírica y verificable sensorialmente, con elementos de una tradición cultural distinta que pueden ser tomados como sobrenaturales, ayuda a reflejar la hibridez cultural intrínseca de las sociedades poscoloniales y a difuminar la distinción marcada entre estas tradiciones.

Es desde aquí que nos vamos alejando de América Latina, ya que esta comparte un pasado colonial con África y el sudeste asiático. Por ello existe una tradición literaria magicorrealista en países como Nigeria, con Ben Okri (*The Famished Road*), o India, con Arundhati Roy (*The God of Small Things*). Sin embargo, pensar que el realismo mágico se limita a sociedades y culturas poscoloniales sería una equivocación. Como menciona Wendy B. Faris, profesora de literatura comparada en la universidad de Texas, en su libro *Ordinary Enchantments*: “Debemos denotar desde un inicio, sin embargo, que el realismo mágico no es solo un estilo poscolonial. También representa la innovación y el resurgimiento de tradiciones narrativas sumergidas en centros metropolitanos”<sup>98</sup> (Faris 2004: 2). Lo que Faris intenta dejar en claro es que el realismo mágico también tiene la capacidad de recuperar tradiciones narrativas subyugadas frente a lo que ella misma llama un contexto de “globalización literaria”. Esto quiere decir que frente a una visión del mundo hegemónica, que se expande debido a la globalización, el realismo mágico nos da las herramientas para socavar esta hegemonía y proponer nuevas perspectivas mediante el elemento mágico en la narrativa. De esta manera podemos tomar el realismo mágico como un fenómeno mundial, descentralizado, que enfrenta visiones distintas de la realidad en textos como *Pig Tales* de la novelista francesa Marie Darrieussecq, o *Ironweed* del escritor estadounidense William Kennedy. Ambas obras analizadas por la misma Wendy B. Faris en su libro.

Con el atractivo mundial del realismo mágico más claro, podemos encontrar también algunos ejemplos de cómo el género trasciende la literatura y llega a los medios audiovisuales. Si bien éste no es considerado un género oficial en el cine, muchas películas contienen elementos magicorrealistas de los que se aprovechan para construir experiencias cinematográficas bastante peculiares. Algunos ejemplos son la película

---

<sup>98</sup> Todas las citas de Faris son traducciones propias.

*Midnight in Paris* del director Woody Allen, *Perfume* del director Tom Tykwer (basada en la novela homónima de Patrick Süskind), y la ganadora del Oscar a mejor película en el 2014 *Birdman* del director Alejandro González Iñárritu. Con toda la influencia del realismo mágico en la literatura universal y en los medios audiovisuales, deja de sonar extraño concebir que productos de animación japonesa puedan adoptar también ciertos elementos magicorrealistas en su narrativa aún sin saber que lo están haciendo, más aún si tenemos en cuenta la tradición de la directora Naoko Yamada, quien ha confesado en distintas entrevistas que admira y ha sido influenciada por el trabajo de directores que han apostado por aproximaciones cinematográficas surrealistas, como el soviético Sergei Parajanov o el chileno Alejandro Jodorowsky. Considerando a Yamada como una directora que se nutre de corrientes extranjeras, el presente trabajo propone que es en el anime *Tamako Market*, su primera producción original, que Naoko Yamada decide distanciarse de un enfoque puramente realista, introduciendo elementos mágicos a su narrativa sin caer completamente en lo fantástico. Por ello, con el fin de ubicar *Tamako Market* dentro del realismo mágico, se usarán las características formales que Wendy B. Faris identifica en su libro *Ordinary Enchantments: Magical Realism and the Remystification of Narrative*.

### **Las características magicorrealistas de *Tamako Market***

Primero, en la lista de características que Faris propone, tenemos el llamado “elemento irreducible”. Este es un elemento mágico o sobrenatural en la narrativa que no puede ser explicado racionalmente por las leyes del universo como las conocemos; es lo mágico en el realismo mágico. Este elemento se presenta como ajeno al mundo realista de la narrativa pero no se explica, no se ahonda en su existencia, y raramente causa sorpresa o comentarios del narrador o los personajes en la obra. Inclusive, las menciones del elemento mágico comúnmente resaltan su extrañeza y su situación fuera de lugar, pero no cuestionan más allá su existencia. Así, el elemento mágico no es asimilado completamente por el mundo realista de la obra, pero tampoco es negado fuertemente:

“[el elemento mágico] no conmociona brutalmente pero tampoco se disuelve, para que sea como un grano de arena en la ostra de ese realismo” (Faris 2004: 8-9).

Para ubicar el elemento mágico irreducible en *Tamako Market* no tenemos que ir muy lejos. La historia de *Tamako Market* desarrolla la vida cotidiana de los residentes del distrito comercial japonés Usagiya, y toma a la hija de uno de los comerciantes del distrito como protagonista. Esta realidad eventualmente es atravesada por la aparición de un ave con la capacidad de hablar llamada Dera, el elemento sobrenatural. Inicialmente se expresa sorpresa y extrañeza frente a este hecho, lo que nos ayuda a entender las susceptibilidades de los personajes como similares a las nuestras. Sin embargo, poco a poco, la existencia de Dera deja de ser cuestionada, y para los capítulos siguientes, nuevos personajes que interactúan con Dera no se conmocionan de la misma manera ni buscan explicación alguna de su existencia en el universo. Esto resalta aún más cuando repentinamente el ave se convierte en una especie de proyector, y su habilidad no es fuertemente cuestionada. Este hecho también revela la procedencia de Dera, quien viene de un reino indeterminado solo referido como “el país del sur”. Posteriormente los integrantes de este reino, cuya existencia no es necesariamente sobrenatural pero sí atemporal, se unen a Dera en el distrito comercial, y también son vistos como algo que provoca extrañeza pero sin ser cuestionados demasiado, adjudicándolos también al elemento fantástico.

Con el elemento mágico claro, pasamos a la siguiente característica que es la descripción detallada del mundo sensible. Este es el realismo dentro del realismo mágico, e implica que la narrativa debe ofrecer descripciones realistas y detalladas del mundo ficcional que se asemejen al mundo en el que vivimos. Esto ancla la ficción en un tiempo o un lugar específico con el que podemos relacionarnos y entender como parte de nuestra propia realidad. Así también nos separamos de la fantasía, y se aumenta el sentimiento de que lo mágico puede crecer dentro de lo realista, y no necesariamente dentro de un mundo puramente fantástico.

*Tamako Market* se ubica en un tiempo y un espacio específicos –Japón contemporáneo– y, a excepción del elemento mágico, nos presenta una realidad

cotidiana. La construcción del distrito comercial, sus personajes y la mención de la capital japonesa nos ayudan a ubicarnos en el espacio específico de la sociedad japonesa. Si bien no se menciona explícitamente, la serie también cuenta con distintos escenarios que son identificables en la ciudad de Kyoto, y la misma Yamada menciona cómo se basó en esa ciudad para establecer el escenario. Otros aspectos como las influencias extranjeras en el uso de préstamos de la lengua inglesa, la popularidad de los estudios audiovisuales, o la referencia a la situación actual de los distritos comerciales japoneses nos remiten a una sociedad japonesa en el presente.

La tercera característica es un poco meta-textual, en tanto involucra el efecto alienante que el texto tiene sobre el lector. Esto se refiere a que, antes de categorizar el elemento mágico irreducible como irreducible, el lector puede experimentar dudas inquietantes al intentar reconciliar la contradicción entre dos perspectivas distintas de los eventos en la obra. Al presentarnos una narración realista que tiene una perspectiva racional de los eventos narrados, pero que se mueve constantemente hacia la creencia o aceptación de fenómenos extrasensoriales, se genera una duda junto al conflicto implícito entre las distintas visiones de la realidad. Una dificultad latente en esta característica surge al intentar conciliar el elemento irreducible con nuestra realidad, ya que muchas veces esto puede terminar obscureciéndolo o haciéndolo difícil de percibir. Es aquí donde interpretaciones como “todo fue una ilusión”, o “todo fue un sueño” salen a relucir como maneras de copar con el elemento fantástico. Mientras algunas obras nos pueden invitar a jugar con estas interpretaciones, otras pueden intentar negarlas por completo o inclusive usar una combinación de ambas estrategias. Por ejemplo, en la película *Birdman* los elementos sobrenaturales de su narrativa son muchas veces socavados por una explicación racional: inmediatamente después de ver al protagonista levitando por las calles hasta llegar al teatro, un taxista llama nuestra atención pidiendo que se le pague lo que se le debe. Sin embargo, otras situaciones como la extremadamente sugestiva escena final en donde la hija del protagonista se apresura a la ventana sospechando que su padre ha saltado, y su mirada se va dirigiendo poco a poco hacia los cielos con una expresión de sorpresa y esperanza, nos dejan confundidos sin la posibilidad de conciliar nuestra

realidad –el posible suicidio del protagonista– con lo sobrenatural –la posible capacidad de volar–.

El efecto alienante de *Tamako Market* se centra en la fácil aceptación de la existencia de Dera en el mundo real, y en la reacción –o falta de reacción– de los personajes a la existencia del ave. *Tamako Market* nos posiciona en un lugar y tiempo específicos que se relacionan con nuestra realidad en el presente, y por ende, también con susceptibilidades similares a las nuestras. Por ello, entendemos la sorpresa inicial de la protagonista Tamako al interactuar con el ave, y junto a ella buscamos entender cómo algo así es posible. Sin embargo, un sentimiento de extrañeza comienza a crecer conforme más y más personas se relacionan con el ave sin conmoción alguna o sin buscar una explicación. Esta reacción que se limita a indicar la existencia fuera de lugar del ave, nos permite entender que, como para nosotros, los personajes de *Tamako Market* ven como algo fantástico la existencia del animal, pero su pronta aceptación del hecho nos aliena y no nos permite resolver la duda sobre la existencia de Dera. Ellos se desenvuelven en una realidad cotidiana con las mismas leyes físicas de nuestro mundo, pero a pesar de que la existencia de un ave parlante choque con esta visión de la realidad, no buscan una explicación, ni se resuelve el conflicto.

La cuarta característica es la eventual cercanía o unión entre dos mundos. Junto al progreso de la historia, progresa también la relación entre el elemento irreducible y la realidad del mundo ficcional, borrando o difuminando los límites entre ellos. Para la mayoría de la tradición magicorrealista esto significa una unión entre mundos antiguos o tradicionales –comúnmente indígenas–, y el mundo moderno en el que vivimos. De esta manera, el escenario de la ficción magicorrealista se ubica en la intersección de dos mundos, reflejando en ella la naturaleza de ambos.

Conforme avanzamos en la historia de *Tamako Market*, más habitantes del país de Dera aparecen y se van uniendo al distrito comercial. A pesar de sus distintas tradiciones, los habitantes del país del sur se aclimatan a la vida en el distrito comercial y terminan formando parte del mismo aunque esa no sea su intención. Para el final, el mismo príncipe del país del sur llega al distrito comercial y es aceptado por los demás, uniéndose a sus

súbditos. Sin embargo, es necesario resaltar que al final de la serie estos dos mundos terminan por separarse, por razones que se analizarán posteriormente.

Para terminar, la última característica que propone Faris es la ruptura de nuestra percepción del tiempo, el espacio y la identidad. Muchas veces como una consecuencia de la unión entre dos mundos, la percepción del lector del tiempo y el espacio de la ficción se puede ver problematizada. Así, las historias pueden tomar lugar en dos espacios muy alejados simultáneamente, con la descripción de plantas tropicales en medio de una ciudad europea o con un personaje que puede cambiar locaciones casi instantáneamente, como un baterista que, convenientemente, se cruza en distintos espacios con nuestro protagonista. La reorientación de nuestro sentido de identidad va de la mano con la hibridez cultural intrínseca de las obras magicorrealistas, las cuales buscan conciliar una cultura nativa con otra que le ha sido impuesta. Cabe resaltar aquí que, debido a la amplia distribución geográfica de las obras magicorrealistas que Faris analiza, estas cinco características son identificadas mediante un consenso entre las distintas tradiciones narrativas. En otras palabras, son propuestas como una base teórica para analizar la obra magicorrealista, pero no niegan que obras magicorrealistas de un continente o país en específico puedan contar con peculiaridades.

En *Tamako Market* esta ruptura nunca se llega a realizar. Finalmente, a pesar de la cercanía que llega a haber entre la atemporalidad de los habitantes del “país del sur” y la contemporaneidad de los comerciantes de Usagiyama, Dera y los demás vuelven a su hogar y las cosas en el distrito comercial regresan a como eran antes. Por esta ruptura entre lo mágico y lo real al final de la serie, la unión entre dos mundos propuesta por Faris no se llega a concretar, y lo mágico termina por ser expulsado de lo real. Sin embargo, esto no niega el enfoque magicorrealista de *Tamako Market*, pues, como analizaremos a continuación, la serie busca demostrar una postura específica con la ruptura entre lo mágico y lo real.

## Lo tradicional y lo ultra-nacional: el peligro mágico en *Tamako Market*

Entender *Tamako Market* como una animación con elementos magicorrealistas implica identificar qué visiones de la realidad se confrontan mediante estos elementos magicorrealistas. Para este ensayo se identificarán tres visiones distintas de la realidad: una ultra-tradicional representada en Dera, una tradicional representada por Tamako, y una moderna representada por Mochizou. Es necesario hacer hincapié en que estos son los representantes principales, pero no los únicos, pues a lo largo de la serie distintos personajes expresarán su capacidad de apoyar en grados distintos a cada visión de la realidad. Por ejemplo, Dera pertenece a una cultura ultra-tradicional, pero puede caer en comportamientos más relajados o indecorosos durante su estadía en Usagiya, mientras Choi, otra habitante del “país del sur”, se muestra constantemente avergonzada por esas actitudes, y, como sirviente de la realeza, busca comportarse correctamente. A continuación, se explicará cada visión de la realidad.

Para *Tamako Market*, lo ultra-tradicional representa prácticas culturales propias de una sociedad casi feudal. Desde la llegada de Dera al distrito comercial él nos presenta su misión: encontrar a la doncella destinada a casarse con el príncipe de su país. Este hecho nos remite ya a la visión de una sociedad casi arcaica, en la que los matrimonios reales se arreglan previamente y se dan por compromiso. No solo esto, la organización jerárquica de la sociedad de Dera (con un rey, un príncipe, y sirvientes) nos recuerda a los gobiernos monárquicos de antaño, y la vestimenta de los habitantes del pueblo, quienes también suelen caminar descalzos, los hace ver como una tribu nativa sin interés por el ropaje moderno. El compromiso de los habitantes para con su familia real, también nos permite identificar un conjunto de valores antiguos, centrados en la devoción y el servilismo monárquico. Finalmente, la mención de su tierra natal como un “país del sur”, en donde suelen disfrutar del sol la mayor parte del año, parece hacer referencia al antiguo reino de Ryukyu. Este era un reino que se encontraba en las islas Ryukyu, lo que actualmente es Okinawa, y que, a pesar de haber sido subyugado por Japón, sobrevivió con un grado de autonomía hasta finales del siglo XIX, cuando Japón comienza su época imperialista. Esta

referencia no solo reforzaría la idea de una sociedad ultra-tradicionalista, sino también la imagen fantástica de dichos personajes como seres atemporales.

Lo tradicional en *Tamako Market* se encuentra fuertemente ligado a la tradición japonesa del Shoutengai o distrito comercial japonés. El modelo del Shoutengai nace a finales del siglo XVI, cuando los impuestos sobre el comercio y el control monopolístico del mercado por gremios y uniones privadas de comerciantes son abolidos, permitiéndole a los comerciantes japoneses operar bajo el modelo denominado como "*rakuichi-rakuza*", lo que significa mercados libres-gremios abiertos. Con esta libertad de mercado, los comerciantes de cada ciudad comienzan a unirse y a establecer bulliciosos centros de comercio medievales en áreas específicas. Con el tiempo, este sistema de libre mercado evoluciona naturalmente, y se dice que para inicios del siglo XX se origina el modelo actual del Shoutengai, el cual consiste en calles determinadas con decenas de establecimientos comerciales en cada lado. Como centros de ciudad funcionales, en los Shoutengai se comienzan a llevar a cabo los festivales tradicionales, lo que cimienta su existencia en la cultura japonesa hasta el presente.

Sin embargo, a pesar de su longevidad, actualmente el modelo del Shoutengai se encuentra en peligro. Una encuesta de la Agencia japonesa de pequeñas y medianas empresas reveló que, para el año 2004, el 95% de un total de 3500 Shoutengai encuestados alrededor de Japón se encontraban con negocios estancados o en decadencia. Para 2017, una encuesta de la misma agencia sobre tiendas vacantes registra que, de los 1441 Shoutengai encuestados, el 47.3% reporta que más del 10% de negocios en el área habían sido abandonados. Esta cifra es muy relevante pues los Shoutengai entran en peligro de ser clausurados cuando la tasa de negocios vacíos pasa el 10%. Por otro lado, 32.4% del mismo grupo de encuestados reporta que el incremento de la tasa de tiendas vacantes se ha dado en los últimos cinco años. La difícil situación de los Shoutengai se debe a distintos factores: "Las tiendas en los Shoutengai alrededor de todo el país se han visto obligadas a cerrar cada vez más porque los propietarios no tenían familia a la que dejarlo o, más recientemente, no podían competir con las compras por Internet. A muchos Shoutengai estos días se les llama "*shatta dori*" ("calle cerrada"), ya

que la mayoría de las tiendas en los vecindarios se encuentran cerradas” (Japan Times 2018). El auge de cadenas de mercados mayoristas en donde es posible comprar todo a precios más baratos, y la proliferación de tiendas abiertas 24/7 (*konbini*) que te permiten comprar a cualquier hora del día, combinadas con el estilo de vida cada vez más atareado del japonés promedio o “*salaryman*”, han ocasionado una decadencia del modelo de negocio tradicional del Shoutengai.

*Tamako Market* no le es ajeno a esta realidad, y retrata a los distintos personajes del distrito comercial Usagiya como comerciantes que constantemente buscan maneras innovadoras de presentar sus productos al público. Una manera en la que el anime hace hincapié en la posible pérdida de la tradición del Shoutengai es insinuando que, como Dera y el país del sur, el distrito comercial ya tiene algo de mágico. Debido a que Choi, una adivina del país del sur, se resiste cada vez más a aceptar la hospitalidad de los residentes de Usagiya debido a un temor de verse inmersa en la comodidad y no poder continuar con su misión —como Dera—, la insistente hospitalidad del Shoutengai comienza a ser vista como una especie de hechizo. Dera, para evitar verse en problemas con Choi, acusa a los residentes de haberlo “entrampado” con su hospitalidad, viéndola como algo místico, sobrenatural. En otras palabras, lo sobrenatural se relativiza, y comienza a depender del punto de vista o focalización. En este caso, frente a los valores de la sociedad moderna, el cariño y la hospitalidad ofrecidos por el Shoutengai se catalogan como algo fantástico, adjudicándole un grado de magia al Shoutengai que establece una lejanía con nuestra realidad. Como punto de referencia, lo mágico en los habitantes del país del sur se encuentra en su atemporalidad, en su existencia como una sociedad ultra tradicional en el mundo contemporáneo, es por esta lejanía que son el elemento mágico más claro en *Tamako Market*. Por ello, atribuirle características mágicas al Shoutengai solo puede significar que se está generando una lejanía con la modernidad. Así se advierte que el Shoutengai se está convirtiendo en algo cada vez más ajeno a nuestra realidad, y como tal, se comienza a ver con sorpresa como si fuera un elemento magicorrealista más.

La representación del Shoutengai como algo mágico no es una novedad en la tradición animada japonesa. En el año 2002, el estudio Gainax estrena la serie animada *Abenobashi Mahou Shoutengai*, la cual literalmente se lee “Distrito comercial mágico Abenobashi”. Esta serie representa una situación más difícil y precaria del distrito comercial. Desde el inicio, somos recibidos con la imagen de una estación espacial, trasladándonos poco a poco a un aeropuerto, una metrópoli, una estación de tren, un barrio en construcción y finalmente a las calles casi vacías de un Shoutengai. Esta secuencia se aprecia casi como un viaje al pasado en el mismo momento del presente, desde imágenes tan actuales como las vistas espaciales, hasta la de zonas del Shoutengai que parecen estancadas en el tiempo. El mensaje queda claro: los Shoutengai se han quedado atrás. El conflicto de *Abenobashi Mahou Shoutengai* radica en que, frente al impacto que significa el cierre del Shoutengai en el que ha vivido toda su vida y los cambios que esto provoca, nuestro protagonista Satoshi despierta un poder latente como descendiente lejano de Abe no Seimei (un personaje histórico que es representado como un místico en el folklore japonés) y evade el cambio creando distintas realidades alternas para la preservación del Shoutengai. Ahora, si *Abenobashi Mahou Shoutengai* resuelve su conflicto negando la crudeza de la realidad, y manteniendo el Shoutengai mediante los poderes sobrenaturales de Satoshi, *Tamako Market* niega cualquier naturaleza sobrenatural del Shoutengai, y presenta la salvación del Shoutengai como algo posible dentro de nuestra cruda realidad. En las siguientes imágenes se puede apreciar la secuencia inicial de *Abenobashi Mahou Shoutengai*, desde una vista espacial hasta las calles casi desiertas de un Shoutengai.



Fuente: *Abenobashi Mahou Shoutengai*, Gainax

La negativa frente a la unión de los elementos mágicos con la realidad del Shoutengai, representa el conflicto simbólico sobre el que gira la narrativa de *Tamako Market*. Cuando Dera establece su misión: buscar a la candidata a casarse con el príncipe de su tierra, nadie está seguro de a quién busca y el tema se deja de lado, pero con la llegada de la adivina del país del sur, Choi, comienza a quedar más claro quién es esta doncella. Basándose en distintas características que debe tener la candidata a princesa, Choi cae en cuenta de la posibilidad de que Tamako sea la futura esposa del príncipe, y el rumor de que Tamako se va a casar con el príncipe de una tierra lejana comienza a expandirse por Usagiya. Para entender esta situación como un peligro inminente para la tradición japonesa, es necesario entender lo que Tamako representa.

El trazar una línea desde la tradición del Shoutengai hasta Tamako, nos exige pasar por la cultura del mochi. El mochi es un bizcocho preparado a base de una pasta de arroz, y su preparación, así como su consumo (principalmente para celebrar el año nuevo) es una práctica milenaria en la cultura japonesa. Como una tradición importante y cimentada fuertemente en Japón, la tienda de mochi es uno de los ejes centrales del Shoutengai japonés. Por ello, en *Tamako Market* el dueño de la tienda de mochi y padre de Tamako, Mamedai, es uno de los hombres más apegados a las normas y las tradiciones locales. Así

como Choi y Dera representan distintos grados de apego a lo ultra-tradicional, Tamako y su padre se posicionan en espectros distintos frente a su amor por lo tradicional. Si bien Mamedai no puede concebir que la tradición del mochi se vea atravesada por prácticas que considera irrespetuosas (como la variación de la forma y la venta del mochi), Tamako no tiene problema en acoger estos cambios, y los ve como necesarios para el mantenimiento de lo tradicional en el mundo contemporáneo. Es esta la dinámica que define a ambos personajes a lo largo de la serie, Mamedai como alguien cuyo amor por la tradición no le permite concebir maneras distintas de hacer las cosas, y Tamako como alguien cuyo amor por la tradición la impulsa a buscar distintas maneras de propagarla en el mundo moderno. Si bien Tamako no comparte el extremismo de su padre, su inmenso amor por lo tradicional se expresa mediante su obsesión casi irracional por el mochi, y su apego al Shoutengai en donde nació y se crió. Tamako se relaciona con los demás comerciantes de Usagiyaama como si fueran familia, y expresa como uno de sus mayores miedos el posible cierre del distrito comercial. Es así que, desde la imagen tradicional del Shoutengai japonés, pasando por la práctica milenaria de preparación del mochi, hasta llegar a nuestra protagonista, podemos trazar una línea que establece a Tamako como una representación simbólica de la tradición japonesa, y más aún, teniendo en cuenta como impulsa la innovación en los comerciantes de Usagiyaama, como un ente capaz de salvar el Shoutengai.

Si Dera y sus compatriotas, el elemento mágico, representan lo lejano, lo arcaico, y lo ultra-tradicional, y Tamako representa el futuro del Shoutengai y lo tradicional, la intención de casar a Tamako con el príncipe de esa sociedad es una condena para la tradición japonesa. Teniendo en cuenta que la identificación de elementos mágicos en el Shoutengai expresaba el peligro de una tradición que se aleja y se vuelve cada vez más ajena al mundo contemporáneo, el matrimonio entre Tamako y el príncipe del país del sur solo puede significar la condena de esta tradición a formar parte del mundo mágico y arcaico al que pertenece Dera.

Es en el último capítulo del anime, cuando llega el príncipe y la tensión aumenta, que se resuelve el conflicto. Con una aparente resignación de los residentes de Usagiyaama

a que Tamako se case con el príncipe y se vaya del distrito comercial, se forma un concilio de los comerciantes para conversar con el príncipe. Sin embargo, antes de que se pueda decidir nada, llega Dera de manera repentina e irrumpe en el concilio para rogarle a su príncipe que se resista de tomar a Tamako como esposa. Acto seguido, Tamako aparece detrás de él rechazando formalmente una propuesta de matrimonio, e inmediatamente después, Choi confiesa no haber visto correctamente el futuro de Tamako para confirmar su candidatura. Finalmente, el príncipe interviene aseverando que él no pensaba en Tamako como una posible esposa, y solo había ido a Usagiyama a recoger a sus súbditos pues se estaba sintiendo solo en su tierra natal. La negativa de todos los involucrados en el matrimonio es rotunda. Si hasta el momento se pensaba que Tamako, y por extensión el Shoutengai, estaban condenados a unirse con el mundo mágico de Dera y quedar en el pasado, *Tamako Market* niega rotundamente esta posibilidad, y termina con el regreso de los elementos magicorrealistas a su mundo.

La introducción de elementos magicorrealistas en *Tamako Market* le permite a Yamada sugerir la pérdida del Shoutengai como una consecuencia de su desconexión con el mundo contemporáneo. Lo mágico, así, se presenta como lo que le es lejano a nuestra realidad, como lo posible en un mundo antiguo, ya ajeno a nuestras susceptibilidades actuales. De esta manera, la negativa de Yamada de finalizar *Tamako Market* con una unión matrimonial entre estos mundos distintos, se ve como una negativa de presentar el Shoutengai como una tradición condenada a quedar en el pasado. A diferencia de *Abenobashi Mahou Shoutengai*, *Tamako Market* busca presentar la salvación del Shoutengai como algo posible en nuestra realidad, y por ende, surge la pregunta que se busca resolver en la película epílogo *Tamako Love Story*: ¿de qué manera puede haber un concilio entre la tradición y nuestra modernidad?

### **Lo tradicional y lo moderno: la problemática del concilio en *Tamako Love Story***

Para *Tamako Market*, de la misma manera que es representado en *Abenobashi Mahou Shoutengai* en su secuencia inicial, la modernidad es el cambio, el incesante y acelerado avance tecnológico y social que sufre el mundo contemporáneo con el pasar del

tiempo. Así, frente a la visión tradicional de Mamedai –literalmente, en la tienda del frente–, se encuentra la tienda de mochi del padre de Mochizou, Gohei, quien no tiene escrúpulos en apelar a las susceptibilidades de los jóvenes y en adoptar modas contemporáneas en la presentación de su mochi, como la preparación de un nuevo tipo de mochi para el día de San Valentín. Esta experimentación, que busca atraer a un mercado más moderno, incomoda profundamente al padre de Tamako, que ve la experimentación como una bastardización de la tradición y, si bien son amigos, no puede estar de acuerdo en su aproximación al mochi. Estas visiones distintas provocan un conflicto constante entre los dos personajes, conflicto que muchas veces tiene que ser mediado por Tamako, quien no duda en ponerse en medio de ambos padres, actuando como un puente entre sus distintas posturas. Si bien Gohei se muestra dispuesto a adoptar una aproximación moderna al mochi tradicional, de manera similar a Tamako, este todavía se encuentra profundamente ligado al Shoutengai, y por ende, no sale de la tradición. Es con su hijo, Mochizou, que esta conexión se diluye. Como un adolescente interesado en la producción audiovisual, Mochizou no tiene un apego a las tradiciones que rodean el Shoutengai. A diferencia de Tamako, se muestra resistente a ayudar en la tienda de mochi de sus padres, y no le emociona la idea de quedarse en Usagiyama. El empuje de la modernidad representado en Mochizou se puede ver en distintos rasgos del personaje como su interés por la edición digital, su gusto por la cultura popular occidental, su uso de *piercings*, y, finalmente, su intención de irse del Shoutengai a estudiar en la gran ciudad: Tokyo. Este último hecho se muestra especialmente relevante pues refleja la constante migración de la juventud a las ciudades, lo que evita el cambio de manos de la tienda de una generación a la siguiente, y niega el mantenimiento de la tradición. En la imagen de la izquierda se puede apreciar el ímpetu de Tamako al ayudar en la tienda de mochi de su padre, mientras en la derecha se ve la displicencia de Mochizou de atender la caja registradora en la tienda de mochi de su familia.



Fuente: *Tamako Love Story*, Kyoto Animation

El conflicto de *Tamako Love Story* gira en torno a la relación romántica que se va sugiriendo alrededor de *Tamako Market*. Mochizou, amigo de la infancia de Tamako, se encuentra visiblemente enamorado de ella, pero sus intentos de expresar su afecto son frustrados continuamente, y la película busca resolver esta relación. Así, la representación simbólica de Tamako como la tradición del Shoutengai japonés, y la de Mochizou como el avance de la modernidad en la cultura japonesa, comienzan a tomar sentido como los ejes del conflicto de fondo en *Tamako Love Story*: la posibilidad de un concilio entre la tradición y la modernidad japonesas.

La primera respuesta a este conflicto es una fuerte negación: Mochizou confiesa sus intenciones de irse a estudiar a Tokyo y sus sentimientos por Tamako, pero ella es incapaz de brindar una respuesta. La repentina confesión de Mochizou toma desprevenida a Tamako, y decide huir confundida por lo ocurrido. Los días pasan y, asediada por la melancolía y una constante aversión al cambio, Tamako no puede concentrarse en sus actividades de club. En durante este conflicto interno que Tamako expresa su problemática: “¿tienes miedo del cambio?”, “¿de que el mundo como lo conoces cambie de repente?”. Mientras el tiempo pasa, la graduación se acerca, y una de las amigas de

Tamako expresa su deseo de estudiar literatura en el extranjero. Frente a los compromisos que decisiones como estas representan, Tamako se muestra sorprendida y consternada a la vez. Si bien no mostraba problema en adoptar la modernidad para innovar en la presentación del mochi y su venta, no puede ir más allá, y aceptar los grandes cambios y compromisos que representan el avance de la modernidad: el abandono del Shoutengai. Cuando Mochizou ve la angustia que le ha causado a Tamako con su confesión, decide retirarla, y ofrecerle dejar las cosas como estaban antes, que nada cambie, lo que sorpresivamente termina por preocupar a Tamako aún más. Hasta aquí, tenemos la situación actual de muchos Shoutengai, los cuales han sido sorprendidos por el avance de la modernidad y no han encontrado una manera de reconciliar su estructura con los cambios apresurados de la sociedad.

La incapacidad de Tamako de atrapar el bastón que usa en su club de *Twirling*, un tipo de danza que busca la ejecución artística de malabares con un bastón, se presenta como un símbolo de su problemática. Tamako no puede llevar a cabo la coreografía del baile, ya que no puede encontrar el punto de balance en el bastón y atraparlo. Frustrada, adjudica a sus fallas a que uno de los lados del bastón le recuerda a un mochi, lo que en su lugar le recuerda a Mochizou y su confusión respecto a sus sentimientos. Finalmente, pensando en cómo inicia su interés por el mochi, Tamako recuerda que fue Mochizou quien utiliza el mochi para ayudarla a sobrellevar la muerte de su madre, impulsando así su apego a esta tradición. De esta manera el gusto de Tamako por el mochi se traduce a un gusto por Mochizou del que no se había dado cuenta desde que era niña. Es con el apoyo de sus amigas, que Tamako se decide a comprometerse con el cambio que implica una relación, y busca una manera de expresar sus sentimientos antes de que Mochizou se vaya a Tokyo.

Esta realización de Tamako sobre los sentimientos que siempre había tenido por Mochizou se puede entender como una realización de que, en sus inicios, lo que la tradición buscaba no era otra cosa que un paso más hacia la modernidad. Una tradición no comienza como una tradición, y en el caso específico del Shoutengai, este inicia gracias

a la nueva posibilidad de los comerciantes de establecer gremios y comerciar libremente en las ciudades, lo que significa que el Shoutengai inicia como una búsqueda de nuevas oportunidades de desarrollo del libre mercado en las ciudades japonesas. Es gracias a los Shoutengai que las ciudades y sus centros de comercio comienzan a desarrollarse, por ende, en ese entonces, una ciudad japonesa sin un Shoutengai se quedaba en una época arcaica y limitaba su desarrollo. Tamako se da cuenta de que siempre amó a Mochizou, porque lo que ahora es el Shoutengai tradicional, desde sus inicios, buscaba lo mismo que busca ahora la modernidad, dar un paso hacia adelante. Desde esta perspectiva, la tradición y la modernidad no se presentan como opuestos, sino como parte de un ciclo al que alguna vez pertenecieron personajes como Dera o Choi, y que ahora son considerados elementos mágicos en la narrativa.

Al final de la película, Tamako acepta la importancia del cambio y del compromiso, y acto seguido, responde a los sentimientos de Mochizou usando los vasos con los cuales se comunicaban desde sus respectivas habitaciones desde que eran niños. Estos vasos resultan importantes simbólicamente, pues siempre son enfocados como el vínculo más claro entre ambos personajes y las tiendas de mochi de cada uno. El hilo que une los vasos se ve así como un lazo que permite el concilio entre la extremadamente tradicional tienda de mochi del padre de Tamako, y la innovadora tienda de mochi del padre de Mochizou. Así, este final parece responder positivamente a la posibilidad entre un concilio entre la tradición y la modernidad. En la imagen de la izquierda se pueden ver ambas tiendas de mochi vinculadas claramente por el hilo que une los vasos, y en la imagen de la derecha se ve el mismo vínculo al momento de la confesión final.



Fuente: *Tamako Love Story*, Kyoto Animation

Sin embargo, la sugerencia de que la única posibilidad de concilio entre la tradición y la modernidad se debe dar mediante la aceptación del cambio como algo natural queda como una problemática. Dentro de Usagiya, Tamako se muestra como un impulso a la innovación, al concilio entre las tradiciones con el mundo moderno, sin embargo, cuando este concilio lleva consigo la necesidad del distanciamiento con el Shoutengai, Tamako se resiste, solo para comprometerse al cambio debido a su amor por Mochizou. Así surge la pregunta: ¿cómo puede *Tamako Market* sugerir la supervivencia del Shoutengai, si el concilio entre la tradición y la modernidad se basa en la aceptación del avance como algo natural e inevitable? En una primera instancia, con las acciones de Tamako y Gohei la serie parece sostener que es necesario que las tradiciones se adapten para su supervivencia en el mundo moderno, ya que el avance no se puede detener. Sin embargo, en el personaje de Mamedai vemos el aspecto menos flexible de la tradición, y la imposibilidad de adaptarla sin perder su esencia. Lamentablemente, la situación a futuro de Mamedai no se explora en detalle, pero la película nos propone una respuesta dentro de una corta

escena que pasa desapercibida debido a su ubicación en medio de dos escenas de alta tensión.

En un apartado, después de que Tamako falla en responder los sentimientos de Mochizou, el abuelo de Tamako es internado al hospital debido a que este se asfixia con un mochi. Debido a la avanzada edad de su abuelo, Tamako y los demás lo acompañan preocupados en una ambulancia al hospital, en donde se revela que el abuelo sigue bien. Es después de este hecho, y antes de la escena en donde Mochizou decide pedirle a Tamako que olvide su confesión, que ocurre un pequeño intercambio entre Mochizou y Mamedai afuera de la habitación del hospital. Como se ha establecido antes, Mamedai es el representante más intenso de la tradición en la serie. El abuelo tiene cierto peso también debido a su mayoría de edad, pero nunca defiende las tradiciones del Shoutengai de una manera tan apasionada como su hijo. Inclusive, si bien el abuelo no fallece (también hay que considerar que la película no es una tragedia), su ingreso al hospital por un atoro llama la atención a su delicado estado físico, y refuerza la idea de que es el padre de Tamako quien tiene realmente la representación de la tradición en sus hombros. Es en éste, su momento de mayor autoridad, en el que se nos presenta el encuentro entre estos dos extremos, Mamedai y Mochizou. El intercambio de palabras es corto, Mochizou se muestra culpable por el sentimiento de que está abandonando a su familia, pero determinado en irse a estudiar a Tokyo, como respuesta, Mamedai le dice que no se disculpe de su decisión, es inevitable, y se limita a mencionar la línea que le da título a este trabajo: “No olvides volver”.



Fuente: *Tamako Love Story*, Kyoto Animation

Es muy significativo que esta línea, que normalmente iría de un padre al hijo que se muda y se va de la casa, sea mencionada por el representante más extremo de la tradición en *Tamako Market*, aunque éste no sea el padre de Mochizou. Este intercambio expresa una resignación peculiar, y establece un símil entre la relación de la modernidad y la tradición, con la relación de un hijo y sus padres. De la misma manera que un hijo se independiza de los padres y se va de casa tarde o temprano, es imposible detener el avance de la modernidad y su constante distanciamiento de la tradición. Así también se refuerza la idea del ciclo inherente entre lo tradicional y lo moderno, como la inevitable independencia de un hijo frente a sus padres. Sin embargo, así como la mudanza de un hijo no debe significar la caída en el olvido de los padres, el avance de la modernidad no debe significar el olvido de antiguas tradiciones inmersas en el Shoutengai. Para *Tamako Market*, avanzar no quiere decir dejar atrás, y por ello propone que el mantenimiento del Shoutengai no se puede basar solo en la adaptación de algunas de sus prácticas al mundo moderno, sino también mediante la vuelta esporádica a las tradiciones incapaces de modernizarse. Así, la salvación del Shoutengai no consiste en rescatar su utilidad

económica como un centro de comercio, sino en su utilidad emocional como un centro cultural y hospitalario.

En conclusión, *Tamako Market* y *Tamako Love Story* desarrollan el conflicto entre lo ultra-tradicional, lo tradicional, y lo moderno. En la serie animada, el uso de elementos magicorrealistas le permite a *Tamako Market* establecer la lejanía de lo ultra-tradicional, como algo atemporal e incapaz de adaptarse al mundo moderno. Es con la sugerencia de que el Shoutengai puede tener rastros mágicos también, que se expresa un peligro latente en la estructura del tradicional distrito comercial japonés. Sin embargo, con la ruptura del Shoutengai y los elementos mágicos de la narrativa, se asevera la capacidad de adaptación del Shoutengai, y se niega la pérdida de esta tradición. Resuelto el primer conflicto, la película epílogo *Tamako Love Story*, regresa al realismo en su totalidad para resolver el conflicto entre lo tradicional y lo moderno. Si bien se hace un hincapié en la necesidad de la tradición de adaptarse a la modernidad y renovarse, la película va más lejos, y propone que, aún frente a la incapacidad de renovar ciertas prácticas tradicionales, el avance de la modernidad no debe verse como un abandono total de estas tradiciones. Por ello, se presenta una comparación entre nuestra relación con la tradición, y la relación de un hijo con sus padres. Como la visita de un hijo a sus padres después de haberse independizado de ellos, no es el valor útil el que nos debe impulsar a volver al Shoutengai, sino el valor emocional.

## Bibliografía

FARIS, Wendy

2004 *Ordinary Enchantments: magical realism and the remystification of narrative*. Nashville: Vanderbilt University Press.

LAMARRE, Thomas

2009 *The Anime Machine: A Media Theory of Animation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

THE DIGLEHOPPER

2015 *Birdman or (The Influence of Magical Realism)*. Consultado: 29 de julio de 2018.  
<<https://thedinglehopper.wordpress.com/2015/02/12/birdman-or-the-influence-of-magical-realism/>>.

THE JAPAN TIMES

2005 *Shotengai*. Consultado: 29 de julio de 2018.  
<<https://www.japantimes.co.jp/life/2005/06/12/to-be-sorted/shotengai/#.W14bWrgnZPZ>>.

2018 *Shōtengai: Examining the evolution of Tokyo's venerable shopping districts*. Consultado: 29 de julio de 2018.  
<<https://www.japantimes.co.jp/life/2018/01/13/lifestyle/shotengai-examining-evolution-tokyos-venerable-shopping-districts/#.W14XX7gnZPY>>.

## Multilingual and multicultural ability of returnees from Japan.

Sachie Miyazaki<sup>99</sup>

Sophia University Junior College Division

### Resumen

El presente estudio examina cómo cinco niños —de 13 a 17 años de edad, con una duración de estancia en Japón (LSJ) de 6-15 años; edad de llegada al Perú (AAP): 7-15 años de edad— que regresaron de Japón mantienen el dominio del japonés y qué tipo de factores sociales podrían influir en su mantenimiento. Para ello se utilizará la evaluación llamada DLA. Los hallazgos muestran que los mayores que regresaron (es decir, después de AAP 11) tienden a mantener su fluidez en la conversación y precisión en la gramática, mientras que los más jóvenes (es decir, antes de AAP9) varían individualmente. Los factores ambientales, como el tipo de escuela, el entorno lingüísticos en el hogar y los factores psicológicos podrían afectar su mantenimiento, además de los factores de edad.

**Palabras clave:** nikkei, retornante, japonés, competencia lingüística

### Abstract

This study examines how five children —age: 13 to 17 years old; length of stay in Japan (LSJ): 6-15 years; age of arrival at Peru (AAP): 7-15 years old—, who came back from Japan, maintain Japanese proficiency and what kind of social factors could influence their maintenance by using the assessment called DLA. Findings show that the older returnees (i.e. after AAP 11) tend to maintain their conversational fluency and the accuracy of grammar, while younger ones (i.e. before AAP9) vary individually. The environmental factors, such as school types, language environments at home, and psychological factors could affect their maintenance besides age factors.

**Key words:** nikkei, returnee, Japanese, proficiency

---

<sup>99</sup> This work was supported by JSPS KAKENHI Grant number JP 16H05676.

## 1. Introduction

Japan has experienced a rapid growth in its foreign population during the last two decades. Nikkei who are descendants of Japanese from Latin American countries are unique ethnic groups because of their status which allows them to live in both their home countries and Japan easily. After the economic downturn precipitated by the Lehman Brothers bankruptcy in 2008, many Brazilians left Japan and so did other foreign residents. Among those who left were families with school age children. These children experienced enormous changes in their daily life.

Nakagawa (2015) reported that in São Paulo a number of returnees from Japan had difficulties in adjusting and needed support. She has been working on the KAERU project to support parents who are planning to go back to Brazil with school age children also. For most of the children who were raised in Japan, Japanese is the strongest language and their first languages (L1) becomes weaker as they grow. However, when they move to the home countries, they are exposed to the languages of the community and culture. Children have to adjust themselves in the new environment. While the accommodation processes have been studied by few researchers (Sueyoshi 2017), there is little empirical research about returnees' Japanese maintenance.

This study examines how five school age children who went back to Peru maintain their oral proficiency of Japanese and what kind of factors could affect their maintenance by using Dialogic Language Assessment (DLA) for Japanese as a second language (Ministry of Education 2014). Findings show that age factors especially, age of arrival at Japan (AAP) is the most powerful factor that affects their competence of spoken Japanese. Furthermore, it suggests that kinds of schools, Nikkei or Peruvian, they go to in Peru could influence the delay of attrition and their motivation for studying Japanese.

## **2. Literature review**

### **2.1 Language development of bilingual children**

Children acquire languages spoken in their environment naturally. It is because all human beings are born with a set of language facilities and it enables us to acquire languages naturally (Pinker 1994). First language acquisition is said to end around fourteen years old. However, Nakajima (2016) claims that it may last longer for children who grow multilingual environments than those who are in monolingual environments. Also, children's languages are vulnerable so that they could lose a language in a very short period of time.

Factors that could influence language acquisition or attrition are divided into two, that is, individual factors such as age, characters, motivations and so on, and social factors, that is, the kinds of communities they live in, the status of ethnic groups in the community, and the availability of access to the target language and community. Among individual factors, age factor consists of children's age, age of arrival at the country (AA) and length of stay in the country (LS).

Multilingual children tend to live in many places so that their experiences are varied and it is almost impossible to generalize. Cummins (2001) defines those kind of children as culturally linguistically diverse (CLD) children and in this paper I use the term, CLD equivalent to bilingual, multilingual children. Cummins (2001) divided language competency of CLDs into two types, that is conversational fluency (CF) and cognitive academic language proficiency (CALP). The latter consists of discrete language skills (DLS) and academic language proficiency (ALP). Although ALP is crucial to be successful in academic subject, it takes longer than CF or DLS to achieve (i.e. average 5-7 years) for CLD children since it is cognitively demanding ability.

## **2.2 CLD children in Japan**

In Japan there are approximately 80,000 school age CLD children and about 28,000 need Japanese language support (Ministry of Japanese 2017). Although the number of CLDs has increased in the last two decades, the Japanese government did not have a clear policy about how schools accept these children and support them until recently.

During the first decade especially, educators did not have specialized training and struggled teaching CLDs. Now the government is trying to provide resources to educators who support those children at school. Although the situation has been improving for both teachers and children, it is still difficult for children to acquire ALP, as a result, the rate of high school student of CLDs is still about 50% which is significantly lower than Japanese students of the same age group (Miyazaki 2014). Furthermore, it is difficult for CLDs to maintain their first languages and cultural identity in Japan since governmental support tends to emphasize language education at early stages, and there is a lack of understanding of the importance of nurturing bilingual children in the public educational system.

## **2.3 Circular migration between Japan and Peru**

There are significant number of CLD children who move between their home countries and Japan many times. This phenomenon is more prominent among Nikkei society. Parents take their school age children with or without them. How do those children grow and how their experience influence their language, culture or mental states? Sueyoshi (2017) studied children who had lived in Japan, then left Japan, and returns to Peru and analyzes the meaning of experience in Japan as following,

[...] previous experience in Japan provides them with the strength to go on with their lives in Peru despite they struggled with the anxiety caused by the lack of Spanish language proficiency, the sadness and abandonment feelings due to the absence of their parents who stayed in Japan, and the frustration they felt at being deprived of their former life in Japan (Sueyoshi 2017).

Sueyoshi tries to explain young Peruvian returnees' mental situation with the concept of Dual Frame of Reference (DFR) introduced by Suarez-Orozco (1989) who studied Latinos living in the US. She applies DFR to returnees and claims that Nikkeis returning from Japan to Peru feel as follows:

[...] deprived of the economic or material wellbeing that they had to leave behind unwillingly in most cases. However, at the same time their deprivation of economic or material wellbeing is compensated by gaining moral or emotional wellbeing in Peru, which in turn is also supported by the previous Japanese experience and the potential future experience in Japan (Sueyoshi 2017).

DFR of returnees could affect positively their motivation to maintain Japanese even though they don't know if they will live in Japan or not. Or if DFR works negatively, returnees may easily lose their interest in Japan or Japanese language and lose it quickly. In both situations, not only individual factors such as age or personality, but environmental factors play an important role.

### **2.3 Research Questions**

In this study I will investigate the individual cases that vary in ages, lengths of stay in Japan (LSJ), ages of arrival at Peru (AAP), lengths of stay in Peru (LSP), and language environment in Peru. Followings are research questions to be explored.

1. How does the children's proficiency vary according to the length of stay in Japan (LSJ)?
2. Does age of arrival at Peru (AAP) affect their current Japanese proficiency?
3. Is there any difference in maintenance or attrition of Japanese depending on school environment in Peru? If so, what is its influence?

### **3. Method**

#### **3.1 Participants and procedures**

Participants are 5 school age children ranged from thirteen to seventeen years old at the time I interviewed in September 2017; their length of stay in Japan (LSJ) is between 6 and 15 years, their ages of arrival at Peru (AAP) are two 7 years old, 9 years old, 11 years old, and 15 years old and their length of stay in Peru (LSP) is between 2 and 6 years. They are one males and four females. All of them go to Nikkei schools (i.e. La Union or La Victoria). All live in Lima now but they lived in different cities in Japan. Their demographics are shown with pseudonyms.

#### **3.2 Procedures**

Interview were taken place at school. Each participant met with the researcher individually. Each interview took about 40 to 60 minutes. The procedure was followed according to the DLA manual (Ministry of Education 2014). The whole conversation was recorded with an IC recorder for analysis. Following greetings, participants and the researcher sat in a triangular position. The interview consisted of 5 parts; warming up conversation, vocabulary quiz, basic task, cognitive tasks, and reading task. Only the first four data are used to assess speaking proficiency of participants in this study.

In warming up conversation, participants are asked their names, birthdays, ages, what they like to do at school, home languages and so on to gain some ideas about participants' level of Japanese and language environment. Then they are given vocabulary quiz and asked to name words on picture cards. It consisted of 55 basic words shown in table 3. The participants are asked to give the names first in Japanese, then Spanish.

Then two kinds of tasks are given. One is to explain their everyday routines, such as what time to get up, what they do in the morning, and what they do after school until they go to bed. This is used to see how they can express their daily life with basic

vocabulary, accuracy of grammar, pronunciation, and conversation strategies. Then participants are asked to explain another picture card and asked to explain why the earth is in trouble. To participants who moved to Peru older than 12 years old, I gave a more difficult task: to explain about global warming. This task is cognitively demanding because it requires the use of academic vocabulary such as global warming, temperature change, Ozone hole, oxygen, destruction of forests and so on. Not only higher level vocabulary but also logical thinking or coherence in paragraphs are evaluated in this task.

### 3.3 Assessment

Dialogic Language Assessment for Japanese as a second language (DLA) was introduced by the Ministry of Education in 2014 (Ministry of Education 2014) as a tool to evaluate CLD children living in Japan. It's basic structure and ideas are based on the Oral Proficiency for Bilingual children (OBC) developed to assess Japanese/English bilingual children's Japanese language proficiency in Canada (Canadian 2000) and a Reading assessment developed for CLDs in US. The characteristics of DLA is that it can assess 4 skills (speaking, reading, writing, and listening) separately. In this study, I am going to use exclusively DLA speaking assessment to evaluate returnees' Japanese oral proficiency.

Table 1 shows the criteria of DLA speaking for qualitative analysis. Performance of participants are evaluated in five categories, that is, pronunciation and intonation, attitude to speak, grammatical accuracy, vocabulary, sentences and paragraphs, and content and coherence. 5 is given if considered to be "very good", 3 is to "average", 1 is to "poor" and 2 or 4 if it is in between.

DLA<speaking> ‹‹Qualitative assessment››		
① Pronunciation/fluency /10		
Pronunciation, intonation	Natural sounds and intonation	5 3 1
Fluency	Speak naturally and fluently	5 3 1
② Attitude to speak /5		
Attitude	Willing to speak and lead the conversation	5 3 1

③ Grammatical accuracy /5		
Accuracy	Can speak grammatically.	5 3 1
④ Vocabulary /10		
Basic vocabulary	Have vocabulary in everyday life	5 3 1
Academic vocabulary	Use relevant vocabulary to the content and grade	5 3 1
⑤ Quality of sentences and paragraphs /10		
Sentence	Can create simple sentences	5 3 1
Paragraph	Can create complex sentences and paragraphs	5 3 1
⑥ Contents and coherence /10		
Conversation task	(Routines)can carry on given tasks	5 3 1
Cognitive task	(Environment) can tell content rich stories, explanations, reasons, and opinions.	5 3 1
Total /10		

Table 1. DLA speaking Qualitative assessment sheet  
(Taken from (Ministry of Education 2014) and translated by the researcher)

In order to assess basic vocabulary, the score of the vocabulary quiz was used since there may not be sufficient to assess their vocabulary size and quality by words used in interviews. Table 2 shows the vocabulary list to be tested and Figure 1 shows the picture cards used in this study.

Category/topic	Vocabulary	Numbers
Parts of body	eyelash, thumb, lips, nail, eye, mouth, nose, hand	8
Food	grapes, egg shrimp, milk	4
Nature	branch, tree, leaf	3
Animals	horn , tail, whiskers, cow, chicken, horse, elephant, mouse	8
House	stairs, roof, fan, telephone, door, window	6
School	drawer, eraser, desk, blackboard, map, scissors, notebook	7
Occupations	fireman, doctor, driver	3
Transportation	Wing, bus, airplane	3
Verbs	swim, write, brush teeth, put on, get up, sit, clean, get mad	8
Adjectives	short, narrow, light, cold, tall	5
Total		55

Table 2. List of vocabulary in the quiz

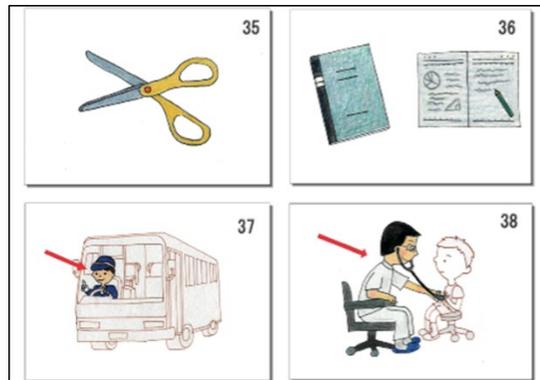


Figure 1. Picture cards for vocabulary quiz

These vocabulary reflects wide range of basic vocabulary for children (Okazaki 2002. In the following chapter, I will present the results as cases.

## 4. Results

### 4.1 Participants' overall performance and language environment at home

#### 4.1.1 Case 1 : Akari (LSJ4)

Akari was 13 years 11 months at the time of the interview. She went to Japan at 3 and came back when she was 7 (AAJ3/LSJ4/AAP7). Her LSP is 6. She went to elementary school for one year in Japan. She lives with her mother and her sister and her father still live in Japan. She speaks Spanish at home now but when they were in Japan, they spoke Japanese at home. She couldn't understand Spanish so she had to repeat the first grade in Peru.

Answering the questions, "What time did you get up this morning? Explain your routine of what to do". Akari speaks Japanese very softly but fluently and it is comprehensive. Her listening comprehension is good but her utterance is minimum and it contains some childish words (e.g. *chicchai oniichan* [younger brother]). She also makes some grammatical errors in the use or particles (*kaetta no toki*; correct words: *kaetta toki* [when I came back]). The result of vocabulary quiz was 58.2% correct that was the second

lowest among the 5 participants. She maintains basic vocabulary and grammar but obviously does not have academic vocabulary at her age level.

#### **4.1.2 Case 2 : Jin (LSJ7)**

Jin was 13 years and 9 months old at the time of interview. He had been in Peru for 6 years (LSP6) . He was born in Japan and stayed there for 7 years (AAJ0/LSJ7), He moved to Peru when he was in 2<sup>nd</sup> grade (AAP7). He has studied *Kanji* with his father after returning to Peru. Jin has passed N4 and is highly motivated in learning Japanese. At home he speaks Japanese and Spanish with his father but all Spanish with his mother and younger sisters.

He has a slight accent but speaks naturally and he is motivated to have conversation in Japanese. Compared with Akari, Jin sounds less childish, but there are some errors in vocabulary (e.g. *geemu o asobu* [play game], *ha o burashi suru* [brush teeth]). They could occur by the negative transfer from Spanish. His score on the basic vocabulary was the lowest (i.e. 52.8%) among the five participants. He can make simple sentences accurately but can make fewer complex sentences. He can connect sentences with conjunctions (e.g. *soshite* [and], *sonoato* [after that]) in the paragraph.

#### **4.1.3 Case3: Satomi (LSJ9)**

Satomi was 15 years old and in the 8<sup>th</sup> grade at the time of the interview. She has been for 6 years in Peru (LSP6). She was born Japan and stayed there until 9 (LSJ9). She has two brothers: one lives in Japan and the other lives in Peru. She speaks Spanish with her father and speaks Japanese and Spanish with her mother and brother.

Satomi is a good communicator. She speaks a lot and fast. Her basic vocabulary score was 78.2%, that is, about 20% higher than Akari or Jin. The difference from the first two participants is that she can use “*n desu*” means “it’s because.” This expression is used in spoken language and can create rapport between speaker and listener. She has been in

Japan for nine years until 9 years old. Now she lives with a cousin who recently came back from Japan. The contact with someone newly come back might affect her to remembering vocabulary and improving her communication skill.

#### **4.1.4 Case 4: Mie (LSJ11)**

Mie is 17 years old and goes to Nikkei school. She stayed in Japan for 11 years (AAP11/LSJ11/AAJ0). It has been 6 years since she came to Peru (LSP6). At home, she speaks Spanish to her father, Spanish and Japanese to her mother.

She speaks fluently and her utterance tends to be longer. She keeps talking by using conjunctions such as *sorekara* [then], *sonoato* [after that], and *sorede* [so] and fillers such as *eeto* [um], *maa* [well], *ano* [ahm]. Sometimes she uses polite expression (i.e. *abimashite* [taking shower and then...]) that is, *te*-form with polite form, instead of *te*-form with plain form, *abite*. Teenagers do not use it often since it is formal expression. Like Satomi, she uses “~*n desu*” and sentence final particle, “~*ne*” [right? or tag questions] and her way of talking sounds like that of native speakers. Although her basic vocabulary score was 85.5% which is 7% higher than Satomi, she doesn't use academic vocabulary and makes some grammatical errors.

#### **4.1.5 Case 5 : Saki (LSJ15)**

17 years old. She lived in Japan for 15 years (AAP15/LSJ15) and returned to Peru 2years ago (LSP2). She passed entrance exam of high school in Japan but her family decided to come back in the first semester of high school. Her father and an elder brother still live in Japan. In Japan her parents did not allow her to speak Japanese at home so that she didn't have difficulty when she transferred to school in Peru.

Saki's overall proficiency of Japanese is as high as a native speaker at her age. She can use expressions appropriate for the first encounter. She speaks to me politely with

polite form. The vocabulary score is 96.4% that was the highest. Accuracy of grammar and pronunciation is also native level. She says her Japanese is stronger than her Spanish.

#### **4.2 Length of stay in Japan (LSJ) and Age of arrival (AAJ) and overall competence**

Table 4 shows the demographics and DLA result of 5 participants. Total DLA scores range from 2.2 to 4.8. The average of overall points is 3.5. There is a noticeable gap between the first two participants (Akari; 2.2 and Jin; 2.4) and the rest (4.1 or higher). Satomi, Mie and Saki are considered to have maintained oral proficiency of Japanese well. The highest score was gained by Saki; 4.8 who stayed in Japan longest, for 15 years (LSJ15) and stayed in Peru shortest, for 2 years (LSP2). Her score is close to 5 which is “very good” for all the skills. In terms of speaking, she is a native speaker level at her age group. Probably she had not lost her oral proficiency since she came back to Peru. While, Satomi and Mie who stayed in Japan for 9 and 11 years respectively scored a little lower than Saki (i.e.4.1). If they move back to Japan, they would not have any difficulty in terms of speaking.

		Akari (f)	Jin (m)	Satomi (f)	Mie (f)	Saki (f)
Age factors	Age	13	13	15	17	17
	AAP	7	7	9	11	15
	LSJ	4	7	9	11	15
	LSP	6	6	6	6	2
Pronunciation, intonation		6	6	8	9	10
Fluency						
Attitude		2	3	5	5	5
Accuracy		2	3	5	4	5
Basic vocabulary		3	2	6	6	9
Academic vocabulary						
Sentence		5	6	9	9	10
Paragraph						
Content		4	4	8	8	9

Coherence					
Total /10	2.2	2.4	4.1	4.1	4.8

Table 4. Qualitative analysis of DLA for participants (age 13-17)

Vocabulary was evaluated by two categories that is, everyday vocabulary and academic vocabulary. I scored everyday vocabulary by the vocabulary quiz score shown in an earlier section. Akari and Jin scored lowest 58.2% and 52.7% respectively so that it could influence their performance also. Satomi, and Mie scored 78.2% and 85.5% so that they obtained 3 and 4 in everyday vocabulary. Saki obtained 5 because her vocabulary score was 96.2%. Competence of academic vocabulary was evaluated by the ability demonstrated in the cognitive tasks.

### **4.3 Academic Language Proficiency (ALP) and age factors**

Ability to construct variety of sentence in different kind of contexts was evaluated in the whole interviews. Participants were all able to construct simple sentences grammatically and describe events by time sequence using conjunctions. However, the number of complex sentences they made varies among participants. Akari and Jin whose LSJ is shorter and AAP is younger than others scored lower than others. Similarly, content and coherence were also lower for Akari and Jin.

Content and coherence are the most important for academic language use and defined as ALP according to Cummins (2001). I will analyze their ALP by showing utterances in the cognitive task. Participants are asked to explain the environmental issue by looking at a picture. The picture has the earth in the center and 3 illustrations to describe a factory, a man cutting a tree, and cars. Following excerpts show translation of their utterance in Japanese into English.

Interviewer: (Showing a picture) [The earth is crying. Please explain why it is crying.]

Akari (LSJ4) : a car...then a man cut (mispronounced first and then modified) a tree... I don't know

Jin (LSJ7) : [Cutting a tree. Car (code-switch into Spanish). It is human's fault. Dump trash cans into the sea, tree...frames...use cars a lot. Little by little, world becomes bad.]

Interviewer: [Do you know global warming?]

Satomi (LSJ9) : [Um, it is bad for the earth like cutting trees, gas for cars and so on. (Global warming) means to warm but I don't know how to say in Japanese but something that protect us from the sun, called veruna kapado sono (in Spanish) and I don't know Japanese. That um, they say that it is destroyed and often become a cancer on skin. And then, company' cloud (smoke of a factory), it hurts (us). Well, if it is reduced, it is better it wouldn't become that warm, they say.]

Mie (LSJ11) : [yes, um, environmental issue. The reason why the earth is crying is that....firstly, there are many factories. Then, um, many factories kemu...kemuri? I'm not sure if you say smoke, but smoke is coming out (of the factories) um, sky, going up the sky? It is common sense but it is bad for global warming and what to say? Become bad and well... smoke is also bad for the earth. Then after that forest? Can I say it is in the forest? I wonder. Cutting trees are frequent so that is not good for the earth a little. (continue)]

Saki (LSJ15) : [yes, um, global warming is caused by smoke from factories and so on, well, like automobiles, carbon dioxide is released and it heats the earth and then like ice of the Arctic or the Antarctic melts. The air becomes dirty. Then people are cutting this tree (in the picture) but trees absorb carbon dioxide and release oxygen instead. When humans cut a lot of trees, the amount of oxygen is getting to decrease, the earth is crying (Laughter).

All the participants are over 13 years old so that they must have achieved this kind of knowledge in Spanish. However Akari and Jin's utterances were shorter and sound more childish than others." Since Akari, Jin, satomi, and Mie have been in Peru for 6 years, it is relevant to assume the difference reflects their levels of proficiency at the time when they moved to Peru. Although the rest of them were completed the tasks successfully, many of them struggled to express phenomena in Japanese even though they learned concept or vocabulary in Spanish. Academic vocabulary and expressions need for task are underlined. Saki performed most proficiently among three in terms of content, coherence and academic vocabulary. She used terms, such as carbon dioxide, or oxygen properly easily and constructed paragraphs with causes and effects appropriately.

In the cognitive task, the difference in performances is due to the Japanese proficiency but not cognitive ability. Except for Saki, the other four participants stayed in Peru for six years, so that their difference could be caused by the age factors that is, in what age they came back (AAP) and how long they stayed in Japan (LSJ).

## **5. Discussion**

This section will investigate following research questions separately.

### **5.1 How does the children's proficiency vary according to the length of stay in Japan (LSJ)?**

In this study I interviewed 5 participants whose LSJ vary from 3 to 15. I found that the longer LSJ is, the higher DLA speaking assessment score is. Although it is not relevant to conclude the relationship between LSJ and their proficiency since participants' LSPs vary between 2 and 6. However, I can safely say that children who stayed in Japan more than three years can achieve higher proficiency.

### **5.2 Does age of arrival at Peru (AAP) affect their current Japanese proficiency?**

In DLA speaking assessment, 3 is "average" level and participants who came back to Peru after 9 years old (AAP9 and over) are assessed as 3 or over. The lowest one is assessed as 2 and she is one who came back to Peru at 7 years old. On the other hand, the highest is about 4.8 and two participants are assessed.

Then a question may arise, that is, which AAP could be the best timing to leave Japan in order to maintain Japanese? It is generally said that children tend to keep the languages for which they have acquired literacy. In other words, they easily lose languages they can't read and write. "Nine years old" is believed to be a milestone for second language learners to overcome to catch up native speakers in subject work. Results show another evidence that those returned after 9 years old have a bigger chance to maintain not only CF but ALP in Japanese than those who returned earlier ages.

### **5.3 Is there any difference in maintenance or attrition of Japanese depending on school environment in Peru? If so, what is its influence?**

In the present study, all the participants go to either La Union or La Victoria school. In Nikkei schools they have chance to speak Japanese with other returnees and Japanese classes are part of the curriculum. Although the number and ratio of Nikkei students differ between two schools, both school are characterized as promoting Japanese values and cultures in their education. Spanish is used for the instruction of most subjects and Japanese is taught as a foreign or second language. They have special Japanese classes for returnees and it can provide a rich environment to reinforce positive attitude toward Japanese heritage and experience they had in Japan, promote motivation to maintain Japanese and delay attrition.

## **6. Conclusion**

The present study investigates how returnee students from Japan maintain Japanese proficiency and what could influence their maintenance or attrition of speaking Japanese by using DLA assessment. Firstly, I found that length of stay in Japan (LSJ) could impact their overall levels as well as age of arrival at Peru (AAP). Secondly, the qualitative analysis reveals that returnees can maintain their phonetic ability, that is, their pronunciation is natural and smooth. Attrition is most salient in accuracy of grammar and vocabulary. Thirdly, competence of academic Japanese could be affected by AAP. Participants whose AAP are younger tend not to perform well in the cognitive tasks. It implies that even though returnees can maintain conversational fluency (CF), their academic language proficiency (ALP) would not improve in Peru. Finally, environmental factors might also be important factors that affect their maintenance or attrition. Results suggest that Nikkei schools could have facilitate opportunities to speak Japanese or to maintain contact with Nikkei community so that children can easily be motivated to keep Japanese language and culture.

The number of samples of this study is small so that it is not enough to generalize the results and this study only dealt with speaking so that further study would be needed concerning of reading and writing. However, it is possible for returnees from Japan to be a new type of Nikkei who can be raised as global leader in both Peru and Japan in the future.

## Bibliography

Canadian Association for Japanese language education (CAJLE)

2000 *Oral proficiency assessment for bilingual children (OBC)*. Ontario: Canadian Association for Japanese language education.

CUMMINS, Jim

2001 *Negotiating Identities: Education for Empowerment in a Diverse Society*. Second edition. California: CAFE.

MIYAZAKI, Sachie

2014 *Tabunka no kodomo to kyoiku – Gengo to bunka no hazama de ikiru. Jochi daigaku shuppan*. [Miyazaki, Sachie. (2014). *Multicultural children living in Japan and education: Between cultures and languages*] Tokyo: Sophia University Press.

Monbu kagaku sho kokusaikyoku [Ministry of education in Japan]

2014 *Taiwa gata asesumento DLA [Dialogic language assessment for Japanese as a second language]* [http://www.mext.go.jp/a\\_menu/shotou/clarinet/003/1345413.htm](http://www.mext.go.jp/a_menu/shotou/clarinet/003/1345413.htm)

NAKAGAWA, Kyoko

2015 “Crianças retornadas do Japão e o Projeto Kaeru”. Presented in International Symposium on Japanese as a Global Language (EJHIB). University of São Paulo.

NAKAJIMA, Kazuko

2016 *Bairingararu kyoiku no hoho-12 sai madeni oya to kyoshi ni dekiru koto. Aruku. [Method of bilingual education: What parents and teachers can do for bilingual children by 12 years old]* Tokyo: ALC

OKAZAKI, Toshio

2002 “Gakushu gengo noryoku o doo hakaruka: TOAM no kaihatu. Gengo shutoku to hoji no kanten kara”. [“How can we evaluate academic language proficiency: Development of Test of Language Acquisition and Maintenance (TOAM) from the perspective of language acquisition and maintenance”]. In *Kokuritu kokugo kenkyujo. Tagengo kankyo ni aru*

*kodmono no gengo noryoku no hyouka* [Assessment of language proficiency of children in the multilingual environment] Tokyo: The national institute for Japanese language.

PINKER, Steven

1994 *The Language Instinct: How the mind creates language*. NY: Harper Collins

Publishers

Suarez-Orozco, Marcelo

1989 *Central American refugee and U.S. High Schools: A psychosocial study of motivation and achievement*. Stanford: Stanford University Press.

SUEYOSHI, Ana

2017 "Nostalgia as a source of strength and driving force among young Peruvian returnees from Japan". *Tabunka kokyoken sentaa nenpoo* [Center for the Multicultural Public Sphere]. Utsunomiya, 9, 17-30.

TAMAKI Matsuo and Ana Sueyoshi

2015 *Ekkyo suru Peru jin: gaikokujin rodosha, nihon de seicho shita wakamono, kikoku shita kodomotachi*. [Peruvian closing borders: foreign workers, youths who grew up in Japan and children came back to Peru].

# El arte de las máscaras: la construcción de la identidad *queer* a través de la performance discursiva (semi) autobiográfica de *Confesiones de una máscara* de Yukio Mishima

Mariangela Ugarelli  
The Johns Hopkins University

## Resumen

El propósito de este trabajo es explorar las formas en las cuales el narrador, “Yo”, construye una máscara a través de la misma autobiografía, rehuyendo a los tropos del género autobiográfico, tanto heterosexual como homosexual. En otras palabras, el sentido de la máscara titular es doble: no es solo Kochan quien performa para ocultar su homosexualidad; el narrador también performa frente al lector al construir una nueva identidad para sí mismo. Esto se realiza a través tanto de contenido como estructura: la forma no sigue la norma, no es “*straight*”, del mismo modo que el personaje principal. Este personaje narrador escapa a la norma en todo sentido, no solo por su orientación sexual. Por sobre todo es diferente, en otras palabras, “*queer*”.

## Abstract

The purpose of this paper is to explore the ways in which the narrator of *Confessions of a Mask* constructs an innovative autobiography with which he builds a queer identity, escaping both heterosexual and homosexual autobiographical norms. In other words, the Mask in the title is twofold: not only does Kochan perform in order to hide his homosexuality but, also, the narrator is performing in front of the reader, constructing a new identity for himself. This is done through both content and structure: the form is not “*straight*” as is not the main character this being established right from the beginning of the novel. The main character escapes normality not only due to his homosexuality but by the mere fact that he is, overall, different, in gender theory terms, queer.

## Capítulo 1: narrador, shi-shoetzu y estructura queer

Partiendo de las ideas de Foucault, Derrida y Lacan, Judith Butler planteó las ideas centrales de su teoría de la performance y su teoría queer en general en su texto pionero, *Gender Trouble (El Género en Disputa)*. En él, Butler propone que el género se produce performativamente, y, por lo tanto, se construye a sí mismo ya que “ser de un género es un efecto” (Butler 2006: 45)<sup>100</sup>. Esta idea está construida sobre la base de la teoría lacaniana donde no hay un “yo”; lo que existe es tan solo una ilusión de identidad que escuda a la consciencia y nos evita confrontar este cruel hecho (que no hay un yo). En su siguiente libro, *Bodies That Matter (Cuerpos que Importan)* Butler elabora esta idea, planteando que:

[...] si el género es construido, no lo es necesariamente por un “yo” o por un “nosotros” que preexiste a esa misma construcción en ningún sentido espacial o temporal anterior. No queda claro que pueda haber un yo o un nosotros que no haya sido sometido al género. El género es, entre otras cosas, una de las relaciones diferenciales a través de las cuales los sujetos entran en la existencia [...] el Yo no precede ni sucede al proceso del género, sino que emerge solo dentro de la matriz de las relaciones de género en sí mismas (Butler 2010: 7)<sup>101</sup>.

Se hace patente, por lo tanto, que no hay identidad que anteceda a los actos de habla, incluyendo a la identidad de género; por el contrario, la identidad de género es constituida por los actos de habla. Una confesión es, por definición un acto de habla. Según el diccionario de la RAE confesar es “Dicho de una persona: Expresar voluntariamente sus actos, ideas o sentimientos verdaderos” (RAE 2018). O “Dicho de una persona: Reconocer y declarar, obligada por la fuerza de la razón o por otro motivo, lo que sin ello no reconocería ni declararía” (RAE 2018).

---

<sup>100</sup> Being of a gender is an *effect*

<sup>101</sup> “[...] if gender is constructed, it is not necessarily constructed by an ‘I’ or a ‘we’ who stands before that construction in any spatial or temporal sense of ‘before.’ Indeed, it is unclear that there can be an ‘I’ or a ‘we’ who had not been submitted, subjected to gender, where gendering is, among other things, the differentiating relations by which speaking subjects come into being [...] the ‘I’ neither precedes nor follows the process of this gendering, but emerges only within the matrix of gender relations themselves” (Butler 2010: 7).

A pesar de que el título podría sugerir la construcción de una identidad a partir del arrepentimiento, avergonzada de su sexualidad, este no es el caso. Como plantea Marjorie Rhine en su artículo “Glossing Scripts and Scripting Pleasure in Mishima’s *Confessions of a Mask*”, el narrador “no se arrepiente de, ni le interesa reprimir sus deseos homosexuales” (Rhine 1999: 222)<sup>102</sup>.

Parece evidente entonces que, si podemos decir que el “yo” narrador está arrepentido de algo, no es su diferencia o su sexualidad; por el contrario, es el hecho de haber construido una máscara para ocultarla. John Nathan confirma esta idea en su biografía de Mishima al plantear que “En *Confesiones de Una máscara* lo que Mishima intenta no es confesar la perversión sexual, sino confirmarla”<sup>103</sup> (Nathan 1985: 106).

Otro concepto fundamental a ser utilizado es la noción de matriz heterosexual regida por la heterosexualidad obligatoria. En occidente y en países con una fuerte influencia occidental (como lo es el Japón), se presupone que sexo, género y orientación sexual deben calzar. En palabras de Butler la matriz heterosexual es “un modelo discursivo/epistemológico de aprehender el género que asume que para que los cuerpos sean coherentes y tengan sentido debe haber un sexo estable expresado por un género estable [...] que, a su vez, es definido jerárquica y posicionalmente a través de la heterosexualidad obligatoria”<sup>104</sup> (Butler 2006: 208). Este concepto, a su vez, se basa en la heterosexualidad obligatoria propuesta por Rich.

Pese a que la voz narrativa, así como el autor, se identifica como homosexual —aunque la palabra no es utilizada nunca en el texto—, preferiremos el concepto “*queer*” en su lugar. Esto se debe a que, en primer lugar, antes de que el propio Mishima introdujera el término análogo *danshokuka* o “persona que ama a un hombre”, no existía un concepto similar en la cultura japonesa (Chozick 2007: 1). La práctica y la represión de

---

<sup>102</sup> “is really neither apologetic nor interested in repressing his homosexual desires” (Rhine 1999: 222).

<sup>103</sup> “In *Confessions of a Mask* Mishima is not trying to confess his sexual perversion but confirm it” (Nathan 1985: 106).

<sup>104</sup> “a hegemonic discursive/epistemic model of gender intelligibility that assumes that for bodies to cohere and make sense there must be a stable sex expressed through a stable gender [...] that is oppositionally and hierarchically defined through the compulsory practice of heterosexuality” (Butler 2006: 208).

la misma, sin embargo, sí existían, pero la homosexualidad no era percibida como parte o todo de la identidad, como lo es en la esfera occidental. Por otro lado, aunque Mishima prefiriese políticas identitarias occidentales en cuanto al género, sus textos muestran una noción de identidad sexual que se aleja de la construcción prototipo del sujeto homosexual occidental.

Utilizado en sus inicios como un insulto a sujetos no heteronormados, la palabra “*queer*” se ha convertido en un término que engloba a la comunidad LGBTQI+ y el espectro que en esta se presenta. *Queer* es un término que se define por oposición, es cualquier cosa que no sea “*straight*” y busca “desestabilizar todo lo que aparente ser demasiado sencillo o de sentido común” (Schoene 2008: 285)<sup>105</sup>.

El narrador de *Confesiones de una máscara*, por lo tanto, no trata de construir una imagen únicamente en torno a su sexualidad sino en torno al hecho de ser distinto. Por este motivo utiliza diversas técnicas que rompen con la estructura narrativa esperada, construyendo así una identidad en términos no heteronormados.

### **Autobiografía y *shi-shosetsu***

Si bien Barthes declaró la muerte del autor, parece inevitable, como sugiere Foucault, que como lectores, creemos un autor, una personalidad que emana de los textos mismos bajo los cuales agrupar los textos que escribió una misma persona. Mishima ejemplifica perfectamente las complicaciones que acarrea matar al autor dado que sus textos, *Confesiones de una máscara* en particular, se acercan de manera ineludible a la autobiografía. Al decir esto no pretendemos omitir el carácter inherentemente ficcional de un texto, aún en los casos autobiográficos y su relación paradójica con los hechos. El escribir una autobiografía implica construir una identidad para uno mismo, pretender tomar una fotografía imposible. Teóricos como Diane Elam y Paul Deman están de acuerdo en que la “autobiografía es un género imposible ya que “la

---

<sup>105</sup> “disrupting anything too smoothly commonsensical or straightforward” (Schoene 2008: 285).

experiencia no puede ser directamente representada y toda autobiografía produce ficciones o figuras en lugar de la verdad que buscan representar” (Anderson 2008: 120)<sup>106</sup>.

En el caso de Mishima, sus novelas son ficcionalizaciones de su propia vida: al igual que Kochan, Mishima era un niño débil y frágil que se transformó a sí mismo mediante duros entrenamientos y férrea persistencia. El lema del Yo de la novela “¡Se fuerte!” podrían muy bien haber sido el del propio autor. Como plantea Misako Nemoto en su artículo “Au Coeur de la figure de Mishima”: “Sabemos bien que persona en latín refiere a la máscara teatral. ¿Mishima se disimula para ocultarse o sabe que su yo no es nada más que una máscara?” (Nemoto 1998: 37)<sup>107</sup>. ¿Podemos considerar *Confesiones de una máscara* como una autobiografía? Por más que los paralelos entre el texto y la vida del propio Mishima sean notorios, el elemento decisivo para considerar un autobiografía como tal es puramente architextual. Como la novela nunca fue publicada como una autobiografía (aunque se dice que Mishima la presentó a su editor como su “primera autobiografía”) este hecho, sumado a la ausencia del nombre de Mishima en el texto, se le ha considerado un texto semi-autobiográfico y se hará de esta forma en este texto.

Un elemento fundamental a ser tomado en consideración es el vínculo de la novela con la forma japonesa tradicional del *shi-shosetsu*, o, en vez, de su oposición al mismo. El *shi-shosetsu* es un género literario particular al Japón, un tanto similar a la autobiografía occidental. La diferencia recae, sin embargo, en que en el *shi-shosetsu* la veracidad de los eventos es fundamental para la evaluación artística de la obra. Como plantea Irmela Hijiya-Kirschner en su libro *Rituals of Self-Revelation: Shishosetsu as Literary Genre and Socio-Cultural Phenomenon* “Para el lector japonés la veracidad representa un requerimiento: que los eventos narrados hayan realmente sucedido”

---

<sup>106</sup> “experience can never be directly represented and all autobiographies produce fictions or figures in place of the knowledge they seek” (Anderson 2008: 120).

<sup>107</sup> “On sait bien que *persona* en latin désignait le masque théâtral. Mishima se dissimulait-il pour cacher sa personne, ou savait-il que sa personne n’était déjà, toujours et encore, qu’un masque?” (Nemoto 1998: 37).

(Hijiya-Kirschner 1996: 288)<sup>108</sup>. Esta idea afectaba directamente la percepción cualitativa del público sobre el texto (Hijiya-Kirschner 1996: 289).

Mishima, sin embargo, tenía una relación de conflicto con el género. Hijiya Kirschner señala que para el escritor, la importancia de poder encontrar el hilo biográfico para el lector japonés era como una especie de pánico. En palabras de Iwamoto y Wagenaar “[...] el shi-shosetsu o ‘novela del Yo’, la autobiografía cruda bajo la guisa de la ficción era un género que Mishima desestimaba con una sonrisa desdeñosa. (Iwamoto y Wagenaar 1975: 41)<sup>109</sup>. Esta actitud confrontacional frente al género ya nos da una clave de cómo leer *Confesiones de una máscara*: Indiferente a las reglas tácitas del *shi-shosetsu*, presenta en su novela una (semi)autobiografía hiperestilizada en la cual la voz narrativa está hiperconsciente de su rol como autor en tanto fabulador al momento de crear su nueva identidad. Como plantea Rhine “[...] la postura confesional del narrador es tan teatral como la de Kochan” (Rhine 1999: 222)<sup>110</sup>.

La teoría que tiene como objeto a los textos autobiográficos y su relación con la ficción ha debatido largamente el rol del autor y su importancia en el texto. En *Confesiones de una máscara*, sin embargo, el narrador hace evidente la naturaleza artificial de su texto. La voz narrativa está constantemente escogiendo episodios y elementos de su vida, componiendo así un *collage* que lo señala como diferente, en términos contemporáneos, *queer*.

### **Rompiendo la estructura: elementos formales *queer***

Owen Heathcote explica en su artículo “Masochism, sadism and homotextuality: the examples of Yukio Mishima and Eric Jourdan” que tanto Mishima como Jourdan deconstruyen y reconstruyen las nociones convencionales de homosexualidad. Esto es

---

<sup>108</sup> “For the Japanese reader factuality means most basically nothing more than the requirement that events described in the novel actually happened” (Hijiya-Kirschner 1996: 288).

<sup>109</sup> “[...] the shi-shosetsu or «I-novel», raw autobiography in the guise of fiction was a genre Yukio Mishima dismissed with a contemptuous smirk” (Iwamoto y Wagenaar 1975: 41).

<sup>110</sup> “[...] the confessional pose of the narrator is just as theatrical [as Kochan’s]” (Rhine 1999: 222).

denominado por Heathcote como “homotextualidad” (Heathcote 1994: 176). Pese a que Heathcoe emplea el término para describir el masoquismo y el sadismo en la novela —cosas que no nos competen por el momento—, el término es de particular utilidad al describir la praxis de Mishima. *Confesiones de una Máscara* es una reconstrucción profunda no solo de la homosexualidad misma sino de las formas de narrarla y las formas en las cuales una identidad no heteronormada puede ser construida; elementos que quedan manifiestos en los componentes estructurales del texto.

Ya el título, *Confesiones de una máscara* no solo indica el carácter confesional del texto sino que también es un indicio de la artificialidad en la misma identidad. Una máscara se usa para ocultar la identidad y, en algunos, casos, realizar una performance. La dimensión performática más evidente del texto es cómo Kochan performa lo que cree es la heterosexualidad pero no es la única. Si todo el texto es, literalmente, la confesión de una máscara, la identidad del yo se iguala con este objeto. Esto se deriva de la noción posmoderna de la identidad: sea cual sea la forma en la cual el yo busque construirse a sí mismo será una máscara, al no poder capturarse ontológicamente entero. Lo que el “yo” decide mostrar es una identidad decididamente *queer*

Uno de los primeros elementos que denotan la calidad *queer* del texto es la construcción del mismo en sí. El texto es un *collage* de técnicas narrativas que incluyen la voz dominante de la primera persona pero también extractos de poemas escritos en la juventud del “Yo” así como conversaciones entre distintas proyecciones de sí mismo (capítulo 3). Esta extraña combinatoria es una indicación de lo *queer* de la novela. Aunque exista una voz atractiva principal, otras voces se pueden escuchar en el texto — no es coincidencia que el epígrafe corresponda a una de las novelas del autor preferido de Bajtín, *Los Hermanos Karamazov* —.

En términos bajtinianos, el texto es un espacio dialógico, donde distintas ideas y discursos son puestos en síncretis a través de distintos modos narrativos. El “yo” narrativo se confronta a sí mismo para lo cual crea la figura de Kochan construida a partir de su ya pasada y “falsa” conducta. A su vez, Kochan es confrontado tanto por ideas

tradicionalmente japonesas como por las occidentales, tanto positivas como negativas en lo referido a la homosexualidad; así como las de sus familiares y amigos. La idea de Kochan de ser un “invertido”, concepto importado en sí mismo, es constantemente puesto de relieve: la tristeza de su madre frente a sus juegos de travestismo, la actitud positiva frente a la homosexualidad en el pasado ideológico del Japón de los samurais y de la Antigua Grecia, el uso despectivo contra Proust de la palabra “sodomita” por parte de uno de sus amigos; estos son solo algunos de tantos ejemplos de las voces con las cuales el Yo narrador y Kochan son confrontados. El Yo narrativo, bien pudiendo hacerlo, opta por, en lugar de construir un yo absoluto y monolítico, como suele ocurrir en autobiografías y *Bildungsroman*, introducir y, aún más importante, no ocluir las voces distintas a la suya o expresar un juicio de valor sobre ellas. Esto le da una cualidad fragmentaria a la narración de la voz autorial que se manifiesta como un acto de rebelión frente a los modos narrativos y creativos de la autobiografía heteronormada y el *shi-sho*: la voz del Yo no es incontestable, muy por el contrario, la formación de su identidad parte del diálogo consigo mismo y con el resto del mundo.

Si bien es posible categorizar *Confesiones de una máscara* como un *Bildungsroman*, no obedece la estructura teleológica que suele regir en este tipo de textos. Lo *queer*, una vez más, predomina: la novela no tiene un final satisfactorio para el lector, muy por el contrario puede ser leído como anticlimático. De acuerdo con lo que plantea Haley Elizabeth Weaver en su tesis “Enacting a Queer Ethic of Writing: Sometimes Y”: “El modelo clásico del *Bildungsroman* que concluye en una identidad estable, es clasificado como ‘la novela de matrimonio’. Esta forma de estructurar la trama refuerza la heterosexualidad normativa” (Weaver 2014: 18)<sup>111</sup>. *Confesiones de una máscara* subvierte esta estructura de manera casi explícita. En la novela, no hay un evento pico hacia el cual la trama apunte, ni en la forma tradicional ni en la forma gay/lésbica: por un lado, el texto evita el matrimonio heterosexual que se presenta como posibilidad con el personaje de Sonoko mientras que, por otro, no existe en la novela la escena de la “salida de clóset”, elemento

---

<sup>111</sup> “The classical model of the *Bildungsroman* outlined by Moretti, which concludes in a stable identity, is fittingly classified as «the novel of marriage». This normative plot structure reinforces normative heterosexuality” (Weaver 2014: 18).

que se ha vuelto canónico en la narrativa homosexual. Está claro entonces que este texto no es un *Bildungsroman* tradicional, ni heterosexual ni homosexual. En su tesis Weaver se pregunta: “¿Cuántos de nosotros salimos del closet y nos encontramos con que este no es realmente el fin de la historia?” (Weaver 2014: 19)<sup>112</sup>. Aunque el texto esté terminado, la proyección hipotética de la fábula que relata se mueve hacia adelante, no acaba con el final de la novela. Esto, en sí mismo, se presenta como una ruta alterna un camino queer frente a la narrativa teleológica.

La actitud despectiva de Mishima frente al *shi-shosetsu* y su férrea demanda de verismo, el narrador de *Confesiones de una máscara* es consciente del elemento performativo del acto que realiza así como su naturaleza construida. Constantemente, el Yo, refiere a una tercera persona, el potencial lector del texto, para quien el escrito tiene que ser convincente, creíble y verosímil. En el tercer capítulo de la novela se puede encontrar un ejemplo evidente de esto donde el narrador se pregunta a sí mismo: “¿Quedará claro para quien lea este libro? [...] Para defenderme de la acusación de que no esta mas que analizando mi forma de ser de entonces con mi facultad mental de ahora, quiero transcribir a continuación un pasaje de algo escrito a los quince años” (Mishima 2015: 102). Esta cita demuestra el valor de la mirada de la tercera persona para el narrador y resalta el aspecto performativo del texto: el narrador sabe que tiene un público y performa su vida para éste. Para realizar su representación, selecciona y elimina distintos aspectos de su vida y recuerdos para así crear la imagen que desea que el lector interprete.

La idea de la construcción de identidad como selección se ve reforzada por las omisiones en el relato, resaltadas por el propio Yo narrador. Este Yo, cuando relata su época escolar, explica que “es natural que haya omitido las aburridas descripciones exactamente iguales a las que cualquiera puede figurarse” (Mishima 2015: 117). Se nos hace evidente en esta cita la naturaleza ficcional de la autobiografía: el autor está escogiendo qué eventos son apropiados para construir la identidad que desea y cuáles no.

---

<sup>112</sup> “How many of us “come out,” and find that this isn’t really the end of the story?” (Weaver 2014: 19).

Las omisiones que señala la voz narradora, por lo tanto, no contribuyen a construir una identidad queer al ser, por admisión del narrador, “prosaicos” (Mishima: 2015 117)

Un momento de la novela de particular interés en cuanto a este punto ocurre en el capítulo 3. El narrador dice, después de introducir la trama secundaria de Sonoko/heteronormatividad:

El lector que haya llegado hasta aquí tal vez no se crea lo que estoy escribiendo. [...]. Si el lector persiste en su incredulidad, el acto de escribir es un absurdo desde el principio. Pensará, en efecto, que lo que escribo no es más que el simple producto de mi deseo de escribir así, y que todo lo que diga solo servirá para dar consistencia a mi relato (Mishima 2015: 135).

Este es uno de los momentos narrativos más importantes de la novela. El Yo narrador temática explícitamente la veracidad o falta de esta, desafiando la fe del lector en el contrato ficciones al saber perfectamente lo increíble que parece este cambio en contraste con lo que ha relatado hasta ese punto de la novela. Sin embargo, cuando se coloca en el contexto de la novela y autor, se hace evidente que este reproche al lector incrédulo no es más que una nueva máscara. Burlándose del inalcanzable verismo del *shisho*, el Yo narrado crea una nueva verdad, la suya propia, construida a lo largo del texto para los ojos del lector.

Analizando el texto desde el inicio nos muestra nuevas maneras en las cuales el texto de Mishima es queer para reforzar su propia diferencia. Un pasaje crucial en torno a esto es el siguiente.

Durante mucho tiempo insistí en que había presenciado la escena de mi nacimiento. Cuando me ponía a contarla, los mayores se burlaban de mí. En el fondo pensaban que era yo el que se estaba burlando de ellos y entonces lanzaban una mirada de odio mortecino a mi cara pálida e impropia de un niño [...] Por mucho que trataran de convencer y de burlarse de mí, yo seguía convencido de haber tenido la experiencia de presenciar la escena de mi nacimiento (Mishima 2015: 9-10).

Este fragmento puede ser iluminado con las características de la narrativa fantasmática lacaniana de acuerdo con lo planteado por Slavoj Žižek. En el primer capítulo de *El Acoso de las Fantasías* intitulado “Los siete velos de la fantasía” Žižek explica las características de las narrativas fantasmáticas lacanianas, siendo una de ellas, la caída. La caída, explicada por Žižek es la parte de la narrativa fantasmática donde las cosas cambian decididamente y se gesta su carácter, dado por la castración simbólica. En sus propias palabras “...la narrativa fantasmática no presenta la suspensión.trasgresión de la Ley, sino el acto mismo de su creación” (Žižek 2009: 14)<sup>113</sup>. Agrega asimismo que “...la caída nunca ocurrió en el presente -Adán ‘no decide sino que encuentra que ha decidido. Adán descubre su decisión en lugar de realizarla’. ¿Por qué es así? Si la decisión ocurriera en el presente, presupondría aquello que nace con el hecho mismo: la posibilidad de elegir” (Žižek 2009: 19)<sup>114</sup>.

Al utilizar la herramienta que propone Žižek se nos hace evidente que la mirada imposible del narrador posa sus ojos sobre el momento construido de su caída, que es su propio nacimiento. Con ello, la idea del Yo como distinto aparece desde su nacimiento, nacimiento que él, de manera imposible, dice recordar. Como Adán, como la marca de Caín el camino del paria es ineludible. Además, la imposibilidad de la escena es doble: supuestamente puede recordar su nacimiento y recuerda que fue de día cuando, en realidad, nació de noche. Esto reitera la contrariedad de su carácter el ser un niño impropio, enfrentado hasta con la razón y lo posible.

Lo que sigue después de la caída es consecuencia de la misma. La crítica ha dividido el texto en dos bloques; el primero donde el narrados explica sus orígenes y relata su primer amor —dirigido a Omi, un compañero de escuela— y, la segunda donde el narrador relata su relación con Sonoko. Este aspecto dual de la novela tuerce aún más la forma tradicional de narrar la homosexualidad o lo *queer*. En la primera parte, el Yo es

---

<sup>113</sup> “[...] the phantasmatic narrative does not stage the suspensión-transgression of the Law, but the very act of its installation [...]” (Žižek 2009: 14).

<sup>114</sup> “[...] the fall has never occurred in the present –Adam ‘does not, strictly speaking, decide; he finds that he has decided. Adam discovers his choice rather than makes it’. Why is it like this? If the decision [...] were to happen in the present, it would already presuppose what it gives birth to – the very freedom to choose” (Žižek 2009: 19).

sumamente enfático en su diferencia: desde su nacimiento es distinto. Además de ello, narra ciertos eventos que derivan en la formación de su identidad *queer*; por un lado su atracción sádica hacia figuras de hombres hermosos siendo torturados y, por otro, su fascinación por la vestimenta femenina. Tras esto, su infatuación por Omi es descrita en detalle. Sin embargo, es precisamente en el momento donde el lector está convencido de la homosexualidad de Kochan, aparece Sonoko. La trama secundaria que revuelve en torno a este personaje se ve íntimamente vinculada con ideas de normalidad, mucho más que con una potencial bisexualidad o no-homosexualidad del narrador.

Otro elemento a tener en consideración es el acto de escritura en sí mismo. El narrador plantea: “Es probable que a esta nueva situación hubiera contribuido en cierto modo la necesidad de someterme a una educación espartana que me había brotado por entonces. El hecho de estar escribiendo ahora este libro es una de las pruebas de tal necesidad (Mishima 2015: 79). El acto de la escritura se convierte en un ejercicio explícito de la creación de una nueva identidad y parte del proceso de darle forma. En lugar del niño escuálido y enfermizo, ahora el narrador grita “Sé fuerte!” y aclara que “[...] era preferible la muerte antes que ser un hombre tibio y poco viril” (Mishima 2015: 190). El proceso espejado de Kochan y el Yo narrador es otro elemento que refuerza su identidad por oposición. Este será el tema del siguiente capítulo

## **Capítulo 2 - Máscaras y Espejos: Kochan's performance**

### **Kochan y lo performático**

Como plantea Julia Watson en su artículo “Autographic Disclosures and Genealogies of Desire in Alison Bechdel’s *Fun Home*”, “El escribir una autobiografía implica un desdoblamiento, una duplicación del yo (Watson 2008: 29)<sup>115</sup>. En *Confesiones de una máscara*, una novela semi-autobiográfica, hay más de un movimiento especular

---

<sup>115</sup> “The practice of composing autobiography implies doubling the self”

doble. No solo es el doble con la construcción del yo sino también de su yo infantil, Kochan quien funciona como un espejo invertido de la identidad *queer*. Ya no oculta, como Kochan su diferencia ya que al escribir la confesión la está revelando. Estas estructuras están construidas no solo sobre las bases de las ideas occidentales de lo homosexual, a ella se suman ideas tradicionalmente japonesas, escapando así del epicentro de poder que representa el discurso hegemónico occidental.

La teoría de la performance propuesta por Butler describe perfectamente el actuar de Kochan. Dándose cuenta de que estaba “...absolutamente desnudo de opiniones propias acerca de la pasión que puede sentirse hacia el otro sexo” (Mishima 2015: 125) y que esto será motivo de discriminación y, peor aún, no será aceptado dentro de lo que es considerado normal; por ello, opta por imitar la performance de un niño heterosexual. Tomando el concepto de la matriz heterosexual, Kochan trata de restablecer la ecuación género-orientación sexual-sexo biológico estudiando cómo un hombre heterosexual performa e imitarlo. El Yo deja en claro que esta ecuación es ilusoria: pese a ser homosexual puede performar como una persona heterosexual, desarmando así la idea de que los tres elementos están ligados obligatoriamente. Esto refuerza la idea de que él siempre fue diferente y su aparente normalidad era solo un producto de su estudio de la heterosexualidad a través de iniciar “el estudio minucioso de muchas novelas” y de “lo que sentían por la vida los chicos de mi edad y cómo hablaban consigo mismos” (Mishima 2015: 104), al punto de dedicarse “al cultivo artificial de asociar a la palabra mujer sus mismas ideas” (Mishima 2015: 105).

Un pasaje revelador sobre esto ocurre en el primer capítulo. Después de asistir a una de sus presentaciones, Kochan queda encantado tras ver un espectáculo protagonizado por la maga Shokyokusai Tenkatsu y desea ser ella. Para lograrlo, se disfraza con la ropa de su madre y declara: ¡Soy Tenkatsu, soy Tenkatsu!” (Mishima 2015: 33). Pese a que sabe que su familia puede verlo, al inicio él los ignora ya que dice verse solo a sí mismo. (Mishima 2015: 24). Este fragmento es semánticamente fundamental. En primer lugar el disfraz es una clara alegoría a la máscara que es la vida del propio Kochan. El mismo yo anuncia lo importante que este episodio tendrá en la construcción de su

identidad (Mishima 2015: 21). Pese a que el texto no evidencia que Kochan se identifique como transexual —sumado a esto el slogan hipermasculino de “Sé Fuerte”—, este evento demuestra que, desde muy temprana edad, está fuera de la matriz heterosexual ya que disfruta performar su género como el “opuesto” al suyo propio. Más allá del símbolo del disfraz, el aspecto afectivo es también importante. La madre “Levemente pálida, estaba sentada allí como si estuviera distraída. En un segundo nuestras miradas se cruzaron pero ella bajó rápidamente las pupilas. Comprendí lo que pasaba. Las lágrimas empañaban mis ojos” (Mishima 2015: 34). Esta es la primera vez registrada en *Confesiones de una máscara* en la cual Kochan experimenta la fuerza de la heterosexualidad obligatoria y cómo ésta puede tener consecuencias negativas, empujándolo más aún dentro de clóset, alejándolo de la posibilidad de performar de otra forma.

El panorama se complejiza cuando tenemos en cuenta que las nociones y actitudes tradicionales japonesas influyen el acto performático de género y el acto performático de escritura. Junto Saeki plantea en el artículo “From Nanshoku to Homosexuality; A Comparative study of Mishima Yukio’s *Confessions of A Mask*”, a muchos críticos les ha sido esquivo un elemento crucial de la novela, imponiendo entonces, “[...] la concepción moderna y occidental de la homosexualidad masculina sobre el nanshoku; evitando así que comprendamos la verdadera naturaleza de la sexualidad del narrador” (Saeki 1997: 128)<sup>116</sup>.

La principal fuente de información que utiliza Mishima no solo en lo referido a la homosexualidad sino a la vida en general es el *Hagakure*, conocido como *El Libro del Samurái*; una guía para guerreros samurái compilada en el siglo dieciocho por Yamamoto Tsumemoto. El interés de Mishima por el libro ha sido bastante documentado: se conoce que entrenaba y seguía el *Hagakure* en su propia vida, al punto de escribir un libro acerca de las implicancias del mismo para el Japón moderno. En este texto, llamado *On*

---

<sup>116</sup> “...the modern western concept of male homosexuality upon Japanese traditional male-love; *nansohuku*, and thus prevents us from understanding the true nature of [the narrator’s] sexuality (Saeki 1997: 128).

*Hagakure: The Samurai Ethic and Modern Japan* propone que “el amor homosexual acompaña bien el camino del Guerrero” (Mishima 1978: 142).<sup>117</sup>

En el *Hagakure*, el amor de un samurái joven hacia uno experimentado es incentivado. Saeki explica que este tipo de relación, conocida como *nanshoku*, el *nenja* —el hombre adulto— debía de servir como un modelo de masculinidad para el *wakashu* —el joven— (Saeki 1997: 129). Saeki detecta este tipo de relación en el enamoramiento juvenil de Kochan hacia Omi, su primer amor: “[...] la relación entre ellos nos recuerda a la relación militar-nanshoku que ocurría entre los samurai”(Saeki 1997: 129)<sup>118</sup>. Kochan aspira a ser como Omi, admira su físico, masculinidad y su actitud, comparándolo a su débil constitución. Ese ideal es proyectado sobre el objeto de su deseo, Omi pero, según Saeki no dentro de los parámetros de la homosexualidad occidental. En el *nanshoku* el amor entre hombres era una práctica, no una identidad.

Sin embargo, la influencia de occidente sobre Mishima aparece de forma castrante en la vida de Kochan, castigando el deseo homosexual. Saeki plantea que “The struggle of ‘I’ with his own ‘perverse’ sexual desire [...] proves the decline of the nanshoku tradition in modern Japan under the influence of Western intolerance of male love” (Saeki 1997: 134). Esto queda patente en el pasaje ya mencionado donde los amigos de Kochan denostan a Proust por ser un “sodomita” , sumado a las lecturas de Kochan de los textos de Hirschfield donde se define al homosexual como “invertido”, víctima de una “enfermedad”. Marguerite Yourcenar propone en *Mishima ou le vision du vide*: “[...] muchas de esas crisis emocionales del niño o del adolescente Mishima nacen de una imagen sacada de un libro o de una película occidental” (Yourcenar 1988: 10).

Estas ideas son fundamentales ya que determinarán que Kochan opte por performar un rol que él identifica como distinto a su ser real, su verdadera “identidad”. Además, permiten que una identidad sea construida a partir de una orientación sexual, difiriendo de la tradición japonesa. Michelle Gill lo sintetiza: “al lector se le presenta un

---

<sup>117</sup> “homosexual love goes very well with the way of the Warrior” (Mishima 1978: 142).

<sup>118</sup> “[...] the relationship between them reminds us of military nanshoku among samurai” (Saeki 1997: 129).

choque cultural: una forma de concebir lo queer distintivamente japonesa versus la epistemología occidental de la sexualidad como una identidad en lugar de una práctica que se desarrolló en los siglos 19 y 20” (Gill 2015: 9)<sup>119</sup>.

### **Sonoko y “lo normal”**

Kochan y el “Yo” narrador difieren no solo en su forma de performar. El yo maneja la diferencia entre los dos de tal forma que se posiciona opuesto a Kochan: mientras él trataba de ser normal a toda costa, el “Yo” narrador ha aceptado la diferencia como su identidad.

Sorprendente de modo tal que es reconocido por el Yo —en la cita antes mencionada “The reader who has followed me this far will probably refuse to believe anything I’m saying” (Mishima 2015 135)—, la aparición de Sonoko a la narración sacude los cimientos de la imagen que ha construido para sí el lector hasta el momento estaba seguro de su homosexualidad. La identidad que parecía más sólida se ve ahora en peligro. El joven Kochan, empero, no está enamorado de Sonoko, sino, por admisión propia, ella representaba en ese momento su “amor a la normalidad” lo espiritual y lo perfecto (Mishima 2015: 225). Sonoko es presentada en la novela como una niña pura y naif. No es casual que cada una de sus apariciones en la novela es acompañada de rayos de luz solar. El sol, un símbolo de vida y luz, aparece junto a Sonoko, mientras la homosexualidad de Kochan se mantiene en la oscuridad, junto con sus deseos sádicos y perversos, ocultos detrás de la máscara. La luz, la normalidad, es deseable para Kochan por ello es representada por esta aura dorada que aparece junto a Sonoko. Asimismo los rayos de luz nos conducen a las ideas de pureza y perfección que resaltan la idea mencionada por Kochan de que Sonoko es como sacada de un cuento de hadas. Esta etérea perfección resalta la homosexualidad oculta ya que, por más que él mismo dice querer alcanzar la

---

<sup>119</sup> “the reader is presented with a cultural clash: a distinctly Japanese queer tradition versus the Western epistemology of sexuality as an identity, rather than a practice, that developed in the nineteenth and twentieth centuries” (Gill 2015: 9).

normalidad; sin embargo rechaza a Sonoko. Además la designa como algo casi ficcional, algo fuera de la realidad de Kochan, algo inalcanzable que solo existe en los libros.

El narrador escribe que, aterrado por la conciencia de su homosexualidad, solía creer que “La normalidad”, cual una revelación divina, debía inflamarse entonces en mi corazón” (Mishima 2015: 179-180) en algún punto de su vida, momento que espera por varios años. Una relación con Sonoko podría ser ese momento, sin embargo, en retrospectiva, el narrador piensa en esta relación como algo condenado al fracaso. Aunque había “decidido” amar a una mujer sin sentir deseo en absoluto, este procedimiento es descrito como “la suposición más absurda de la historia de la humanidad” (Mishima 2015: 125). Kochan está desesperado para calzar en la sociedad y en la normalidad, rechazando tajantemente la diferencia con la cual, según el Yo, ha sido marcado desde su nacimiento. Esta mascarada, sin embargo, colapsa en la escena final. Sonoko y Kochan van a bailar y, en lugar de sentir atracción por Sonoko, la siente por un muchacho de torso desnudo y la fantasía de que él podría salir y ser acuchillado violentamente. El narrador comenta esta escena diciendo “Y percibí el ruido del derrumbe producido al venirse abajo lastimosamente la estructura que yo había levantado, pieza a pieza, con toda mi alma (Mishima 2015: 236).

El deseo obsesivo de Kochan por alcanzar la normalidad puede incluso ser leído como una parodia del arco del *Bildungsroman*. Weaver plantea que “la forma narrativa del *Bildungsroman* es inextricable de sus impulsos normativos. El uso de esta forma tiene sentido si el objetivo es sentirse o aparentar lo normal, entrar en una cultura rígidamente normada e intentar de interpretar la experiencia de uno mismo como normalidad desde adentro”(Weaver 2014: 19)<sup>120</sup>.

Esto se opone a la nueva identidad que está siendo construida por el yo narrador. El “Yo” repite constantemente que en ese momento estaba “interpretando un papel conscientemente fingido” (Mishima 2015: 111). Aun cuando logra masturbarse con

---

<sup>120</sup> the narrative form of the *Bildungsroman* is thus inextricable from its normative impulses. The use of this form makes perfect sense if one’s goal is to feel or appear normal, to buy into a ‘rigidly normative culture’ and attempt to render one’s experience as ‘normality from within’” (Weaver 2014: 19).

figuras femeninas “había tal falsedad en ese éxito que mi entusiasmo se enfriaba enseguida y el corazón parecía rompérsese en pedazos” (Mishima 2015: 208). El acto de confesión lo libera del peso del secreto, muy por el contrario, está mostrando su verdadero ser al público, incluyendo los detalles más sórdidos.

## **Conclusión**

Heathcote propone que “no se puede decir que en *Confesiones de una máscara* se confirme y perpetúe el estereotipo del homosexual alicaído” (Heathcote 1994: 179)<sup>121</sup>. Esto se debe a que múltiples y distintivas influencias tienen un efecto “*queer*” sobre el texto de Mishima (“they queer the text”), impidiendo que siga el modelo de un *Bildungsroman* o historia de salida del closet tradicional, construyendo de esta forma una identidad *queer* a través de un texto semi-autobiográfico que rechaza el ocultamiento como algo falso y deshonesto. Esto ocurre a nivel tanto temático como estructural; produciendo así una forma revolucionaria de narrar la experiencia *queer* y darle forma a la identidad *queer* fuera del modelo heteronormado. Esta identidad, sin embargo, es construido por un Yo, consciente de que una identidad fija es imposible. Como dice Kochan, la realidad es aterradora (Mishima 2015: 148). Detrás de la máscara de esta identidad *queer* vemos que no hay una identidad real, el Yo, finalmente, es una construcción que reemplaza la imposibilidad del yo.

## **Bibliografía**

ANDERSON, Linda  
2008 “Autobiography and the Feminist Subject”. En *The Cambridge Companion to Feminist Literary Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

BUTLER, Judith.

---

<sup>121</sup> “*Confessions of a Mask* cannot be dismissed as simply confirming and perpetuating a dated stereotype of the ‘downcast gay’” (Heathcote 1994: 179).

2006 *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. Nueva York: Taylor & Francis.

2010 *Bodies that matter: On the discursive limits of «sex»*. Nueva York: Taylor & Francis.

CHOZICK, Matthew.

2007 “Queering Mishima’s Suicide as Crisis of Language”. *Electronic Journal of Contemporary Japanese Studies*. Consultado: 29 de setiembre de 2016.

<<http://www.japanesestudies.org.uk/discussionpapers/2007/Chozick.html>>

GILL, Shannon Michelle

2015 “‘The Reluctant Masquerade’ Constructing the Closet in Yukio Mishima’s *Confessions of a Mask*”. Tesis de Bachillerato. Universidad de Carolina del Norte en Asheville.

HEATHCOTE, Owen

1994 “Masochism, sadism and homotextuality: the examples of Yukio Mishima and Eric Jourdan” *Paragraph*. 17, 2, 174-189.

HIJIYA-KIRSCHNEREIT, Irmela

1996 *Rituals of self-revelation: Shishosetsu as literary genre and Socio-cultural phenomenon*. Cambridge: Harvard University Press.

IWAMOTO, Yoshio y Dick WAGENAAR

1975 “Yukio Mishima: Dialectics of Mind and Body” *Contemporary Literature*. 16.1, 41-60.

MERRIAM-WEBSTER

2011 “Confession”. Consultado: 27 de setiembre de 2016. <<https://www.merriam-webster.com/dictionary/confession>>

MISHIMA, Yukio.

1978 *Yukio Mishima on Hagakure: The Samurai Ethic and Modern Japan*. Trad., Kathryn Sparling. Tokyo: Charles E. Tuttle.

2015 *Confessions of a mask*. Trad., Meredith Weatherby. s/l: New Directions Publishing.

NATHAN, John

1985 *Mishima: Biografía*. Trad., Soledad Silió. Barcelona: Seix Barral.

NEMOTO, Misako

1998 "Au Coeur de la figure de Mishima". *Littérature*. 111, 37-50.

RAE

2018 "Confesar". Consultado: 29 de setiembre de 2016.

<<http://lema.rae.es/dpd/srv/search?key=confesar>>

RHINE, Marjorie.

1999 "Glossing scripts and scripting pleasure in Mishima's «Confessions of a Mask»" *Studies in the Novel*. 31, 2, 222-233.

RICH, Adrienne

1980 "Compulsory heterosexuality and Lesbian Existence" *Signs*. 5, 4, 631-660.

SAEKI, Junko

1997 "From «Nanshoku» to homosexuality: A comparative study of Mishima Yukio's «Confessions of a Mask»". *Japan Review*. 8, 127-142.

SCHOENE, Berthold

2008 "Queer politics, queer theory, and the future of 'identity'". En *The Cambridge Companion to Feminist Literary Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

WATSON, Julia

2008 "Autographic Disclosures and Genealogies of Desire in Alison Bechdel's *Fun Home*" *Biography*. 31, 1, 27-58.

WEAVER, Haley Elizabeth

2009 "Enacting a Queer Ethic of Writing: Sometimes Y". Tesis. Universidad de Wesleya.

YOUERNAR, Marguerite

1988 *Mishima, o, la visión del vacío*. Trad., Enrique Sordo. Barcelona: Seix Barral.

ŽIŽEK, Slavoj

2009 *The plague of fantasies*. London: Verso Books.

## **Preservación de una colección de estampas japonesas.**

Mariela Arriagada Bórquez

Conservadora-restauradora de Bienes Culturales de la Universidad Internacional SEK.

Presta servicios profesionales al Laboratorio de Papel y Libros del CNCR.

### **Resumen**

La colección de estampas japonesas perteneciente al Museo Nacional de Bellas Artes de Santiago de Chile (MNBA) fue intervenida en el Laboratorio de PAPEL y Libros del CNCR entre los años 2011 y 2015 con la finalidad de ponerla en valor y acondicionarla para exhibición y almacenaje. Las 27 obras gráficas, grabados al boj en estilo ukiyo-e y pinturas a la tinta estilo sumi-e, son reflejo de la cultura japonesa desarrollada en el Periodo Edo.

**Palabras Clave:** Estampas, intervención, ukiyo-e, sumi-e.

### **Abstract**

The collection of Japanese prints belonging to the National Museum of Fine Arts of Santiago de Chile (MNBA) was intervened in the Paper and Books Laboratory of the CNCR between 2011 and 2015 with the purpose of putting it into value and preparing it for exhibition and storage. The 27 graphic works, engraved on the boj in ukiyo-e style and sumi-e style ink paintings, are a reflection of the Japanese culture developed in the Edo Period.

**Key words:** intervention, ukiyo-e, sumi-e.

El Museo Nacional de Bellas Artes de Santiago de Chile posee 27 estampas y pinturas de origen japonés de los siglos XVIII y XIX que forman parte de su colección de “Arte Oriental”. Estas obras fueron ingresadas al inventario del museo en el año 1930<sup>122</sup> sin referencias de su origen. Recientes investigaciones realizadas por Natalia Keller, curadora de la exposición “Mundo flotante del período Edo” revelaron que la colección perteneció a Luisa Lynch del Solar (gestora de arte y periodista chilena) quien la facilitó al museo para su exhibición en dos oportunidades, la primera en 1910 para la inauguración del Palacio de Bellas Artes con una Exposición Internacional de arte y la segunda en 1927.

Las piezas permanecieron guardadas desde ese entonces en los depósitos del museo. En el año 1983 la Conservadora de papel Paloma Mujica del entonces recientemente creado Centro de Restauración y Conservación, hizo un diagnóstico del estado de conservación de la colección dejando constancia de esto en un Informe que se conserva en el Laboratorio de Papel y Libros del CNCR. En el año 1984 la conservadora restauró algunas de las estampas y le proporcionó envolturas individuales de papel siliconado a toda la colección, la que fue almacenada dentro de una caja *clamshell* (Encuadernavia 2018) hecha a la medida.

En el año 2010 la entonces encargada de colecciones del museo, Marianne Vasquez, descubre la existencia de esta colección y repara en su valor artístico, estético e histórico y se compromete a rescatarla de su anonimato de tantos años, pero, consciente de la imposibilidad de exhibirla debido al deficiente estado de conservación en que se encontraba, solicita al LPL su restauración y puesta en valor.

A partir de esta solicitud, y al ingreso de la colección al LPL, se llevó a cabo un trabajo de revalorización de las piezas, el cual comprendió su estudio, conservación, restauración y acondicionamiento para la exhibición; tarea que se desarrolló entre los años 2010 y 2016, y que contó con el financiamiento de fondos de proyectos de Acciones Culturales Complementarias de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.

---

<sup>122</sup> Información obtenida de las fichas del museo, la cual fue suministrada por Don Pablo Vidor, director de la época.

En la primera aproximación a la colección se detectó que era necesario recabar información acerca de este tipo de obras ya que su tipología era muy diferente a la que habitualmente se intervenía en el laboratorio. Para llevar a cabo esto se invitó a participar a lo Naya Contreras, historiadora del arte para que desarrollara el estudio histórico e iconográfico de la colección. Este estudio nos permitió comprender su origen, simbología y usos, información relevante para así respetar los aspectos originales de las obras a la hora de hacer la propuesta de tratamientos.

La colección está compuesta por 22 grabados al boj estilo *ukiyo-e* y 5 pinturas a la tinta estilo *Sumi-e*. 26 de estas piezas están elaboradas sobre papeles de origen japonés y una sobre seda.

Este tipo de estampas fueron creadas para ser colgadas al interior de los hogares y eran considerados como objetos desechables y funcionaban como una forma de arte folclórico decorativo para el mercado común que imitaba las pinturas colgantes clásicas y caras que poseía la aristocracia. Debido a la inseguridad física de la vida en Japón en esa época debido a la frecuencia de desastres naturales que la afectaban, se hizo necesario el uso de materiales orgánicos como la madera, principal material de construcción, pero que conllevaba el riesgo de incendios, su cultura material se hizo portátil y se consideró efímera. El papel fue especialmente popular ya que las obras de arte que lo utilizaban como soporte podían ser enrolladas fácilmente para ponerlas a salvo y facilitaba sacarlas para exhibiciones pasajeras (Contreras 2011).

Algunos de los formatos utilizados en las estampas japonesas son: Aiban: 34,2 x 22,5 cm, Oban: 30 x 25,5 cm, O Oban: 58 x 32 cm, Kakemono-e: 76,5 x 23 cm y Hashira-e 73 x 12cm. Dentro de estos formatos se agruparon las estampas de la colección aproximando las medidas, sin embargo hubieron varias de ellas que no se ajustaron a ninguno de los formatos. De acuerdo a esta clasificación dentro de la colección había 1 Aiban, 4 Oban, 1 O-Oban, 9 Kakemono-e, 8 Hashira-e, y 4 sin formato reconocido.

## **Intervención**

Como parte del proceso de trabajo, las obras fueron registradas visualmente de forma individual antes, durante y después de la intervención, por cada una de ellas se llenó una ficha clínica con un número correlativo asignado por el laboratorio, dichas fichas contienen información detallada sobre la identificación de la obra, como: título, autor, época, números de inventario, dimensiones, técnica de elaboración, materiales constitutivos, registro de materiales adicionales entre otros. En la medida en que cada obra lo requirió se hicieron análisis específicos que fueron registrados en estas fichas lo que enriqueció la información para hacer el diagnóstico del estado de conservación y las propuestas de tratamientos.

## **Estado de conservación**

El estado de conservación de la colección era heterogéneo, las obras que habían sido intervenidas en el año 1984 se encontraban en mejor estado de conservación que las otras, ya que evidenciaban solo la presencia de suciedad superficial. En las demás estampas el estado de conservación iba de regular a malo. Los deterioros observados eran: abundante suciedad superficial, residuos de insectos, rasgados irregulares, faltantes de soporte de diversas dimensiones, deformación de los soportes, aureolas de humedad, manchas de adhesivos producidas por intervenciones anteriores y decoloración de los elementos sustentados que eran en su mayoría pigmentos.

Las alteraciones presentes en la obra las podemos describir de la siguiente manera:

Suciedad superficial: las partículas de polvo y contaminantes ambientales depositadas en la superficie por tanto tiempo formaron una especie de película sobre las obras que oscureció tanto el colorido del soporte como el de los pigmentos aplicados.

Elementos ajenos: en algunas obras se encontraron restos de insectos insertos entre medio de las capas de papel despegadas en los bordes de los soportes y en otras estampas en áreas más centrales, desconociendo cómo llegaron ahí.

Rasgados: los rasgados que afectaban a las obras eran de diferentes dimensiones, en general eran muy irregulares y produjeron en algunas obras la separación total de los segmentos dividiéndolas en varias partes.

Faltantes: algunas de las estampas presentaban soportes incompletos por faltantes en sus esquinas y bordes, otras, presentaban faltantes parciales ya que habían desaparecido una o varias capas del soporte en áreas localizadas, debilitándola.

Deformación: alteración en forma de ondulaciones, arrugas y pliegues tanto verticales como horizontales que afectaba a casi la totalidad de las piezas.

Aureolas: producidas por el contacto directo con agua que tuvieron algunas de las obras en algún momento de su almacenamiento, la aureola es el signo evidente de que ahí se detuvo el agua dejando en ese borde el material arrastrado por ésta.

Manchas de adhesivos: producidas por adhesión de montajes anteriores que al ser retirados dejaron los excesos de pegamento en los soportes, manchándolos.

Decoloración de los elementos sustentados: los pigmentos utilizados en las estampas han palidecido probablemente por haber estado expuestos a la luz directa o exceso de luminosidad por tiempo prolongado, esto agravado por condiciones ambientales desafortunadas en el almacenamiento. Esta alteración es acumulativa e irreversible (Michalsky 2000).

## **Objetivos de la intervención**

En vista de la riqueza visual y estética de las estampas y el gran deseo que tenía el museo por exhibir la colección, se decidió en conjunto que uno de los objetivos principales era rescatar la instancia estética de ésta, estabilizarla materialmente y acondicionarla tanto para exhibición como para almacenamiento.

Los criterios utilizados fueron: el respeto por los montajes originales que algunas obras conservaban y por las huellas de elaboración y uso como; las marcas horizontales producto del enrollamiento de las estampas cuando se guardaban.

## Tratamientos

La limpieza superficial fue un tratamiento fundamental ya que, al eliminar las partículas de polvo y polución depositados encima, permitió apreciar el verdadero colorido de los soportes y de los pigmentos, a pesar de que algunos estaban decolorados. Esta intervención se llevó a cabo en forma mecánica utilizando brochas suaves, borradores en barra, granulado y esponjas limpiadoras, evaluando constantemente el comportamiento de las fibras visualizándolas a través de la lupa binocular. En algunos casos justificados y evaluadas con antelación, algunas obras recibieron tratamientos acuosos por inmersión lo que ayudó a eliminar la suciedad adherida, los elementos extraños y a relajar las fibras del soporte para devolverles el plano.



Como higienización de las piezas también se consideró la eliminación o reducción de los elementos ajenos al original como eran los residuos de insectos, fecas de los mismos, restos de papel y de cintas adhesivas. Para esto se utilizaron herramientas como pinzas, espátulas térmicas y bisturíes, también, humedad controlada dependiendo del caso en particular, asimismo se trataron los residuos de adhesivos que manchaban las superficies, elemento muy difícil de eliminar en su totalidad por lo que solo se logró su

**Fig. 1.**  
Limpieza superficial con borrador  
en barra. (Archivo CNCR).

Los rasgados que afectaban a las obras se resolvieron caso a caso evaluando las características particulares de la materialidad, en algunos casos se hicieron uniones en

cada uno de éstos utilizando tiritas de papel japonés para mantener unidos los bordes separados, en otros casos se reforzó por completo la obra adhiriendo un papel japonés por el reverso que cumplió varios objetivos a la vez, unir los bordes separados, reforzar el soporte debilitado y devolverle el plano, entre otros.



**Fig. 2.**  
Reforzando la obra por el  
reverso con papel japonés.  
(Archivo CNCR).

Faltantes: en algunas estampas se hicieron injertos en estas áreas para completar el formato original, para esto se utilizó un papel japonés teñido con la finalidad de emular el colorido del soporte, también se verificó el grosor del injerto para que fuera lo más parecido al original, se cortó a la medida y se unió a la estampa por el borde sobrante de la perdida con adhesivo de conservación, el cual es duradero y estable en el tiempo. En otras piezas se reemplazaron las capas de papel faltantes para estabilizar y reforzar la zona. En las estampas en que este borde del faltante se encontraba muy debilitado como para soportar adhesivo, se recurrió a un injerto visual, que consta en adherir el pedazo de papel de forma que complete el formato. Al cartón de respaldo de la carpeta donde ya se encontraba fijada la estampa, se pasó un sobrante del injerto por detrás de este borde, de modo que visualmente se logra el cometido y la no adhesión pasa inadvertida.



**Fig. 3.**  
Eliminación de cintas adhesivas de  
montajes anteriores.  
(Archivo CNCR).

Deformación: las deformaciones fueron tratadas una a una según el grado de complejidad que tenían, los tratamientos fueron desde alisamientos localizados utilizando humedad controlada y herramientas de conservación hasta tratamientos acuosos y secados bajo peso. Se tuvo especial cuidado en no borrar las marcas horizontales que estaban presentes en algunas de las estampas ya que correspondían a las huellas de enrollamiento de cuando estaban en uso lo que da cuenta de la función que cumplían.

Decoloración: esta alteración no fue posible tratarla ya que el daño es irreversible.

Ejemplos de 2 obras que muestran su estado inicial versus su estado final después de haber sido restauradas:



**Fig. 4 y 5.**

Emperador Jinmu. Kawanabe Kyosai. Segunda mitad siglo XIX. Antes y después de la intervención.

(Archivo CNCR).



**Fig. 6 y 7.**

Garza sobre una rama. Artista no identificado. Probablemente del s. XIX. Antes y después de la intervención.

(Archivo CNCR)

## Montajes

Una vez que las obras estaban restauradas hubo que pensar el modo más adecuado para acondicionarlas tanto para la exhibición como para el almacenaje. Para esto se consideró que las piezas ya no se encontraban en su contexto original, sino que ahora formaban parte de un museo. Se realizó entonces una búsqueda de información en instituciones y museos extranjeros que tuvieran colecciones similares, también se consultaron libros especializados en montajes. Después de interiorizarse en cómo las diferentes instituciones habían resuelto este desafío se pudo constatar que muchos coincidían en utilizar carpetas de conservación, y se optó por imitar la decisión que tomó el British Museum para acondicionar la importante colección de ukiyo-e que posee (Kosek 2004: 31-34; 47-48; 58).

Estas carpetas constituyen un recurso adecuado ya que cumplen la doble función de resguardar las piezas de la luz, del polvo y de la manipulación directa tanto en el almacenamiento como en la exhibición.

Por un tema práctico referente a las medidas de los cartones utilizados, se imitaron las dimensiones estandarizadas que utilizó el British Museum (Kosek 2004: 33), las que además promueven a que la institución adquiera marcos de estas dimensiones y así sean reutilizados bajo este concepto de estandarización.

Las carpetas fueron elaboradas con cartones libres de ácido y comprendían; un cartón de respaldo, una tapa con ventana y una contratapa. Las obras se adhirieron por sus bordes superiores a los cartones de respaldo, luego se cierra la tapa con ventana que deja las estampas con el paspartú que se visualizará cuando esté enmarcada y las contratapas se utilizan tapando las estampas cuando son sacadas de sus marcos y son almacenadas en el depósito.



**Fig. 8 y 9.**

Carpeta de conservación. A la izquierda se observa la obra adherida al cartón de respaldo y a la derecha se observa cómo queda el paspartú cuando la tapa con la ventana se cierra.

(Archivo CNCR).

### **Comentario final**

Una vez finalizada la intervención de la colección de estampas y pinturas japonesas podemos decir que se encuentra en las mejores condiciones ya que se ha logrado estabilizarla materialmente, revalorar su instancia estética y acondicionarla tanto para el almacenamiento como para la exhibición. Prueba de esto ha sido la exposición “Mundo flotante del periodo Edo” Arte Japonés. Colección MNBA llevada a cabo entre el 24 de mayo y 5 de agosto del 2018 en las dependencias del museo.

Cabe destacar el compromiso del equipo del LPL del CNCR en la intervención de la colección, trabajo que se extendió por varios años donde no solo participaron las especialistas del área de la conservación de obras gráficas en papel, sino también una

historiadora del arte<sup>123</sup> y una conservadora especialista en textil<sup>124</sup>, además se recibió el apoyo de las unidades de documentación visual e Imagenología y laboratorio de análisis del centro.

El estudio histórico iconográfico realizado por lo Naya Contreras fue fundamental para conocer y entender las instancias históricas y estéticas de la colección, contando con esta información fue posible efectuar una propuesta de tratamiento respetuosa y eficiente.

## Bibliografía

CONTRERAS, lo Naya.

2011 *Estudio histórico e iconográfico de la colección de estampas y dibujos japoneses, perteneciente al Museo Nacional de Bellas Artes*. Santiago: CNCR.

ENCUADERNAVIA.

2018 *Restauración: cajas de conservación. Caja tipo clamshell*. Fecha de consulta: 09 de septiembre de 2018. <<http://encuadernavia.com/blog/2008/12/restauracion-cajas-de-conservacion/>>.

KOSEK, Joanna.

2004 *Conservation Mounting for Prints and Drawings, a Manual Based on the Current Practice at the British Museum*. London: Archetype Publications LTD.

LABORATORIO DE PAPEL Y LIBROS.

2018 *Informe de intervención, Colección de estampas y dibujos japoneses del Museo Nacional de Bellas Artes*. Santiago: CNCR. (En proceso de edición)

MICHALSKI, Stefan.

2000 *Luz visible, radiación Ultravioleta e Infrarroja*. Fecha de consulta: 07 de septiembre de 2018. <[http://www.cncr.cl/611/articles-56474\\_recurso\\_8.pdf](http://www.cncr.cl/611/articles-56474_recurso_8.pdf)>.

MUJICA, Paloma.

---

<sup>123</sup> Io Naya Contreras. Historiadora Independiente.

<sup>124</sup> Fanny Espinoza. Conservadora del departamento textil del Museo Histórico Nacional.

1983 “Diagnóstico sobre el estado de conservación de la colección de estampas y dibujos japoneses de propiedad del museo nacional de bellas artes”. Informe de diagnóstico. Centro Nacional de Conservación y Restauración (CNCR).

## Retratos de obra: presencia mexicana en la literatura de Ōe Kenzaburō.

Manuel Cisneros Castro  
Universidad Ritsumeikan

### Resumen

Ōe Kenzaburō (premio Nobel de Literatura, 1994) es uno de los intelectuales japoneses más importantes de la segunda mitad del siglo XX y de principios del actual. Su obra es vasta, abarca los más diversos temas y cuenta con un importante número de lectores en los países de habla hispana. No obstante, debido a que muchos de sus escritos no han sido traducidos, fuera de Japón se conoce muy poco sobre la influencia de México en sus novelas y ensayos de finales de los años 70 y principios de los 80. Esta ponencia pretende mostrar algo de la presencia de México y su cultura en la literatura de Ōe Kenzaburō.

**Palabras clave:** Ōe Kenzaburō, literatura japonesa de los años ochenta, influencia de México.

### Abstract

Ōe Kenzaburō (Nobel Prize in Literature, 1994) is one of Japan's most important intellectuals of the second half of the 20<sup>th</sup> Century and of the current one. His vast work spreads through a variety of topics and has an important number of readers in Spanish speaking countries. However, mainly due to a lack of translations of his texts, Mexico's influence on his novels, short-stories and essays from the late 70's and 80's is not widely known outside Japan. This presentation aims at showing some insights into the presence of Mexico and its culture in Ōe Kenzaburō's literature.

**Key Words:** Ōe Kenzaburō, 80's Japanese Literature, Mexico's influence.

## 1. Introducción

El nombre de Ōe Kenzaburō (Ōse, prefectura de Ehime, 1935) es uno de los que primero vienen a la mente cuando se habla sobre escritores japoneses contemporáneos. Y con justa razón. Mucho antes de ganar el Premio Nobel de Literatura en 1994 ya era un escritor y pensador reconocido dentro y fuera de las fronteras de su país. En Japón se hizo de un nombre en el mundo literario cuando publicó *La presa*<sup>125</sup> a principios de 1958, novela corta gracias a la que obtuvo el Premio Akutagawa de Literatura con apenas 23 años de edad. El mismo año salió a la luz su primera novela larga: *Arrancad las semillas, fusilad a los niños*.<sup>126</sup>

En los países hispanohablantes tiene un número considerable de seguidores, quienes mayoritariamente lo leen a través de traducciones al español o, en todo caso, al inglés. Por obvias razones, las segundas son más numerosas que (y, en la mayoría de los casos, preceden a) las primeras. Hasta donde tengo noticias, la primera traducción al español de una obra de Ōe fue publicada en 1971 por Editorial Losada, en Buenos Aires: *Un asunto personal*, novela que muchos años más tarde, en 1989, sería nuevamente traducida y publicada por Anagrama, bajo el título con el que hoy en día se le conoce: *Una cuestión personal*. En México, en 1976, apareció la segunda obra de Ōe Kenzaburō traducida al español, gracias a la ya extinta editorial Extemporáneos; se trata de *La captura*, que Anagrama publicaría en 2003 bajo el título de *La presa*. Afortunadamente el panorama actual se ha vuelto poco a poco más favorable para sus lectores del mundo hispánico, pues ahora hay más de quince libros suyos disponibles en español.

Ahora bien, a pesar del creciente número de ediciones disponibles, muy pocos de sus lectores hispanohablantes están al tanto del paso de Ōe Kenzaburō por la Ciudad de

---

<sup>125</sup> “Shiiku” (飼育), publicada en la revista *Bungakukai* (文學界) en el número de enero de 1958. En español: Oé, Kenzaburo; *La presa*, Anagrama, 2003.

<sup>126</sup> “Memushiri ko uchi” (芽むしり仔撃ち). En español: Oé, Kenzaburo; *Arrancad las semillas, fusilad a los niños*, Anagrama, 1999.

México, así como de la influencia que esta estancia, de casi seis meses de duración, tuvo en sus obras posteriores. Una parte de la explicación del origen de este hueco informativo se debe a que aún hace falta traducir un importantísimo número de ensayos, cuentos y novelas del autor. Y aquí debo puntualizar que no me refiero solamente a traducciones al español: la gran mayoría de sus obras aún no están disponibles en ninguna lengua que no sea japonés. Por si fuera poco, una considerable parte de sus textos presenta un enorme grado de dificultad para el lector no iniciado. No pocos críticos y académicos lo acusan de escribir en algo que no parece japonés, al punto de llegar a ser incomprensible. A pesar de tener una establecida base de seguidores japoneses, muchos ávidos lectores lo evitan por el uso y abuso que hace de oraciones interminablemente largas y rebuscadas, así como por su peculiar sintaxis, que ha sido criticada como francamente mala.<sup>127</sup>

Debido a las razones arriba mencionadas encontraremos, con toda seguridad, muchas de las explicaciones del bajo número de obras de Ōe que han sido traducidas. Además, para abonar a la dificultad que yace en la tarea de quien quiera traducir sus obras, tenemos el hecho de que muchos de sus textos abundan en referencias políticas, ideológicas o culturales. Cualquiera que desee emprender la titánica tarea de traducirlo debe, pues, enfrentarse a considerables dificultades tanto de forma, como de contenido.

En última instancia hay que considerar el *efecto colonizador* del mundo editorial angloparlante. Si bien es cierto que, desde algún tiempo, las traducciones al español se hacen directamente desde el japonés, los editores hispánicos parecen seguir, conscientemente o no, los dictámenes de aquél. Son contadas y muy recientes las excepciones: apenas hace algunos años que ciertas obras de Ōe Kenzaburō han sido traducidas al español antes que al inglés. La norma era que tuviéramos en el mercado hispano las obras de Ōe que ya habían tenido éxito en inglés. Este fenómeno tenía como

---

<sup>127</sup> Uno de mis profesores en la Universidad de Osaka repetía frecuentemente una broma en la que se cuestionaba por qué sería que Ōe habría recibido el Premio Nobel de Literatura si en realidad escribe tan mal, y concluía que seguramente habrá sido porque sus traductores habrían hecho un estupendo trabajo.

consecuencia directa que el lector hispanohablante en general, y mexicano en particular, quedara privado de obras que podrían haberle interpelado de forma más directa.

Esta presentación tiene por objetivo dar a conocer algunos de los cuentos y novelas de Ōe Kenzaburō en donde encontramos referencias a México, a su contacto directo con sus habitantes, con la cultura, con los usos y costumbres de los mexicanos.

## 2. Estancia en México

Ōe Kenzaburō trabajó como Profesor Visitante en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México (llamado en aquel entonces Centro de Estudios de Asia y África del Norte), entre marzo y julio de 1976. Según consta en registros de esa institución y en sus propios escritos<sup>128</sup>, impartió cursos de pensamiento y literatura japoneses. No obstante el hecho de que otras culturas y tradiciones literarias han tenido un impacto mucho mayores en la literatura de Ōe, podemos encontrar una clara huella de la influencia de este periodo en sus escritos de finales de los años setenta y de casi todos los años ochenta.

¿Y por qué México? ¿Cuáles fueron las razones por las que Ōe aceptó una oferta de trabajo en un país que, más allá de la distancia geográfica, es cultural, ideológica y lingüísticamente tan lejano a Japón? Hay varios motivos. En una serie de entrevistas concedidas a la periodista Ozaki Mariko en 2007 (Ozaki 2007: 125), al respecto de la literatura latinoamericana Ōe dijo que en aquel entonces estaba en plena floración.<sup>129</sup>

---

<sup>128</sup> Por un lado, en el panfleto informativo del Programa de Maestría en Estudios de Asia y África del Norte de El Colegio de México correspondiente se puede encontrar, bajo el rubro “Profesores visitantes para el año académico 1976/77”, la entrada “Ōe Kenzaburo (*sic*) (Pensamiento y literatura japonesa)”. Por otro, en numerosos textos del autor él así lo describe.

<sup>129</sup> “Cuando llegué a la segunda mitad de la treintena, a principios de los años setenta, tenía lugar el florecimiento internacional de la literatura latinoamericana. Apareció la traducción al japonés de *Cien años de soledad*, de Gabriel García Márquez y la leí. Luego supe por mi compañero de generación de Letras Francesas Hanawa Yoshihiko, quien finalmente había llegado a ser editor de la revista literaria *Umi*, que estaban

Tenemos entonces que Ōe Kenzaburō visitó México con objetivos concretos. Mientras vivía en la Ciudad de México conoció al poeta y ensayista mexicano Octavio Paz (premio Nobel de Literatura, 1990), con quien mantuvo correspondencia a partir de esa época y hasta la muerte de éste, así como al novelista y periodista colombiano Gabriel García Márquez (premio Nobel de Literatura, 1982), quien entonces vivía en la capital mexicana. Se reencontró con el escritor, crítico y periodista mexicano Carlos Monsiváis, a quien había conocido en 1965 durante una estancia en la Universidad de Harvard. Pero de entre todas las personalidades del mundo literario que habitaban en la Ciudad de México en aquel tiempo, el encuentro más extraordinario que vivió Ōe fue, sin duda, el que tuvo con el escritor y fotógrafo mexicano Juan Rulfo: Uno de los colegas de Ōe en El Colegio de México lo invitó a tomar un trago a un pequeño bar que frecuentaban escritores, luego de que el colega ya se había retirado, un “caballero de cierta edad se sentó a [su] lado y comenzaron a hablar en francés” (Ozaki 2007). Conversando sobre escritores mexicanos, Ōe alabó al autor de *Pedro Páramo* por sobre todos, de quien dijo “debería estar en el centro mismo de la literatura latinoamericana”, a lo que su interlocutor respondió “Yo soy quien escribió esa novela” (Ozaki 2007).

Una segunda razón por la que habría elegido pasar algunos meses en México es que el contrato laboral contraído le requería dar un par de horas de clases semanales, lo que significaba que tendría el resto del tiempo para sí mismo, que pasaría, por una parte trabajando encerrado en su departamento, sin tener casi ningún contacto con sus colegas del Centro de Estudios de Asia y África del Norte (lo que, dicho sea de paso, le acarreó no pocas fricciones), y por otra, explorando la Ciudad de México a sus anchas, conversando con la gente con su escaso vocabulario en español. El fundamento de esta segunda razón se puede encontrar en por lo menos tres de las novelas que mencionaré más adelante<sup>130</sup>, cuyos protagonistas son alter-egos semificticios de Ōe (como ocurre en buena parte del

---

saliendo muchas traducciones al francés y comencé a leerlas. Leí con especial placer a Vargas Llosa, quien tiene la misma edad que yo. De entre esas traducciones al francés y al inglés, la que pensé que era la mejor obra fue la mexicana *Pedro Páramo*, una novela impresionante en la que tanto los muertos como los vivos respiran el mismo aire y llevan una vida; me pareció extraordinaria” (Ozaki 2007).

<sup>130</sup> *Dōjidai Gēmu* (同時代ゲーム), “Rein tsuno kubi tsumi otoko” (雨木の首吊り男) *Jinsei no Shinseki* (人生の親戚).

corpus “oesiano”, si se me permite la expresión) que viven en la Ciudad de México como profesores visitantes.

Un tercer motivo lo podemos leer en otras de sus obras del mismo periodo, que también mencionaré más adelante, en las que, en ocasiones, el alter ego correspondiente sufre de un “pinch” (lo que yo traduzco como “crisis”). Razón por la que de cuando en cuando debe alejarse y aislarse de todo, incluyendo de su familia. Una de las formas que tendría de lidiar con estas “crisis” sería justamente pasando un tiempo en el extranjero; así lo habría hecho ya antes en la Universidad de Berkley, en California, por ejemplo.

Por último, podemos citar uno de los principales intereses intelectuales de Ōe Kenzaburō en aquellos años: La teoría de “El centro y la periferia” de Yamaguchi Masao. Puesta en pocas palabras (So 2006: 78), la teoría de Yamaguchi dice que ocurren conflictos en los puntos donde convergen “dentro” y “fuera”, y que la gente que habita dentro o fuera de esos espacios culturales se ve consecuentemente afectada por ellos. Pero no sólo ocurre con “dentro” y “fuera”, casi cualquier par de puntos contrarios comparten esta dinámica, por lo que “orden” y “caos”, “cultura” y “naturaleza”, “superficie” y “profundidad” son también parte del dinámico sistema de la cultura. En años posteriores Ōe se alejaría de la teoría de “El centro y la periferia”, pero en ese entonces era un ferviente seguidor de ella. Tenemos entonces que Ōe visita México con la idea de experimentar un sitio de la “periferia”. *Dōjidai Gēmu*, la novela que comenzó a escribir durante su estancia en México y que incluye muchas referencias al país, fue escrita basándose en esta teoría. En la novela trató de crear un sistema opuesto al sistema imperial, que tuviera su propia mitología, leyendas, ideología y lengua. El personaje principal es originario de una remota aldea en Shikoku (así como Ōe mismo), que se encuentra en la “periferia” de Japón. La aldea tiene una historia de rebeliones periféricas contra los poderes institucionalizados, que están localizados en el “centro”; en muchas épocas se ha opuesto directamente al “centro” tanto directamente (rebeliones armadas), como indirectamente (conservando sus propias deidades, sus propios mitos fundantes). No obstante, Japón (así como su capital, donde Ōe reside), como un país rico y altamente industrializado, está en el “centro”. En contraste, México, como una nación en desarrollo que fue alguna vez una colonia del

Imperio Español, y que se encuentra ahora bajo una fuerte influencia de su poderoso país vecino del norte, está en la “periferia”, la región que Ōe desea visitar y explorar de primera mano. Ōe además advierte que, desde una perspectiva mexicana, Japón no está en el “centro” sino en la “periferia”.

### 3. Obras en las que aparece México

Hasta ahora he identificado diez ensayos, así como catorce cuentos y novelas en los que, de alguna o de otra manera, encontramos menciones a México o a mexicanos, escritos entre 1976 y 1990. Enlisto los títulos a continuación. La traducción de los mismos es mía, a menos que se indique lo contrario.

Ensayos:

- I. “Expresiones sobre una vida de expresiones” 「表現生活について表現」 (Hyōgen seikatsu ni tsuite hyōgen), septiembre de 1977.
- II. “Transbordo de un mundo real” 「現実世界の乗り換え」 (Genjitsu sekai no norikae), octubre de 1977.
- III. “Poesía que estimula de forma múltiple” 「詩が多様に喚起する」 (Shi ga taiyō ni kanki suru), noviembre de 1977.
- IV. “Burla que desafía el miedo” 「恐怖にさからう道化」 (Kyōfu ni sakarau dōke), diciembre de 1977.
- V. “La femineidad como poder de estimulación” 「喚起力としての女性的なるもの」 (Kankiryoku toshite no joseiteki narumono), enero de 1978.
- VI. “Atrás y adelante del nudo de la crisis” 「危機的な結び目の前後」 (Kikitekina musubime no zengo), febrero de 1978.
- VII. “Hacia la periferia, desde la periferia” 「周縁へ、周縁から」 (Shūen he, shūen kara), 1978.
- VIII. “Sobre el estado actual de la literatura” 「文芸時評」 (Bungei jiyō), 1978-1979.

IX. “El espejo llamado dictador” 「独裁者という鏡」 (Dokuzaisha to iu kagami), 1979.

X. “La periferia de la novela” 「小説の周縁」 (Shōsetsu no shūen), 1981.

Cuentos y novelas:

I. *Memorándum de un corredor emergente* 『ピンチランナー調書』 (Pinchi ran'nā chōsho), 1976.

II. “El contraataque del chivo expiatorio” 「身がわり山羊の反撃」 (Migawari yagi no hangeki), 1980.

III. “Las mujeres que escuchan al ‘árbol de la lluvia’” 「「雨の木」を聴く女たち」 (Rein tsurī wo kiku onnatachi), 1981.

IV. “El hombre colgado del ‘árbol de la lluvia’” 「「雨の木」の首吊り男」 (Rein tsurī no kubitsuri otoko), 1982.

V. “El ‘árbol de la lluvia’ invertido” 「さかさまに立つ「雨の木」」 (Sakasama ni tatsu rein tsurī), 1982.

VI. “El hombre que nada: el ‘árbol de la lluvia’ dentro del agua” 「泳ぐ男——水のなかの「雨の木」」 (Oyogu otoko – Mizu no naka no rein tsurī), 1982.

VII. *¡Despertad, oh jóvenes de la nueva era!* 『新しい人よ眼ざめよ』 (Atarashī hito yo mezame yo), 1983. Traducida por Ricardo Ogata (Seix Barral, 2005).

VIII. *Juegos contemporáneos* 『同時代ゲーム』, (Dōjidai Gēmu) 1984.

IX. “El gran pasadizo subterráneo a México” 「メヒコの大抜け穴」 (Mehiko no Ōnukeana), 1984.

X. “Malva real de hace 40,000 años” 「四万年前のタチアオイ」 (Yonman'nen mae no tachiaoi), 1985.

XI. “Sobre el sufrimiento que precede a la muerte” 「死に先だつ苦痛について」 (Shi ni sakidatsu kutsū ni tsuite), 1985.

XII. *Parientes de la vida* 『人生の親戚』 Jinsei no shinseki, 1989.

XIII. “Niño abandonado de este planeta” 「この惑星の棄て子」 (Kono wakusei no suteko), 1990.

XIV. “La pesadilla de una autómatas” 「自動人形の悪夢」 (Jidōningyō no akumu), 1990.

Continuaremos ahora con algunos ejemplos concretos de elementos culturales mexicanos en obras de Ōe.

#### 4. Referencias sutiles

En algunos cuentos y novelas de Ōe hay ciertas menciones breves de personas u objetos “mexicanos”. Ellos no tienen ninguna conexión profunda con la trama o con los personajes principales; son simplemente elementos coloridos que adornan la narración. Éste es el caso en, por ejemplo, el cuento “Jidō Ningyō no Akumu” (Ōe 1990: 111-160) (“La pesadilla de una autómatas”), donde la protagonista, Ma-chan (que es un alter-ego de la hija de Ōe), se describe a sí misma cargando una canasta de ropa “como una mujer mexicana que una vez vio por televisión”. Cómo es que lo hace queda por completo oculto al lector, pues no hay más pistas. No hay ninguna mención a cómo la carga o al modo de caminar o a cualquier cosa que podría ayudar al lector a imaginarla en cierta postura. Y esta es la única mención a algo mexicano en este cuento. Sólo está puesta como una planta ornamental, con la única intención de embellecer su entorno.

Otro buen ejemplo de estas menciones casuales es la descripción de un cuadro de estambre huichol (un grupo indígena mexicano) que el protagonista y narrador de *Jinsei no shinseki* (Ōe 1989) (*Parientes de la vida*) recibió de sus estudiantes mexicanos al volver a Japón, así como una conversación que sobre éste tuvo con la co-protagonista Marie: ella dice que los colores son casi psicodélicos, para darse cuenta inmediatamente después de que muchas cosas consideradas “nuevas” hoy en día son en realidad muy tradicionales en México o en Sudamérica.

La última de las referencias sutiles está presente en varias obras, a diferencia de las anteriores. Se trata de la buganvilia. Dado que podemos encontrar árboles en todo el corpus oesiano, no es de sorprender que un tipo de árbol americano aparezca en distintas obras. En “Kono wakusei no suteko” (Ōe 1990: 35-86), la narradora Ma-chan (que, como habíamos dicho antes, es un alter-ego de la hija de Ōe) dice que su padre necesita estar entre árboles cuando sufre de un “pinch” sean abedules blancos de Kita-karuizawa, buganvillas en México o encinos en California. En contraste, el narrador de “Rein tsurī no kubi tsurī otoko” va por una dirección muy distinta. Compone un poema que pretendía que fuera una broma:

Without you,  
I would have hanged myself  
Under a bouganvillea shrub.  
(Ōe 1982: 90)

Más allá de las declaraciones que hace el mismo protagonista, donde dice que este poema era una broma, no es posible pensar que alguien considerara seriamente suicidarse colgándose de una buganvilia, pues carecen de troncos y ramas fuertes, por un lado; y son relativamente bajas, por el otro. Por estas razones resulta imposible tratar aquí seriamente el tema de la muerte. No obstante, el protagonista se metió en serios problemas porque hubo gente que pensaba que realmente quería suicidarse.

Continuaremos con el tópico de la muerte, ahora con más seriedad, en la última parte del presente ensayo.

## 5. Ubicaciones

Ciertos lugares mexicanos aparecen en diversos textos de los enlistados anteriormente. El más obvio y recurrente es, por mucho, El Colegio de México, institución de educación superior y *think tank* en el que Ōe desarrolló su labor de enseñanza. No en todos ellos aparece nombrado como tal; en *Juegos contemporáneos* (Ōe 1984), por ejemplo, escribe

“una universidad de México” o “una universidad en la Ciudad de México”; en “El hombre colgado del árbol de la lluvia” lo llama simplemente “instituto”; pero en muchos otros sí que lo hace.

Los sitios arqueológicos de Teotihuacán y Malinalco son también recurrentes. El primero, si bien es histórica y culturalmente más importante que el segundo, no aparece tanto como este, por la sencilla razón de que está presente en una de las obras que más han influido en Ōe: *Bajo el volcán*, de Malcolm Lowry. Muchas de estas veces el nombre de Malinalco está solamente mencionado de paso, pero en *Juegos contemporáneos* funciona como una suerte de modelo de la aldea que el narrador quisiera fundar para reubicar su pueblo de origen; además de servir como incentivo para realizar la labor que estaba destinado a hacer (pero contra la que se había resistido por muchos años): escribir la historia y los mitos de su comunidad.

Teotihuacán, por su parte, en ocasiones está presente, pero sin portar su nombre. Lo más común es que el narrador simplemente hable de las pirámides del sol y de la luna para referirse a él, como una de los lugares interesantes de México. En *Juegos contemporáneos* tiene además un papel importante, puesto que la llamada “Calzada de los muertos” que atraviesa el sitio arqueológico de norte a sur le recuerda al narrador un camino antiguo en su aldea que conduce al bosque, pero que también sirve como marcador liminal entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Y con esta mención nos abrimos paso al que será el último de los temas.

## **6. Encuentros con la muerte**

En “Rein tsurī no kubi tsuri otoko” (Ōe 1982: 221-309), el protagonista y narrador en primera persona tiene algunos contactos extraños con la muerte. O, mejor dicho, con algunas expresiones culturales mexicanas en torno a la muerte, que comúnmente le

resultan extrañas a los extranjeros. El primero es la representación folclórica de la muerte que tiene lugar cerca y durante el Día de muertos (primero y dos de noviembre), en el que tradicionalmente los mexicanos podemos disfrutar tiempo con nuestros antepasados difuntos. Una de las actividades más populares es comprar cráneos (que llamamos “calaveras”) o esqueletos hechos de distintos materiales (comúnmente los primeros son de azúcar, los segundos de papel o cartón) que representarán a nuestros familiares, amigos y colegas (¡que aún están vivos!). Les colocamos etiquetas con sus nombres en la frente y adornamos altares especialmente preparados con ellos. Volviendo al cuento que nos compete, el protagonista recibió en su departamento una caja llena de esqueletos, que iba dirigida al anterior inquilino. Como fue incapaz de rechazar la caja, termina con un montón de esqueletos regados sobre su cama y sobre el suelo.

En el mismo cuento, el protagonista tiene un encuentro mucho más tenebroso con otra manifestación de la muerte, también en su departamento. O, mejor dicho, desde su departamento. Desde su ventana alcanzaba a ver un puesto de periódicos que tenía siempre expuestas revistas y periódicos con vívidas y explícitas fotos de escenas de crímenes sangrientos en sus portadas. El protagonista sentía como que había descubierto un matadero.

## **7. Conclusiones**

Encontramos diversos elementos culturales mexicanos en la literatura de Ōe Kenzaburō, presentes en muchas formas y en diferentes profundidades durante los últimos años de la década de los setenta y toda la de los ochenta. Como hemos visto, algunos de ellos se limitan a meros ornamentos, mientras que otros fluyen a mayor profundidad dentro de las historias y, hasta cierto punto, incluso les confieren forma y cuerpo.

Ōe Kenzaburō tiene muchos lectores en México. Paradójicamente, casi todos ignoran por completo el hecho de que pasó casi medio año en la Ciudad de México, conociendo sus calles, sus mercados, su gente. La razón principal de esta ignorancia es que, con un par de excepciones, las obras de las que he hablado no han sido traducidas.

Durante esta presentación me limité a pintar someramente el estado de las cosas. Aún hay muchos otros elementos mexicanos en algunas de las novelas y cuentos que revisamos, así como en otros, cuyos nombres apenas aparecieron mencionados, por limitaciones de tiempo y de espacio, que quedarán pendientes para próximas revisiones del tema. Muchas gracias por su atención.

## Bibliografía

ŌE, Kenzaburō

1976 『ピンチランナー調書』 (*Pinchi ran'nā chōsho*) (Memorandum de un corredor emergente). Tokio: Shinchōsha

1978 『表現するもの』 (*Hyōgen suru mono*) (Quien que se expresa). Tokio: Shinchōsha.

1978a 『小説の方法』 (*Shōsetsu no hōhō*) (Hacia la periferia, desde la periferia). Tokio: Iwanami shoten.

1980 『方法を読む = 大江健三郎文芸時評』 (*Hōhō wo yomu = Ōe Kenzaburō bungei jihyō*) (Quien que se expresa). Tokio: Shinchōsha.

1981 『大江健三郎同時代論集 10』 (*Ōe Kenzaburō dōjidai ronshū 10*) (Ōe Kenzaburō. Colección de tesis contemporáneas 10). Tokio: Iwanami shoten.

1981a 『叢書文化の現在 4 中心と周縁』 (*Sōsho Bunka no genzai*) (Biblioteca La actualidad de la cultura 4 Centro y periferia). Tokio: Iwanami shoten.

1982 『「雨の木」を聴く女たち』 (*“Rein tsur” wo kiku onna tachi*) (Las mujeres que escuchan al «árbol de la lluvia»). Tokio: Shinchōsha.

1983 『新しい人よ眼ざめよ』 (*Atarashī hito yo mezame yo*). Tokio: Kōdansha.

1984 『同時代ゲーム』 (*Dōjidai Gēmu*) (Juegos contemporáneos). Tokio: Shinchōsha.

1989 『人生の親戚』 (*Jinsei no shinseki*) (Parientes de la vida). Tokio: Shinchōsha.

1990 『静かな生活』 (*Shizukana seikatsu*). Tokio: Kōdansha.

1997 『大江健三郎小説 8』 (*Ōe Kenzaburō shōsetsu 8*) (Novelas de Ōe Kenzaburō 8).  
Tokio: Shinchōsha.

SHINOHARA Shigeru

1998 『全著作・年譜・文献完全ガイド 大江健三郎文学事典』 (*Zenchosaku, Nenpu, Bunken kanzen gaido: Ōe Kenzaburō Bungaku Jiten*) (Diccionario literario de Ōe Kenzaburō: Guía completa a toda su obra, cronología y referencias). Tokio: Morita Shuppan.

ŌE, Kenzaburō y Mariko OZAKI

2007 『大江健三郎 作家自身を語る』 *Ōe Kenzaburō, sakka jishin wo kataru* (Ōe Kenzaburō, el escritor por él mismo). Tokio: Shinchōsha.

SO, Myosan

2006 『大江健三郎論 —— 〈神話形成〉の文学世界と歴史認識——』 (*Ōe Kenzaburō ron: Shinwa keisen no bungaku sekai to rekishi ninshiki*) (Teoría sobre Ōe Kenzaburō: El mundo literario y el reconocimiento histórico de la formación de mitos). Tokio: Kashoin.

YAMAGUCHI, Masao

2003 『周縁 山口昌男著者集 5』 (*Shūen: Yamaguchi Masao choshashū 5*) (Periferia: Colección del escritor Yamaguchi Masao 5). Tokio: Chikuma Shobō.

## **La persecución de las comunidades de emigrantes japoneses en Perú durante la II Guerra Mundial: la conexión con el gobierno de China.**

Sergio Hernández Galindo  
Dirección de Estudios Históricos  
INAH-MEXICO

### **Resumen**

La inmigración japonesa a América se dio en el marco de la expansión imperial japonesa y de disputa creciente entre Estados Unidos y Japón. Las diferencias entre ambas potencias llevaron finalmente a la Guerra del Pacífico. Al momento de estallar la guerra, las comunidades japonesas en Perú fueron vigiladas y cerca de 2 mil personas fueron trasladadas a campos de concentración en los Estados Unidos. Este hecho que es ampliamente conocido, no ha registrado el papel que jugó el gobierno de China y los inmigrantes de esa nacionalidad en la vigilancia e información que transmitieron al gobierno norteamericano.

**Palabras clave:** Inmigración, japoneses, Perú, II Guerra Mundial.

### **Abstract**

Japanese immigration to America was given in the framework of Imperial Japanese expansion and a growing dispute between the United States and Japan. The differences between the two powers eventually led to the Pacific War. At the time of the war, Japanese communities in Peru were watched and about 2000 people were transferred to concentration camps in the United States. This fact that is widely known, has not recorded the role played by the Chinese government and the immigrants of that nationality in the surveillance and information transmitted to the U.S. government.

**Key words:** Immigrants, Japanese, Peru, II World War.

En el año de 1890, el primer Ministro de Japón, Aritomo Yamagata, declaró que el mejor camino para asegurar la independencia de su país debía de atravesar por la defensa de la soberanía y por su “línea de interés” ¿A qué se refería el principal arquitecto de la modernización militar del Japón? Yamagata sostenía que la soberanía japonesa y el resguardo de sus fronteras interiores era el objetivo primordial de la nación, pero consideraba, a su vez, que para alcanzar ese objetivo era indispensable resguardar las áreas circundantes al archipiélago. Las fronteras nacionales y las más externas estaban por tanto “íntimamente ligadas con la seguridad de la nación” (Iriye 1997: 11).

En esos años, el primer ministro consideraba que ningún poder extranjero amenazaba de manera directa la soberanía del Japón; pero, por otro lado, estaba consciente de que el área de interés japonés más allá del archipiélago estaba amenazada por los intereses de potencias extranjeras. Así delineada, la política expansionista de seguridad del archipiélago era aún vaga, pero sin duda se dirigía, inexorablemente, a una franca colisión con los intereses de otras potencias en la disputa por China como quedaría perfectamente claro en las siguientes décadas.

El objetivo de esta ponencia es abordar, por un lado, las aristas más importantes de la política expansionista japonesa con respecto a China. Los intereses japoneses en el continente llevarían, poco a poco, a la ocupación de ese país hasta su invasión definitiva en la década de 1930. La ocupación japonesa de China y su expansionismo en Asia, llevará al agravamiento paulatino en las relaciones nipo-americanas y al sendero inevitable de Pearl Harbor.

El enfrentamiento entre China y Japón resulta entonces de gran importancia para desarrollar el objetivo central de esta ponencia debido a que nos permitirá comprender el marco bajo el cual se llevó a cabo la colaboración del gobierno de China y de sus emigrantes con Estados Unidos para vigilar y perseguir a la inmigración japonesa en todo el continente.

La persecución en particular de los inmigrantes japoneses en Perú y otros países durante la Segunda Guerra Mundial ha sido ampliamente estudiada.<sup>131</sup> Sin embargo, se desconoce el papel activo que China jugó en ese episodio. La embajada norteamericana en Perú auspició la intervención de los emigrantes y diplomáticos de China en ese país para crear una red de espionaje que permitiera tener información sobre los japoneses y sus descendientes en las localidades donde radicaban. La ponencia aborda –con base en información de los archivos norteamericanos desclasificados- los mecanismos con los que contó la diplomacia norteamericana para vigilar, perseguir y deportar a las comunidades de emigrantes japoneses en el país sudamericano y el papel que jugaron los diplomáticos chinos y sus propios inmigrantes en este episodio.

### **De la apertura forzada a la expansión imperialista**

Aunque las incursiones de embarcaciones extranjeras no eran nuevas en puertos japoneses, la aparición de cuatro enormes barcos norteamericanos de guerra en la bahía de Uraga (actual Tokio) en el año de 1853, causaron un enorme impacto y temor en el gobierno shogunal de los Tokugawa. Eran tiempos y condiciones diferentes a los de la solicitud de apertura por tripulaciones británicas en 1818 y, años después, por barcos balleneros rusos y norteamericanos para aprovisionarse de carbón, agua y alimentos para sus tripulaciones (Hane 2013: 60-62).

El fin de más de 200 años de aislamiento japonés ante el mundo estaba llegando a su fin. El comodoro Mathew C. Perry, al mando de estos modernos barcos de vapor, se anunció mediante el estruendo ensordecedor de sus cañones. Su misión era la de entregar una carta del presidente Millard Fillmore dirigida al emperador<sup>132</sup> con la exigencia de la firma de un tratado de amistad y comercio. Los norteamericanos en realidad ignoraban que la

---

<sup>131</sup> Una visión general de la vigilancia norteamericana sobre los japoneses en Latinoamérica se encontrará en (Masterson 2004: 112-178) Para el caso de Estados Unidos, consultar (Robinson 2001). Para México, ver (Hernández 2015: 463-486).

<sup>132</sup> Es conveniente usar en adelante la palabra japonesa de *Tenno*, en vez de emperador, por el carácter sagrado que tiene en sí la definición misma del régimen que se formaría a partir de 1868 con la caída del régimen shogunal.

autoridad política, económica y militar estaba bajo las órdenes del Shogun. Al régimen japonés no le quedó más remedio que recibir tal solicitud y esperar el regreso al año siguiente de los “barcos del diablo” -como fueron conocidos por la población- para recibir una respuesta al ultimátum norteamericano que en los hechos le habían solicitado (Buruma 2003: 11-32).

La crisis política y económica que ya enfrentaba el régimen militar japonés se aceleró debido a la amenaza externa, a pesar de la demanda de unidad nacional, solicitada por el consejero del shogun, Masajiro Abe. Japón no tenía ni el conocimiento necesario ni la fuerza militar para enfrentar el desafío de las grandes potencias, pero además las distintas fuerzas opositoras al shogun, principalmente de las regiones de Choshu y Satsuma, vieron la oportunidad de aumentar su influencia y derrocar al régimen levantando la bandera de la unidad nacional bajo la restauración del *Tenno*, hecho que ocurriría en 1868. La firma de un tratado de amistad y de comercio desigual entre Japón y Estados Unidos le fue impuesta al régimen shogunal ante la amenaza de la fuerza armada. La firma de ese tratado no sólo permitió unificar fuerzas en contra del régimen de los samurái, sino creó una conciencia nacional con el propósito de entablar profundas transformaciones y modernizaciones que pusieran la economía y la fuerza militar de Japón al nivel del de las potencias para conservar la soberanía del país (Tanaka 2011: 171-180)

La llamada *restauración* de Meiji (1868-1912), *Meiji Ishin*, puso en el centro la autoridad política del *Tenno* Mutsuhito, pero su significado también fue de renovación. En este último aspecto, una de las primeras medidas fue la de asumir que el país no se podría modernizar y, por tanto, equipararse a las grandes potencias para defender adecuadamente su soberanía, si no era bajo la base de construir un país rico ligado a un ejército poderoso (*fukoku-kyohei*). El capitalismo japonés, sin duda, “poseyó en sus inicios un fuerte carácter militarista” debido al contexto de disputa imperialista global que lo impulsó a tomar medidas semejantes a las de las grandes potencias con el propósito de ingresar en el grupo que ejercía el dominio internacional” (Nakamura 1990: 62-69).

## Poniendo un pie en el continente y el avance hacia el sur

El avance para resguardar las fronteras externas japonesas significó la adjudicación de la isla de Taiwán como botín del triunfo de la victoria sobre China en la primera guerra con ese país en 1894-1895 (Tsurumi 1983). Diez años después, mediante la derrota militar de la Rusia zarista en 1904-1905 (Duus 1983), Japón adquirió un asiento en el selecto club de grandes potencias con derecho a intervenir de manera abierta en los asuntos de otros países en Asia. Mediante este acuerdo entre las grandes potencias, Japón ocupó una parte de Manchuria en la zona continental de China, y adquirió concesiones ferroviarias en la región. La intervención japonesa en esa región culminó 30 años después con la creación del estado títere de Manchukuo (Matsukata 2001).

Cinco años después de su victoria sobre Rusia, en 1910 la consolidación de la política imperialista y expansionista del régimen de Meiji se coronó con un largo deseo: la anexión de Corea (Duus 1995). En conjunto la política expansionista del Japón fue abonando el terreno para que treinta años después se desatara la Guerra del Pacífico.

Como parte de toda esta política imperialista, nos interesa destacar la dirigida hacia el Pacífico Sur, región denominada en japonés como *Nanyo* (literalmente mares del sur). El interés de Japón en esta región comenzó a mediados de la década de 1880; el gran promotor de un proyecto de exploración y de colonización de la región fue Takeaki Enomoto,<sup>133</sup> en ese entonces a cargo del ministerio de Comunicaciones. El avance japonés hacia el sur, *nanshin*, se empezó a convertir a finales del siglo XIX, en un vocablo común que mostraba en ese entonces un interés un tanto romántico aventurero sobre estas zonas tropicales y se empezó a expresar de manera palpable en revistas y novelas. Desde una perspectiva de interés “científico”, la Sociedad de Geografía de Tokio se interesó en difundir artículos relacionados con esa región de manera cada vez más frecuente. Para los visionarios políticos dirigentes de Meiji, como el propio Enomoto, el deseo de expandirse hacia estas regiones remotas tuvo un sustento y motivaciones claramente estratégicas

---

<sup>133</sup> Enomoto fue el organizador directo del proyecto de colonización japonés en el Soconusco, en el estado de Chiapas, que lanzó al primer grupo de inmigrantes a México en 1897.

desde una perspectiva imperial por lo que se fundó en 1885 la Sociedad para los Mares del Sur, *Nanyo Kyokai* (Peattie 1988: 6-7).

Para el año de 1899, esta política expansionista dio resultados. Japón se anexó la isla de Iwo Jima, que fue escenario central de una de las batallas más cruentas durante la Guerra del Pacífico. Al finalizar la I Guerra Mundial, con la derrota de Alemania, a Japón le fue concedida en mandato la administración de toda esta zona, *Nanyocho*, como parte de un acuerdo de la Liga de las Naciones con lo que quedaron legalizados a nivel internacional sus intereses.

### **Expansión imperial y emigración**

El largo camino que Japón transitó para convertirse en gran potencia tuvo también fuertes motivaciones endógenas. Una de ellas estuvo relacionada a la alta densidad poblacional del archipiélago. El gobierno imperial impulsó de manera decidida la expulsión de mano de obra excedente que era demandada por la expansión de la economía capitalista a nivel mundial. Uno de estos primeros polos receptores de inmigrantes japoneses fue el pequeño reino de Hawái y, posteriormente, la región del Pacífico norteamericano y algunos países de América Latina, entre ellos Perú, Brasil y México.

El gobierno de Meiji desde 1870 no sólo liberó la fuerza de trabajo al interior, sino que organizó la emigración masiva que se tradujo en política de estado. Japón firmó diversos convenios con gobiernos interesados en recibir trabajadores japoneses que eran considerados como fuerza de trabajo educada y dócil. En 1908, al clausurar los Estados Unidos las facilidades para la inmigración nipona como consecuencia de las manifestaciones xenofóbicas de la sociedad norteamericana (Daniels 1977: 31-45), las oleadas migratorias se dirigieron hacia el sur del continente. Brasil, justo en ese año, abrió sus puertas a la inmigración convirtiéndose en el país que recibió a nivel mundial el número más grande de japoneses hasta antes de la Guerra del Pacífico.

Si la guerra ruso-japonesa de 1904-1905 tuvo gran impacto en el equilibrio entre las grandes potencias en Asia, la victoria de Japón también tuvo hondas repercusiones del lado del Pacífico americano. La más importante, en términos geoestratégicos, fue que Estados Unidos asumió que Japón ya no era un aliado y lo consideró, a partir de ese entonces, un contrincante en su disputa por el dominio de esa región (Lafeber 1997: 65-98).

En segundo lugar, en la disputa entre ambas potencias, las decenas de miles de inmigrantes que ya radicaban en diversos países del continente fueron considerados como parte del conflicto. Hasta el inicio de la Guerra del Pacífico, el flujo de emigrantes de Japón había sido muy intenso ya que 800 mil japoneses habían llegado a costas de América (Gaimusho 1971). En el momento del ataque a Pearl Harbor en 1941, más de 200 mil japoneses y sus descendientes vivían en América Latina, 120 mil en Estados Unidos y 27 mil en Canadá<sup>134</sup>. Por otro lado es importante señalar que la intervención japonesa en China no sólo se había concentrado en la ocupación militar sino que avanzó también en la colonización mediante el traslado de campesinos de diversas regiones del Japón. A finales de la década de 1930, más de 320 mil colonos habían sido movilizados para participar en el proyecto de construcción de Manchuria (Young 1998: 321-24).

Es necesario señalar también que los inmigrantes japoneses, particularmente en Perú, no sólo eran considerados como parte de los intereses expansionistas de Japón, sino que sobre ellos se anidaban fuertes sentimientos xenófobos que se expresaron desde la primera década del siglo XX. El llamado “peligro amarillo” y el rechazo al ingreso de trabajadores japoneses se manifestó ampliamente como parte de los propios prejuicios y dinámica de la sociedad peruana, pero también sin duda influyó la política norteamericana que fue considerando a la emigración japonesa como indeseable (Gardiner 1975: 31). Sea como fuere, en la sociedad peruana quedó hondamente arraigada la idea de culpar a los inmigrantes de los males y calamidades que en Perú el proceso de inserción a la economía-mundo había generado.

---

<sup>134</sup> Los datos sobre Estados Unidos en (Niiya 2001). Para América Latina (Masterson 2004: 113).

## **Los inmigrantes japoneses en América y la vigilancia norteamericana**

La preocupación central del gobierno norteamericano en la primera década del siglo XX, ante el creciente número de inmigrantes y expansión del Japón, se tradujo en la vigilancia de los japoneses. El Departamento de Guerra -no el de Estado como pareciera adecuado- fue el encargado de vigilar a los inmigrantes debido a que los consideró como un peligro para su seguridad no sólo en California, sino en todo el continente. Mediante un comunicado, ese Departamento solicitó a las embajadas en el continente brindaran información puntual sobre las actividades de los inmigrantes, su número exacto y la importancia de la comunidad en cada país (NARA 1911a).

Desde esos años, la participación del gobierno chino en la vigilancia de las comunidades de japonesas en América se mostró activa de acuerdo a informes de las embajadas norteamericanas. El consulado norteamericano desde Bélgica informó al Departamento de Estado que la Agencia del Lejano Oriente -organismo ligado a la legación China en ese país- contaba con información desde México de supuestos acuerdos entre el gobierno de Porfirio Díaz y de Japón (NARA 1911b). El hecho ya había sido reportado desde México por la propia embajada norteamericana que vigilaba de manera detallada la visita oficial de un escuadrón naval nipón a México. El recibimiento afectuoso que el gobierno mexicano le dispensó a esa delegación a su arribo al puerto de Manzanillo, los discursos en el Castillo de Chapultepec y la guardia de honor que los marinos japoneses realizaron en honor de los Niños Héroes caídos durante la invasión norteamericana, fueron ampliamente destacados en el informe de la embajada (Hernández 2011: 28).

Si nos atenemos a estos comunicados, podemos percatarnos ya de la relación que se fue entablando entre los gobiernos de China y de Estados Unidos para vigilar tanto las actividades de diplomáticos japoneses como de las comunidades de japoneses en distintos países de América. La creciente injerencia de Japón en China en la década de 1930 no hizo sino reforzar los lazos sino-americanos contra Japón que se plasmaron en la colaboración de los servicios de inteligencia de ambos gobiernos.

No sólo los sucesos en Europa a partir de la segunda mitad de esa década, sino de igual manera el rumbo que siguieron los sucesos en Asia, fueron moviendo de manera acelerada el letargo aislacionista de la política internacional norteamericana hacia una participación activa en los diversos acontecimientos que a nivel mundial se fueron desatando. El inicio de la guerra abierta entre China y Japón en julio de 1937 y el anuncio, al siguiente año, del establecimiento de un “nuevo orden” en Asia como política central del gobierno imperial de Japón, reactivaron el llamado plan naranja de guerra norteamericano contra ese país (Iriye 1999: 149-69). Los inmigrantes, tanto chinos como japoneses, fueron considerados como parte activa en los conflictos que enfrentaron a Estados Unidos y Japón en diversas regiones del globo.

### **Las políticas de concentración de japoneses y la colaboración sino-norteamericana**

Al estallar la Guerra del Pacífico en diciembre de 1941, la decisión del gobierno norteamericano con respecto a los inmigrantes japoneses en todo el continente consistió en la concentración y vigilancia en los diversos países donde radicaban. En los Estados Unidos, en febrero de 1942, la “recomendación final” al presidente Roosevelt por parte del Comando de la Defensa del Pacífico de los Estados Unidos, al mando del general John DeWitt, fue la de concentrar a los inmigrantes japoneses (Robinson 2001: 73-124). El día 19 de ese mes, el presidente expidió la Orden Ejecutiva 9066 mediante la cual se ordenó la concentración de 120 mil inmigrantes en 10 campos habilitados para tal efecto; de ese total, dos terceras partes, correspondían a hijos de japoneses que eran ciudadanos norteamericanos por nacimiento. El considerar a toda la región del Pacífico como zona de guerra, significó que la península de Baja California en México, donde vivía un gran número de inmigrantes japoneses, formara parte de este escenario de guerra, hecho que representó un desafío a los intereses soberanos de México en la península (Hernández 2017).

Los países latinoamericanos se adscribieron a la política norteamericana contra las comunidades de inmigrantes en distintas maneras y con distintos grados de agresividad. En términos generales se tomaron medidas de vigilancia que violaron los más elementales derechos humanos de cientos de miles de ciudadanos por el sólo hecho de ser descendientes de la “raza” japonesa. El gobierno mexicano, en diciembre de 1941, determinó por principio que los inmigrantes radicados cerca de la frontera con los Estados Unidos, se concentraran en las ciudades de México y Guadalajara. El gobierno peruano, además de determinar la vigilancia y el cierre de las asociaciones y las escuelas que las comunidades de japoneses habían construido en ese país, empezó a considerar que era el momento de resolver de manera radical el “problema” de la inmigración expulsando a toda la comunidad japonesa.

En ese contexto de guerra, la participación de los diplomáticos chinos y de los inmigrantes de esa nacionalidad jugó un papel central en la información y vigilancia que la política norteamericana demandaba para Perú de manera especial al ubicarse geográficamente en las costas del Pacífico. Sin embargo, es necesario destacar que la colaboración china, no sólo en Perú, sino en diversos países de Latinoamérica, ya se había puesto en marcha años atrás. Los reportes de los diplomáticos chinos en el año de 1940 sobre los inmigrantes y las actividades de Japón en la región se constituyeron en una de sus actividades cotidianas que eran transmitidas a las embajadas norteamericanas. De este modo, el gobierno norteamericano se enteró a detalle de las actividades de diplomáticos y empresarios nipones y de los objetivos que buscaban en cada uno de esos países. Igualmente, los informes de los funcionarios chinos se nutrieron de fuentes directas que provenían de los emigrantes de su país que estuvieron al tanto, en pueblos y ciudades donde radicaban, de la situación de los inmigrantes japoneses (NARA 1940).<sup>135</sup>

---

<sup>135</sup> Además, los reportes enviados de las legaciones chinas en Cuba, México, Nicaragua y otros países pueden encontrarse en este mismo archivo.

## La “solución permanente del problema japonés” en Perú

Más aun, se entabló un acuerdo formal que permitió organizar y planear el espionaje a nivel continental por parte de las legaciones chinas al servicio de Estados Unidos. El acuerdo se determinó por el subsecretario de Estado, Sumner Welles, y el ministro de asuntos exteriores de ese país, T. V. Soong, durante su visita oficial a Washington en el mes de mayo de 1942. El acuerdo entre ambos países fue transmitido a todos los países americanos para que entablaran comunicación directa diplomáticos de ambos países y pusieran en marcha acciones específicas para la vigilancia de las comunidades de japoneses. Estos acuerdos fueron especialmente muy intensos y efectivos en Perú para orientar la política represiva norteamericana contra las comunidades niponas.

Es conveniente citar un extracto de este compromiso transmitido a las sedes latinoamericanas por el Departamento de Estado. Welles explicó a los embajadores del continente la plática que tuvo con el ministro Soong de la siguiente manera:

Le expresé mi convicción de que los diplomáticos y oficiales consulares chinos en las repúblicas americanas, así como los líderes de las colonias chinas en esos países, pudieran ser de una gran valía para informar a los gobiernos en los países donde están viviendo de las **actividades subversivas de los japoneses**. Le dije que, de acuerdo a mi entendimiento, esta clase de asistencia de China ha sido singularmente útil en el occidente de México y en Perú. (NARA 1942a).<sup>136</sup>

Sobre esta base de colaboración, la vigilancia sobre las comunidades de inmigrantes japoneses en Perú se desarrolló de manera muy cuidadosa y amplia en todo el territorio de ese país. Los informes permitieron a la embajada norteamericana recomendar al Departamento de Estado la llamada solución “permanente del problema japonés”; es decir, el “traslado masivo de los japoneses” hacia los Estados Unidos (NARA 1942b).

En el detallado informe del mes de agosto de 1942, el embajador norteamericano en Perú, R. Henry Norweb, explicó el problema y recomendó lo siguiente:

La conclusión a la que llegó (la embajada) fue que la solución satisfactoria sería el trasladar a puntos ubicados en los Estados Unidos de **todas** las personas en Perú de **raza japonesa**. Este traslado, si fuera factible, es recomendado por la embajada

---

<sup>136</sup> Los subrayados son míos

como un objetivo a largo plazo. Para el control inmediato y seguridad, algunas otras medidas son recomendadas urgentemente (NARA 1942a).<sup>137</sup>

A pesar de aceptar que esa medida tenía serios problemas, el embajador resaltó que por “razones geográficas y estratégicas, el problema japonés en la costa del Pacífico requiere acciones que no son necesarias ni posibles en las áreas de la costa del Atlántico en Sudamérica” (NARA 1942a).

El diplomático se refería a que el traslado de cerca de 25 mil inmigrantes, de los cuales cerca de la mitad eran nacidos en Perú de acuerdo a los cálculos de la propia embajada, implicaba un gran despliegue logístico en cuanto al traslado y al alojamiento en los Estados Unidos; además de implicar enormes gastos en plena guerra.

Para afrontar el “problema”, la embajada creó una sección adicional que exclusivamente se dedicó a obtener la mayor información posible sobre los inmigrantes y así poder tomar decisiones conducentes con la política norteamericana. En este departamento colaboraron estrechamente miembros de la inteligencia naval y militar y un agente especial del FBI, que fue incorporado como *attaché* legal. La vigilancia y conocimiento de las comunidades a lo largo y ancho de Perú, incluía una lista central con los nombres de cada uno de los japoneses, incluyendo su familia.

La embajada reconoció el apoyo que la embajada de China y los inmigrantes de ese país, jugaron en la información sobre los japoneses. Lo señala de la siguiente manera:

Para obtener información sobre los japoneses, la embajada se ha beneficiado de la cooperación de las fuentes chinas en Perú. Aún antes de que la embajada comunicara las instrucciones del Ministerio de Asuntos Exteriores de China al ministro, la legación de China había mostrado por sí misma, una alta receptividad a la sugerencia de la embajada (NARA 1942a).

Cuando Norweb explica la forma en que han trabajado conjuntamente ambas embajadas, señala lo siguiente:

El método más productivo que la embajada ha encontrado consistió en visitar y entrevistar a los líderes chinos a lo largo del país, acompañados por un oficial de la

---

<sup>137</sup> Los subrayados son míos.

legación china. Siguiendo este procedimiento los secretarios Coville y Emmerson<sup>138</sup> **han visitado juntos todos los principales puntos de interés en relación a las actividades japonesas** a lo largo de la región costera del norte de Lima así como el área central de los Andes (NARA1942a).

En el informe se destacan otras regiones que fueron visitadas por esos miembros de la embajada que conectaban las fronteras de Perú y Brasil de donde se suponía podían comunicarse, mediante la zona de la Amazonia, la extensa comunidad japonesa que radicaba en Brasil.

### **La “amenaza” de los inmigrantes que nunca existió**

La participación de los inmigrantes chinos y de los miembros de las embajadas de ese país y de Estados Unidos, en conjunto con las autoridades peruanas, en la vigilancia de cada una de las familias de los japoneses que vivían en diversas comunidades de ese país, se muestra de manera detallada en cada expediente que se elaboró. En cada uno de ellos se tendrá que explorar para realizar un trabajo mucho más profundo que dará luces para comprender como la guerra se expresó a nivel familiar e individual.

Las dificultades que el traslado y las condiciones cada vez más complicadas de la guerra a nivel mundial, determinaron que del total de miembros de la comunidad japonesa-peruana se llevaran prácticamente secuestrados a poco más de dos mil personas a los campos de concentración de los Estados Unidos (Gardiner 1981). Al ingresar a los Estados Unidos, sin documentos de inmigración, serían acusados por el gobierno norteamericano de “enemigos” de guerra y como rehenes estuvieron concentrados hasta el fin de la misma en 1945.

Sin eufemismo alguno, a diferencia de las opiniones generales del gobierno norteamericano, Emmerson afirmó que los japoneses y sus hijos ciudadanos americanos

---

<sup>138</sup> John K. Emmerson era un diplomático formado en Tokio antes de estallar la guerra. Su conocimiento de Japón y del idioma japonés fueron reconocidos para cubrir su misión en Perú. Los subrayados son míos.

fueron encarcelados durante el tiempo que duró la guerra en “campos de concentración, eufemísticamente llamados centros de relocalización” (Emmerson 1978: 126). En su libro autobiográfico, Emmerson sostiene así que los diplomáticos especialistas en Japón dirigieron sus ojos a la costa del Pacífico, particularmente a la de Perú debido al hecho que “30 mil japoneses estaban viviendo tranquilamente en la región costera peruana, una área vital, área estratégica donde la infiltración del enemigo, la comunicación clandestina y todo tipo de espionaje podría ser perpetrado con impunidad” (Emerson 1978: 126).

Emmerson llegó a Perú en febrero de 1942. Su misión en la embajada terminó un año y medio después cuando el último barco salió del Callao en julio 9 de 1943, llevando consigo sólo a mujeres y niños que se reunirían con sus esposos y padres que ya habían sido trasladados a los campos de concentración norteamericanos. Emmerson concluiría su misión en Perú señalando en su autobiografía lo siguiente:

En el verano de 1943, quedó claro que la colonia japonesa en Perú **no era una amenaza, si alguna vez había sido**, a la defensa del hemisferio (Emmerson 1978: 147).<sup>139</sup>

Para ese entonces, ya habían sido trasladados a los campos de concentración de Estados Unidos cerca de 2 mil japoneses junto con sus descendientes peruanos. Los japoneses y sus familias fueron utilizados entonces como rehenes en espera de ser canjeados.

## Fondos Documentales

NARA, National Archives and Records Administration. College Park, MD.

## Bibliografía

BURUMA, Ian

2003 *Inventing Japan (1853-1964)*. Nueva York: The Modern Library.

DANIELS, Roger

1977 *The Politics of prejudice. The Anti-Japanese movement in California and the struggle for Japanese exclusion*. Berkeley: University of California Press.

---

<sup>139</sup> El subrayado es mío

DUUS, Peter

1983 "The Takeoff Point of Japanese Imperialism". En *Japan Examined*. Eds., Harry Wray y Hilary Conroy editors. Honolulu: University of Hawaii Press.

1995 *The Abacus and the Sword. The Japanese Penetration of Korea, 1895-1910*. Berkeley: University of California Press.

EMMERSON, John K.

1978 *The Japanese Thread. A life in the US Foreign Service*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

GAIMUSHO, Ministerio de Asuntos Exteriores de Japón

1991 *Waga kokumin no kaigai hatten* (La expansión de nuestro pueblo en el exterior). Tokio: Ministerio de Relaciones Exteriores.

GARDINER, C. Harvey

1975 *The Japanese and Peru 1873-1973*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

1981 *Pawns in a triangle of Hate. The Peruvian Japanese and the United States*. Seattle: University of Washington Press.

HERNANDEZ GALINDO, Sergio

2011 *La guerra contra los japoneses en México*. México: Itaca.

2015 "La creación de espías japoneses como política de Estado durante la Segunda Guerra Mundial (1942-1945)". En *De agentes, rumores e informes confidenciales* Eds. Delia Salazar Anaya y Gabriela Pulido Llano. México: INAH. pp.466-486.

2017 "El general John DeWitt: racismo en intervención en Baja California al inicio de la Guerra del Pacífico". En *XXXVIII Jornadas de Historia de Occidente*. México: Centro de estudios de la Revolución Mexicana Lázaro Cárdenas. A.C. pp. 175-190.

IRIYE, Akira

1997 *Japan and the wider world*. Londres: Longman.

1999 *The Cambridge History of American Foreign Relation, v. III. The Globalizing of America. 1913-1945*. Cambridge: Cambridge University Press.

LAFEBER, Walter

1997 *The Clash. U.S.-Japanese Relations throughout History*. Nueva York: Northon & Company.

NATIONAL ARCHIVES AND RECORDS ADMINISTRATION [NARA].

1911a. *Record Group 165*. College Park: s/e. War Department General and Special Staffs, MID 1766-141, 3 de enero.  
1911b *Record Group 165*. College Park: s/e. 712.4, 21 de abril.  
1911c *Record Group 59*. College Park: s/e.  
1940 *Record Group 59*. 894.203210/65, 17 de julio.  
1942a *Record Group 59*. 894.20210/171, 11 de mayo.  
1942b *Record Group 59*. General Records of Department of State, 894.20210, 18 de Agosto.

NIIYA, Brian

2001 *Encyclopedia of Japanese American History*. Nueva York: Check Mark Books.

MASTERSON, Daniel M.

2004 *The Japanese in Latin America*. Chicago: University of Illinois Press.

MATSUKATA, Yoshihisa Tak

2001 *The Making of Japanese Manchuria (1904-1932)*. Cambridge: Harvard University press.

NAKAMURA, Takajusa

1990 *Economía japonesa. Estructura y desarrollo*. México: El Colegio de México.

PEATTIE, Mark R.

1988 *Nanyo: The Rise and Fall of the Japanese in Micronesia, 1885-1945*. Honolulu: University of Hawaii Press.

ROBINSON, Greg

2001 *By Order of the President. FDR and the Internment of Japanese Americans*. Cambridge: Cambridge University Press.

TANAKA, Michiko

2011 *Historia Mínima de Japón*. México: El Colegio de México.

TSURUMI, E. Patricia

1983 "Colonizer and Colonized". En *Japan Examined*. Eds. Harry Wray y Hilary Conroy. Honolulu: University of Hawaii Press. pp. 214-221.

YOUNG, Louise

1998 *Japan Total Empire. Manchuria and the Culture of Wartime Imperialism*. Berkeley: University of California Press.

# **Investigación de la colección de obras japonesas del museo nacional de bellas artes de Santiago de Chile (MNBA): Significación en la expresión artística de la sociedad de Edo.**

Io Naya Contreras Pérez  
Historiadora del Arte, Artista Visual y Magíster en Gestión Cultural (c)  
de la Universidad de los Andes de Santiago de Chile.

## **Resumen**

La colección de obras japonesas del *Museo Nacional de Bellas Artes de Santiago de Chile (MNBA)*, fue abordada e investigada con el objetivo de lograr su puesta en valor de manera íntegra y acorde a los valores culturales, sociales e históricos que posee. Conformada principalmente por grabados realizados durante el Periodo Edo en Japón, se constituye como soporte gráfico de significados de su época. De este modo, la investigación fue concebida desde un punto de vista semiótico, entendiendo la obra como parte de un proceso de comunicación. Por lo tanto, su desarrollo se llevó a cabo mediante el análisis de la significación de los elementos plasmados en cada obra, a partir de un enfoque participativo e integral.

**Palabras Clave:** Ukiyo-e, iconografía, semiótica, patrimonio cultural.

## **Abstract**

The collection of japanese works of the *National Museum of Fine Arts of Santiago de Chile (MNBA)*, was approached and researched with the aim of achieving its value in an integral manner and in accordance with the cultural, social and historical values it possesses. Composed mainly of woodblock prints made during the Edo Period in Japan, it is constituted as graphic support of meanings of its time. In this way, the research is conceived from a semiotic point of view, understanding the artwork as part of a communication process. Therefore, its development is carried out through the analysis of the significance of the elements embodied in each engraving, from a participatory and comprehensive approach.

**Key words:** Ukiyo-e, iconography, semiotics, cultural heritage.

*El patrimonio tangible reviste una serie de valores culturales que no se perciben de inmediato y que, con frecuencia, cruzan hacia la barrera de lo intangible. Contienen los bienes muebles e inmuebles un significado o un simbolismo que va más allá de su materia constitutiva. Son las ideas y expresiones inmateriales las que dan sentido y ánima a las manifestaciones culturales materiales. Sin ellas no se pueden entender.*

Edaly Quiroz

En el contexto de la exposición “Mundo flotante del Periodo Edo” presentada por el Museo Nacional de Bellas Artes de Santiago de Chile (MNBA),<sup>140</sup> se invita al lector a conocer y participar de la manera en que esta colección fue abordada e investigada, con la finalidad de presentar el significativo valor que posee.

La colección mencionada está compuesta por 27 obras japonesas en papel, 5 pinturas y 22 estampas, llamadas originalmente *ukiyo-e*. Dicho término ha sido traducido de diversas maneras, como por ejemplo “pinturas del mundo flotante” (Guth 2009: 169) o “estampas del mundo que fluye” (Fahr-Becker 2012: 7). Los primeros *ukiyo-e* aparecieron en Japón durante el siglo XVII, en Edo (actual Tokio), que siendo la mayor ciudad de su época, engendró una peculiar y floreciente cultura civil, con nuevas costumbres derivadas de la emergente clase *chōnin* que la habitaba.<sup>141</sup> Así, además de que estas estampas muestran con gran expresividad la vida cotidiana de la época en este “mundo flotante”, con el fin de satisfacer la demanda de la mayor cantidad posible de compradores, encarnan los motivos más diversos en las versiones más variadas: escenas de la vida diaria en Edo, vistas de lugares famosos, escenas históricas y mitológicas, personajes cotidianos, escenas del teatro *kabuki*,<sup>142</sup> estampas de flores y animales en las diferentes estaciones del año y horas del día, escenas eróticas, paisajes, etc. (Fahr-Becker 2012: 7).

---

<sup>140</sup> Entre el 25 de mayo y el 5 de agosto de 2018.

<sup>141</sup> *Chōnin* quiere decir “habitantes de la ciudad”, pues fue la clase social próspera e influyente que emergió a partir del siglo XVII en Japón, durante el periodo Edo. Llamados así por residir en las ciudades (*chō*), fueron una clase burguesa compuesta principalmente por comerciantes, profesionales y artesanos, que desarrollaron una cultura propia y particular que conformó un mundo de distracciones y diversión popular.

<sup>142</sup> Teatro tradicional japonés que surge durante el siglo XVII, caracterizado por el drama estilizado y los elaborados maquillajes.

Antes de comenzar, es fundamental comprender el significado y la importancia social y cultural que poseía este estilo de grabado en su propio contexto histórico, por lo que es primordial conocer el origen del término *ukiyo-e*, pues se relaciona íntimamente con la preocupación de la sociedad de Edo por los placeres del presente, a modo de olvidar y encubrir los problemas y dificultades de la vida de la época. La derivación de la palabra *ukiyo-e* es la siguiente: *uki* proviene de dos *kanjis*<sup>143</sup> japoneses que significan “mundo flotante” y “mundo de pesares”, *yo* significa “mundo” y *e* significa “dibujos”. Aunque originalmente se trató de un término budista, que significaba “este mundo infeliz o este mundo de miserias”, hacia 1661 con el libro de Asai Ryōi *Los Cuentos del Mundo Flotante* o *Ukiyo Monogatari* su significado cambió, reflejando la idiosincrasia de la nueva sociedad de Edo:

El vivir sólo para el momento, poniendo toda nuestra atención en los placeres de la luna, la nieve, las flores de cerezo y las hojas de arce; cantando canciones, bebiendo vino, divirtiéndonos simplemente con flotar, flotar, sin preocuparnos por la pobreza que nos miraba de frente, negándonos a descorazonarnos, al igual que una calabaza flotando llevada por la corriente del río: esto es lo que llamamos el mundo flotante [...] (Paton 1991: 27).

Podemos decir entonces que estas estampas japonesas son ventanas al pasado, pues muestran al espectador actual lo que los habitantes de Edo vivían cotidianamente en aquel tiempo, ya que están llenas de imágenes y elementos que representan la vida diaria de esa época. En consiguiente, al indagar y revelar los modos de uso y algunos de los significados que poseían estos elementos durante la época en que fueron representados en el *Ukiyo-e*, nos acercamos a la comprensión de la idiosincrasia y la vida cotidiana de los habitantes de Edo, haciendo posible así la contextualización de las obras. Pues como dicen Woldemar von Seidlitz y Dora Amsden, el arte del *ukiyo-e* es una “reproducción espiritual del realismo y la naturalidad de la vida cotidiana, una interacción con la naturaleza y la fantasía de una raza impresionable y llena de vida, inmersa en toda una marea de anhelo artístico”, y se ha dicho con acierto, que “solo pueden aspirar a comprender a fondo la

---

<sup>143</sup> Los *kanji* o literalmente *carácter han*, son sinogramas (grafemas) originarios de China, utilizados en la escritura del idioma japonés.

profundidad de los sentimientos y la belleza que encierra un arte extranjero aquellos que adopten la firme resolución de escudriñarlos desde el punto de vista de un habitante del lugar donde ha nacido dicho arte” para ser capaces de apreciar “algo tan recalcitrante como el arte japonés, que al mismo tiempo exige atención y desafía prejuicios” (Von Seidlitz-Amsden 2007: 7).

Por lo tanto, si se dejan de lado los prejuicios occidentalistas y hegemónicos, que funcionan como impedimento para el acercamiento a la significación de los valores de expresiones no occidentales (Smith 2006: 11-84), es posible aproximarse a los significados de los elementos representados en el *ukiyo-e*, acercándose a la visión que los habitantes de la época de Edo tenían de su mundo y contexto sociocultural, que como ya describía el viajero y ensayista francés André Bellessort en 1905, fue un Japón lleno de tradiciones y símbolos, que representaba:

[...] una aventura extraordinaria en la crónica del género humano, y para nosotros los occidentales, que experimentamos el prestigio de la distancia, esa maravilla se ha verificado en un teatro más maravilloso todavía y en medio de una luz como soñada. Unos seres vestidos de seda rumorosa y coloreada, aficionados a los juguetes y a los grandes sables, cortesés, sanguinarios y enamorados celosamente de las colinas floridas en que aquella nación sonríe a sus dioses fantásticos [...] (Bellessort 1905: 2).

Es en esta idiosincrasia y cultura japonesas donde nació el *ukiyo-e*, tanto como representación de la vida cotidiana de Edo, como evasión de los conflictos y/o dificultades sociopolíticas de la época, y por ende como un soporte de elementos llenos de significado. En concordancia con esto, la colección de estampas japonesas perteneciente al MNBA, fue estudiada principalmente a partir de los significados presentes en los elementos plasmados en cada una de las obras (Contreras 2012), con el fin de lograr una puesta en valor íntegra y acorde a los valores culturales, sociales e históricos de la colección. De este modo, la investigación se enfocó principalmente desde 3 aristas diferentes pero íntimamente relacionadas entre sí.

En primer lugar, la investigación se concibe desde un punto de vista semiótico, entendiendo la obra como parte de un proceso de comunicación (Eco 2000: 319-418). Pues como dice Umberto Eco, la semiótica se ocupa de cualquier cosa que pueda considerarse como un signo y el signo es cualquier cosa que pueda considerarse como sustituto significativo de cualquier otra cosa que no necesariamente exista. En este sentido, los signos sólo existen si un grupo humano decide usar una cosa como vehículo de cualquier otra, llegando así a una *convención semiótica*. Por lo tanto, la semiótica estudia todos los procesos culturales como *procesos de comunicación*, que subsisten porque bajo ellos se establece un *sistema de significación*. De este modo, dentro de un proceso comunicativo, el artista actúa como emisor de un conjunto de señales que conforman un mensaje expresado en una obra, que sólo se comunica cuando el receptor reacciona a la señal con una *respuesta interpretativa*. Consecuentemente, en los procesos de comunicación siempre se modifican los códigos, pues emisor y receptor están sujetos e influenciados por sus propios contextos o marcos globales de condiciones, provocando que nunca se lea el mensaje original del mismo modo en que fue creado por el emisor (Eco 2000: 319-418).

Entendiendo que las obras a las que se refiere el presente escrito, son mensajes que conforman procesos de comunicación, en los que el investigador pasa a ser un receptor que modifica el mensaje original en su *respuesta interpretativa*, se hace necesario acercarse a la intención comunicativa del creador de la obra y a la interpretación del destinatario original del *ukiyo-e*. Con esta finalidad, la investigación se desarrolló desde la Iconografía,<sup>144</sup> de modo que en la mayoría de los casos se realizó una descripción de los elementos representados en las obras, para comprender actividades cotidianas, modos de uso y significados, alcanzando así la etapa del *análisis iconográfico*. Si bien en otras ocasiones fue posible desarrollar un *análisis iconológico*, alcanzando el significado último

---

<sup>144</sup> Erwin Panofsky define la Iconografía como: “La rama de la Historia del Arte que se ocupa del contenido temático o significado de las obras de arte en cuanto algo distinto de su forma”; estableció para ello un *Método Iconológico* que consta de tres pasos: *Descripción preiconográfica* (únicamente sensorial), *análisis iconográfico* (identificación de las imágenes y sus significados, de forma descriptiva no interpretativa) y *análisis iconológico* (desarrollo de la interpretación de los elementos y sus significados, en función del contexto histórico, cultural y social) (Panofsky 1987: 45-75).

de los elementos en relación a su contexto histórico-social original, éste sólo se llevó a cabo en casos muy bien fundamentados, pues se consideró arriesgado asegurar el significado de un elemento en relación a su contexto original, ya que pertenece a una época y cultura con referentes muy distintos a los occidentales.

Para facilitar la comprensión del lector respecto de los métodos utilizados en la investigación de las estampas, es importante aclarar que la historia del arte tiene la exigencia incuestionable de familiarizar al investigador con el repertorio de imágenes de la época o de la comunidad cultural que desea estudiar. Con este fin, debe proporcionarle un conocimiento incorporado a su aparato visual, aspirando a que su vivencia perceptiva se aproxime a la del creador de la obra y a su público original, pues lo que en algún momento pudo ser contenido vital del acto de visión, puede haber desaparecido como tal, sobre todo si se trata de una cultura extraña al investigador, que jamás perteneció a su acervo intelectual. Es entonces cuando se recurre a la iconografía, cuya principal misión es la de proporcionar los conocimientos que deben estar incluidos en la captación visual de obras del pasado o que no pertenecen al contexto y/o referentes propios del investigador (Pächt 1993: 65-70). A efectos de hacer comprensible la iconografía, Panofsky da el siguiente ejemplo: Si un bosquimano australiano contempla un cuadro de la última cena, posiblemente sólo verá una comida en comunidad en la que ocurre algo excitante. Entonces, para comprender el sentido del cuadro, el nativo deberá familiarizarse con el contenido del Evangelio. Así, cuando el investigador se aproxima a obras cuyos temas le son desconocidos, pasa a ser el bosquimano de Australia. La iconografía tiene entonces, la misión de proporcionar a los órganos receptivos del investigador, el conocimiento de tradiciones diferentes según la situación histórica (Pächt 1993: 65-70).

Por último, con el objetivo de mantener una mirada desprovista en lo posible de interpretaciones y/o cargas subjetivas por parte del investigador, el proceso de investigación de la colección se abarcó a partir de un enfoque participativo e integral, incorporando las visiones de los diversos actores involucrados. Así, para corroborar la

significación y/o modos de uso de ciertos elementos representados en las obras, se entrevistó y tomó en cuenta la opinión de miembros de la comunidad japonesa residente en Chile. Los textos, poemas, sellos y firmas que explican y complementan algunas de las imágenes, están escritos en un japonés bastante antiguo, por lo tanto con el fin de dilucidarlos y traducirlos correctamente, fue invaluable el apoyo de Miwako Ishii,<sup>145</sup> profesora y traductora japonesa avecindada en Chile. Asimismo, para ratificar algunos de los datos investigados, fue necesario dialogar con profesionales del *Tikotin Museum of Japanese Art* y el *British Museum*, especializados en el manejo de colecciones de arte japonés. Por otro lado, el trabajo realizado por las conservadoras del Centro Nacional de Conservación y Restauración (CNCR) en torno a la identificación de técnicas y materialidades de las obras, constituyó un invaluable aporte para el proyecto, al mismo tiempo que las decisiones e intervenciones de conservación y restauración que estas profesionales llevaron a cabo, se apoyaron en buena medida en la investigación realizada. Al finalizar el proceso, durante el trabajo efectuado en conjunto con el MNBA, fue necesario mantener un diálogo constante con los investigadores que desarrollaban trabajos paralelos y/o complementarios, con la finalidad de conformar un todo coherente y adaptarse a las necesidades del museo.

Luego de haber manifestado los distintos puntos de vista desde los que fue abordada la investigación de la colección, en adelante se analiza uno de los *ukiyo-e* que la componen: *Dos mujeres decorando para año nuevo* (Fig.1). Con la intención de que el lector pueda hacerse parte de este proceso, debe tener en cuenta que el objetivo principal es conocer el significado de los elementos representados en el grabado, con el fin de comprender en parte el mensaje que la obra transmite.

Para comenzar, es necesario realizar una descripción esquemática de lo que se ve en la estampa, para establecer así cada uno de los elementos representados en la obra. Esta es

---

<sup>145</sup> Traductora y profesora de idioma japonés. Licenciada en letras con mención en Lengua y literatura japonesa, Universidad de Soka (Tokyo, Japón) y Máster en letras con mención en Estudios culturales, Universidad de Gifujoshi (Japón).

una composición de formato rectangular vertical, en la que se aprecian dos figuras femeninas dispuestas sobre un plano principal, en el que la idea de profundidad está dada por la superposición de elementos. Una de las figuras está arrodillada, ocupando con sus piernas la zona inferior de la obra y mirando hacia atrás por sobre su hombro izquierdo, dando así al espectador la sensación de estar escuchando a alguien de fuera de la escena; entre sus manos sostiene un objeto que parece ser de madera, sobre el que reposan una langosta, un paño y una rama. Tras ella, la segunda figura está erguida, llegando casi a la zona superior del formato, sosteniendo con su mano derecha a la altura del mentón un objeto circular, mientras parece mirar hacia abajo. Desde la esquina superior izquierda, parece colgar algún tipo de vegetal, que equilibra graciosamente la composición, al conjugarse con la asimetría creada por las direcciones opuestas de las cabezas y los kimonos de ambas mujeres, que se cortan al salir de los límites de la estampa.



**Fig. 1.**

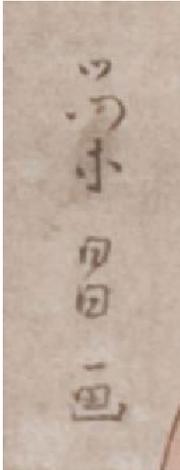
Dos mujeres decorando para año nuevo.

1790/1799

Chokosai Eisho (activo 1793-1799)

Fuente: Museo Nacional de Bellas Artes de Santiago  
de Chile

(N° Surdoc 2-2835)

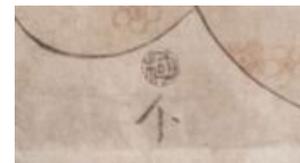


**Fig. 2.**

Detalle en que se aprecia la firma del artista:  
*Chokosai Eisho* (símbolos superiores) y el *ga*  
(último símbolo de abajo).

Para continuar con la descripción, es necesario abordar las inscripciones y/o marcas que posee la obra. En la zona central superior izquierda está la firma del artista *Chokosai Eisho*<sup>146</sup> junto al *ga*, kanji cuya traducción significa “dibujado por” (Fig. 2).<sup>147</sup>

En la zona central del margen inferior de la obra, está la firma del editor (encargado de la publicación de los grabados) *Yamaguchiya Chusuke*, quien operaba alrededor de 1794-1800 (The British Museum 2017). Sobre esta firma se observa un sello de censura llamado *kiwame*, que demuestra que el gobierno japonés aprobó la publicación de esta estampa (Fig. 3).<sup>148</sup>



**Fig. 3.**

Detalle en que se aprecia el *kiwame* (arriba) y la firma del editor  
*Yamaguchi-ya Chusuke* (abajo).

<sup>146</sup> Chokosai Eisho trabajó aproximadamente entre 1793 y 1799 (The Getty 2004).

<sup>147</sup> El kanji *ga* hace referencia a que Chokosai Eisho es el creador de la imagen original, que luego se reprodujo a partir de la técnica del grabado.

<sup>148</sup> Para mantener el control sobre las imágenes que se publicaban, el gobierno japonés inspeccionaba las creaciones de los artistas antes de su impresión, marcando aquellas aprobadas con un sello de censura, que entre 1790 y 1841 fue el *kiwame*, que quiere decir literalmente “aprobado”. Cfr. Contreras 2012: 130.

Por lo tanto, en base a las fechas entre las que estuvo activo el artista, es posible situar la creación de la obra durante la última década del siglo XVIII. La publicación de la obra en cambio, puede situarse entre 1794 y 1800, de acuerdo a las fechas de actividad del editor y gracias al sello de censura o aprobación. Pues la creación se refiere a la obra original que realiza el artista, que posteriormente se imprime, luego de haber sido aprobada por la censura formal, para que el editor pueda publicarla.

El análisis podría continuar refiriéndose a la descripción gráfica de la obra, en relación a la composición, los trazos, colores, texturas, y más, pero para efectos del tema que convoca este capítulo, no es necesario. En adelante, para presentar el contenido y significación de la imagen, serán descritos y analizados algunos de los elementos que la componen.

Para comenzar, la figura femenina erguida viste un kimono *kosode*, pues sus mangas tienen la abertura bastante reducida, los colores y estampados de la tela son sobrios y elegantes, al igual que el diseño de su *obi*.<sup>149</sup> En concordancia a lo anterior, es posible identificarla con una mujer madura y casada, que viste para una ocasión formal, ya que los colores de su vestimenta no son tan apagados como a la usanza cotidiana (Milénovich 2008: 36-37). En segundo lugar, la figura femenina arrodillada, viste un kimono *furisode*, pues sus mangas son de abertura muy amplia, haciendo que la tela llegue casi al suelo. Su kimono de colores suaves pero vivos, lleva impresas las flores de la estación y el *obi* es de coloridos y llamativos estampados. En este sentido, es posible identificarla con una mujer joven y soltera, que viste un atuendo muy formal, pues su kimono lleva estampados cinco *kamon*<sup>150</sup> o insignias que representan a su familia (Milénovich 2008:145-183).

---

<sup>149</sup> El *obi* es una faja ancha de tela, que se lleva en la zona de la cintura sobre el kimono, generalmente se ata en la espalda de diversas maneras. Existen casi tantos tipos de *obi* y formas de atarlo, como ocasiones distintas para usarlo.

<sup>150</sup> Es posible saber que lleva 5 *kamon*, en vez de 3 (que se utilizan en ocasiones menos formales), porque se ven los de su lado izquierdo de la zona pectoral y de la parte trasera de su brazo, hecho que nos indica que obviamente existen los que se ubican en las mismas zonas del lado contrario de su cuerpo. A los que se suma el *kamon* que va al centro de la espalda, ya que este es el que tiene prioridad cuando el kimono lleva sólo tres *kamon*.

Continuando con la descripción y análisis de los elementos representados, en la esquina superior izquierda, está ubicado un objeto que parece ser un *shimekazari* (Fig. 4), decorado con una rama de pino y una cuerda. El *shimekazari* es un adorno de año nuevo compuesto por flecos de paja sagrada de la religión *Shinto*, decorado con papelitos para los buenos deseos y una cuerda sagrada o *shimenawa*, que se decora a su vez con serpentinas de papel en forma de zigzag llamadas *shide*. Esta decoración se cuelga en la puerta principal de las casas para protegerlas de la entrada de los malos espíritus, constituyéndose como símbolo de purificación. Existen muchas formas y tamaños de *shimekazari*, su apariencia cambia dependiendo de las distintas regiones de Japón, gustos y tradiciones de cada familia, pero todos tienen la sogá sagrada y los papelitos de deseos. En la mayoría de los santuarios y hogares esta sogá es recta, pero hay otras de forma circular, como en el caso de la estampa que estamos analizando. Las ramas de pino con que ha sido decorado el *shimekazari* en esta estampa, simbolizan prosperidad.



**Fig. 4.** *Shimekazari* en que se aprecian, entre otros elementos, los tradicionales flecos de paja sagrada, papelito con buenos deseos, *shide*, cuerda sagrada o *shimenawa* y ramitas de pino.

Fuente:  
[https://practicemyeng.files.wordpress.com/2010/11/b0161372\\_20104167.jpg](https://practicemyeng.files.wordpress.com/2010/11/b0161372_20104167.jpg) (Consultado el 29/11/17)

Para continuar, la mujer joven tiene en sus manos varios elementos, entre los que se distinguen una langosta y unas huevas de arenque, junto a una rama de pino o helecho. Todos estos elementos están sobre un pañito blanco que cubre una estructura de madera, gracias a la que podemos identificar el conjunto como un tradicional *kagamimochi* (Fig. 5). Este adorno de año, nuevo significa “pastel de arroz espejo” y suele estar compuesto en primer lugar por el *sanpō* o soporte de madera sobre el que se pone una lámina de papel

o tela llamada *shihōbeni*, ambos cumplen la función de proteger la casa del fuego. Sobre el *shihōbeni* se ponen los *mochi*, dos pasteles de arroz que representan el espejo sagrado por su relación con el sol y por ende con el mito de *Amaterasu Ō-Mikami*,<sup>151</sup> simbolizando fuerza, vigor, sabiduría, y honestidad. Finalmente el *kagamimochi* es parte para la celebración *kagami biraki* o “la apertura del espejo”, el 11 de enero, en la que además se suele abrir un barril de *sake* con el sentido explícito de que se abra un nuevo año lleno de suerte y felicidad.

**Fig. 5.**  
*Kagamimochi* en el que se pueden apreciar el *sanpō*, el *shihōbeni*, los *mochi*, hojas de helecho, una langosta y otros elementos.

Fuente: <http://jto.s3.amazonaws.com/wp-content/uploads/2013/12/p19-words-b-20140101-e1388482886302.jpg>  
(Consultado el 29/11/17)



Las decoraciones del *kagamimochi*, varían según los gustos de las personas y las regiones en que se desarrollan, solo el *sanpō* y los *mochi* se conservan siempre. De este modo, otros de los elementos simbólicos que decoran el *kagamimochi* pueden ser: el *ise-ebi* (langosta o bogavante como amuleto contra la vejez), *kazunoko* (huevas de arenque que simbolizan literalmente muchos niños y por lo tanto continuar la línea de la familia y el patrimonio), el *iu* (helecho que busca favorecer la longevidad y aumentar la fertilidad), el *konbu* (alga que simboliza la alegría y prosperidad), el *dai-dai* (naranja agria que simboliza prosperidad), la brocheta de *kaki* (para que mejoren las relaciones a partir de la felicidad), etc.

---

<sup>151</sup> Deidad solar femenina de la religión *Shinto* y antepasada de la Familia Imperial Japonesa según los preceptos de esta religión, pues de ella desciende el fundador de Japón. Se le considera como deidad madre de la Casa Imperial y como la deidad suprema de la nación japonesa. A través de la leyenda de la cueva, se relaciona con las reliquias de la Familia Imperial (el espejo, la espada y la joya).

Para finalizar el análisis, si bien no se ha identificado el objeto circular que la mujer erguida sostiene en su mano, a partir de todos los elementos descritos y examinados, es posible concluir que ambas mujeres están armando los preparativos para la celebración del año nuevo japonés, llamado *oshōgatsu*, especialmente para la ceremonia del *kagami biraki*.

En este sentido y como conclusión, la obra analizada enlaza y articula el significado de cada elemento descrito, con el simbolismo de fecundidad representado por ambos personajes femeninos y con el hecho de que para los japoneses, el año nuevo es una tradición familiar de renovación. Por lo tanto, durante una época en que la vida se había vuelto efímera y Japón se mantenía aislado del resto del mundo,<sup>152</sup> posiblemente esta estampa buscaba entregar a su público original un mensaje de refuerzo de la identidad y cultura japonesas, mediante la evocación de sus tradiciones e historia, junto con recordar la importancia y prosperidad de la continuidad de la familia japonesa tradicional, a partir de la fe en las divinidades y creencias locales.

El lector ha podido apreciar, a través de este tipo de análisis aplicable a todo el *ukiyo-e*, cómo en cada estampa los elementos representados expresan algo específico, que al conjugarse con los demás elementos y significaciones de la obra, entregan al espectador un mensaje que hoy se puede comprender en parte, intentando aproximarse a su significación original y devolviéndole de este modo, parte de su valor. Queda así demostrado que el arte del *ukiyo-e* se estableció como reflejo gráfico de la sociedad de Edo (entre los siglos XVII y XIX), constituyéndose como una expresión representativa de la devoción por el presente y como un testamento de la riqueza visual de la vida urbana, en

---

<sup>152</sup> Durante el periodo Edo fue instituida una política nacional llamada *Sakoku*, que quiere decir “cierre del país”. Consistió en una política de relaciones exteriores de acuerdo a la que bajo pena de muerte, nadie podía entrar o salir del país, fuese japonés o extranjero. Esta política que duró hasta la restauración Meiji en 1868, momento en que la guerra civil llevó a la restitución Imperial y el comercio con Occidente acabó con este retraimiento de Japón. Contreras 2012: 4-7.

la que se desarrollaba una subsistencia efímera de entretenimientos y placeres transitorios para evadirse de la realidad.

A modo de conclusión general, la investigación expuesta en el presente escrito, sirve como herramienta para demostrar que al trabajar en pos de la puesta en valor del patrimonio cultural, es de suma importancia tener en cuenta que los bienes culturales se establecen como parte fundamental de procesos comunicacionales. Por lo tanto, hay que abordarlos entendiendo que forman parte de procesos culturales, pues en ellos se establecen sistemas de significación, que producen en los receptores del pasado y de la actualidad, respuestas interpretativas. De este modo, se da por entendido entonces, que el patrimonio tangible se constituye de valores que pasan hacia la barrera de lo intangible, pues se traducen en significados que van más allá de su materia constitutiva. En este sentido, el trabajo para la puesta en valor de los bienes culturales, debe concebirse desde un enfoque participativo e integral, que permita la incorporación de las diversas visiones/valoraciones que existen sobre el bien, manteniendo activa la relación entre comunidades y significados.

## Bibliografía

AMSDEN, Dora y Woldemar VON SEIDLITZ,  
2007 *Ukiyo-e. Grabado Japonés*. Madrid: Edimat Libros.

BELLESSERT, Andrés  
1905 *La sociedad japonesa. Usos, costumbres, religión, instituciones, etc.* Barcelona: Montaner y Simón Editores.

CONTRERAS, lo Naya  
2012 "Estampas y dibujos japoneses. Investigación histórica, iconográfica y técnica de la colección del MNBA". Centro Nacional de Conservación y Restauración de Santiago de Chile (CNCR) y Museo Nacional de Bellas Artes de Santiago de Chile (MNBA). (En proceso de edición).

ECO, Umberto

2000 *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Editorial Lumen.

FAHR-BECKER, Gabriele (ed.)

2012 *Grabados Japoneses*. Köln: Taschen.

GALLAGHER, John

2007 *Geisha. Un mundo de tradición, elegancia y arte*. Madrid: Editorial Libsa.

GUTH, Christine

2009 *El Arte en el Japón Edo*. Madrid: Akal S.A.

KIRITANI, Elizabeth

1995 *Vanishing Japan: Traditions, Crafts & Culture*. Tokyo: Tuttle Publishing Co.

MILENOVICH, Sophie

2008 *Kimonos*. Barcelona: Editorial Océano.

PANOFSKY, Erwin

1987 *El significado en las artes visuales*. Madrid: Alianza Editorial S.A.

PATON, Beverley

1991 *Ukiyo-e: Japanese wood-block prints*. Johannesburg: Johannesburg Art Gallery.

PÄCHT, Otto

1993 *Historia del Arte y Metodología*. Madrid: Alianza Editorial S.A.

QUIROZ, Edaly (ed.)

2012 *La transmisión de la tradición para la salvaguardia y conservación del Patrimonio Cultural*. Campeche: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

SMITH, Laurajane

*Uses of Heritage*. New York: Routledge.

THE BRITISH MUSEUM

2017 *Yamaguchiya Chusuke (Biographical details)*. Consultado: el 29 de noviembre de 2017.

<[http://www.britishmuseum.org/research/search\\_the\\_collection\\_database/term\\_details.aspx?bioid=154077](http://www.britishmuseum.org/research/search_the_collection_database/term_details.aspx?bioid=154077) >

THE GETTY

2004 *Getty Research, Union list of artist names*. Consultado: el 26 de marzo de 2018.

<<http://www.getty.edu/vow/ULANServlet?english=Y&find=chokosai+eisho&role=&page=1&nation>>

# Interacciones culturales entre Argentina y Japón: el caso de la Asociación Japonesa Sarmiento

María Antonella Pera

Universidad Nacional de General Sarmiento, Los Polvorines, Buenos Aires

Darío Nicolás Persingola Recalde

Universidad Nacional de General Sarmiento, Los Polvorines, Buenos Aires

## Resumen

En este trabajo nos proponemos realizar un análisis de la interacción cultural entre Japón y Argentina, a través de la Asociación Japonesa Sarmiento (A.J.S.) ubicada en José Clemente Paz. En primer lugar, para contextualizar a la asociación realizaremos un breve recorrido de la historia migratoria japonesa en Argentina y de la historia de José C. Paz. En segundo lugar, nos dedicaremos al estudio de los mecanismos de expresión cultural que la A.J.S lleva a cabo y su relación con la comunidad paceña. Por último, concluiremos con una reflexión acerca de los lazos que se establecen entre ambas culturas en esta área.

**Palabras Clave:** Asociación japonesa- expresiones culturales- integración- comunidad

## Abstract

In this document we propose an analysis of the cultural interaction between Japan and Argentina, throughout the “Asociación Japonesa Sarmiento” (A.J.S.), located in José Clemente Paz in Buenos Aires, Argentina. First, to contextualize this association, we will have a look at the Japanese migratory history in Argentina and the history of Jose Clemente Paz. Secondly, we will study the mechanisms of the cultural expression that the A.J.S. carries out and its relationship with the local community. Finally, we sum up with some findings that emerge from this study, the links that have been established between both cultures in this area.

**Key Words:** Japanese association - cultural expressions - integration - community

## **Introducción**

Este trabajo es una primera aproximación a la historia de la Asociación Japonesa Sarmiento de José C. Paz. Esta asociación ha tenido una larga historia en la comunidad, la cual intentaremos describir a continuación. Para llevar a cabo nuestra investigación utilizaremos fuentes memoriales de la asociación, entrevistas y fuentes periodísticas.

Esta aproximación nos permitirá a futuro poder indagar en cuestiones más específicas. Particularmente en los lazos de la comunidad paceña y las festividades japonesas, la interacción entre la asociación y Japón y las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial.

El trabajo se estructura en cinco partes. En primer lugar, se describen brevemente las características de la inmigración japonesa de Argentina y sus particularidades. En segundo lugar, se mencionan los rasgos principales de la localidad de José C. Paz. En tercer lugar, se analizan los antecedentes de la asociación y su confirmación. En cuarto lugar, se detallan las actividades que realiza la asociación y como estas se vinculan con la comunidad paceña. Por último, se realizan algunas reflexiones acerca de la inserción y los mecanismos de integración de los inmigrantes japoneses y sus descendientes en José C. Paz.

## **Inmigración Japonesa**

Según estudios de Marcelo Higa, la inmigración japonesa en Argentina fue tardía con respecto a migrantes de otros países, y subproducto de las inmigraciones a Perú y Brasil. A diferencia de estos países, el caudal migratorio se vio compuesto mayormente por inmigrantes libres, oriundos de la isla de Okinawa. En este sentido, Daiana Carrizo nos presenta un testimonio de Mirta Shibukawa de Utsunomiya, quien declara las condiciones deplorables y casi esclavizantes que vivía su padre en Brasil. Gracias a un contacto en Argentina pudo escapar junto a su esposa a ese país.

La inserción socio-económica podría considerarse relativamente exitosa, posicionándose prioritariamente en tres rubros destacados: las tintorerías, el cultivo de flores y el de hortalizas; radicándose, además, en áreas urbanas o suburbanas ubicadas en el conurbano bonaerense. Sin embargo, analizando las publicidades del diario La Plata Hocht, fundado en 1948, podemos dar cuenta de otras actividades tales como restaurantes, martilleros públicos o trabajadores de medicina.

Los inmigrantes que comenzaron a llegar fueron agrupados según su lugar de procedencia. “El proceso de construcción de la comunidad sin embargo se mantuvo activo durante todo el periodo migratorio, en parte alumbrado por la esperanza que los nipones abrigaban de retornar a sus tierras” (Gómez 2013). Esta perspectiva se verá perdida tras el devenir de la Segunda Guerra Mundial, donde comenzaron a tener en cuenta la idea de asentarse definitivamente en Argentina. “Con la llegada de los inmigrantes de posguerra con perspectivas de asentamiento definitivo, la colectividad creció y fue definiendo su identidad como étnica, a través de un proceso de construcción que ha tomado elementos de la tradición japonesa tanto como elementos locales” (Gómez y Onaha 2008).

En Argentina, en términos comparativos, no se han producido conflictos internacionales de la magnitud de otros países latinoamericanos. Con respecto a conflictos bélicos de escala global se puede establecer que durante la posguerra, la segunda generación de inmigrantes, conocidos como “*nisseis*”, creció con una fuerte orientación hacia la Argentina.

Según el Centro Okinawense en la Argentina, la comunidad japonesa<sup>153</sup> en nuestro país es de aproximadamente 30,000 personas, entre un 70 y 80% de descendientes de la Prefectura de Okinawa. Los hijos de okinawenses nacidos en Argentina, son de tercera y cuarta generación y trabajan integrados en la sociedad argentina y en forma mancomunada dentro de las distintas instituciones de la colectividad japonesa argentina.

---

<sup>153</sup> En este trabajo se diferenciarán la comunidad japonesa de la comunidad paceña (o residentes), solo utilizado para un mejor análisis, entendiendo como comunidad japonesa a los integrantes de la asociación y sus descendientes.

En la actualidad en Argentina funcionan dos organismos de gobierno: la Embajada de Japón en la Argentina y la Agencia de Cooperación Internacional del Japón en Argentina; catorce asociaciones: la Federación Argentina de Asociaciones Nikkei, la Asociación Cultural Argentino Japonesa Acassuso, la Asociación Japonesa de Burzaco, la Academia de Japonés en Córdoba, la Asociación Japonesa de Corrientes, la Asociación Japonesa de Marcos Paz, la Asociación Japonesa de Salta, la Asociación Japonesa de Santa Fe, la Asociación Japonesa de Florencio Varela, la Asociación Japonesa de La Plata, la Asociación Japonesa en Argentina, la Asociación Japonesa de Escobar, la Asociación Japonesa Sarmiento, la Asociación Japonesa Seibu; tres centros el Centro Nikkei Argentino, el Centro Okinawense en la Argentina y el Centro Universitario Argentino Nippon; una fundación: Fundación Cultural Argentino Japonesa; un Club: Club Japonés Merlo y un centro educativo: Nichia Gakuin.

### **José Clemente Paz**

José C. Paz es una localidad fundada por José Altube en 1897 bajo el nombre “Villa Altube”. Estuvo conformada desde sus inicios por un gran porcentaje de inmigrantes: vascos, italianos, españoles, en menor medida y más tardía, japoneses y migrantes del país. La presencia más fuerte era la de los italianos. Actualmente esta presencia ha ido disminuyendo, teniendo más visibilidad la comunidad japonesa. Esto se debe a una mayor actividad cultural de estos por sobre una disminución de las actividades referentes a los inmigrantes italianos.

En José C. Paz el cargo de intendente es ocupado por Mario Ishii, quien es hijo de un descendiente japonés. Cabe mencionar que ha realizado varias actividades vinculadas con Japón, por ejemplo, una visita con el fin de conocer los orígenes de los ancestros de su padre.

Está ubicada al noroeste del Gran Buenos Aires, en el Segundo Cordón Urbano. Limita con las localidades de Moreno, Pilar, San Miguel y Malvinas Argentinas. Estas dos últimas,

junto con la localidad en cuestión, conformaron el municipio de General Sarmiento desde 1989 hasta su disolución en 1994. Este solía ser el segundo partido mayor poblado del país, con un estimado de 653.000 habitantes en 1991, luego de la Matanza que contaba con un total de 1.121.300 personas aproximadamente en el mismo periodo<sup>154</sup>.

En términos edilicios, José C. Paz no posee edificios de gran altura ya que alrededor del 70% del territorio está ocupado por viviendas del nivel medio-obrero. Por otra parte, cuenta con dos barrios cerrados y un country club. A nivel de infraestructura, actualmente cuenta con un 47% de las calles pavimentadas, conectadas con las rutas Nacional Nº 8, Nacional Nº 197 y Provincial Nº 24, conectando la localidad con el noroeste del país y el suroeste de la provincia respectivamente.<sup>155</sup>

### **Antecedentes de la Asociación Japonesa Sarmiento**

En abril de 1934 se inaugura el Jardín de Infantes Futaba con 6 alumnos. Hacia 1937 se funda la primera escuela de idioma japonés en José C. Paz: Futaba Yoochien. Ambas en un local en la calle San Fernando, actual ruta 197 de José C. Paz, cerca de la estación del ferrocarril de la línea San Martín que conecta a la capital del país con la zona norte de la provincia. Este lugar pertenecía a la Unión de Floricultores de José C. Paz, integrada por productores japoneses. Esta institución surge a raíz de la preocupación que la comunidad de inmigrantes japoneses expresó respecto de la enseñanza del idioma japonés hacia la segunda generación de la comunidad en el territorio.

En un inicio, las clases se daban semanalmente los domingos, y posteriormente se amplió la oferta a dos clases en la semana. Sin embargo, esta ampliación no alcanzó a colmar las demandas de los inmigrantes con respecto a la mantención de su ascendencia cultural en torno al idioma y se culminó con la inauguración de dos escuelas en el Talar de Pacheco y

---

<sup>154</sup> Datos estimativos extraídos del sitio [www.citypopulation.de](http://www.citypopulation.de).

<sup>155</sup> Datos extraídos de la página oficial de la Municipalidad de José C. Paz. Disponible en: [www.josecpaz.gob.ar/](http://www.josecpaz.gob.ar/).

en Los Polvorines -localidad del partido de Malvinas Argentinas- en 1941. Esta segunda escuela se denominó Norte Gakko.

Más adelante, en 1944 se funda el edificio propio de la escuela primaria, como respuesta ante las demandas edilicias de la comunidad, ubicada a 100 metros de la estación ferroviaria de San Miguel. Funcionó con la colaboración de maestras argentinas, que guiaban a los alumnos en aquellos aspectos que sus padres no podían, por las limitaciones del lenguaje.

Las actividades en estas instituciones se desarrollaron con normalidad durante el desarrollo de la segunda guerra mundial, hasta 1945 cuando el gobierno argentino declaró la guerra a Japón y Alemania tras una serie de presiones por parte de las potencias occidentales en contra de la neutralidad nacional. Con el decreto 6945/1945 se pone fin a todo tipo de actividades y/o organizaciones de los países declarados enemigos. En consecuencia, en 1947 se expropia el edificio que funcionaba a metros de la plaza principal de San Miguel, anteriormente mencionado. En la actualidad allí funciona la Escuela Técnica N°1 "Japón", denotando en su nombre el lugar que había alcanzado la comunidad japonesa dentro del entramado cultural de este lugar del conurbano. La enseñanza del idioma sin embargo se vio atomizada, delegando la educación de la cultura japonesa a la privacidad intra-hogareña, modalidad en la que la transmisión cultural se daba mediante clases que iban rotando de desde el interior del seno familiar. Según testimonios de un ex-alumno:

Si mi memoria no me es infiel (tengo casi la misma edad que el colegio), comencé a concurrir al Nihongo Gakko en 1946, juntamente con la primaria en la N° 1 de San Miguel. Después de la confiscación tuvimos que ir de casa en casa para estudiar algo del idioma (las condiciones no eran óptimas). Me acuerdo de la casa del señor Ozu, sobre la Ruta 8.<sup>156</sup>

Si bien las actividades se vieron afectadas, podemos dar cuenta de que en la práctica no fueron totalmente eliminadas. Tal es el caso del testimonio dado anteriormente. Otra

---

<sup>156</sup> Testimonio extraído del diario online de La Plata Hochi. Disponible en: [http://www.laplatahochi.com.ar/index.php?option=com\\_content&id=431](http://www.laplatahochi.com.ar/index.php?option=com_content&id=431).

fueron que respalda este argumento puede encontrarse en el diario La Nación. En 1947 el diario anuncia una trágica noticia: el fallecimiento de tres niñas que realizaban una excursión en Punta Lara. Estas niñas provenían de José C. Paz y eran de la colectividad. Además, se añade que la semana anterior habían realizado una excursión los niños de la misma institución.

Como podemos observar, algunas actividades siguieron desarrollándose en la zona de José C. Paz, pero no se vieron circunscritas sólo en este territorio. En 1947 también se funda la Asociación Japonesa Seibu, ubicada en la localidad de Morón, y un año después el diario La Plata Hochi, en Constitución. Estos casos nos indican una posición distinta a las vivencias sufridas por varios inmigrantes japoneses en el resto de América.

En este sentido, un testimonio de un ex empresario nos provee información sobre algunos casos excepcionales:

- Toda la gente de la embajada japonesa, o los representantes de una compañía de comunicaciones fueron llevados a La Falda, Córdoba.
- ¿Fue una especie de campo de concentración?
- Sí, pero muy benévolo, sobre todo en La Falda que tenía cancha de golf. El embajador y el resto de personas vivían mejor que los que habíamos quedado en Buenos Aires (Shimabukuro 1997: 153).

En 1949 se retoman las clases en el local de la Unión de Floricultores de José C. Paz, bajo el nombre de Nihongo Gakko. Ese mismo año se funda la Asociación Atlética General Sarmiento. Como el local no era suficientemente adecuado para continuar con las clases, la Comisión Cooperativa del Nihongo Gakko comenzó a debatir sobre la construcción de un nuevo edificio.

En 1958 se funda el Círculo Cultural Japonés de José C. Paz y en 1961 se inaugura un edificio en José C. Paz que actualmente funciona como sede de la Asociación Japonesa

Sarmiento y se ubica a 50 metros de la plaza central de José C. Paz. En el 10º Aniversario de la fundación del Círculo se inaugura el salón de actos.

En 1973 se realizó en el salón de actos del Círculo el primer encuentro del Coro Polifónico de José C. Paz, uno de los soportes culturales más importantes de la localidad. En este evento participaron los coros de Campana, Luján, Mercedes, San Antonio de Areco y Zárate. Esto nos permite pensar tanto en la integración de la comunidad en las expresiones culturales propias de José C. Paz como en la calidad y trascendencia del salón en sí. En 1973 también se inaugura una nueva filial en la Colonia Los Molinos.

En 1983 el Círculo y la Asociación Atlética General Sarmiento se unifican y crean la Asociación Japonesa Sarmiento. Esta unión se llevó a cabo principalmente debido a que ambas compartían la mayoría de los socios. Más tarde el Nihongo Gakko cambia su nombre a Sarmiento Nihongo Gakko (Escuela de Idioma Japonés de la Asociación Japonesa Sarmiento). Denotando así la tónica característica de esta asociación la cual la ubica en un lugar de prominencia para la comunidad en general, en lugar de tratarse de un espacio enquistado en la identidad puramente étnica.

### **Asociación Japonesa Sarmiento**

Actualmente la Asociación está conformada, en primer lugar, por una comisión directiva a cargo de Alfredo Tamagusuku, como presidente, y Gabriel Leonardo Uni, como vicepresidente.

En segundo lugar, encontramos una comisión organizadora de los festivales, una Comisión de Padres de Sarmiento Nihongo Gakko -dirigido por Jorge Arimizu-, un departamento de jóvenes a cargo de Alan Hamamura y un Departamento de Canto, cuyos directores son Carlos Uehara y Horacio Zakimi. Además, cuenta con un Departamento de la Tercera Edad, a cargo de Mirta Shibukawa de Utsunomiya, un Departamento de Damas y un Departamento de Deportes.

La asociación realiza varias actividades para difundir la cultura japonesa en la comunidad paceña, entre ellas encontramos la enseñanza del idioma que se realiza los sábados, dividida en niveles y que se encuentra abierta a toda la comunidad. Con respecto a esto, debemos destacar que los alumnos que se inscribieron en 2018 en primer año, aproximadamente 25 estudiantes, ninguno es descendiente de japoneses.

A partir de enviados voluntarios de Japón se incorporan nuevas metodologías de enseñanza. Además, la Federación de escuelas japonesas y la J.I.C.A. (Agencia de Cooperación Internacional del Japón) brindan apoyo mediante becas a Japón para los alumnos y capacitaciones para los docentes.

Con respecto a las metodologías de enseñanza, se añade materias como dibujo, música, enseñanza mediante video y educación física. En 1988 se dividen a los alumnos según los niveles, se incrementan los horarios y se incluye cursos a adultos y adolescentes.

En cuanto a las becas, estas consisten en pasajes de ida y vuelta, estadía completa y residencia en Kanagawa, Japón, donde funciona el hotel de J.I.C.A. Los alumnos asisten a cursos del idioma japonés y de su cultura, mediante clases de origamis, caligrafía japonesa, ceremonias del té, danzas, ikebana, kendo, entre otras. Esto tiene como objetivo que los estudiantes se apropien de la cultura japonesa en su condición de nikkei. En este sentido se pueden traer a colación los diagnósticos que establecen a estas asociaciones

como espacio simbólico donde diversas fuerzas juegan en la construcción de una identidad étnica. Espacio caracterizado por un juego dialéctico entre integración a una identidad nacional y construcción de una identidad propia, étnica, donde las personas acuerdan y luchan con otros por la hegemonía de dicha construcción y donde claramente se ve la relación individuo-colectivo (Gómez y Onaha 2008).

Dando cuenta de una yuxtaposición identitaria tanto como miembros de una comunidad de origen japonés, así como parte de una comunidad inmigrante cuyos espacios se encuentran compartidos y convergen con el desarrollo cultural propio del conurbano bonaerense.

Sarmiento Nihongo Gakko posee un himno, compuesto por Terushisa Matsui en 1992:

*La Argentina enclavada en las pampas  
Buenos Aires vergel próspero  
Aprendamos japonés, desde chicos (las dos hojas-FUTABA)  
Apuntando al futuro esforcémonos compañeros  
Ah a Sarmiento nuestro colegio  
En el país del sur florece el ceibo  
Brilla el sol en el azul del cielo  
Llevando el sueño de una escuela bilingüe Luces, encandilan a los estudiantes  
Ah a Sarmiento nuestro colegio<sup>157</sup>*

Este fragmento nos permite observar la intención de integración de la comunidad japonesa en Buenos Aires y la enseñanza del idioma como meta fundamental.

La enseñanza de la lengua japonesa también se imparte en el Centro Municipal de Estudios de José C. Paz desde sus inicios, y se lleva a cabo por integrantes de la A.J.S. La incorporación de esta lengua en las enseñanzas de una institución estatal da cuenta de la presencia y el interés de la comunidad paceña por la cultura japonesa.

En cuanto a actividades deportivas, la asociación posee un campo a unas cuadras de la sede donde se practica fútbol, tenis, béisbol. En este predio también se realiza en Bon Odori a principios de cada año, desde hace 16 años. También se dictan cursos de manga y dibujo, iniciado en agosto de 2015, y competencias de ping-pong. En este último, se destaca la reciente participación de algunos integrantes en el 64º Campeonato Argentino de Tenis de Mesa, donde Leandro Yamamoto y Nico Gibo se consagraron Campeones Nacionales de Doble Masculino en la Categoría Sub 23 y en el cual Boris Hiroya Takata de 9 años participó en la competencia como jugador y juez.

El Bon Odori se considera como una de las actividades centrales de la asociación y es parte de los Matsuri. Se realiza en el mes de enero y convoca a gran parte de la comunidad paceña.

---

<sup>157</sup> El himno, junto con la información usada en este trabajo con respecto a los antecedentes de la asociación, fueron sacadas de la publicación especial por el 75º Aniversario de Sarmiento Nihongo Gakko.

El Matsuri, un festival tradicional japonés, de origen budista, en el cual se honra a las determinadas deidades de cada pueblo o prefectura. En Japón, este festival tuvo sus inicios en el periodo Tokugawa, en 1620 aproximadamente. Los dirigentes del shogunato participaban disfrazándose y utilizando máscaras para no ser descubiertos.

Como señala Irene Isabel Cafiero, la palabra “Bon” señala al día de los ancestros muertos y “Odori” al baile con taiko (tambores). Por lo tanto, el Bon Odori es “la danza que acompaña y consuela las almas de esos difuntos” (Cafiero 2010: 3).

La participación de la comunidad paceña es fuertemente visible en este festival, donde se puede encontrar que un gran porcentaje de los asistentes no pertenecen a la colectividad japonesa. Durante las danzas que se realizan algunos guían los pasos que se deben realizar y los asistentes los siguen. Resignificando de esta manera, el objetivo del festival reconvirtiéndose en una puerta de entrada al entramado cultural japonés más que en una celebración cuyo sentido se mantiene vigente al interior de la comunidad étnica.

En 2012 el Bon Odori de José C. Paz apareció en TBS Sekai Fushigi Hakken, un canal de la televisión japonesa, donde el presidente de la asociación declaraba como los vecinos se muestran interesados por la cultura japonesa. Por su parte, una de las asistentes, vestida con el tradicional yukata, añadía que practicaba las danzas antes de concurrir al festival.

En 2017, nuevamente, el Bon Odori llega a la televisión japonesa de la mano del canal NHK. En este caso, se señaló la cantidad de participantes -5000- y se entrevistó a dos asistentes. Ambos declararon su gran entusiasmo por presenciar y ser parte del Bon Odori.<sup>158</sup>

Otra de las actividades culturales importantes de la A.J.S es el Festival de Canto. Al principio, esta actividad solo se desarrollaba al interior de la institución. Sin embargo, en 1969 se integraron otras asociaciones y colectivos japoneses. Entre ellos se encuentran la

---

<sup>158</sup> Estas noticias, junto con la aparición de la asociación en otros medios de comunicación y su información en general, están disponibles en su página web: <http://ajapsarmiento.wixsite.com/sarmiento>.

Asociación Japonesa de Burzaco, la Asociación Japonesa de Campana, la Asociación Japonesa Seibu, el Centro Okinawense de Argentina y la Asociación Japonesa de La Plata.

Esta actividad se inició gracias a la iniciativa de varios socios del Círculo que se encontraban interesados en el canto e intentaba imitar al evento de la televisión japonesa NHK. Al inicio se carecía de escenario, escenografía ni con equipo de música. Por este motivo, los participantes cantaban a capela y a veces, acompañados por instrumentos musicales. Hacia 1976 se comenzó a utilizar el escenario de la sede de José C Paz y en el 2000 la escenografía incorporó elementos en movimiento para mayor atracción.

Este año se celebró su 50ª edición. Participaron 75 cantantes y se contó con la presencia de grandes jurados: como presidenta del jurado Chioko Uehara, Yoshikazu Furukawa Cónsul de Japón, Tatsuhiro Mitamura, Representante Residente de J.I.C.A. Argentina, el empresario Yasushi Arakawa y el músico y compositor José Komezú.

La celebración se llevó a cabo en dos instancias. La primera se llevó a cabo en las instalaciones de la asociación, donde se eligieron los 20 participantes finalistas. La gran final se llevó a cabo en el Teatro Astral, ubicado en la Ciudad de Buenos Aires. Contó con la presencia del Embajador de Japón de Argentina Noriteru Fukushima, quien dedicó unas palabras al público, enfatizando la importancia de la utilización del canto como mecanismo de unión de la cultura japonesa y argentina. Los auspiciantes de estos sucesos fueron la Agencia Internacional de Cooperación del Japón, la Federación de Asociaciones Nikkei de Argentina y la Comisión Organizadora del festejo de los 120 años de relación entre Argentina y Japón.<sup>159</sup>

Asimismo, la asociación también lleva a cabo ferias, donde se pueden adquirir tanto alimentos como artesanías, libros y productos cosméticos. En estos eventos se han ido incorporando, cada vez más, productos relacionados con el manga y el anime, debido a la creciente demanda y el interés de los jóvenes. Este interés también se puede reflejar en la

---

<sup>159</sup> La final del Festival de Canto está disponible en el canal de la asociación en plataforma YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=wrvbjK8b7i0>.

apertura de dos locales relacionados a la venta de estos productos en José C Paz, cuyos propietarios no forman parte de la comunidad japonesa. Estos locales, se sumaron al ya existente “Bankai Anime Store” que lleva 10 años de actividad.<sup>160</sup>

Del mismo modo, se lleva a cabo la venta de comida típica como sushi o sukiyaki, en días específicos de cada mes.

Este año las actividades se realizaron en el marco de la celebración de los 120 años de la firma del Tratado de Amistad y Comercio entre Argentina y Japón. Este aniversario se festejó en el Centro Okinawense de Argentina y fue organizado por la Federación de Asociaciones Nikkei en Argentina. La Asociación Japonesa Sarmiento se hizo presente con la participación del grupo de Taiko.

Un hecho a destacar de la cooperación entre Japón y Argentina, en el plano local, es la donación de una autobomba por parte del gobierno japonés a la Asociación de Bomberos Voluntarios de José C. Paz. Esta negociación se llevó a cabo el 24 de noviembre de 2017 entre el embajador Noriteru Fukushima y el Presidente del cuartel de bomberos Osmar Amendulari y estuvo mediada por la Asociación Japonesa Sarmiento. Este suceso tuvo como objetivos principales el fortalecimiento de las tareas de prevención que lleva a cabo el cuartel y el fortalecimiento de las relaciones de las partes involucradas.

### **Algunas reflexiones**

Según los estudios de Susana Gómez sobre redes sociales de las asociaciones japonesas, la Asociación Japonesa Sarmiento se encuentra como la segunda entidad con más vínculos con otras asociaciones y por ende es una de las más relevantes en la estructura social. “Los lazos entre personas y lo que atraviesa mediante estos lazos es lo que termina por dar forma a esta identidad, y es debido a esto que las instituciones étnicas tienen sentido,

---

<sup>160</sup> Ambos locales se encuentran en la actualidad cerrados, por motivos que no se relacionan con la cantidad de ventas.

en tanto ayudan a crear y recrear relaciones personales” (Gómez y Onaha 2008: 232). En este sentido, podemos establecer que la A.J.S. funciona como una institución con una doble orientación respecto de la comunidad japonesa en la zona del conurbano bonaerense. Mantiene, por un lado, el contacto de la propia comunidad con sus raíces étnicas entendidas en términos de su condición de inmigrantes, mientras que a su vez se posiciona como un faro que otorga visibilidad de dicha comunidad al interior de la sociedad particular del conurbano. Amalgamando culturalmente ambas partes trascendiendo las delimitaciones étnicas que enraízan la fundación de la asociación en un primer momento del análisis realizado.

De esta manera, la Asociación Japonesa Sarmiento se ve establecida como un muestrario en el que conviven la cultura propia del inmigrante japonés con los modos locales de la localidad de José C. Paz y alrededores acompañando y modulando, en cierto modo, el propio constructo cultural de la comunidad y añadiendo perspectivas y posibilidades al desarrollo personal y comunitario de aquellos interesados en la oferta cultural nucleada en esta asociación. Según Silvina Gómez, el “colectivo japonés en argentina tiene lugar un fuerte proceso de comunalización, observable a un nivel micro, en las trayectorias individuales de los miembros del grupo, que en un juego dialéctico de construcción identitaria, transitan a través del tejido asociativo comunitario nutriéndose del mismo, siendo a su vez quienes le dan contenido” (2013: 183).

Al analizar la trayectoria de la asociación, desde sus inicios, podemos advertir cómo la comunidad paceña y la comunidad japonesa entrelazan sus relaciones. No son dos esferas separadas, sino que la asociación forma parte de José C. Paz, y sirve como punto de referencia y nodo de relaciones tanto comunales como interculturales ampliando la gama de posibilidades de desarrollo cultural, tanto personal, como masivo en la periferia de la provincia. En relación a esto, Cecilia Onaha y Silvina Gómez investigan sobre la transformación la identidad de los nikkei mediante la interacción con los “no nikkei”. En “Asociaciones voluntarias e identidad étnica de inmigrantes japoneses y sus descendientes en Argentina” las autoras proponen un recorrido histórico de la

comunidad, principalmente la Asociación Japonesa en Argentina, y la Asociación Japonesa de La Plata. Al principio estas asociaciones eran dedicadas a la recreación deportiva y luego fueron conformándose como centros culturales y estaban dirigidas específicamente a la comunidad de inmigrantes japoneses. En el caso de la A.J.S. podemos notar que el interés deportivo y cultural estuvieron presentes en el Círculo Cultural y en la Asociación Deportiva. Sin embargo, la asociación desde sus inicios estuvo abierta a la comunidad en general a través de los festivales, ferias y cursos que permiten la participación de los “no nikkei”.

En relación al deporte, Isabel Cafiero analiza cómo a través de estas prácticas escolares, el deporte se institucionaliza y llegan a conformar ligas metropolitanas y a participar en el seleccionado nacional. Asimismo, el deporte es una parte fundamental en la A.J.S., y esto se puede apreciar en la práctica teniendo en cuenta los talleres deportivos que se llevan a cabo y la participación de integrantes en competencias de nivel nacional.

En cuanto a otras actividades, es interesante destacar que son los intereses de los residentes de José C. Paz, mayormente de los jóvenes, aquellos que configuran las acciones de la asociación. El mayor interés de estos, en relación con el anime y el manga, se plasma en la apertura de un curso de dibujo, así también como en la mayor disponibilidad de merchandising de los mismos en las ferias. En efecto, se utiliza aquellos elementos que son de un mayor interés para los adolescentes como medio de promoción de la cultura japonesa.

En este sentido, los lazos que se van construyendo en la asociación no solo se limitan en el plano local, sino que también repercuten en el país natal de los inmigrantes, mediante la visualización de la comunidad en los medios de comunicación japoneses. Asimismo, se observa cómo el gobierno japonés, mediante sus representantes en Argentina, se hace presente tanto en las actividades más importantes de la asociación como en las necesidades de la comunidad paceña, al evaluar las necesidades del cuartel de bomberos. Denotando el carácter imbricado que tiene esta asociación con el territorio en el cual mantiene sus actividades.

Como se ha ido evidenciando en el desarrollo del presente trabajo, es característico de la institución analizada el desarrollo de actividades desde una orientación dialógica entre la comunidad inmigrante y el territorio, junto con la población local. En este sentido podemos asegurar que la construcción de la identidad de la comunidad japonesa representada por la A.J.S, se da en estrecha relación con la construcción identitaria que estos mismos actores experimentan en función de la comunidad en la que se encuentran. Dotando así de un carácter identitario permeable que funciona de manera intracultural e intercultural desarrollado en un espacio compartido y simultáneo de la construcción identitaria comunal radicada en el conurbano bonaerense. Ubicando a la Asociación en una posición de referencia, tanto para el conglomerado de inmigrantes como para el propio distrito de José C. Paz difuminando los límites de entre uno y otro extracto poblacional.

Por otra parte, cabe mencionar el carácter dinámico de las relaciones entre la A.J.S y la comunidad, orientando sus actividades en función con las preferencias expresadas por la población general. Resignificándolas como oportunidades de promoción de la institución tanto a nivel local como, en caso de ser prósperas, a nivel internacional con la visibilidad otorgada por los medios de comunicación japoneses que hacen eco del nivel de exposición y cooptación de interesados generado por la Asociación en torno a la cultura japonesa, haciéndola parte protagonista de las actividades del municipio paceño, estrechando aún más el entramado social y cultural presente en esta zona de la provincia de Buenos Aires.

Para finalizar estableceremos la importancia de sitios como la A.J.S tanto como para miembros de la comunidad de inmigrantes, como para la población general. Dado que las actividades y perspectivas ofrecidas desde una postura dialógica y no enquistada en la sociedad étnica permite una estrecha relación a nivel identitario al interior de la comunidad, enriqueciendo el entramado cultural y ofreciendo una mayor posibilidad de desarrollo de las identidades comunales difuminando el aspecto étnico y amalgamando una comunidad en principio extranjera con una identificación local, permitiendo la

posibilidad de retroalimentación dialógica entre grupos sociales incrementando las posibilidades inclusivas de la sociedad en su conjunto.

## Bibliografía

CARRIZO, Daiana

2018 *Los japoneses en la Argentina: asociacionismo en la primera mitad del siglo XX*. Primeras Jornadas del Seminario de Investigación en Historia (ICI-IDH): Cuando los estudiantes se convierten en autores. Universidad Nacional de General Sarmiento, Los Polvorines. Buenos Aires.

Federación de Asociaciones Nikkei en la Argentina

2005 *Historia del inmigrante japonés en la argentina*. Tomo I y II. Comité de Investigación y Redacción de la Historia del Inmigrante Japonés en la Argentina, Buenos Aires.

GÓMEZ, Susana & ONAHA, Cecilia

2007 *Educación e identidad en la comunidad japonesa en la Argentina*. XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, San Miguel de Tucumán, 19. Disponible en: <http://cdsa.academica.org/000-108/293.pdf> Fecha de consulta: Mayo de 2018.

2008 *Asociaciones voluntarias e identidad étnica de inmigrantes japoneses y sus descendientes en Argentina*. Migraciones. Publicación del Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones, 23, 207-235.

GÓMEZ, Susana.

2013 *Redes sociales institucionales y umbrales en la construcción identitaria en la colectividad Japonesa de Argentina*. Redes. Revista hispana para el análisis de redes sociales, 24, 2, 156-187.

HIGA, Marcelo

1995 *Desarrollo histórico de la inmigración japonesa en la Argentina hasta la Segunda Guerra Mundial*. Estudios migratorios latinoamericanos, 10, 30, 471-512.

ONAHA, Cecilia

2004 *Educación de los niños de emigrantes japoneses en la América Latina. El caso argentino*. Revista de la Universidad Cristóbal Colón, Veracruz, 19, 135-144.

2011a *Historia de la migración japonesa en Argentina. Diasporización y transnacionalismo*. Revista de Historia, 12, 82-96.

2011b *Los japoneses en la sociedad argentina: transformación de su imagen a lo largo del siglo XX*. In Memorias del XIII Congreso Internacional. Vol. 21. Disponible en: [https://ceaa.colmex.mx/aladaa/memoria\\_xiii\\_congreso\\_internacional/images/onaha\\_los\\_japoneses.pdf](https://ceaa.colmex.mx/aladaa/memoria_xiii_congreso_internacional/images/onaha_los_japoneses.pdf) Fecha de consulta: Marzo de 2018.

SEGURA SALAS, Héctor Marcelo

1998 *Historia de José C. Paz*. Comisión del Centenario. Municipalidad de José C. Paz, Buenos Aires.

## **La edad del crisantemo: los diarios en la literatura japonesa como construcción estética de la escritura femenina.**

Wilson Pérez Uribe  
Universidad de Antioquia

### **Resumen**

La época clásica de la literatura japonesa está marcada por una intensa producción literaria. La escritura de los diarios, de corte femenino, representa un punto culmen en la configuración de un género de múltiples desdoblamientos. En esta ponencia se analiza, desde una perspectiva hermenéutico literaria, los diarios escritos por mujeres, desde la era Heian hasta la primera mitad del siglo XX, en tanto hay allí una construcción estética de la escritura en la que deviene una mujer artista, desde Sei Shonagon, la dama Murasaki, Izumi Shikibu, la dama Sarashina hasta Hayashi Fumiko en la era Shôwa.

**Palabras clave:** literatura japonesa, mujer en la literatura, diario en la literatura.

### **Abstract**

The classical era of Japanese literature is marked by an intense literary production. The writing of the diaries, feminine in style, represents a culminating point in the configuration of a genre with multiple unfolds. This paper analyzes, from a literary hermeneutic perspective, the diaries written by women, from the Heian era to the first half of the 20th century, while there is an aesthetic construction of writing in which a woman artist becomes, from Sei Shonagon, the Murasaki lady, Izumi Shikibu, the Sarashina lady until Hayashi Fumiko in the Shôwa era.

**Key words:** Japanese literature, woman in literature, diaries in literature.

## De la escritura y los diarios en la literatura japonesa

Ante la pregunta de por qué floreció la escritura femenina en Japón, durante el Período Heian (794-1185), se pueden considerar tres razones fundamentales. La primera, porque este fue un largo período de paz bajo el gobierno de la corte imperial, lo cual produjo una atención hacia la cultura y el desarrollo social. La segunda, porque la sociedad se signaba bajo los vestigios de un fuerte sistema matriarcal en las familias. La tercera, porque entre los nobles existía la tradición de imitar la cultura china en todas sus facetas. Si bien es cierto que en este período afloraron otras tradiciones, como el *Tanka*<sup>161</sup> en la poesía, el ideal estaba en desarrollar un talento sobre el conocimiento de China a partir de una visión más nacionalista (Murakami 1974).

La consolidación de la literatura japonesa tiene su entramado en la relación que establecieron las mujeres con la escritura. Si por un lado la escritura oficial era un ejercicio de los hombres, que escribían en *kanji*, el sistema de escritura chino, por otro lado, están las letras de *kana*, la escritura fonética propia de Japón. Este sistema de escritura se consideraba menos noble y era tildado de vulgar, ya que no pertenecía a la oficialidad del imperio. Sin embargo, las mujeres se apropiaron de este sistema y comenzaron a tejer una literatura cuya preocupación se centraba en relatar los acontecimientos del mundo de la vida y en describir los sucesos que tenían lugar en el Japón imperial de la época (Takagi 1998). Así, podemos hablar del surgimiento de una literatura nacional, cuyo entorno cultural favorecía el refinamiento de la sensibilidad y la sofisticación del lenguaje en términos de expresión estética. En este contexto, aparece, en la tradición literaria japonesa, la figura del *Monogatari*,<sup>162</sup> el cual propició la consolidación de historias que guardan la memoria de cuentos de fantasía que reivindican el *folklore* nacional y describen la vida en torno a la corte imperial.

---

<sup>161</sup>El *tanka* es un tipo de poesía japonesa que consta de cinco versos de 5-7-5-7-7 sílabas. Su utilidad principal era la transmisión de mensajes secretos entre los amantes.

<sup>162</sup> *Mono*: cosas. *Katari*: contar, contar historias. Esta era una de las aficiones de las damas de alta sociedad imperial.

La tradición diarista en Japón no inicia con una mujer. Los primeros diarios fueron escritos por hombres en *kanji*, los cuales presentaban un interesante diálogo entre prosa y poesía *tanka*. Uno de los más famosos fue *El diario de Tosa* (935), de Ki no Tsurayuki. Con esta presencia, aún embrionaria de los diarios, se marca un interés de los hombres por otros tipos de escritura.

Jin'ichi Konishi, en *A history of japanese literature* (1986), anota que el diario se define como una composición en prosa, escrita en tiempo presente, que concierne a la vida histórica de una persona. En sus inicios, el punto de vista de los *nikki* o diarios era desde la primera persona; sin embargo, resulta confuso cuando se compara los *nikki* de la literatura medieval japonesa con los diarios modernos. En la prosa china, los escritores solían recordar sus vivencias y experiencias en un diario, pero, en el caso japonés, esa tendencia se desdobra, ya que en *El diario de Tosa* como en los diarios del poeta Matsuo Bashō, incluso en los escritos por la dama Izumi Shikibu y la dama Sarashina, hay una evidente presencia de elementos ficcionales. La figura de un lector se proyectaba en los diarios, sugiriendo una escritura que no se ceñía, únicamente, a la intimidad.<sup>163</sup>

Los diarios, como un género literario, representan un documento histórico y vital, acentúan, además, la comprensión de una serie de personalidades femeninas que lograron observar más allá de sus habitaciones, creando, así, el nacimiento de una literatura cuyo eje de movimiento estaba en el retrato de un Japón clásico, en efervescencia creativa y, sobre todo, portador de una visión del mundo rica en imágenes, pero siempre transida por la compasión y la mirada enternecedora sobre las cosas cotidianas, teñidas de una sana melancolía.

Vemos en los diarios figuras móviles que han otorgado a la literatura de Japón un refinamiento y una conciencia de la belleza que, junto a la tradición de la poesía,

---

<sup>163</sup> En una de las últimas entradas de *El libro de la almohada*, de Sei Shonagon, la autora declara: “[...] lo escribí para divertirme y puse las cosas exactamente cómo ocurrieron. ¿Cómo podrían mis apuntes compararse con los muchos libros memorables que existen en nuestro tiempo? Los lectores han declarado, sin embargo, que puedo enorgullecerme de mi trabajo” (2012: 166). Con esto se evidencia que esta escritura, en un primer grado personal, se permitía el ser leída por otras gentes. En el contexto del Período Heian, si una obra merecía ser leída por el Emperador, entonces se brindaba papel de calidad para que esta fuera transcrita y pudiera difundirse entre la alta corte.

conforman un tejido con tramas múltiples, cuyas texturas están en la voz particular de cada una de las mujeres que ejerció ese otro oficio de la mirada, el de escribir aquello que sucedía en la aparente quietud de su vida, enriqueciendo la lengua vernácula de otros colores, de otros tonos, a veces cuidadosamente plasmados, a veces fulgurantes en las imágenes, como si se estuviera construyendo un retrato de sí mismas.

### **Cinco mujeres y cinco diarios: contemplar los colores diversos de una misma flor**

Resulta sorprendente el hecho de que en un período de cien años floreciera la literatura escrita por mujeres en Japón.<sup>164</sup> Asimismo, a principios del siglo xx, entre la tensión de las guerras de conquista y el afán modernizante del país, las mujeres, amparadas alrededor de pequeñas revistas en las cuales se evidenciaba un pensamiento autónomo frente a los convulsos cambios de la sociedad japonesa, escribieron con soltura, reivindicando el lugar de la mujer, como artista y como pensadora, en una sociedad todavía frágil y a ratos lóbrega.

En el contexto del Período Heian, esta coincidencia, del todo natural, no suele ser motivo de extrañamiento, porque, como lo menciona Ivan Morris,

[...] la exclusión de las mujeres de todos los asuntos públicos, combinado con el sistema de poligamia imperante, les proporcionaba una enorme cantidad de tiempo libre que podían dedicar a actividades literarias, mientras que los hombres estaban demasiado atareados con sus deberes oficiales y con satisfacer las exigencias de sus numerosas esposas y queridas (2007: 260).

La mujer encontraba placer en el ejercicio de la caligrafía y de la poesía, como en el de contar historias para el divertimento de sus semejantes. Sin embargo, las imágenes más claras de la mujer en el Período Heian, han sido tardías. Algunas referencias están en los

---

<sup>164</sup> En este ensayo no hemos abordado el *Kagerō Nikki* (Apuntes de una efímera), de Michitsuna no Haha (935-955), quien, en la segunda mitad del siglo X, compuso una serie de anotaciones personales cuando era dama de la corte imperial.

diarios, a veces de manera muy escueta, ya que no era una costumbre que las mujeres escribieran de manera evidente sobre sí mismas.

Toda vida, en su mejor condición, suele ser ejemplar. La de Sei Shonagon (966– 1025) se acercó a la plenitud del servicio. Sus labores en la corte eran diversas, allí se encargaba de la transmisión de diferentes historias y experiencias que fuera útiles para la formación de la emperatriz. Como bien lo anota Hiroko Izumi, esta dama “[...] ocupaba un puesto que exigía no solo abundantes conocimientos sino también grandes habilidades y talento en diversos campos” (2002: 13). Como todas las mujeres de su época, Sei Shonagon era docta en la poesía y en el arte de la caligrafía.

*El libro de la almohada (Makura no Sôshi)* constituye una obra original y visionaria del Período Heian. Se podría pensar que se trata de una colección de ensayos, de breves postales sobre la vida en la corte, de enumeraciones sobre objetos, insectos y fenómenos naturales. Sin embargo, esta obra es, ante todo, un ejercicio de la memoria y de la mirada, en tanto se despliega una escritura, a veces miscelánea, a veces fragmentaria, que tiene lugar el recuerdo de un pasado y la evocación de un presente que alcanza lo imperecedero. Octavio Paz llegó a decir sobre el Período Heian, que era un “mundo transparente, nítido, como un dibujo rápido y preciso sobre una hoja inmaculada” (2014: 263). *El libro de la almohada* nos habla de un tiempo donde el espíritu de los nobles Heian actuaba como tal, sino también de la generosidad y la capacidad humana, cuyo límite no se desborda en la educación, la inteligencia, la sensibilidad o el talento (Hiroko Izumi 2002).

Probablemente fue en el año 965 cuando nació esta obra. Con cerca de 301 anotaciones escritas en el silabario japonés *hiragana*, recurrente en la escritura femenina, *El libro de la almohada* presenta un fiel testimonio de la cultura cortesana, en el que se revela, de un modo luminoso, las primeras evidencias de una expresión del ser japonés. Sei Shonagon privilegió en su escritura las cosas sobre las que sentía interés, como aquellas que le eran despreciables, interesantes o representaban un breve placer. Algunos hechos de los que ella fue testigo, los describiría en sus diarios, como los actos de la Emperatriz en los recintos de la corte o las visitas de Su Excelencia, el Canciller, en algunos días del Segundo

Mes. La recolección de algunos cuentos tradicionales que llegó a escuchar la autora, como algunas anotaciones de carácter imaginario, ocupan un lugar privilegiado en las páginas de *El libro de la almohada*, acentuando en la autora una inclinación por la ficción y la recreación literaria.

María Kodama, en la introducción que preparó junto a Jorge Luis Borges de *El libro de la almohada*, declara que “la escritura de Sei Shonagon revela una personalidad de mujer aguda, observadora, bien informada, rápida, sensible a la belleza del mundo, al destino de las cosas, en suma, una personalidad compleja e inteligente” (2012: 9). En nuestra autora reluce una escritura abierta a los aconteceres del mundo: una mañana que nadie observa, cosas que no suceden con frecuencia, las exigencias a un amante cuando hace una visita, personas que, en cuyos actos, parecen que sufrieran, y el deleite al ver caer la nieve. El valor estético en la obra de Sei Shonagon reside en que observa el mundo desde su nitidez absoluta hasta los puntos por donde se cuele la sombra. Esta es una escritura hecha de fragmentos, es decir, un diario personal que responde al acontecimiento íntimo de su vida. “Nunca pensé que estos apuntes llegarían a ser leídos por otros y por eso incluí todo lo que se me ocurría por raro o desagradable que fuera” (2012: 84), llega a declarar Sei Shonagon. En una de las últimas entradas, confiesa que “después de todo, lo escribí —el libro— para divertirme y puse las cosas exactamente como ocurrieron” (2012: 166). En un sentido estricto llega a comparar su obra con otros libros más populares y reconoce arrepentirse de que haya visto la luz. En la escritura el mundo acontece, se suspende en la imitación, representa las cosas como son, desde su fealdad hasta la belleza más extrema. Estos son los méritos de *El libro de la almohada*, obra en la que una mujer, en su condición de concubina, retrata su tiempo en su mayor diversidad, aludiendo a formas escriturales que sobrepasan toda confesión o rasgo autobiográfico. Más que reconocerse en su escritura, Sei Shonagon eligió comprender su mundo para admirar en el contorno de cada cosa los pliegues de su rostro.

Más poeta que prosista, Izumi Shikibu, quien llegó a escribir unos 1500 poemas, nació alrededor del año 975 y se desempeñó como dama de la corte al servicio de la emperatriz Akiko. Su vida transcurrió entre la calma del servicio y las delicias del amor. Uno de los

enamorados de nuestra autora fue el príncipe Atsumichi (980-1007). Esta frenética relación fue el pretexto que dio origen al *Diario de la dama Izumi*, en el que retrata, de una manera vívida, las relaciones entre hombres y mujeres, donde el cortejo, las visitas y el envío de cartas y poemas, eran la constante en el mundo Heian.

En este diario se explora una escritura en la que prima el carácter ficcional más que el anecdótico o autobiográfico, sin demeritar el hecho del vínculo de la dama Izumi con el príncipe Atsumichi. Uno de los rasgos interesantes de este diario es que se emparenta con los relatos ficcionales o *Monogatari*. Como lo anota Rubio, este diario se narra en tercera persona, cuyo personaje es la misma Izumi Shikibu. La autora conoce los sentimientos de los personajes y se logra mover entre ellos, adquiriendo un rasgo omnisciente, lo cual le permite “[...] describir escenas ocurridas simultáneamente en lugares diversos e incluso reproducir diálogos no oídos” (2017:16). En este diario se entrecruzan elementos reales y ficcionales, donde la técnica narrativa se asemeja a las obras de ficción.

Esta obra es una muestra original de los patrones sociales y culturales de la sociedad Heian. En ella la autora despliega, con motivo del encuentro amoroso, una representación de los valores cultos de la corte imperial, pero también valores en torno a la belleza y la sensibilidad. Podemos pensar en un diario cuya escritura se desdobra entre la prosa y la poesía, otorgando a la tradición diarista un lugar móvil dentro de las generalidades de la literatura japonesa y los géneros parecen no estar estáticos, sino que se permiten la exploración de sentidos y direcciones alternas donde tienen lugar diversas formas escriturales.

*El diario de la dama Izumi* es, también, la representación del amor cortés. Si consideramos que un diario como el de la dama Murasaki o el diario de la dama Sarashina, que carece de un hilo temático unificador, el diario de Izumi Shikibu ilustra el amor cortés de las clases nobles de la época. Hay un punto interesante en relación con la funcionalidad de los poemas en el desarrollo de la trama. Si bien cada entrada del diario evoca una situación particular del encuentro de los amantes, los poemas son los vivos comunicadores de la experiencia amorosa de los personajes. El poema revive la voz de la dama y del príncipe, y

la vincula con el significado total de la trama, que gira en torno a la conquista. Veamos un ejemplo de respuestas entre ambos amantes:

Escribe la dama:

*¿En qué pensar  
podría si no en vos  
toda la noche,  
oyendo como azotaba  
el agua en mi ventana?*

Responde el príncipe:

*Debes saber  
que también yo en ti pensaba,  
como mujer  
que oye caer la lluvia  
sin un marido en casa (2017: 97).*

Algo mismo sucede con el *Ise monogatari* (Cantares de Ise), donde cada poema evoca la presencia del yo del personaje bajo el contexto narrativo. La escritura presente en este diario abre la puerta de la comprensión hacia el vínculo entre los principios morales y los principios estéticos presentes en el período Heian. La dama Izumi nos retrata, en la imagen del cortejo, los valores sociales de esta época: la vida cortesana determinada por el rango, el poder basado en la riqueza, en la educación y en las posesiones, el amor como una suerte de ritual donde confluye la elegancia, el misterio, el cultivo del arte y la sensibilidad como una virtud.

Si retomamos uno de los valores estéticos del período Heian, *miyabi* “elegancia”, “buen gusto”, cuando la existencia estaba dedicada a la percepción de la belleza y a un refinamiento de las relaciones sociales (Rubio 2017), es necesario hablar de *El diario de la dama Murasaki*. No solo en la obra escrita por la dama Izumi se presenta este rasgo estético que se impone en su escritura, sino que en la figura milenaria de Murasaki Shikibu

persiste la idea de una escritura que tiñó la tela literaria de otros colores, haciendo más vívida la imagen que estos diarios intentan representar del mundo Heian.

Murasaki Shikibu nació alrededor del año 970. Perteneció a la familia de los Fujiwara. Adulta y con una posición privilegiada en la corte, formó parte de un círculo literario junto a Izumi Shikibu. En algunos fragmentos de su diario, entrará en disputa con la ya mencionada Sei Shonagon. Su vida personal apenas se devela en su escritura. Se arguye que pudo haber fallecido entre los años 1015 y 1031. La dama Murasaki es conocida por haber escrito el *Genji Monogatari* (La novela de Genji), la primera novela de carácter psicológico de la literatura universal.

En el marco general de la literatura japonesa, la figura de Murasaki Shikibu apunta a un entendimiento de la escritura como forma de vida y proyecto del espíritu humano. Sus diarios, escritos durante su vida en la corte, son un dibujo cuyos trazos representan una variedad temática inigualable: los preparativos de un parto, las estampas y celebraciones de la corte, recuerdos personales, descripciones sobre fenómenos naturales y la vestimenta femenina, semblanzas de otras damas e intercambios poéticos. Se logran identificar, eso sí, dos grandes contenidos: uno cronístico y otro epistolar. En el primero hay un registro de los hechos y de la rutina de la vida cortesana. Para Carlos Rubio “la prosa de nuestro diario se halla amenizado con reflexiones personales, observaciones pintorescas y coloridas viñetas, algunos de notable lirismo y alto valor literario” (2017: 40). La parte epistolar representa un brusco viraje en la dirección anecdótica que se había subrayado en los anteriores ciclos temáticos. En esta parte se aportan elementos para comprender los motivos de rivalidad entre las escritoras de la corte y algunas noticias autobiográficas sobre la autora.

En *El diario de la dama Murasaki* abundan sucesos que realmente tuvieron lugar. En él hay una escritura “[...] a modo de recuerdos de sucesos puestos por escrito semanas e incluso meses después de que acaecieron” (Murasaki Shikibu 2017: 37). Este diario presenta un eje de atención basado en la armonía entre realismo y reflexión, entre asuntos públicos y observaciones de orden personal. La escritura de la dama Murasaki reafirma un sentimiento de vitalidad, sensibilidad y elegancia. Entre el equilibrio de lo público y lo

privado, reluce una fuerte inclinación por reflexionar sobre los cambios de la naturaleza como extensiones de la vida humana. Recordemos el primer pasaje con el que inicia el diario:

El encanto del jardín ahonda el misterio de la incesante salmodia de los sutras budistas. Pero muy pronto una ráfaga de viento recuerda que se acerca el frío de la noche mientras el agua del arroyo susurra incansable. La noche avanza confundiendo todos estos sonidos... ¿Son del viento, son del agua, son voces humanas? (Murasaki Shikibu 2017: 64).

Y esas voces humanas también provienen del interior. Son, a la manera del oleaje, ráfagas que dicen sobre la condición humana. Por eso Murasaki Shikibu no escapa de la tentación de reflexionar sobre ella misma, sobre su posición como mujer artística y como miembro exclusivo de la corte.

[...] reconozco que soy una persona que ha vivido sin méritos dignos de ser recordados. Además, considerando las sombrías perspectivas de mi futuro, no puedo hallar forma alguna de consolarme. Por lo menos, me esforzaré en no pensar que mi vida navega en medio de un mar de melancolía. Por eso tal vez, en las noches de otoño, cuando más punzante es la nostalgia, me asomo a la ventana y contemplo el cielo como queriendo rememorar los tiempos, me digo, “en que hasta la luna mi belleza elogiaba”. Después, al darme cuenta de que cometo el error que justamente más deseaba evitar, me inquieto sabiendo que mis melancólicas reflexiones siguen anidando en el fondo de mi corazón (Murasaki Shikibu 2017: 170-171).

Este sentimiento de queja y nostalgia no hace más que revelarnos una escritura que en tanto visualiza un entramado social, también intuye la presencia de un *yo*. Si en *El diario de la dama Izumi* la autora reviste sus propios sentimientos a través de la elaboración ficcional, en *El diario de la dama Murasaki*, al ser una escritura en primera persona, se indaga por un todo a partir de las percepciones íntimas de la autora, entretejidas en una cierta melancolía que no hace más que afinar una característica de su escritura: el tornar la mirada hacia las propias sensaciones, con una fina atención, para comprender las mixturas de una vida en apariencia sumida en la quietud y el fracaso.

Sobre la dama Sarashina los datos concernientes a su vida son más profusos, ya que la naturaleza de su diario aporta gran cantidad de elementos para tejer una imagen más completa de su figura literaria. Se sabe que nació en 1008. Su infancia la vivió en la capital

de Kioto, salvo que a los diez años fue alejada de este rico entorno cultural debido a los diversos trabajos de su padre. “Su vida está jalonada de acontecimientos tristes que agudizaron en su sensibilidad una propensión a la melancolía” (Rubio 2008: 32). Tanto el abandono de la capital, el no poder acceder a sus queridas historias —entre ellas el *Genji Monogatari*—, la presencia lejana de su verdadera madre, como la muerte de sus seres más cercanos, —su nodriza y hermana mayor—, agregaron a la vida de nuestra autora un fuerte vínculo con el carácter pasajero y huidizo de la vida. Su mundo flotó entre la desdicha, la felicidad momentánea y un impulso por hacer de su vida una narración en la que primara el color y la alegría. Carlos Rubio comenta que

[...] los momentos en que pudo sentir la dicha de vivir, fueron cuando, “recostada”, devoraba las historias de romántica ficción, los relatos del mundo maravillosamente idealizado de *La historia de Genji*; cuando conversaba sobre la valoración de las estaciones del año con Sukemichi, separada de él sólo por la delgadez insinuante de las cortinas; cuando se emocionaba contemplando un hermoso paisaje y componiendo poemas. Aparte de esos momentos, su vida parece haber sido una sucesión de insatisfacciones, de deseos no cumplidos (2008: 35).

La vida de la dama Sarashina fue un amasijo de poemas desperdigados e ilusiones disueltas en la fatalidad. Solo la escritura, durante su vejez, le ayudaría a anudar los breves instantes en que conoció la dicha y aprehendió el valor amoroso por la vida. En su diario hay un ejercicio de escritura donde prima el recuerdo y un esfuerzo por reivindicar la memoria personal.

*Sueños y ensoñaciones de una dama de Heian* ha sido el título más común que se le ha dado al diario de la dama Sarashina. Fue escrito en la última etapa de su vida, a los 52 años. En su diario se narran sucesos a partir de recuerdos personales. Estructuralmente, el diario se divide en tres partes: época de adolescencia y juventud, época de plenitud y época de decadencia. En estas épocas predominan los relatos de viajes y sucesos de la vida cotidiana. Entre los motivos literarios que más circulan en este diario, podemos mencionar las lágrimas, los libros y los sueños, pero es el motivo del viaje el que más presencia tiene en el hilo narrativo del diario, pues se convierte en eje de transformación de la escritura.

Es posible afirmar que *Sueños y ensoñaciones de una dama de Heian* se representa como un diario, en tanto en él hay un registro de sucesos históricos de toda una vida. Sin embargo, el desdoblamiento de esta obra tiene que ver con el tiempo que se escribió y los motivos de la creación misma que reafirman uno de los momentos más especiales de la literatura japonesa. Rubio menciona que este diario obedece “[...] a una escritura del sentimiento, de la poesía *waka*, de la comunicación cortesana, en oposición a la escritura en chino usada por los hombres” (2008: 37). Desde el punto de vista narrativo, y teniendo en cuenta que este diario pretende abarcar toda una vida, se pueden establecer tres dominios de transición: dominio de los relatos literarios, transición y dominio de la religión.

Frente al primer dominio, es interesante observar la profunda admiración que sentía la dama Sarashina por la obra de Murasaki Shikibu. Las historias, todas ellas sobre la vida del Príncipe Genji, eran para nuestra autora un motivo de felicidad recobrada entre los múltiples viajes que debía emprender junto a su familia. “Al verme tan abatida, mi madre, preocupada, trató de animarme buscando libros de historias que pudieran distraerme. Gracias a su lectura fui recobrando el ánimo de forma natural” (2008: 70). La lectura como la escritura representan experiencias estéticas. Hablar de una es considerar una vida que encuentra un lugar de reposo; hablar de la otra es aceptar que toda experiencia, para afirmarse en la memoria, debe contarse. En uno de los pasajes memorables de este diario, nuestra autora confiesa cuando tuvo el primer encuentro con el *Genji Monogatari*:

Con el corazón tembloroso, me puse a leer el *Genji* desde el comienzo. Hasta entonces no había podido leerlo más que a retazos; lo cual sólo servía para impacientarme y frustrarme. Pero ahora, recostada en mi habitación y con la cortina echada, podía sacar a mi antojo uno por uno todos los libros de la caja. [...] Me pasaba el día leyendo. Incluso por la noche encendía la lámpara que había al lado del lecho y leía y leía (2008: 71).

¿No es esta una confesión entrañable? ¿No es este el testimonio de una joven lectora que encuentra en los libros un impulso para aceptar la vida?

*Sueños y ensoñaciones de una dama de Heian*, al igual que los otros diarios, se nos dan a la manera de finas estampas de una época remota, pero cuya estética, en términos de autenticidad e identidad, llega a hablarnos casi familiarmente. La obra de la dama Sarashina es un ejemplo excepcional de la escritura femenina, ya que se permite la reivindicación de su historia personal, lo cual nos invita a la comprensión de una época cuyas dinámicas sociales, políticas y culturales modelaron los motivos de la literatura que allí se fundaba. Sin embargo, a qué impresiones llegaríamos si realizáramos el salto a otro tiempo, a otro espacio. Qué otro lenguaje se nos revelaría a nuestra mirada, todavía inocente en la exploración de esta tradición diarista.

En su intensa pero corta vida de 48 años, Hayashi Fumiko (1903-1951) asumió la escritura como proyecto de vida. Su niñez estuvo marcada por la imposibilidad de tener una vivienda fija. Sus padres, comerciantes ambulantes, vendían baratijas para el sustento de la economía familiar. Fue a los 10 años, habiéndose separado sus padres, que nuestra autora se dedicó también al negocio, adquiriendo una vida de numerosas precariedades. Sin embargo, entre la angustia y la pobreza, logró graduarse del colegio. Allí despertó su talento literario, siendo impulsada por varios maestros. “A los 18 años empezó a enviar poemas modernos y clásicos a las páginas de los diarios locales. Su afición a la lectura y a la composición de poesía era notable” (Kayoko 2013: 10). Sumado al deseo por seguir escribiendo, la experiencia del primer amor resultó ser un fracaso. Esto marcó en Hayashi Kumiko una vida, en su mayoría, solitaria y callada. Todas estas vivencias, unas desagradables y otras inclinadas hacia la aventura, serían material indispensable para la escritura de su *Diario de una vagabunda*.

El contexto literario que rodeó la obra y figura de Hayashi Fumiko abarca la última etapa de la Era Meiji (1903-1912), pasando por la época de Taishō (1912-1920) hasta la Era Shōwa (1926-1989). La primera mitad del siglo xx en Japón estuvo marcada por fuertes procesos de industrialización y asimilación de prácticas de producción provenientes del extranjero. Como bien lo anota Kayoko, este tiempo significó el “[...] despertar de la conciencia del pueblo, que quiso asimilar los principios de nuevas ideologías primero a

través del baño del anarquismo y posteriormente, marxismo, y que evolucionaría naturalmente al movimiento proletario internacional” (2013: 19-20).

Resulta interesante reconocer en estos movimientos sociales la evolución de la historia literaria de Japón. Es a partir de 1930 cuando comienza el surgimiento de una literatura proletaria donde afloró en muchos escritores la vena modernista. Las mujeres escritoras buscaron un espacio para la difusión de su pensamiento: lo encontraron en las calles, con la fuerza común del pueblo que simpatizaba con ellas en varios asuntos políticos y con el apoyo de algunas revistas femeninas.<sup>165</sup> Muchos historiadores de la literatura japonesa se han aventurado a comparar este florecimiento de la escritura de mujeres con la época dorada de la literatura femenina de Heian.

Entre 1928 y 1930 se publicó por entregas el *Diario de una vagabunda* en la revista *Nyonin geijutso* (El arte por las mujeres).<sup>166</sup> Esta primera versión tuvo una gran aceptación en el medio cultural, por lo cual, en 1939, se publicó una versión definitiva y, en 1946, se agregó una tercera parte a la obra. En este diario se registran los sucesos que vivió Hayashi Fumiko entre los dieciocho y veintitrés años. “En él se detectan unas vivencias tristes, duras, desgarradas, casi de vida o muerte en ocasiones, de las que saldría siempre con la fuerza de la voluntad de mantenerse viva” (Kayoko 2013: 25). Muchos pueden pensar que esta obra es de carácter cronístico, e incluso que su narrativa alcanza las dimensiones de las famosas novelas del yo, pero la intención de la escritura de Hayashi Fumiko se arraiga en otro tipo de sensibilidad que no se acerca a la novela naturalista. La forma del diario, como un recuento de hechos vividos, fácilmente dialoga con la temática de la obra: la vida de una mujer desgraciada que lucha por sobrevivir en una época agreste.

“Mi destino es ser vagabunda” (2013: 43). Esta es una de las primeras frases que suscitan interés en *Diario de una vagabunda*. Se perfila, entonces, un conocimiento de sí, de su condición de mujer escritora que enfrenta su tiempo desde la marginalidad. El intento por

---

<sup>165</sup> En esta época destacan escritoras como Nogami Taeko (1885-1985); Uno Chiyo (1897-1996); Miyamoto Yuriko (1899-1951); Sata Ineko (1899-1951).

<sup>166</sup> Esta fue una revista femenina editada desde 1928 hasta 1932. En un principio, su propósito inicial estaba a favor de la escritura femenina, salvo que en los años 30 su inclinación política cambió hasta ser prohibida su circulación.

apresar los sentidos de una vida en algunas páginas es, quizá, una forma extraña de la felicidad, si se tiene en cuenta que la existencia misma ha alcanzado los límites del abandono, el desconcierto y la soledad. En el prefacio que Hayashi Fumiko escribe para su obra, declara: “La protagonista de este *Diario de una vagabunda* soy yo; no obstante, yo, la de hoy en día, desde la vida descrita en ese *Diario* he irrumpido en la vida actual, cosa que nunca habría imaginado” (2013: 35). Esta expresión es la de alguien que ha sobrevivido ante la penuria de los años. La escritura, como posibilidad de reinventar la vida, en tanto se nombra desde su misma experiencia, abre otras rutas hacia la configuración de ser mujer y de moverse en un medio social definido. La misma autora llega a confesar que “si este libro influye en algo para que los jóvenes de hoy, arrastrados hasta el fondo de la pobreza, la intranquilidad y las carencias, sigan viviendo, no habrá nada que me cause mayor alegría” (2013: 41). Esta idea se imbrica en la noción de una escritura en cuyo propósito estaba el retratar la vida de la autora, pero también se convierte en memoria de un mundo donde el arte empieza a movilizar otros sentidos, a suscitar, tal vez, otras preguntas.

En las páginas de este diario se construye una memoria de la juventud: “Soy débil, soy débil, yo también debería escupirles a la cara. Conté mentalmente el número de hombres que me han traicionado” (2013: 165). Pero esa memoria responde a un interés por recapitular los instantes vividos, por conservarlos en la herida mientras sanan. La cualidad estética de *Diario de una vagabunda* responde a una construcción de la escritura femenina desde una visión sobre la sociedad desde la marginalidad misma. Solo así, cuando se anudan las tramas de la vida vivida, se puede entrever en las migajas del alimento, en la dureza del trabajo en la calle o en la sociabilidad con todo tipo de personas, una forma de la felicidad. Bien lo dice en su diario Hayashi Fumiko, como una suerte de impronta de su misma escritura: “La edad en la que no se cree en la felicidad es aquella en la que uno se hastía de la vida y cae en una aversión contra uno mismo más terrible que el hombre” (2013: 36).

**Telón: silencio ante la madurez del crisantemo**

Desde aquellas páginas a modo misceláneo de *El libro de la almohada*, donde resplandecen los objetos como vívidas experiencias del hombre; desde los ideales del amor cortés en el mundo Heian representados en *El diario de la dama Izumi*; desde la voz íntima y melancólica, donde son retratados los sentimientos puramente humanos en *El diario de la dama Murasaki*; desde la escritura como memoria personal y metáfora del viaje en *Sueños y ensoñaciones de una dama de Heian*, hasta el talento de una escritora joven para reinventar la precariedad de su vida en la cofradía moderna del lenguaje en *Diario de una vagabunda*, hemos asistido a un notable ejemplo de la tradición literaria en Japón. Los diarios nos han llevado a descubrir una parte de lo humano en la mirada de estas mujeres. No solo podemos intuir alguna perplejidad, sino que la voz de la mujer que escribe, que hace arte, es el fiel testimonio de un mundo que no pasa impasible ante los ojos del corazón. La escritura, como motivo de consuelo, es también encuentro y comunicación, tejido y verbo de una experiencia en la que la figura del diario ha sido el pretexto para hacer de la breve vida un habitar poéticamente entre las sombras que prolonga la mínima duración de las cosas.

## Bibliografía

FUMIKO, H.

2013 *Diario de una vagabunda* (Prólogo de Kayoko Takagi) Gijón: Satori.

HYÔYE, M.

1974 "A brief history of japan's literatura". En: *An invitation to japan's literature*. Japón: Japan Culture Institute, 15-40.

KONOSHI, J.

1986 *A history of japanese literature*. New Jersey: Princeton University Press.

MORRIS, I.

2007 *El mundo del príncipe resplandeciente*. Madrid: Atalanta.

SARASHINA

2008 *Sueños y ensoñaciones de una dama de Heian* (Prólogo Carlos Rubio) Girona: Atalanta.

SHIKIBU, I.

2017 *El diario de la dama Izumi* (Introducción de Carlos Rubio) Gijón: Satori.

SHIKIBU, M.

2012 *La novela de Genji*. (Notas de Xavier Roca-Ferrer) Madrid: Austral.

SHIKIBU, M.

2017 *El diario de la dama Murasaki* (Prólogo de Carlos Rubio) Gijón: Satori.

SHONAGON, S.

2012 *El libro de la almohada*. (Selección y traducción de Jorge Luis Borges y María Kodama) Madrid: Alianza.

TAKAGI, K.

1998 *El cuento del cortador de bambú*. Madrid: Trotta. Edición y traducción.

## La enseñanza de la ingeniería durante el periodo Meiji<sup>167</sup>.

Gerardo TANAMACHI CASTRO  
El Colegio de México

### Resumen

Japón experimentó durante el periodo Meiji un proceso de rápida modernización que le permitió ubicarse como potencia bélica e industrial a nivel mundial a principios del siglo XX. Entre las políticas públicas y las iniciativas privadas que hicieron esto posible estuvieron las que impulsaron la enseñanza de la ingeniería, que se desarrolló dentro de un sistema educativo original y en constante crecimiento, el cual incorporó de manera selectiva influencias externas y elementos tradicionales propios. Tanto las instituciones educativas como las empresas, aprovechando los vínculos existentes entre ellas, se encargaron de dicha enseñanza, factor esencial de cualquier nación independiente y competitiva.

**Palabras clave:** periodo Meiji, enseñanza, ingeniería.

### Abstract

Japan experienced during the Meiji period a process of rapid modernization that allowed this country to be placed as a military and industrial world power at the beginning of the 20th century. Among the public policies and private initiatives that made this possible were those that promoted engineering learning, which was developed within an original and constantly growing educational system, that selectively incorporated external

---

<sup>167</sup> El autor agradece al Conacyt por la Beca Nacional para Maestría recibida, gracias a la cual esta investigación fue posible, y a El Colegio de México por su apoyo económico para la asistencia al XVI Congreso Internacional de ALADAA.

influences and traditional elements of its own. Both the educational institutions and the companies, taking advantage of the existing links between them, were in charge of the aforementioned teaching, essential factor of any independent and competitive nation.

**Key words:** Meiji period, teaching, engineering.

## **1. Introducción**

Un elemento esencial en el ascenso de Japón como potencia mundial fue la rápida industrialización que tuvo lugar durante el periodo Meiji, que transcurrió entre 1868 y 1912. Ésta fue posible gracias a factores socioeconómicos y culturales previos, diversas políticas públicas y la situación internacional, pero la educación técnica fue especialmente importante, como medio para lograr la independencia tecnológica y elevar el nivel de competitividad. En particular, la importancia de la ingeniería en la industria hace que su enseñanza merezca especial atención.

Durante miles de años, las interacciones de los japoneses con otros pueblos estuvieron limitadas prácticamente al continente asiático, sobre todo a la sinoesfera. Naturalmente, los japoneses no se limitaron a adoptar la herencia cultural de esos pueblos, sino que la adaptaron y la modificaron. Además, durante ciertas épocas hubo menor interacción con el exterior, lo cual favoreció desarrollos autóctonos y originales.

En 1543, un grupo de portugueses llegó a Japón, evento que dio inicio a un intenso intercambio con el exterior que duró varias décadas. Si bien la mayoría de los europeos que visitaron Japón durante esta época se dedicaron al comercio y a las actividades misioneras, algunos transmitieron sus conocimientos científicos y tecnológicos. Los que mayor impacto tuvieron estuvieron asociados con la fabricación de mosquetes, que fueron adquiridos y reproducidos por comerciantes y líderes militares. Sin embargo, también se difundieron conocimientos relacionados con otros ámbitos, especialmente la cirugía.

La segunda mitad del siglo XV y buena parte del XVI fueron de guerras internas. Estas circunstancias sólo vieron su final con la aparición de tres grandes estrategas, que paulatina y sucesivamente lograron dominar y unificar el territorio, el último de los cuales, Tokugawa Ieyasu (1543-1616), logró establecer un régimen dinástico duradero. A la etapa de dicho régimen, de 1603 a 1868, se le conoce como periodo Edo, por el nombre de la ciudad en que se asentó el poder político y militar.

El vínculo con los ibéricos era atractivo por sus beneficios materiales, pero sus actividades evangelizadoras atentaban contra el sistema establecido, en particular por la obediencia que rendían los cristianos a autoridades extranjeras. Lo anterior motivó a los Tokugawa a expulsarlos, y a establecer una política de aislamiento que limitó los contactos con el exterior a los pueblos cercanos y a la Compañía Neerlandesa de las Indias Orientales. Los extranjeros sólo podían habitar en sitios específicos. A los holandeses se les asignó la isla artificial de Dejima, frente a la ciudad de Nagasaki, que se convirtió en un polo de conocimiento occidental, pero siempre regulado por el clan gobernante, que controlaba dicho territorio. Sólo un gremio autorizado de intérpretes tenía acceso a los europeos y a sus libros, aunque en dicha isla había pocos especialistas en cualquier tema, y muchos de sus textos tenían restricciones gubernamentales, además de que eran a menudo traducciones indirectas. También se restringió la movilidad social y se limitó el uso de tecnología (armas, vehículos, etc.), cuando ésta pudiera usarse para atentar en contra del régimen en un momento dado.

Con el paso de los años, se desarrolló la agricultura, el comercio y la industria, lo cual favoreció la divulgación del conocimiento, pero que en parte también fue posible gracias a ésta. No obstante, dicho desarrollo se mantuvo ajeno a las revoluciones por las que atravesaba el resto del mundo. Los japoneses se dieron cuenta de esto hasta que las potencias occidentales los obligaron a integrarse al sistema moderno de relaciones internacionales, a partir de 1853. Japón se integró a este sistema partiendo de una situación de rezago competitivo, pero lo buscó remediar inmediatamente.

El periodo Edo terminó a causa de una crisis interna y de presiones externas para abrirse al mundo y encontrarse con la modernidad. Tuvo lugar una renovación que puso énfasis

en la industrialización, el fortalecimiento de las fuerzas armadas y la creación de instituciones semejantes a las de las potencias mundiales de ese entonces. El proceso fue acelerado por las amenazas de invasión que parecían inminentes en los mares circundantes. A la nueva etapa se le llamó periodo Meiji (1868-1912) (Gordon 2003: 1-56).

## 2. Las políticas públicas para la educación y la industria

Durante el periodo Edo los japoneses hicieron avances notables en las técnicas agrícolas, la manufactura, la ingeniería civil y el transporte. Además, hubo un impulso creciente a la alfabetización, la educación formal y la industria editorial, incluso en los dominios feudales, que gozaban de una considerable autonomía y muchos de los cuales establecieron su propio sistema educativo e industrial. De hecho, entre 1750 y 1850, alrededor de cuarenta escuelas locales implementaron cursos de matemáticas, quince de medicina y diez de astronomía (Bartholomew 1989: 27).

El gobierno japonés se dio cuenta de que Inglaterra, Francia, Alemania y Estados Unidos se habían convertido en las principales potencias occidentales, por lo que empezaron a sustituir el aprendizaje del holandés por el de las lenguas de dichos países, hacia donde además comenzó a enviar estudiantes. Se iniciaron negociaciones con estadounidenses y franceses para recibir asistencia militar. La colaboración con los segundos se concretó con la construcción en 1865 de un astillero y un arsenal naval en Yokosuka, y la instalación de una fundidora y una escuela de francés en Yokohama, todo esto en la actual prefectura de Kanagawa (Medzini 1971: 119).

Aunque fueron pocos, el gobierno Tokugawa empezó a reclutar extranjeros, la mayoría de Francia y el Reino Unido. Algunos dominios opositores, como Satsuma y Chōshū, hicieron lo mismo. Los Tokugawa se acercaron más a los franceses, mientras que los dominios mencionados voltearon más hacia los británicos, e incluso enviaron a estudiantes al extranjero sin permiso con la ayuda de Thomas Blake Glover (1838-1911), un comerciante escocés que llevó a Nagasaki ese mismo año una locomotora de vapor y que le vendió a la Casa de Moneda de Osaka (大阪造幣局) el equipo con el que empezó a operar.

Chōshū mandó en 1863 al University College de Londres a cinco jóvenes que se convirtieron después en importantes figuras de la política y la industria. Yamao Yōzō (1837-1917), uno de ellos, estudió después ingeniería en el Instituto Andersoniano de Glasgow y trabajó en la empresa de construcción naval Robert Napier and Sons. Regresó a Japón en 1868 y participó en la creación en 1870 del Ministerio de Industria (工部省), y se

encargó de sus proyectos educativos. Otro fue Inoue Masaru (1843-1910), quien al regresar a Japón trabajó como oficial técnico en la supervisión de la industria minera y fue nombrado director de la Agencia de Ferrocarriles (鉄道寮) en 1871. Fundó la primera fábrica de locomotoras de Japón (汽車製造) en 1896, después de retirarse del gobierno.

Satsuma envió estudiantes en 1865. Uno de sus estudiantes, Godai Tomoatsu (1836-1885), con la mediación de Glover, le compró a la compañía inglesa Platt Brothers la que sería la primera planta de hilado mecanizada de Japón, y que fue instalada en Kagoshima en 1867 (Nakaoka 2006: 11).

Tanto el gobierno como el sector privado del periodo Meiji siguieron buscando el apoyo de expertos occidentales, aunque con la intención de prescindir de ellos tan pronto como fuera posible. El número de empleados extranjeros del gobierno llegó a su máximo en 1875, con aproximadamente 520 personas. A partir de 1894, hubo simultáneamente menos de 100. La mayor cantidad de ellos trabajaron en los sectores industrial y educativo, donde los británicos fueron los más numerosos, seguidos por los alemanes. Los franceses destacaron en la construcción naval, y los estadounidenses en el desarrollo de la isla norteña de Hokkaidō. Los salarios de estos especialistas eran muy altos, y llegaban a sumar hasta un tercio del presupuesto total de algunas instancias gubernamentales. El aumento de extranjeros en el sector privado fue más lento, pero llegó a ser de alrededor de 760 en 1897. El número de educadores en este sector, estadounidenses de manera predominante, aumentó con el paso de los años.

Por otro lado, en las tablas que se presentan a continuación se pueden apreciar cifras de estudiantes japoneses de ingeniería en el extranjero hasta 1890, que fueron tanto a universidades como a escuelas técnicas:

Especialidad	Número de estudiantes enviados
construcción naval	21
ingeniería mecánica	17
ingeniería civil	13
minería y metalurgia	10

fabricación de armas	6
Química	4
Total	71

Tabla 2.1. Número de estudiantes japoneses de ingeniería en el extranjero hasta 1890 por especialidad (Ohno 2013: 158)

País	Número de estudiantes enviados
Reino Unido	28
Estados Unidos	20
Francia	14
Alemania	9
Países Bajos	8
Total	79

Tabla 2.2. Número de estudiantes japoneses de ingeniería en el extranjero hasta 1890 por país (Ohno 2013: 158)

Al principio, el monto de las importaciones superaba al de las exportaciones, por lo que la sustitución de las primeras se volvió una prioridad nacional. El gobierno buscó que los japoneses se familiarizaran con la producción industrial, se entrenaran en labores especializadas y que se acumulara la experiencia que hacía falta. Para ello, el gobierno estableció y operó industrias que tuvieron grandes pérdidas, y empezó a vender a partir de 1884 a bajo costo las que no tenían particular importancia estratégica, pero logrando que la industria quedara en términos generales en manos de japoneses y tuviera, por lo tanto, poca injerencia extranjera (Ohno 2013: 158).

En 1885 el Ministerio de Industria desapareció, y sus funciones fueron asumidas por el Ministerio de Agricultura y Comercio (農商務省), y el de Comunicaciones (逓信省). Cinco años más tarde fue fundado el Banco Industrial de Japón (日本興業銀行), para limitar el control financiero extranjero de la industria nacional (Samuels 1994: 37).

Otro de los estudiantes que Satsuma envió al extranjero en 1865, Mori Arinori (1847-1889), estudió matemáticas, física y agrimensura en el University College de Londres. A

partir de 1884 estuvo al frente del Ministerio de Educación (文部省), que se había creado en 1871. En 1888 creó el grado de *hakushi*, equivalente al doctorado, otorgado por los pares de un académico en virtud de contribuciones significativas en un campo de estudio. De 1,360 *hakushi* nombrados entre el año de su creación y 1920, 366 fueron otorgados a ingenieros (Bartholomew 1989: 51).

El gobierno del periodo Meiji aprovechó las instituciones educativas del periodo Edo y las transformó para aplicar modelos occidentales, por medio de diversas reformas y planes nacionales. El sistema estadounidense fue muy influyente, pero también tuvieron presencia otros, como el escocés y el alemán. La elección de unos modelos sobre otros se basó en su conocimiento directo por parte de una selección de japoneses, a través de viajes de estudio, para cuya organización se emplearon los vínculos personales de la alta burocracia. Aunque había un gran interés por adoptar la tecnología occidental, se buscó mantener los valores morales orientales (Duke 2009: 61-369).

La política industrial del periodo Meiji estuvo basada en cuatro instrumentos: la protección de industrias, los subsidios, el préstamo y la transferencia de maquinaria nueva y el establecimiento y la posterior transferencia a particulares de fábricas estatales ejemplares. El Ministerio de Industria se estableció para ejecutar dicha política. Entre las primeras tareas de esta dependencia estuvo el desarrollo de minas y trenes para el ejército. Por su parte, desde el momento de su creación en 1873, el Ministerio del Interior (内務省) incluyó entre sus funciones la promoción industrial, la administración de ferrocarriles y la construcción de obra civil.

Un factor importante es que el gobierno Meiji había heredado de la época anterior varias fundidoras, plantas de municiones y astilleros. Además, adquirió o confiscó inmediatamente alrededor de la mitad de los bosques del país, muchas fábricas e instalaciones militares, y todas las minas principales, incluyendo minas de oro, plata, carbón, cobre y hierro. Por otro lado, la agricultura y la industria tradicional permanecieron en una situación muy similar a la que habían estado durante el periodo

Tokugawa, pero también tuvieron un papel muy importante en el desarrollo de la industria moderna (Samuels 1994: 38).

### **3. El desarrollo científico y tecnológico**

El relativo aislamiento de Japón favoreció ciertos desarrollos autóctonos, pero no presentó motivaciones tan grandes como el desafío militar de los últimos años del periodo Edo. Durante los últimos años de esta etapa se retomó la fabricación de armas de fuego, la producción de pólvora y la construcción naval, lo cual movilizó a muchos artesanos y a japoneses con conocimientos en tecnologías tanto tradicionales como occidentales. En diferentes sitios de Japón se construyeron hornos de reverbero y se recurrió a textos europeos y a la asistencia de los holandeses de Dejima, y después de otros extranjeros. Incluso se estableció una Agencia de Refinación (精鍊方) en Saga en 1852 (Suzuki 1996: 12).

El dominio de Mito construyó un astillero en la isla de Ishikawajima en 1854. A su vez, el gobierno Tokugawa estableció al año siguiente un instituto de entrenamiento naval en Nagasaki, al cual invitó a los oficiales holandeses Pels Rijcken (1810-1889) y Willem Huysen van Kattendijke (1816-1866), que acudieron con un equipo de cincuenta y nueve instructores. Inoue Masaru estudió en este instituto antes de viajar a Inglaterra. En la misma zona se empezaron a construir barcos de vapor en 1857, y se instaló equipo importado de Holanda para una Fundidora de Hierro que inició operaciones en 1861 (Medzini 1971: 119).

Una porción considerable de los empleados extranjeros reclutados por el gobierno Meiji estuvo compuesta por científicos e ingenieros con diversas especialidades. Cabe mencionar al físico escocés Cargill Gilston Knott (1856-1922), el metalurgista Curt Netto (1847-1909) y el geólogo Heinrich Edmund Naumann (1854-1927), ambos alemanes, y el zoólogo estadounidense Charles Otis Whitman (1842-1910) (Bartholomew 1989: 64-178).

Asimismo, se inició un programa de envío de estudiantes a países occidentales, entre los que destacan algunos que estudiaron ciencia y tecnología con las máximas figuras de la época, como se puede ver en la siguiente tabla:

Estudiante	Profesor	Especialidad	Nacionalidad	Ciudad
Nagai Nagayoshi (1844-1929)	August Wilhelm von Hofman (1818-1892)	química	alemán	Berlín
Kitasato Shibasaburō (1853-1931)	Robert Koch (1843-1910)	microbiología	alemán	Berlín
Ogata Masanori (1853-1919)	Max Joseph von Pettenkofer (1818-1901)	químico	bávaro	Múnich
Tanakadate Aikitsu (1856-1952)	William Thomson, Lord Kelvin (1824-1907)	física	británico	Glasgow
Sakurai Jōji (1858-1939)	Alexander William Williamson (1824-1904)	químico	inglés	Londres
Ishikawa Chiyomatsu (1861-1935)	August Weismann (1834-1914)	biología	alemán	Freiburg
Nagaoka Hantarō (1865-1950)	Ludwig Boltzmann (1844-1906)	físico	austriaco	Viena
Honda Kōtarō (1870-1954)	Gustav Tamman (1861-1938)	metalurgia	ruso	Göttingen
Kitajima Taichi (1870-1956)	Emil von Behring (1854-1917)	fisiología	alemán	Marburg o
Ishihara Jun (1881-1947)	Arnold Sommerfeld (1868-1951)	física	alemán	Múnich
	Albert Einstein (1879-1955)	física	alemán	Zúrich
Shibata Yūji (1882-1980)	Georges Urbain (1872-1938)	química	francés	París
	Alfred Werner (1866-1919)	químico	suizo	Zúrich

Tabla 3.1. Científicos e ingenieros japoneses y especialistas europeos con los que estudiaron o colaboraron, así como la nacionalidad de éstos, su especialidad y la ciudad donde trabajaban en ese momento (Bartholomew 1989: 75)

Este tipo de formación permitió que en Japón se tuviera noticia de los últimos avances mundiales. Es cierto que Japón estaba relativamente aislado del mundo cuando tuvo lugar la Primera Revolución Industrial, sin embargo, el periodo Meiji está cerca de haber coincidido con la Segunda Revolución Industrial. Este periodo también es cercano a la época del Nuevo Imperialismo, y Japón siguió en esto el ejemplo de las potencias occidentales, lo cual fue un motor de suma importancia para la industria.

Como referencia, cabe tener en cuenta que, como lo muestran las siguientes tablas, muchas de las empresas de tecnología occidentales y japonesas más importantes a nivel mundial fueron fundadas alrededor de los años del periodo Meiji:

<b>Empresa</b>	<b>Año de fundación</b>
Valley Falls Company (Berkshire Hathaway)	1839
Electric Telegraph Company (BT)	1846
Siemens	1847
Corning	1851
Nokia	1865
Falmouth, Gibraltar and Malta Cable Company (Cable & Wireless)	1869
British Indian Submarine Telegraph Company (Cable & Wireless)	1869
Standard Oil	1870
Western Electric (Alcatel-Lucent)	1872
Ericsson	1876
Bell Telephone Company (AT&T)	1877
Océ (Canon)	1877
Edison Machine Works (General Electric)	1881
Thomson-Houston Electric Company (General Electric)	1883
National Cash Register Company (NCR)	1884
Ferranti (Telent)	1885
Kodak	1888
Philips	1891
Post-und Telegraphenverwaltung (Kapsch)	1892
ÅF	1895
KUKA	1898
Ford Motor Company	1903
Royal Dutch Shell	1907
Anglo-Persian Oil Company (BP)	1908

General Motors	1908
Computing-Tabulating-Recording Company (IBM)	1911

Tabla 3.2. Año de fundación de empresas de tecnología occidentales importantes  
(en su caso, entre paréntesis aparece el nombre actual) (elaboración propia)

Empresa	Año de fundación
Japanese Government Railways (鉄道省) (JR) (ジェイアール)	1872
Konika (コニカ)	1873
Mitsui (三井物産)	1876
Hiladora de Tomioka (富岡製糸場) (Katakura Industries) (片倉工業)	1872
Fábrica Tanaka (田中製作所) (Toshiba) (東芝)	1875
Relojería Hattori (服部時計店) (Seiko) (セイコーホールディングス)	1881
Mitsubishi Heavy Industries (三菱重工業)	1884
Minera Furukawa (古河鋳業) (Furukawa Electric) (古河電気工業)	1884
Yamaha (ヤマハ)	1887
Petróleo Nihon (日本石油) (JXTG Nippon Oil & Energy) (JXTGエネルギー)	1888
Sekisan-sha (石杉社) (Anritsu) (アンリツ)	1895
Kawasaki Heavy Industries (川崎重工業)	1896
Osaka Gas (大阪瓦斯)	1897
NEC (日本電気)	1899
Siderúrgica Yahata (八幡製鐵所) (Nippon Steel & Sumitomo Metal Corporation) (新日鐵住金)	1901
Kobe Steel (神戸製鋼所)	1905
Productora de Motores (発動機製造) (Daihatsu) (ダイハツ工業)	1907
Fábrica de Telares Suzuki (鈴木式織機製作所) (Suzuki)	1909
Hitachi (日立製作所)	1910
Sharp (シャープ)	1912

Tabla 3.3. Año de fundación de empresas de tecnología japonesas importantes  
(en su caso, entre paréntesis aparece el nombre actual) (elaboración propia)

#### 4. Las instituciones educativas

Durante la mayor parte de la historia de Japón han existido instituciones educativas reguladas por el gobierno central. La primera de importancia fue fundada a finales del siglo VII por la Corte Imperial: una Universidad (大学寮) al estilo chino, en la que se enseñaba historia, literatura y matemáticas, entre otras materias.

Alrededor de un milenio más tarde, durante el periodo Edo, se creó una Agencia de Astronomía (天文方), en 1684, una escuela neoconfuciana de literatura japonesa y china llamada Centro de Estudios Shōhei-zaka (昌平坂学問所), bajo el control del gobierno central a partir de 1797, una Oficina de Traducción de Libros Bárbaros (蛮書和解御用), en 1811, y un Instituto de Vacunación (種痘所), en 1858. Éste fue fundado por practicantes entrenados en medicina holandesa. Después de la Restauración Meiji y de varias transformaciones, las dos últimas instituciones se convirtieron en la Escuela para el Desarrollo de Tokio (東京開成学校) y en la Escuela de Medicina de Tokio (東京医学校), respectivamente.

En lo que concierne a la ingeniería, desde los primeros años del periodo Meiji se fundaron instituciones educativas especializadas en ciertas industrias. Así, en 1870 se fundó la Escuela del Astillero de Yokosuka, en 1871 el Colegio de Entrenamiento Técnico del Servicio Telegráfico y en 1877 el Centro de Entrenamiento para Ingenieros Ferroviarios (Ohno 2013: 156-157).

Para entrenar a los ingenieros que el gobierno necesitaba, el Ministerio de Industria fundó en 1871 una Escuela de Ingeniería (工学寮), que a partir de 1873 se llamó Colegio Imperial de Ingeniería (工部大学校). En este colegio trabajaron profesores como el ingeniero de minas inglés John Milne (1850-1913), el ingeniero eléctrico William Edward Ayrton (1847-1908), de la misma nacionalidad y alumno de William Thomson, Lord Kelvin (1824-1907), y el ingeniero mecánico irlandés John Perry (1850-1920), así como George Crawley, Robert Clark y Archibald King. Como director fue nombrado el escocés Henry Dyer (1848-1918), recomendado por William John Macquorn Rankine (1820-1872), y quien había estudiado al igual que Yamao Yōzō en el Instituto Andersoniano. El Colegio tuvo escuelas de Ingeniería Civil, Ingeniería Mecánica, Telegrafía, Metalurgia, Minería, Química,

Construcción Naval y Arquitectura. Dyer recibió una libertad casi completa y recursos suficientes para desarrollar este proyecto.

Por otro lado, en 1877 se fundó la Universidad de Tokio (東京大学) con la unión del Centro de Estudios de Shōhei-zaka y las Escuelas para el Desarrollo y de Medicina de Tokio, y con cuatro Departamentos: Leyes, Ciencia (理学部), Literatura y Medicina. El de Ciencia estuvo compuesto por ocho secciones: Matemáticas, Física, Química, Biología, Astronomía, Geología, Metalurgia (採鉱冶金学科) e Ingeniería (工学科), que incluía las especialidades Civil y Mecánica. Entre 1879 y 1885, 411 ingenieros se graduaron en esta institución. En 1878, el escocés James Alfred Ewing (1855-1935), quien descubrió doce años después el fenómeno de la histéresis, fue contratado como profesor de ingeniería mecánica en esta Universidad, aunque su trabajo posterior se concentró en la sismología.

En 1884, un colegio militar comenzó a entrenar oficiales bajo la supervisión de un asesor alemán, y su trabajo fue complementado los años siguientes por escuelas militares especializadas en medicina, ingeniería y artillería. La marina estableció un colegio de entrenamiento de oficiales en 1888 y otra escuela de artillería en 1893. Así, se progresó rápidamente en el desarrollo de un ejército profesional y confiable políticamente.

En 1886 a la Universidad de Tokio se le cambió el nombre, para llamarse de Universidad Imperial (帝国大学). Como resultado de la unión del Colegio Imperial de Ingeniería y de las secciones del Departamento de Ciencia de la Universidad de Tokio que tenían que ver con la tecnología, se integró a la Universidad Imperial un Colegio Técnico (工科大学) formado por siete departamentos: Ingeniería Civil, Ingeniería Mecánica, Ingeniería Eléctrica, Minería y Metalurgia, Química Aplicada, Arquitectura Naval y Construcción, en correspondencia con las secciones que había tenido el Colegio Imperial. Al año siguiente se agregaron las secciones de Tecnología de Explosivos y de Tecnología de Armas. El primer decano del Colegio Técnico fue Kimitake Furuichi, quien estudió ingeniería civil en Francia entre 1875 y 1880 (Momohiro 1968: 4).

También en 1886, se decidió la creación de siete Escuelas Medias Superiores (高等中学校) a partir de instituciones existentes. Estuvieron en Tokio, Sendai, Osaka (trasladada a

Kioto en 1899), Kanazawa, Kumamoto, Yamaguchi y Kagoshima, que iniciaron labores durante ese año y el siguiente. En 1894 dichas instituciones se reorganizaron para funcionar como escuelas preparatorias de la Universidad Imperial. Ese año se creó un Departamento de Ingeniería en la de Escuela de Kioto y en 1897 uno en la de Kumamoto.

El primer presidente de la Universidad Imperial, Hiromoto Watanabe (1848-1901), fundó en 1887 la Escuela de Obras Públicas (工手学校), antecedente de la actual Universidad Kōgakuin (工学院大学). Fue creada como una escuela vespertina con cursos de ingeniería mecánica y civil, así como de arquitectura, construcción naval, minería, metalurgia y química. Un caso semejante fue el de Hirota Seiichi (1871-1931), un ingeniero egresado de la Universidad Imperial que había trabajado en Alemania en la empresa Siemens, quien fundó en 1907 la Escuela de Maquinaria Eléctrica (電機学校), que se convirtió en 1949 en la actual Universidad Denki de Tokio (東京電機大学). El denominado hoy en día Instituto Tecnológico de Kyushu (九州工業大学) también fue fundado como una institución privada, bajo el nombre de Escuela de Especialidades Meiji (明治専門学校). Esta institución educativa fue creada en 1907 por Yasukawa Keiichirō (1849-1934), formado en diversas instituciones del final del periodo Edo y de principios de Meiji, junto con su hijo biológico, Matsumoto Kenjirō (1870-1963). Juntos establecieron también, en 1908 y 1915, la Minera Meiji (明治鉱業) y la Compañía Eléctrica Yaskawa (安川電機), respectivamente. Las actividades académicas iniciaron dos años más tarde bajo la dirección del físico Yamakawa Kenjirō (1854-1931) y con tres Departamentos: Minería, Metalurgia e Ingeniería Mecánica.

La Escuela Vocacional de Tokio (東京職工学校), que en 1924 se convertiría en el Instituto Tecnológico de Tokio (東京工業大学), se fundó en 1881, mientras que en 1896 se creó la Escuela Industrial de Osaka (大阪工業大学). En 1901 las dos se convirtieron en Escuelas Industriales Superiores (高等工業学校). Lo mismo sucedió con el Departamento de Ingeniería de la Escuela Media Superior de Kumamoto, que se independizó en 1906 como la Escuela Industrial Superior de Kumamoto (熊本高等工業学校). Una Escuela más de este tipo se había fundado el año anterior en Nagoya (名古屋高等工業学校).

En 1893 se introdujo un nuevo sistema de cátedras universitarias. Tres años después, había 24 cátedras en ingeniería, y en 1898 había 51. En todas las universidades imperiales, entre 1895 y 1915, tanto el número de cátedras como de graduados en ingeniería se mantuvo entre el 15 y el 35% del total.

Una segunda universidad imperial se creó en Kioto en junio de 1897, la cual contó a partir de septiembre del mismo año con un Colegio de Ciencia e Ingeniería (理工科大学). La Universidad Imperial recibió a partir de entonces el nombre de Universidad Imperial de Tokio (東京帝国大学). La Universidad Imperial de Kioto (京都帝国大学) inició labores el siguiente año con cursos de Ingeniería Eléctrica, Minería y Metalurgia, y Ciencias y Tecnologías de la Manufactura. En 1901 se transfirió a esta Universidad el Departamento de Ingeniería de la Escuela Media Superior de la misma ciudad. En 1902 se abrió otra Escuela Industrial Superior, en Kioto (京都高等工芸学校), que a partir de 1949 formó parte de la actual Instituto Tecnológico de Kioto (京都工芸繊維大学).

En 1906 fue fundada la Escuela Industrial Superior de Sendai (仙台高等工業学校), que en 1912 pasó a formar parte de la Universidad Imperial de Tōhoku. Ésta última institución había sido fundada en 1907, aunque sólo con Departamentos de Ciencia y Agricultura, gracias a las gestiones de Hara Takashi (1856-1921), quien en ese momento era vicepresidente de la Minera Furukawa, y quien antes y después ocupó importantes cargos públicos, incluyendo el de Primer Ministro.

En la Universidad de Waseda (早稲田大学), que había sido fundada por el político Ōkuma Shigenobu (1839-1922) en 1882, se creó un Departamento de Ciencia e Ingeniería en 1908. Contó desde un inicio con Divisiones de Ingeniería Mecánica y Eléctrica.

En 1910 se estableció el Colegio de Minas de Akita (秋田鉱山専門学校). Un ingeniero graduado del Colegio Imperial de Ingeniería en 1879, y que después estudió en Francia y fue profesor de la Universidad de Tokio, Obana Fuyukichi (1856-1934), fue su primer director. Este Colegio pasó a formar parte de la Universidad de Akita (秋田大学) en 1949. También en 1910 se creó la octava Escuela Industrial Superior, la última del periodo Meiji,

en Yonezawa (米沢高等工業学校), la cual se integró en 1949 a la Universidad de Yamagata.

La educación ofrecida en las Escuelas Industriales Superiores era más limitada en alcance que la ofrecida en los Departamentos de Ingeniería de las Universidades, pero la calidad de los estudiantes era notable. Atraían a buenos alumnos que no podían recurrir a la educación universitaria por razones financieras. Mientras que los egresados de los Departamentos de Ingeniería de las Universidades usualmente asumían cargos públicos o académicos, los de las Escuelas Industriales Superiores constituyeron el núcleo de los ingenieros de las fábricas. Las primeras Escuelas Técnicas ofrecían también cursos especiales sobre cómo se podían adaptar las tecnologías occidentales para mejorar las industrias japonesas tradicionales tales como las de textiles y cerámicas. A finales del periodo Meiji, los egresados de las Escuelas Industriales Superiores, que contaban con conocimientos industriales pragmáticos, eran más que los de las universidades (Ohno 2013: 159-160).

En 1911 se fundó la Universidad Imperial de Kyushu (九州帝国大学), con un Departamento de Medicina, que había funcionado desde 1903 adscrito a la Universidad Imperial de Kioto, y un Departamento de Ingeniería, según la petición de un grupo de empresarios locales (Bartholomew 1989: 98-115).

Los Departamentos de Ingeniería de las Universidades Imperiales del periodo Meiji no estaban orientados a la investigación. Se dedicaban sólo a transmitir los conocimientos occidentales. Todos los libros de texto usados eran del extranjero, y muchas de las clases se llevaban a cabo en lenguas europeas (Ohno 2013: 159).

En la siguiente tabla se puede observar el número de ingenieros por tipo de educación:

Empleador	Categoría de ingeniero	1880	1890	1900	1910
Gobierno	Egresados de universidades japonesas	25	183	474	1,075
	Egresados de escuelas técnicas japonesas	—	45	263	1,160
	Otros	61	72	—	—
	SUBTOTAL	86	300	737	2,235
Sector	Egresados de universidades japonesas	—	131	385	846

privado					
	Egresados de escuelas técnicas japonesas	—	34	389	1,963
	Otros	—	17	54	34
	SUBTOTAL	—	182	828	2,843
TOTAL	Egresados de universidades japonesas	25	314	859	1,921
	Egresados de escuelas técnicas japonesas	—	79	652	3,123
	Otros	61	89	54	34
	GRAN TOTAL	86	482	1,565	5,078

Tabla 4.1. Número de ingenieros por tipo de educación (Ohno 2013: 160).

Como se ha podido ver, el sistema educativo japonés se consolidó durante el periodo Meiji, y de esta manera se construyó una base firme para su expansión en épocas posteriores. En lo que concierne a las instituciones que se encargaron de la enseñanza de la ingeniería, ésta se llevó a cabo básicamente en cuatro universidades imperiales, cuatro universidades privadas y ocho escuelas industriales.

## 5. El sector empresarial y sus necesidades

El desarrollo militar tuvo una gran influencia en la industria de finales del periodo Edo y del periodo Meiji. Las actividades de un ramo industrial tuvieron impacto en otros, como fue el caso de la construcción de embarcaciones, que precisaba del uso de máquinas herramienta, así como de la fabricación y reparación de máquinas de vapor (Suzuki 1996: 12).

En 1875, de 1,981 fábricas y talleres privados que había en Japón, sólo 72 funcionaban con vapor, el 47% empleaba energía hidráulica y el resto usaba únicamente fuerza corporal. Por industria, los textiles correspondían al 61%, las cerámicas al 12, el procesamiento de comida al 9 y las industrias metalúrgicas al 8.

Como se mencionó anteriormente, dentro de un plan único en la historia mundial, el gobierno del periodo Meiji decidió empezar a vender una parte considerable de las

fábricas que había establecido como medida para promover la industrialización. No se vendieron las fábricas de armamento, los sistemas postal y telegráfico, las casas de moneda ni los ferrocarriles, pero sí, entre 1884 y 1896, las fábricas de seda, algodón, azúcar, cemento y vidrio, así como las minas, las plantas siderúrgicas y los astilleros.

Varios de los conglomerados más grandes del Japón moderno, como Mitsui, Mitsubishi, Asano, Ōkura y Furukawa, fueron los beneficiados por estas ventas, y sus ganancias posteriores les permitieron expandir sus operaciones. Algunas de las instalaciones industriales vendidas fueron las fábricas del Ministerio del Interior de Senju, Aichi, Hiroshima, Shinmachi y Tomioka (textiles), las del Ministerio de Industria de Akabane (maquinaria y laca), Fukagawa (cemento y ladrillos), Hyōgo, Nagasaki y Shinagawa (unidades navales), las minas de Miike, Ani, Innai y Kosaka, la siderúrgica de Kamaishi y las plantas de fenol y azúcar de la Agencia de Desarrollo de Hokkaido (北海道開発庁) (Kobayashi 1985: 54-62).

En 1894, los productos agrícolas y minerales componían más del 60% de las exportaciones de Japón. Poco a poco ganaron terreno productos terminados como textiles de algodón y de seda. La demanda generada por el despliegue armado debido a las guerras de Japón con China (1894-1895) y con Rusia (1904-1905) no fomentó sólo la industria bélica, sino también otros ramos. Los japoneses demostraron con sus victorias que su modernización militar había sido exitosa. Además, la economía fue revitalizada con la apertura de más puertos comerciales y el acceso a ciertos recursos naturales en China, así como con la indemnización recibida por parte de este país, que fue invertida en la Acería Yawata. Dicha planta fue el primer desarrollo funcional de industria pesada en Japón y la primera planta siderúrgica moderna completamente integrada de todo el continente asiático.

El mercado laboral está descrito en la siguiente tabla, en la cual se puede observar la proporción en cada sector por especialidad:

	Año			
	1880	1890	1900	1910

Sector privado				
Ferrocarriles	—	34	153	149
Transporte marítimo	—	3	15	28
Construcción	—	16	10	23
Comercio	—	2	34	186
Minería	—	46	177	513
Metalurgia	—	—	8	47
Construcción naval	—	16	69	250
Maquinaria	—	6	38	106
Maquinaria eléctrica	—		23	104
Generación de energía eléctrica y gas	—	20	34	231
Cerámica	—	11	24	90
Químicos	—		12	93
Papel	—	1	14	68
Alimentos	—	—	17	149
Textiles	—	18	77	300
Otros	—	9	123	506
SUBTOTAL:	—	182	828	2,873
Sector público				
Ministerio del Interior	8	39	64	61
Oficinas gubernamentales locales	3	33	89	295
Agencia de Desarrollo de Hokkaido	—	—	23	160
Ministerio de Finanzas	6	18	43	169
Escuelas	—	53	169	349
Ejército	6	14	9	98
Marina	14	54	90	248
Ministerio de Agricultura y Comercio	—	31	83	198
Ministerio de Comunicaciones	49	13	57	120
Ferrocarriles Nacionales de Japón		39	105	514
Otros	—	6	5	23
SUBTOTAL:	86	300	737	2,235
GRAN TOTAL:	86	482	1,565	5,078

Tabla 5.1. Número de ingenieros por sector (Ohno 2013: 161).

En términos generales, los asesores extranjeros se fueron retirando, y los ingenieros japoneses quedaron a cargo de la operación y la supervisión de la industria. Esto no fue un problema, debido a que a un gran número de ingenieros se había educado con un estándar elevado. Antes de que los egresados del nuevo sistema educativo japonés tomaran las riendas, lo hicieron especialistas que habían estudiado durante el periodo

Edo, sobre todo de manera autodidacta con libros importados, y que después habían trabajado en empresas gubernamentales. Después, tocó el turno a quienes se habían graduado de escuelas a cargo de extranjeros. Además, estaban los ingenieros, tanto civiles como militares, que habían sido enviados por el gobierno a otros países para aumentar sus conocimientos, muchos de los cuales habían estudiado previamente en Japón.

Un ejemplo notable es el de Dan Takuma (1858-1932), graduado del Instituto Tecnológico de Massachusetts como ingeniero de minas. Regresó a Japón en 1878 y fue profesor de la Universidad de Tokio. En 1884 trabajó en el Ministerio de Industria y a partir de 1893 ocupó la dirección de la Minera Mitsui (三井鉱山) (Ohno 2013: 156-158).

Iwadare Kunihiko (1857-1941) se graduó del Colegio Imperial y después trabajó como ingeniero telegráfico para el gobierno. En 1886 viajó a Estados Unidos, donde trabajó en la Edison Machine Works. Dos años más tarde regresó a Japón y fue empleado de la Compañía de Lámparas Eléctricas de Osaka (大阪電灯), empresa recién fundada por el antiguo samurái Doi Michio (1837-1917). Después de ocho años renunció a su puesto para iniciar su propio negocio como agente general de ventas de General Electric y de Western Electric en Japón. En 1895, Western Electric le ofreció a Iwadare establecer una sociedad, que en 1898 se convirtió en la empresa Nippon Electric Co. Ltd.

## **6. Conclusiones**

Aunque durante el periodo Edo Japón se mantuvo al margen del desarrollo tecnológico mundial, muchos artesanos depuraron sus técnicas y se capacitó informalmente a muchos especialistas que tomaron las riendas de una industria incipiente. Los líderes del periodo Meiji la expandieron, en estrecha relación con el fortalecimiento militar, prioridad nacional de entonces.

Se lograron establecer vínculos con instituciones y figuras de renombre a nivel internacional en el ámbito de la ciencia y la ingeniería, en particular, y parte de las élites gubernamentales se formó en estos campos del saber. Se convocó a asesores extranjeros,

se envió a estudiantes a otros países y se creó un sistema de educación técnica para formar a japoneses que pudieran hacerse cargo de la industria nacional, que posteriormente fue cedida en buena parte al sector privado, así como de la enseñanza de la ingeniería.

Dicho sistema estuvo compuesto por tres tipos de instituciones: universidades nacionales para formar administradores públicos, escuelas industriales para entrenar al personal de las fábricas e instituciones privadas para satisfacer las necesidades de las empresas. Las influencias extranjeras permanecieron, como es inevitable en la dinámica moderna de transmisión del conocimiento, pero también es cierto que los japoneses fueron selectivos en cuáles adoptar para cada rubro.

En el éxito de la industrialización de Japón tuvieron que ver muchos factores, incluyendo el hecho de que dicho proceso fue experimentado por las potencias occidentales alrededor del mismo periodo, a pesar de que ellos mismos habían desarrollado previamente las tecnologías necesarias para ello. Sin embargo, la educación técnica fue un factor fundamental, que permitió que se pudiera ir más allá de la contratación de extranjeros y de la transferencia tecnológica: así como sucedió con la industria, a pesar de basarse originalmente en modelos foráneos, la enseñanza de la ingeniería se adecuó en unas cuantas décadas a las necesidades del proyecto de nación japonés.

## **Bibliografía**

BARTHOLOMEW, James R.

1989 *The Formation of Science in Japan. Building a Research Tradition*. New Haven: Yale University Press.

DUKE, Benjamin

2009 *The History of Modern Japanese Education. Constructing the National School System, 1872-1890*. New Brunswick: Rutgers University Press.

GORDON, Andrew

2003 *A Modern History of Japan. From Tokugawa Times to the Present*. Nueva York: Oxford University Press.

KOBAYASHI, Masaaki

1985 "Japan's Early Industrialization and the Transfer of Governmental Enterprises: Government and Business". *Japanese Yearbook of Business History*, 2, 54-79.

MEDZINI, Meron

1971 *French Policy in Japan during the Closing Years of the Tokugawa Regime*. Cambridge: Harvard East Asian Monographs.

MOMOHIRO, Yuki

1968 "日本の大学—古代から幕末まで". En *日本の大学*. Tokio: Tōkyō Daigaku Shuppankai, 3-19.

NAKAOKA, Tetsurō

2006 *日本近代技術の形成。〈伝統〉と〈近代〉のダイナミクス*. Tokio: Asahi Shimbunsha.

OHNO, Kenichi

2013 *Learning to Industrialize. From given growth to policy-aided value creation*. Abingdon-on-Thames: Routledge

SAMUELS, Richard J.

1994 *"Rich Nation, Strong Army". National Security and the Technological Transformation of Japan*. Ithaca: Cornell University Press.

SUZUKI, Jun

1996 *明治の機械工業—その生成と展開—*. Tokio: Minerva Shobō.

## **Estudio comparativo de formaciones complejas secundarias entre la sociedad del Japón antiguo y la mesoamericana.**

Nallely Torres Aguilar  
El Colegio de México

### **Resumen**

Este artículo discute, empleando un análisis comparativo, la formación de complejidad social en un contexto secundario, en Mesoamérica, específicamente en la región del centro de México, y en Japón. Propone explorar la variabilidad en la formación y organización de las formaciones secundarias las cuales surgieron por diferentes mecanismos de interacción con las unidades políticamente más complejas que estimularon su desarrollo, Teotihuacán en el Centro de México y las dinastías chinas y las sociedades de la península coreana en Japón.

**Palabras clave:** Análisis comparativo, Mesoamérica, Japón antiguo, sociedades complejas secundarias

### **Abstract**

This article discusses, through a comparative approach, the formation of complex societies in a secondary context, in Mesoamerica, particularly in the central Mexico region, and in Japan. It proposes exploring variability in the formation and organization of secondary socio-political formations which arose via different mechanism through interactions with more complex polities that providing them with developmental stimuli, these are Teotihuacan and the Chinese dynasties and the Korean societies.

**Key words:** Comparative analysis, Mesoamerica, ancient Japan, secondary complex societies.

Este estudio se centra en la formación de sociedades complejas secundarias en dos regiones distantes entre sí, la antigua Mesoamérica y Japón. Empleando un análisis comparativo, que en términos generales implican el estudio de dos o más entidades con el objetivo de descubrir semejanzas y diferencias entre ellas (Smith y Peregrini 2011), se busca obtener un contexto histórico más amplio para explicar los cambios sociales y políticos que llevaron al desarrollo de formas de organización sociopolíticas complejas en las dos regiones de estudio.

Aunque los estudios comparativos han sido rechazados por algunas corrientes teóricas dentro de la arqueología, como la escuela posprocesual que mantiene que cada cultura es un sistema de significados el cual es producto de su propia historia, por lo que diferentes culturas solo pueden ser entendidas y evaluadas en sus propios términos (Hodder 1986); también se sostiene que los análisis comparativos son la única forma de identificar regularidades en el comportamiento humano y de identificar características particulares de las sociedades (Smith y Peregrini 2011) y por lo tanto son potencialmente de gran valor para entender la conducta humana y el cambio cultural (Trigger 2007: 15).

Atendiendo a nuestro caso, tratamos con dos sociedades antiguas que no presentan similitudes en su proceso de desarrollo, por lo que en este estudio no buscamos establecer uniformidades culturales entre las dos regiones, y sería injustificado extrapolar lo que es conocido de una sociedad hacia la otra, sin embargo, la búsqueda de similitudes no es inherente al método comparativo, el cual puede ser usado para registrar variaciones transculturales al igual que sus similitudes (Trigger 2007). De tal forma, el objetivo del presente análisis al emplear un enfoque comparativo es contrastar dos trayectorias evolutivas respecto a cómo surgieron formaciones complejas secundarias en Mesoamérica y Japón.

### **Las sociedades complejas**

A mediados del siglo XX antropólogos sociales como Leslie White y Julian Steward, dentro de la escuela neoevolucionista, comenzaron a hablar de evolución social para

referirse al proceso por el que sociedades económicamente estratificadas y socialmente diferenciadas se desarrollaron en todo el mundo de sociedades que fueron poco estratificadas y relativamente indiferenciadas. A partir de ese momento los antropólogos se centraron en establecer fases o niveles de evolución y los mecanismos de cambio que terminaron por establecer estados y civilizaciones.

De tal forma, al estudio del desarrollo social se aplicaron diferentes tipologías derivadas de modelos neoevolucionistas, que definían distintas etapas evolutivas de la sociedad, como la de banda, tribu, cacicazgo y estado propuesta por Service (1971) o la de sociedades igualitarias, jerarquizadas, estratificadas y estatales desarrollada por Fried (1967). Estos modelos coinciden en que inevitablemente se debe proceder de un tipo de sociedad a otro y definen al estado como la última fase de organización sociopolítica producto de un proceso evolucionista en el que una serie de cambios puntuales modificaron las instituciones políticas, económicas y de organización social que terminaron en el origen del estado en diversas partes del mundo.

La teoría neoevolucionista que se desarrolló en el campo de la antropología social fue adoptada con gran entusiasmo entre los arqueólogos, especialmente entre los arqueólogos de la llamada Nueva arqueología o Arqueología procesual quienes asumieron que los objetivos de la arqueología debían ser similares a los de antropología, siendo para ellos especialmente relevante el estudio de los procesos. Los arqueólogos de la Nueva arqueología vieron en la teoría neoevolucionista una forma de aproximarse al estudio de las organizaciones políticas del pasado, para ello buscaron en el registro arqueológico y etnográfico elementos que permitieran identificar y seriar lo que se podría considerar como tipos socioculturales.

Sin embargo, a pesar de los esfuerzos de los arqueólogos por definir indicadores arqueológicos que hagan posible la identificación de las diferentes formaciones sociales señaladas por el neoevolucionismo, difícilmente se puede encontrar en el registro material la proyección de un tipo que encaje perfectamente en las categorías planteadas por los esquemas neoevolucionistas (Wiesheu 2008). La dificultad que implica distinguir en el registro arqueológico a los estados antiguos de otras formaciones sociales que no lo

son, junto con las críticas que han recibido las tipologías neoevolucionistas sobre su utilidad para explicar la variación social y los procesos de continuidad y cambio (Chumacero 2007: 193), hasta llegar a definirse como una teoría de clasificación e identificación de tipos ideales en el registro arqueológico que nunca fue una teoría de cambio social (Yoffe 2004), ha llevado a algunos arqueólogos a referirse simplemente a sociedades complejas, que pueden ser entendidas como:

El sistema de sociedades complejas difiere de las simples esencialmente en el grado y naturaleza de la diferenciación social en cada una de ellas. Las sociedades complejas tienen subsistemas institucionalizados que realizan diversas funciones [...] En sociedades menos complejas la división del trabajo esta basada en la familia y unidades de parentesco, en sociedades complejas una autoridad central se desarrolla para llevar a los subsistemas relativamente autónomos, dentro de los límites del gran sistema institucional (Yoffe 2004: 16).

Por lo tanto el uso del término de sociedades complejas dentro de la arqueología puede considerarse un intento de formular modelos más flexibles que hagan referencia a la existencia de una gran variedad de configuraciones organizativas en las sociedades, pues ahora el estudio de las formaciones sociopolíticas se ha encaminado a “documentar la diversidad de modelos de organización y trazar diferentes trayectorias evolutivas que llevaron a la conformación de la complejidad social en el pasado, las cuales acusaron vías múltiples en vez de pasar de una manera unilineal de un estado evolutivo a otro” (Wiesheu, 2008: 56).

Estos planteamientos han cambiado la preocupación central en el estudio de los estados tempranos, ahora es menos importante establecer qué es un estado y qué no lo es y más importante explicar los mecanismos por los que una sociedad se volvió progresivamente diferenciada. Sin embargo, a pesar del abandono de las categorías neoevolucionistas, conceptos como el de estado siguen siendo ampliamente utilizados para caracterizar una forma de organización sociopolítica compleja. En el presente texto usaremos el término de estado refiriéndonos a un centro gubernamental, así como al territorio políticamente controlado por ese centro, que actúa por medio de una generalizada estructura de autoridad, la cual incluye grupos de parentesco, que mantiene los símbolos centrales de la sociedad y emprende su defensa y expansión (Yoffe 2004: 17).

## Las formaciones secundarias

Uno de los ejes centrales de este estudio atiende al carácter secundario de las formas de organización sociopolítica que se analizarán en este texto. El término hace referencia a la distinción tipológica propuesta por Fried (1967) entre estados primarios<sup>168</sup> y secundarios. Los primeros se refieren a las organizaciones que surgen de estructuras originales sin la intervención de otra entidad que promueva su desarrollo. Por el contrario, los estados secundarios se originan por la influencia ejercida por parte de una organización estatal previamente establecida. Así, las organizaciones secundarias que surgieron por diversos procesos de desarrollo a partir de formaciones preexistentes, fue un acontecimiento cultural mucho más frecuente que las formaciones primarias.

Sin embargo, a pesar de su amplia ocurrencia, el estudio de los estados secundarios se ha mantenido al margen de la investigación arqueológica que prioriza explicar cómo se formaron y organizaron los estados primarios. Como consecuencia, pocos modelos se han propuesto para aproximarnos al estudio de las formaciones secundarias, pues existe una suposición general de que si los estados son secundarios su formación no necesita ser explicada o que la existencia de tales unidades políticas puede ser explicada simplemente por el hecho de que son secundarias (Parkinson y Galaty 2007: 114).

En este sentido Barbara Price (1978) ha realizado un valioso aporte al estudio de las formaciones secundarias al distinguir entre dos formas de desarrollo de los estados secundarios:

- Sucesión histórica directa: a partir del desarrollo interno de un estado preexistente, ya sea primario o secundario.
- Vía interacción: aquellos que se formaron por medio de la interacción entre unidades sociopolíticas más y menos complejas. De este Price identifica dos subtipos:

---

<sup>168</sup> De estados primarios, Fried (1967) identifica que existen seis casos en el mundo: Mesopotamia, Egipto, el Valle del Indo, China, Mesoamérica y Perú.

- Uno que requirió una incorporación política o económica directa por parte de un poder externo
- Otro que involucró transformación indirecta de las existentes instituciones socioeconómicas y políticas.

El modelo de Barbara Price (1978) claramente ofrece un marco muy general para explicar el origen de los estados secundarios que se desarrollaron en una gran variedad de contextos sociales y ambientales, sin embargo, puede ser particularmente útil para una clasificación inicial de las formaciones complejas secundarias que lleve a una explicación sobre su proceso de origen y organización estructural.

A continuación, vamos a analizar cómo se conformó la complejidad social en nuestras dos regiones de estudio atendiendo a su contexto de formación secundario para finalmente comparar la variabilidad en sus trayectorias evolutivas.

## **Mesoamérica**

El área cultura mesoamericana<sup>169</sup> fue identificada por Morton Fried (1967) como una de las regiones nucleares del surgimiento del estado, aunque aún hoy se discute cuál fue la primera unidad política que se conformó como una organización estatal en la región. Por ejemplo, se ha sugerido que, en la zona Olmeca, donde durante el preclásico (1200 a.C.-100 d.C.) se constituyeron las instituciones fundamentales que constituyeron Mesoamérica, se formó una organización de tipo estatal. Sin embargo, actualmente la mayoría de los investigadores lo consideran como un cacicazgo complejo, principalmente por el tamaño de los asentamientos y por la falta de evidencia de conquista militar de regiones distantes (Clark 1997).

---

<sup>169</sup> Es conveniente aclarar que el área mesoamericana, tal como fue definida por Kirchhoff en 1943, es un área cultural, más que geográfica, conformada por grupos que hablaban lenguas de distintas familias lingüísticas, que compartían una historia común y rasgos culturales que los distinguieron de grupos de otras zonas del continente. Por lo tanto, las fronteras de Mesoamérica a lo largo de todo su desarrollo cultural no fueron estáticas, sino que se fueron moviendo conforme se movían los grupos y rasgos culturales. Para la época de la conquista sus límites se han definido al sur, hasta el río Motagua en Nicaragua y en el norte, desde el río Panuco hasta el Sinaloa pasando por el Lerma.

También se ha señalado a Monte Albán, que fue la capital del estado zapoteco en el valle de Oaxaca, como la primera organización estatal en Mesoamérica que pudo surgir durante la fase Monte Albán I (500-100 a.C.), porque ya durante la fase Monte Albán II (100 a.C.-200 d.C.) las unidades del valle de Oaxaca estaban integradas al estado zapoteco. (Spencer y Redmon 2004).

El otro gran centro político, que es uno de los candidatos a conformar la primera organización estatal de Mesoamérica, es Teotihuacán en el centro de México. El crecimiento urbano de Teotihuacán inició a finales del periodo Preclásico que en la cronología local corresponde a la fase Patlachique, fase en que también se inició la construcción de la pirámide de la luna, una de las más tempranas estructuras públicas de la ciudad. Durante la siguiente etapa, la fase Tzacualli, la población de Teotihuacán tuvo un crecimiento exponencial, pues mucha de la población de la cuenca de México se recolocó en este centro urbano después de la caída de las otras unidades políticas de la región (Nichols 2016). El apogeo de la ciudad tuvo lugar durante el periodo Clásico, época en que la ciudad llegó a tener una superficie de casi 21 km<sup>2</sup> y una población de más de 100,000 mil habitantes y su influencia llegó a regiones distantes de Mesoamérica, siendo la especialización y el intercambio comercial claves en la economía y las relaciones sociales (Millon 1988).

En este espacio no vamos a entrar en la discusión sobre cuál unidad política de Mesoamérica muestra los primeros atributos de estado, simplemente consideraremos tanto a Monte Albán como a Teotihuacán como las primeras organizaciones complejas de tipo estatal en Mesoamérica, y que por lo tanto tuvieron un desarrollo prístino, probablemente paralelo y una influencia mutua en la implementación de sus instituciones económicas, políticas y sociales.

Después de estas primeras formaciones estatales, en las diferentes regiones de Mesoamérica, en distintos momentos históricos, surgieron diversas organizaciones sociopolíticas complejas de tipo secundario. Sin embargo, el fenómeno en que nos vamos a concentrar en este análisis es en las formaciones complejas secundarias que se desarrollaron en el centro de México después del colapso del estado Teotihuacano.

Para poder comprender mejor este proceso vamos a revisar brevemente que ocurría con las dinámicas regionales en el centro de México durante la época de dominio teotihuacano y el momento de su caída.

General	Cuenca de México	Años
Preclásico Terminal	Tezoyuca	200-100 a.C.
	Patlachique	100-1 a.C.
Clásico	Tzacualli	1-100 d.C.
	Miccaotli	100-150 d.C.
	Tlamimilolpa	150-350 d.C.
	Xolalpan	350-550 d.C.
	Metepac	550-650 d.C.
	Oxtotipac	600-700 d.C.
Epiclásico	Coyotlatelco	650-900 d.C.
Posclásico Temprano	Mazapan	900-1000 d.C.

Tabla 1. Cronología de Mesoamérica

Spencer y Redmond sostienen que la expansión territorial agresiva fue un elemento clave en la formación y el desarrollo del estado teotihuacano (Spencer y Redmon 2004: 94), aunque la evidencia arqueológica de conquista militar no es clara, se sabe que desde el siglo I d.C. Teotihuacán había unificado políticamente la cuenca de México y se había convertido en la capital del primer sistema regional de la cuenca integrado económica, política e ideológicamente (Nichols 2015: 23). A partir de ese momento, comenzaron a funcionar, entre Teotihuacán y los territorios del interior de la cuenca, múltiples sistemas de distribución de bienes y materias primas, incluido el intercambio comercial y de mercado, el comercio administrativo y algún sistema de impuestos estatales (Nichols 2015: 14).

Más allá de su directa área de influencia, Teotihuacán también mantuvo relaciones económicas y políticas con regiones distantes de Mesoamérica, aunque la naturaleza de esas relaciones sigue siendo tema de debate (Millon 1988; Carballo 2017) es claro que los teotihuacanos tuvieron acceso a productos provenientes de diferentes lugares de

Mesoamérica e igualmente elementos de origen teotihuacano se diseminaron ampliamente fuera del centro de México. Se ha documentado presencia teotihuacana en las regiones de Tula, San Juan del Río en Querétaro, el sur de Veracruz, el valle de Toluca, en áreas de Morelos, en el corredor de Teotihuacán a través de Tlaxcala, la zona de Cuitzeo, el valle de Oaxaca y en la zona maya, especialmente en sitios como Kaminaljuyú y Tikal (Millon 1988; Nichols 2015), siendo de especial importancia para el estado teotihuacano las regiones que comunicaban con corredores estratégicos para el transporte de recursos deseados (Carballo 2017).

Las interacciones de Teotihuacán con los grupos del interior comenzaron a disminuir ca. 450/500 d.C., cuando también hay evidencia de crecientes problemas políticos y económicos en su interior (Nichols 2015). Por lo tanto, el decaimiento de la gran urbe teotihuacana puede entenderse como un proceso gradual que se produjo durante la fase Metepec; alrededor del año 650 d.C. los edificios públicos que conformaban el centro ceremonial de la metrópoli, situados a lo largo de la calzada de los muertos, fueron incendiados y destruidos, marcando la disolución del sistema político, desarrollado y mantenido a lo largo del periodo Clásico (Moragas 2007). Sin embargo, la vida en la ciudad continuó con una población reducida de entre 30,000 y 40,000 habitantes, muy inferior a las 125,000 personas que la poblaron en su época de máximo esplendor, aún así, a pesar de la importante disminución en su población, Teotihuacán siguió siendo la ciudad más grande de la cuenca de México (Millon, 1988).

La caída de Teotihuacán marca el inicio de periodo Epiclásico (650-900 d.C.), el cual es considerado una consecuencia directa del fin de Teotihuacán, en la definición de este periodo se introducen ideas como militarismo, cambios en la estructura del poder regional, inestabilidad política y remodelación de asentamientos (Moragas 2004), es decir fue un periodo de fragmentación política en el que diferentes unidades regionales luchaban por sostenerse, sin el que hasta entonces fuera el mayor centro político, en una nueva red de configuraciones que se estaba gestando en el centro de México.

En este contexto se formaron las sociedades complejas secundarias que analizamos en este estudio, las cuales se pueden entender como consecuencia directa del

colapso del estado teotihuacano. Así, distinguimos dos trayectorias distintas de desarrollo en el centro de México que siguieron a la caída de Teotihuacán: el surgimiento de estados regionales y la tribalización de unidades políticas.

La primera trayectoria hace referencia a la aparición de poderes regionales en centros políticos que anteriormente habían estado encuadrados dentro de la esfera de influencia teotihuacana, como Xochicalco, Cacaxtla o Teotenango, estos poderes emergentes lograron conquistar, integrar y administrar un dominio político que se extendían más allá de sus límites geográficos (Hirt 1989), pero ninguno fue lo suficientemente poderoso para tomar el papel de Teotihuacán y controlar el sistema de intercambio mesoamericano (Millon 1988).

De acuerdo con Yoffee el colapso de los estados antiguos tiene como resultado más frecuente, el surgimiento de nuevos estados, a menudo modelados conscientemente sobre el estado que había colapsado, también argumenta que los grupos sociales que sobreviven a la falla del sistema no se forman aleatoriamente, sino que son las mismas unidades de menor nivel que existían anteriormente (Yoffee 2004).

Siguiendo el planteamiento de Yoffee es posible pensar que los estados regionales que se alzaron a la caída de Teotihuacán interactuaban directamente con la gran ciudad del centro de México, lo que llevó a una mayor complejidad de sus instituciones políticas y sociales. Se sugiere que sitios como Xochicalco funcionaban como un conector importante dentro de la red dominada por Teotihuacán, brindándole acceso a una mayor área regional. Al disminuir la presencia de la metrópoli, el sitio pudo aumentar su control del área y posiblemente ganar mayor penetración hacia otros territorios, generándose así, una situación ampliamente favorable para su crecimiento (Litvak 1974).

Estos poderes regionales lograrían obtener rápidamente predominio político en sus territorios circundantes al dominar provincias anteriormente controladas por Teotihuacán (Marcus 1992: 395), por lo que los estados del epiclásico pueden ser definidos como estados conquistadores, en los que la conquista militar y el tributo obtenido de los territorios subyugados fue primordial para el crecimiento de sus sistemas políticos (Hirt 1989).

Los estados secundarios del epiclásico que hemos descrito en los párrafos anteriores se caracterizaron por conformar casi iguales unidades políticas, separadas y competitivas entre ellas, como se refleja en la limitada interacción económica, y en sus diferentes y particulares conjuntos arqueológicos (Hirt 1989: 69), sin que ninguno lograra elevarse sobre los demás y tener un control total de la zona como había ocurrido con el estado teotihuacano.

Por otro lado, después de la caída de Teotihuacán se puede observar un fenómeno llamado “tribalización”, el cual implica la pérdida de complejidad de una sociedad originalmente estratificada (Price 1978: 164). Fried (1975) caracterizó este proceso como resultado de la resistencia a la presencia, directa o indirecta, de estructuras políticas complejas, lo que obliga a una readaptación de los grupos bajo presión llevando a un cambio necesario en su organización sociopolítica, formándose así tribus secundarias.

Además de la tribalización por resistencia propuesta por Fried, Guevara identifica una secuencia más del proceso de tribalización que define como “segmentación por colapso” la cual “ocurre con el colapso de una organización sociopolítica que convierte a sus antiguas provincias en unidades autónomas de menor extensión territorial que la organización a la que había pertenecido anteriormente” (Guevara 2007: 204).

Esta última secuencia puede ser observada en algunos de los territorios del centro de México que se encontraban dentro de la esfera de influencia teotihuacana. Por ejemplo, en la región de Tula que durante el Clásico Temprano fue directamente integrada al sistema político y económico de Teotihuacán; el estado teotihuacano creó infraestructura sustancial para explotar recursos naturales de la región, especialmente la extracción de piedras calizas (Mastache y Cobean 1989), después del colapso de Teotihuacán los asentamientos relacionados con la gran ciudad del centro de México se abandonaron, observándose cambios radicales en la distribución de la población y el patrón de asentamiento; se comenzaron a establecer numerosos centros regionales en posiciones fácilmente defendibles producto del inestable ambiente político de la época (Mastache y Cobean 1989: 55).

Estos asentamientos identificados con el grupo cultural Coyotlatelco, carecían de aparato administrativo y no constituyeron ni formaron parte de un estado, es decir hubo una pérdida de complejidad en su organización sociopolítica, pasando a conformar sociedades estratificadas de tipo secundario que en una etapa posterior, es decir al inicio del periodo Posclásico, darían origen al estado tolteca.

El mismo Teotihuacán, después de su colapso, puede ser un ejemplo de una organización sociopolítica de tipo cacicazgo secundario, pues como vimos anteriormente la ciudad no desapareció en su totalidad y, aunque con una población considerablemente reducida, continuaba siendo la ciudad más grande de la cuenca de México. Entonces, el colapso de Teotihuacán puede ser entendido, más como una disolución total de la ciudad, como una pérdida sustancial del poder político de las élites que consecuentemente llevó a la desintegración del modelo económico, político, social y religioso que se había mantenido a lo largo de todo el periodo Clásico (Moragas 2007), de ser así se podría hablar de un retroceso en la complejidad del estado teotihuacano a unos niveles de menor integración sociopolítica.

## **Japón**

Las primeras formaciones políticas complejas en Japón se manifiestan en el registro arqueológico en materiales del periodo Yayoi Tardío, particularmente en los contextos funerarios, en los que se han identificado entierros individuales en tumbas con grandes montículos, construidos en colinas apartados de los cementerios comunales, y con importante ajuar funerario, consistente principalmente en espejos de bronce chinos, cuentas y espadas (Tsude 1984), lo que se puede relacionar con las primeras manifestaciones de estratificación social. El proceso de complejidad social se aceleraría por la incorporación de estos grupos regionales en redes tributarias de la dinastía Han Tardía (25-220 d.C.), evidente principalmente en el norte de Kyūshū, donde se han encontrado armas de bronce, espejos y accesorios importados del continente (Barnes 2007).

Periodo	Fase	Fechas absolutas
Yayoi Tardío	Yayoi V	50 a.C.-200 d.C
Yayoi-Kofun transicional	Yayoi VI	200-250 d.C.
Kofun Temprano	Kofun I, II, III, IV	250-400
Kofun Medio	Kofun V, VI, VII, VIII	400-500
Kofun Tardío	Kofun IX, X, XI	500-645
Asuka		645-710

Tabla 2. Cronología Japón, basada en Mizoguchi 2013.

Al iniciar el periodo Kofun y con ello la aparición de los primeros *zenpōkōenfun*<sup>170</sup>, el proceso de complejidad sociopolítica se aceleró hasta terminar con la implementación del estado Yamato. Sin embargo, los investigadores en Japón han tomado diferentes posturas sobre la época en que se inició la formación de estado, Tsude (2000, 2006) afirma que el nivel de organización estatal se desarrolló durante finales del siglo III al siglo V, periodo que corresponde a los periodos Kofun Temprano (250-400) y Kofun Medio (400-475), cuando grandes *zenpōkōenfun* se construyeron como los más visibles símbolos de autoridad de una elite gobernante.

Mientras tanto, otros investigadores evitan utilizar el término estado para referirse a la sociedad del periodo Kofun Temprano, prefieren usar el término autoridad política Yamato y corte Yamato reservando el término estado para los siglos V o VI, época en la que se distingue claramente un centralizado sistema administrativo que se puede observar en la producción y obtención de bienes mediante el sistema *be*<sup>171</sup>, en el establecimiento de una productiva base agrícola con el sistema *miyake*, o la incorporación de territorios fuera de Kinai dentro de la jerarquía Yamato bajo los gobernadores *kuni-no-*

<sup>170</sup> *Zenpōkōenfun* literalmente significa túmulo funerario con la parte delantera cuadrada (zona de altar) y la trasera redonda (zona de entierro); fueron la forma más prominente de *kofun*, los túmulos funerarios que dan nombre al periodo y que constituyen la característica más destacada del paisaje arqueológico de Japón. Los *zenpōkōenfun* fueron usados como lugares de entierro de los grandes reyes y jefes locales importantes.

<sup>171</sup> Los *be* eran comunidades de trabajadores especializados que sirvieron al Gran rey de Yamato.

*miyatsuko*<sup>172</sup> (Barnes 1988; 2007). Otros académicos, como Ishimoda (2017) y Mizoguchi (2013), plantean que el estado no se completa hasta los siglos VII o VIII, cuando se adopta el sistema *Ritsuryō*<sup>173</sup>. Nosotros hemos caracterizado la formación de estado en Japón como un proceso de largo término, que comienza a operar cuando se manifiestan elementos distintivos de una sociedad compleja en el Yayoi Tardío y termina hasta la última parte del periodo Kofun cuando esos elementos se vuelven firmemente establecidos (Torres 2017).

Lo que si es claro es que desde inicios del periodo Kofun hay un importante cambio social y político en la organización de las unidades políticas del archipiélago japonés; el inicio de la construcción de los *kofun* significó el surgimiento de una poderosa clase gobernante, capaz de movilizar la enorme mano de obra requerida para su construcción que eran de uso exclusivo de esa clase elite, como se puede inferir por los entierros individuales que contienen y que se acompañaron con rico ajuar funerario, además de que se construyeron aislados de zonas habitacionales y áreas de cementerio (Barnes 2007).

Llama la atención que desde su aparición, los *zenpōkōenfun* se expandieron en un corto periodo de tiempo, desde la zona sur de la región de Tōkai hasta la zona sur de Kyūshū, donde además de la forma uniforme de los montículos se pueden observar otros elementos comunes como la adopción a gran escala de cámara de piedra vertical, o el uso de espejos triangulares con motivos de la deidad de la bestia como ajuar funerario (Tsude 2000), es decir jefes de diferentes regiones comenzaron a adoptar ceremonias de túmulos y técnicas de construcción comunes.

La adopción de los *zenpōkōenfun* en distintas regiones, que parece se logró pacíficamente por medio de alianzas políticas (Barnes 2007; Mizoguchi 2013) terminó por conformar una jerarquía territorial centrada en la región de Kinai, el área nuclear del estado Yamato; diferentes unidades políticas adoptaron la Cultura de los túmulos

---

<sup>172</sup> *Kuni-no-miyatsuko* o jefe de provincia, fueron líderes regionales cuya autoridad era reconocida por el Gran rey de Yamato, el sistema se comenzó a usar en el siglo VI y fue abolido con las reformas Taika del año 645.

<sup>173</sup> El sistema *ritsuryō* son Códigos administrativos y penales de origen chino promulgados en los siglos VII y VIII los cuales formaron la base de la unidad política basada en el tennō de la época Nara y posterior.

funerarios<sup>174</sup> conformando una cultura suprarregional generalmente homogénea, manifestada, además de los montículos funerarios, por otros elementos materiales, como brazaletes de piedra, espejos de bronce, cuentas cilíndricas, joyas curvadas, vasijas cerámicas funerarias, y la amplia difusión de los tipos cerámicos *shonai* y *furu* originarios de la región de Kinai (Barnes 2007).

A partir del siglo V se puede ver un importante cambio político al interior del poder real de Yamato reflejado en un cambio en el patrón de construcción de los *zenpōkōenfun* que sugiere que se pasó de un gobierno de alianza con las unidades regionales hacia una fase de supremacía del Gran Rey de Yamato (Hirashi, Ikefuchi, Niwano y Matsuo 2016). En la última parte del periodo Kofun cesó la construcción de *zenpōkōenfun*, particularmente en la región de Kinai, lo que se ha interpretado como la conclusión del proceso en que la elite es considerada y reconocida como gobernante por la clase subordinada (Mizoguchi 2013).

En los párrafos anteriores describimos las características generales de la formación de la complejidad sociopolítica en Japón, a continuación, vamos a revisar esos elementos en un marco de interacción suprarregional.

La idea de Japón como una nación aislada de orígenes autóctonos ha llevado a algunos investigadores a considerar el surgimiento de la complejidad social en el archipiélago japonés como un proceso exclusivamente de desarrollo interno (Barnes 1988). Sin embargo, en los últimos años se ha dado mayor importancia al papel que pudo tener en ese proceso la interacción de las elites emergentes con elites maduras de las tierras continentales, particularmente con las cortes dinásticas chinas y los reinos de la península coreana (Hirashi, Ikefuchi, Niwano y Matsuo, 2016). En ese sentido Barnes (2007) propone considerar la formación de unidades políticas complejas en Japón dentro de la que denomina “esfera de interacción del mar amarillo”, en dicha esfera integra tres países del este de Asia, China, Corea y Japón y distingue dos trayectorias de desarrollo diferentes: la de China que tuvo un florecimiento más temprano y la de Corea y Japón que

---

<sup>174</sup> El término “Cultura de los túmulos funerarios” fue propuesto por Barnes (2007) para caracterizar la cultura material del periodo Kofun, la cual contrasta en su homogeneidad con la variabilidad de los restos materiales que se observa en el periodo Yayoi.

la define como una evolución paralela desarrollada tardíamente bajo la influencia de China (Barnes 2007: 1-3), bajo este concepto el surgimiento de la complejidad social en el archipiélago puede ser visto como resultado de una influencia externa que brindó estímulo de desarrollo.

Tanto en el registro arqueológico, como en las fuentes históricas se observa que desde el periodo Yayoi existía un flujo constante de bienes e información entre las regiones que integran la esfera de interacción del mar amarillo (Mizoguchi 2013). Un hecho que parece fue especialmente relevante para acelerar el proceso de formación de complejidad sociopolítica en el archipiélago, fue la incorporación de unidades políticas emergentes del oeste de Japón a la red tributaria de la dinastía Han Tardía (25-220) y posteriormente a la de su sucesora, la dinastía Wei (221-265), ese sistema tributario consistía en regalos hechos a los líderes de esos grupos quienes voluntariamente enviaron bienes a las cortes chinas, junto con promesas de lealtad. (Barnes 2007).

Asimismo, en el texto conocido como *Gishi Wajin-den* (Registro sobre el pueblo de Wa) que forma parte del *Wei Zhi* (Crónicas de la dinastía Wei), se mencionan varios intercambios entre las embajadas de Himiko, reina de Yamatai en el país de Wa<sup>175</sup>, y la comandancia de Daifang en la península coreana que funcionaba como zona administrativa de la corte de Wei (Ogi y Sato 1992). Este documento deja de manifiesto que, en la primera mitad del siglo III, casi coincidiendo con el inicio del periodo Kofun, había intercambios diplomáticos entre las unidades políticas del archipiélago japonés y la dinastía Wei.

---

<sup>175</sup> Quién fue Himiko y dónde se localizaba Yamatai es un tema que ha generado gran controversia entre los investigadores japoneses. En el *Gishi Wajin-den* se describe a Himiko como la reina de Wa que por medios mágicos controlaba a las personas de Yamatai y de otros cacicazgos, se dice que en el año 238 inició el intercambio de emisarios con la corte de Wei, y que después de su muerte en el año 247 o 248 se construyó un gran túmulo para su funeral (Ogi y Sato 1992). Las fechas indicadas en el *Gishi Wajin-den* sobre la muerte de Himiko casi coinciden con la construcción del más antiguo *zenpōkōenfun* que se ha datado hacia el 250 d.C. y que se ha asociado precisamente con la tumba de Himiko (Kidder 2007). Por otra parte, Yamatai es descrito como la unidad política dominante del país de Wa. Sin embargo, no se conoce otra referencia histórica sobre Yamatai, por lo que el tema sobre su identificación arqueológica ha sido ampliamente debatido (Edwards 1996). Actualmente es generalmente aceptado que Yamatai se localizaba en la región de Kinai donde se originó el estado Yamato.

Lo anterior también es evidente arqueológicamente, pues se han identificado espejos de bronce de la dinastía Wei como ajuar funerario en los *kofun* de la primera parte del periodo Kofun (Barnes 2007; Mizoguchi 2013). Se ha interpretado que dichos espejos, que eran símbolo de lazos diplomáticos con una exótica fuente de autoridad como la dinastía Wei, habrían sido suficientes para que los líderes de la región de Kinai tuvieran una ventajosa posición sobre los líderes de otras regiones del archipiélago y pudieran ascender a la posición más alta de una emergente jerarquía inter-regional y centralizada que se convertiría en el fundamento del antiguo estado japonés (Mizoguchi 2013: 235).

A principios del siglo V, coincidiendo con la disminución de la influencia política de China que estaba atravesando un periodo de desunión, las élites del archipiélago japonés dirigieron con mayor importancia su política diplomática hacia los reinos de la península coreana, Koguryo, Paekche y Silla, además de Kaya (Barnes 2007). El mantenimiento de una alianza con esas unidades políticas, especialmente con Paekche, en forma de intercambios recíprocos que incluían ayuda militar, bienes de prestigio, recursos y artesanos con sofisticadas tecnologías de fabricación e ingeniería, fue vital para la reorganización política y social de Yamato en el siglo V y para el mantenimiento de su hegemonía sobre las otras unidades políticas del archipiélago (Mizoguchi 2013: 27; Hirashi, Ikefuchi, Niwano y Matsuo 2016: 359). Esta relación también incidió en la adopción del confucianismo y budismo por parte de la clase gobernante de Yamato que las convirtió en la filosofía política y la religión de estado dominante (Barnes 2007).

A partir de esto podemos definir el desarrollo de la complejidad social en Japón como un proceso de crecimiento autóctono desencadenado en respuesta a influencias externas. De acuerdo con el estudio de formación de estado secundarios de Karunaratne (2010) este escenario alude a una estimulación indirecta, es decir que ocurre mediante la diseminación de ideas y materiales y no por la presencia de agentes coloniales de la entidad políticamente más compleja.

## **Análisis Comparativo**

Como vimos anteriormente, la característica subyacente de las formaciones secundarias es que derivan de formas preexistentes, ya sea originadas históricamente de formas previamente establecidas, o difundidas a través del espacio desde centros dominantes hacia grupos menos complejos. Siguiendo el modelo explicativo para el desarrollo de estados secundarios propuesto por Price (1978), nuestros dos casos de estudio se formaron vía interacción, directa para el caso de Mesoamérica e indirecta para el de Japón.

Es decir, los estados secundarios del centro de México se formaron por interacción directa con el estado teotihuacano que estimuló el desarrollo de sus instituciones políticas, si bien algunas regiones como la zona de Morelos, donde surgió Xochicalco, no fueron incorporadas bajo el control directo de Teotihuacán (Litvak 1974), por lo que no se puede hablar de un desarrollo colonial, si participaban activamente en las redes comerciales del centro de México y de gran parte de Mesoamérica dominadas por la metrópoli teotihuacana, por lo que hubo, al menos interacción económica directa entre el gran centro en la Cuenca de México y las unidades políticas de la periferia.

En el caso de Japón se observa una interacción indirecta con las unidades políticamente más complejas de las tierras continentales de China y de la península coreana, principalmente por medio de relaciones tributarias basadas en intercambios de bienes de prestigio, además de la presencia de pequeños grupos foráneos, como diplomáticos o gremios de artesanos, que estimularon el desarrollo de la complejidad social en el archipiélago. Sin embargo, su sociedad nunca fue dominada políticamente, conservando la capacidad para su propio crecimiento interno, desarrollando estructuras autóctonas en las que se puede observar que se adaptaron ideas y estrategias de los grupos con los que mantenían interacción.

Por otra parte, el modelo de Barbara Price no contempla la formación de otros tipos de organizaciones sociopolíticas, como los cacicazgos secundarios que identificamos se originaron en el centro de México después de la caída de Teotihuacán. Sin embargo, plantea la posibilidad de que una sociedad estratificada que entra en contacto con una de

mayor complejidad puede tener dos resultados: que la sociedad estratificada se transforme en un estado secundario, o que sufra un proceso de tribalización; menciona que este último ocurre en sociedades que explotan un recurso que el estado desea, de una forma extensiva que puede competir con los planes del estado, por lo tanto el estado ejercerá una presión competitiva que, junto con la incapacidad de la intensificación demográfica de la zona, requerida para participar en la órbita económica del estado, terminará con la tribalización de dichas sociedades (Price 1978: 182).

Aunque el proceso de pérdida de complejidad que revisamos en este texto, lo asociamos con el vacío de control político dejado por el estado teotihuacana, la propuesta de Price puede ser un punto de partido si buscamos responder por qué, siguiendo a la caída de Teotihuacán, ciertas áreas se desarrollaron en estado regionales, mientras que otras sufrieron un proceso de tribalización.

Para el caso de Mesoamérica Joyce Marcus (1992; 1998) propone un modelo para explicar a largo plazo la variabilidad temporal en la organización de los estados. Su modelo se centra en los ciclos de consolidación, expansión y disolución a medida que centros específicos extienden su autoridad a regiones anteriormente autónomas y luego la pierden, dando inicio a un nuevo ciclo. En la parte alta del ciclo los estados logran extender su autoridad sobre otros asentamientos, en la parte baja, es decir en la caída de los estados, sus antiguas provincias se convierten en una serie de unidades políticas autónomas mucho más pequeñas en territorio que el estado al que pertenecían, un nuevo ciclo frecuentemente inicia cuando uno de esos estados tiene éxito en subyugar a los otros (Marcus 1998: 60).

Bajo este modelo Marcus define los diferentes estados antiguos que se desarrollaron en el Centro de México como diferentes etapas en los ciclos dinámicos de un mismo estado (Marcus 1998: 92), y los clasifica como estados de “primera”, “segunda” o “tercera generación” dependiendo del momento de su aparición en la región. Esta distinción tipológica permite distinguir entre estados primarios y estados que aparecieron primero en una particular región, pero no fueron prístinos y puede ser una

importante herramienta metodológica para documentar diferencias en la estructura gubernamental entre estados de primera o segunda generación.

Si aplicamos esta distinción a nuestros casos de estudio podemos clasificarlos como estados secundarios, de segunda generación en Mesoamérica y de primera generación en Japón. Para Marcus (1998) dicha distinción incide en los tipos de estado que se desarrollan, los cuales en términos de Trigger, pueden ser: ciudades-estado: unidades políticas relativamente pequeñas, cada una de las cuales consistía en un núcleo urbano rodeado de tierras agrícolas que contenían unidades de asentamiento más pequeñas (Trigger 2003), o estados territoriales: una región más grande regida por un gobernante a través de una jerarquía multinivel de administradores provinciales y locales en una jerarquía correspondiente de centros administrativos (Trigger 2003). La autora sugiere que todos los estados de primera generación fueron territoriales, mientras que las ciudades-estado aparecieron en esas regiones hasta que los primeros colapsaron, siendo las provincias nuevamente autónomas las que conformarían esas ciudades-estado (Marcus 1998: 92).

Aunque por su parte, Trigger sostiene, a partir de la persistencia de ambos tipos en diferentes regiones del mundo, que los estados territoriales y las ciudades-estado son alternativas estables en lugar de etapas secuenciales en el desarrollo de sociedades más complejas (Trigger 2003: 93), en los casos que analizamos podemos identificar, para la formación de complejidad sociopolítica en el archipiélago japonés un caso de estado territorial, por lo menos a partir del siglo V, mientras que los estados secundarios del centro de México, siguiendo la definición planteada por Trigger, son claramente ciudades-estados. Si esta distinción atiende a su carácter de estados de primera y segunda generación, respectivamente, es una cuestión que se tiene que revisar a mayor profundidad.

Otro concepto que es importante para situar en un contexto suprarregional las interacciones de nuestras unidades de estudio con los centros políticamente más complejos, es el de sistemas mundiales, particularmente la forma que ha sido aplicada al estudio de contextos arqueológicos. En su planteamiento inicial formulado por

Wallerstein la teoría de sistemas mundiales es un intento de modelar la interacción entre sociedades culturalmente diferentes vinculadas a través del intercambio vital de alimentos y materias primas (Chasse-Dunn y Hall 1997). Este autor se preocupó particularmente por la naturaleza de la interacción entre diferentes tipos de sociedades estatales y no estatales centrándose en la tendencia de los núcleos más poderosos en explotar periferias más débiles.

Por su parte Christopher Chasse-Dunn y Thomas Hall proponen una definición de sistemas mundiales que no se limita a la relación jerárquica núcleo-periferia, sino que contempla un sistema igualitario de intercambio equitativo entre las entidades sociales: “definimos los sistemas mundiales como redes intersociales en las que las interacciones son importantes para la reproducción de las estructuras internas de las unidades compuestas y afectan de manera importante los cambios que ocurren en estas estructuras locales.” (Chasse-Dunn y Hall 1997: 28). Esto efectivamente amplía el marco de los sistemas mundiales para incluir casi cualquier tipo de interacción entre unidades políticas, simétrica, asimétrica, jerárquica, de explotación, etc. (Parkinson y Galaty 2007).

Siguiendo las estructuras espaciales en términos de la teoría de sistemas mundiales, (núcleos, periferias o semiperiferias) en Mesoamérica predominan diferentes estructuras de núcleos regionales, con periferias que funcionarían como tal para más de un núcleo. Si atendemos al caso particular del Centro de México, durante el periodo Clásico se conformaría una interacción jerárquica núcleo-periferia con Teotihuacán como región nuclear capaz de manipular periferias y extendiendo su influencia en el control de flujos interregionales. Después del colapso de Teotihuacán hay un cambio en las dinámicas sociales y dominan las relaciones entre periferias las cuales también participaron en el control de flujos interregionales, pero principalmente como mediadores en las interacciones entre regiones (Blanton, Kowalewski y Feinman 1992).

En el caso de Japón la interacción se presenta en una región mucho más amplia, aunque también también se puede observar, desde una fase temprana, un predominio de la relación núcleo-periferia entre la dinastía Han Tardía y las unidades políticas del archipiélago, esto es especialmente relevante porque la dinastía Han Tardía fue de los

principales focos de influencia que brindó estímulo de desarrollo hacia Japón. Sin embargo, desde el Yayoi Tardío también existió una interacción no jerárquica entre las diferentes unidades políticas del oeste de Japón y de estas con sus iguales en la península coreana, este tipo de interacción que se convertiría en dominante después del siglo V, llamado por Barnes (2007) “interacción entre pares políticos” también fue fundamental en la conformación de la estructura del estado japonés.

Desde la perspectiva que hemos tomado en este estudio las trayectorias de desarrollo de formaciones complejas secundarias en las dos regiones la podemos resumir como sigue:

#### Mesoamérica

- Periodo Clásico 100 d.C.- 650 d.C. Desarrollo y predominio del estado teotihuacano que incorpora, ya sea mediante control político directo, o en su esfera económica de interacción, diversas unidades políticas del centro de México y otras regiones distantes de Mesoamérica. Predominio de una relación jerárquica núcleo-periferia entre el poder central en Teotihuacán y las unidades de la periferia, ninguna con el poder político suficiente para desafiarlo.
- 650 d.C. Caída del poder político de Teotihuacán, pérdida de control de unidades políticas y de importantes redes comerciales de Mesoamérica, se forman múltiples centros regionales autónomos.
- 650-900 d.C. Regiones periféricas que posiblemente funcionaban como administradores de recursos para el estado teotihuacano, pierden complejidad. Centros como Xochicalco, Cacaxtla o Cholula, que estaban fuera del área del control directo de Teotihuacán y pudieron tener una posición importante como nodos en redes comerciales, se erigen como estados secundarios de segunda generación en la región del Centro de México. No hay predominio de una unidad central, las antiguas periferias adquieren un papel significativo para las dinámicas culturales de la región.

## Japón

- Yayoi Tardío y Transicional 50 a.C.-250 d.C. primeras manifestaciones de complejidad social en el archipiélago, este proceso se aceleraría por el intercambio de bienes de prestigio en las relaciones tributarias mantenidas con la dinastía Han de China. Existe un predominio de una relación núcleo-periferia en la que sociedades de diferentes niveles de complejidad interactúan entre sí.
- Kofun Temprano 250-400 d.C. surge una clase dominante, arqueológicamente manifestada en la construcción de enormes *zenpōkōenfun* que funcionaron como lugares de entierro de esa clase gobernante. Hubo un cambio importante en la organización sociopolítica de este periodo, se comienza a adoptar una cultura común entre las diferentes unidades políticas y surge una jerarquía suprarregional con el centro en Kinai.
- Kofun Medio hay un cambio interno en la configuración de la corte Yamato que cambió su centro político del sureste de la Cuenca de Nara a la llanura de Osaka, gran parte del sistema de la corte del siglo V fue producto de contribuciones de escribas y aristócratas de Paekche, y de la necesidad de gobernar a los artesanos que emigraban de la península hacia las islas, la relación núcleo-periferia que se había mantenido hasta entonces con las tierras del continente, cambia a un predominio de la relación entre pares entre las unidades políticas de la península y del archipiélago.
- En la última parte del Kofun Tardío se adoptan códigos penales y un sistema administrativo basados en el sistema de la dinastía Tang de China, este estado de estilo chino, conocido como *Ritsuryō*, marca el fin del proceso de formación de estado, el estado secundario de primera generación que caracterizamos para Japón estaba firmemente establecido.

## Comentarios finales

Hemos visto que las sociedades de nuestras dos regiones de estudio siguieron trayectorias distintas en su desarrollo hacia formas de organización sociopolítica complejas, como cacicazgos o estados, ya sea como consecuencia de la ruptura de entidades más grandes o como unidades políticas que se formaron en la periferia de sociedades complejas más maduras. Así, podemos decir que el surgimiento de las formaciones secundarias va más allá de ser un producto de las actividades expansionistas de un estado establecido y que su organización estructural no es solo emulación de las unidades políticas de las que se deriva. En su desarrollo intervinieron en distintos grados variables tanto endógenos como exógenos que actuaron conjuntamente para ayudar a dar forma a la organización social, por lo tanto el enfoque en todas y cada una de las sociedades es importante porque brinda percepciones distintas del fenómeno del origen de los estados secundarios.

En este artículo nos hemos enfocado en analizar cómo fue la relación de entidades menos complejas con los centros políticamente más complejos en una esfera espacial de interacción en la que circulaban cultura material, ideas, símbolos y sistemas de organización económicos, sociales y políticos. Sin embargo, en el estudio de las formaciones secundarias, también es importante responder preguntas sobre su organización social, estructura gubernamental o proceso de consolidación y qué diferencias se pueden encontrar respecto a los vecinos políticos con los que interactuaban.

## **Bibliografía**

BARNES, Gina

1988 *Protohistoric Yamato: Archeology of the First Japanese State*. Ann Arbor: Universidad de Michigan.

2007 *State Formation in Japan: emergence of a 4th-century Ruling Elite*. Nueva York, Londres: Routledge.

BLANTON, Richard y otros

1996 "A Dual-Processual Theory for the Evolution of Mesoamerican Civilization". *Current Anthropology*, 37,1, 1-14.

BLANTON, Richard, Stephen KOWALEWSKI y Gary FEINMAN  
1992 "The Mesoamerican World-System". *Review*. 15,3, 419-26.

CARBALLO, David M.  
2017 "Economía y ritual en Teotihuacán y su órbita". *Americae: The European Journal of Amerinist Archaeology*, en línea <https://hdl.handle.net/2144/24696>

CHASE-DUNN, Christopher y Thomas D. HALL  
1997 *Rise and Demise: Comparing World-Systems*. USA: Westview Press.

CLARK, John  
1997 "The Arts of Government in Early Mesoamerica". *Annual Review of Anthropology*. 26, 1, 211-234.

EDWARDS, Walter  
1996 "In Pursuit of Himiko. Postwar Archeology and the Location of Yamatai". *Monumenta Nipponica*. 51,1, 53-79.

FRIED, Morton  
1967 *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology*. Nueva York: Random House.  
1975 *The Notion of Tribe*. California: Benjamin-Cummings Publishing Company.

GUEVARA CHUMACERO, Miguel  
2007 "Jefaturas y señoríos en Mesoamérica. Divergencias en la evolución social". *Maguré*. 21, 189-215.

HIRT, Kenneth G.  
1989 "Militarism and Social Organization at Xochicalco". En *Mesoamerica After the Decline of Teotihuacan, A.D. 700-900*. Eds. Richard A. Diehl, y Janeth Catherine Berlo, Dumbarton Oaks, 69-82.

HODDER, Ian  
1986 *Reading the Past: Current Approaches to Interpretation in Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.

ISHIMODA Shō  
2017 *日本の古代国家*. *Nihon no kodai kokka*. Tokio: Iwanami Bunko.

JOFFE, Alexander

2002 "The Rise of Secondary States in the Iron Age Levant". *Journal of Economic and Social History of the Orient*. 45, 4, 425-467.

KARUNARATNE, Priyantha Padmalal

2010 *Secondary State Formation During the Early Iron Age on the Island of Sri Lanka: The Evolution of a Periphery*. Tesis. Universidad de California, San Diego.

KIDDER, Edward

2007 *Himiko and Japan's Elusive Chieftdom of Yamatai: Archeology, History and Mythology*. USA: University of Hawaii Press.

KIRCHHOFF, Paul

1960 Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. México: ENAH.

KISHIMOTO, Naofumi

2013 "Dual Kingship in the Kofun Period as seen from the Keyhole Tomb". *Urban Scope*. 4, 2013, 1-21.

KRISTIANSEN, Kristian

1991 "Chieftdoms, States and Systems of Social Evolution". En *Chieftdoms: Power, Economy and Ideology*. Ed. Timothy Earle. Nueva York: Cambridge University Press, 16-43.

LITVAK, Jaime

1970 "Xochicalco en la caída del Clásico. Una hipótesis". *Anales de Antropología*. 7, 131-144.

1974 "Algunas observaciones acerca del Clásico de Xochicalco, México". *Anales de Antropología*. 11, 9-17.

PRICE, Barbara

1978 "Secondary State Formation: An Explanatory Model". En *The Origins of the State: The Anthropology of Political Evolution*. Eds., Robert Cobeau y Elman Service. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 161-186.

MASTACHE, Alba Guadalupe y Robert COBEAN

1989 “The Coyotlatelco Culture and the Origins of the Toltec State”. En *Mesoamerica After the Decline of Teotihuacan, A.D. 700-900*. Ed. Richard A. Diehl, y Janeth Catherine Berlo, Dumbarton Oaks, 49-67.

MILLON, R.

1988 “The Last Years of Teotihuacan dominance”. En *The Collapse of Ancient States and Civilizations*. Eds., G. Cowgill y N. Yoffee. University Arizona Press, 102-164.

MIZOGUCHI, Koji

2009 “Nodes and edges: A network approach to hierarchization and state formation in Japan”. *Journal of Anthropological Archeology*. 28, 14-26.

2013 *The Archaeology of Japan: From the Earliest Rice Farming Villages to the Rise of the State*. Cambridge: Cambridge University Press.

MARCUS, Joyce

1992 “Political Fluctuations in Mesoamerica: Dynamic Cycles of Mesoamerican States”. *National Geographic Research and Exploration*. 8,4, 392-411.

1998 “The Peaks and Valleys of Ancient States: An Extension of the Dynamic Model”. En *Archaic States*. Eds., Gary M. Feinman y Joyce Marcus. Nuevo México: School of American Research Press, 59-94.

MORAGAS SEGURA, Natalia

2004 “Sobreviviendo al colapso: teotihuacanos y coyotlatelcos en Teotihuacán”. *Revista Española de Antropología Americana*. 35, 33-50.

2007 “Cambio social y crisis del poder en Teotihuacán. La problemática de la transición clásico-epiclásico y el colapso de Teotihuacán”. *CINTEOTL*. 1, 1-24.

NICHOLS, Deborah

2016 “Teotihuacan”. *Journal of Archaeological Research*. 24, 1, 1-74.

NIWANO, Hiroshi, Mitsuaki MATSUO, Mitsuru HIRAISHI, y SHUN'ICHI, Ikefuchi 2015 巨大王墓と松江の豪族—五世紀のヤマト王権と東部出雲の新たな関係 Kyodai ōbo to Matsue no gōzoku goseiki no Yamato ōken to tōbu Izumo no aratana kankei. En *松江市史—通史編 1 自然環境・原始・古代 Matsueshi shi tsushihen 1 shizen kankyō genshi kodai*. Matsue: Imaiinsatsu Kabushikigaisha, 354-382.

OGI, Yasuko Rocio y Amalia SATO (trad.)

1992 “Guishi wadyin den (Sobre el pueblo de Wa) registros chinos sobre Japón”. *Estudios de Asia y África* 27, 3, 522-531.

PARKINSON, William y Michael GALATY

2007 “Secondary States in Perspective: An Integrated Approach to State Formation in the Prehistoric Aegean”. *American Anthropologist, New Series*. 109,1, 113-129.

SERVICE, Elman

1971 *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective*. Nueva York: Random House.

SMITH, Michael E. y Peter PEREGRINE

2011 “Approaches to Comparative Analysis in Archaeology”. En *The Comparative Archeology of Complex Societies*. Ed., Michael Smith. Cambridge: Cambridge University Press.

SPENCER, Charles y Elsa REDMOND

2004 “Primary State Formation in Mesoamerica”. *Annual Review of Anthropology*. 33, 173-199.

TORRES AGUILAR, Nallely

2017 “La región del Izumo antiguo en los periodos Yayoi Tardío y Kofun: Un estudio del proceso de formación del estado antiguo en Japón”. Tesis de maestría. El Colegio de México.

TRIGGER, Bruce

2003 *Understanding Early Civilizations: A Comparative Study*. Cambridge: Cambridge University Press.

TSUDE, Hiroshi

1984 *The Kofun Period. Recent Archeological Discoveries in Japan*. Trad. G. Barnes. Ed., T. Kiyotari. Tokio: Center for East Asian Cultural Studies, UNESCO.

2000 *王陵の考古学 Ōryō no kōkogaku* Tokio, Iwanami Shinsho.

2006 “Early State formation in Japan”. trad. E. Walters. En *Capital and countryside in Japan, 300-1180: Japanese Historian interpreted in English*. Ed., John Piggot, Nueva York: East Asian Program, Cornell University.

WIESHEU, Walburga

2008 “Temas de investigación en el estudio de las sociedades complejas”. *Patrimonio, identidad y complejidad: Enfoques interdisciplinarios*, 55-69.

WILLIAMS, Eduardo y Lorenza LÓPEZ MESTAS

2009 “Las sociedades complejas de Mesoamérica: Una perspectiva diacrónica”. En *Sociedades complejas del Occidente de México en el mundo mesoamericano: Homenaje al Dr. Phil C. Weigand*, Eds., Eduardo Williams, Lorena López Mestas y Rodrigo Esparza. México: El Colegio de Michoacán.

YOFEE, Norman

2004 *Myths of the Archaic States: Evolution of the Earliest Cities, States and Civilizations*. Nueva York: Cambridge University Press.

## **Guardianes culturales: los *sansei* de Colonia Urquiza y la reinención de la identidad.**

Irene Isabel Cafiero – Estela Cerono  
Lic. en Historia UNLP - Prof. en Historia UNLP

### **Resumen**

Este informe es un avance de investigación que fija la mirada en los *sansei*<sup>176</sup>, nietos de los primeros inmigrantes japoneses que se instalaron en la Colonia Justo José de Urquiza durante la década del sesenta. Junto a sus padres, pero especialmente con sus abuelos, profundizan en las raíces culturales japonesas. A partir de entrevistas nos sumergimos en el campo de intereses de estos niños y jóvenes sobre el idioma, la música, los bailes, la comida y las costumbres de sus ancestros y en el cómo, crecen alejados de la ciudad en un presente occidental, pero se apropian de un legado identitario oriental y lo reinventan.

---

<sup>176</sup> Palabra que significa tercera generación, es decir, aquellos que nacieron fuera de Japón con al menos un progenitor *nisei*.

**Palabras clave:** *sansei, identidad cultural, transmisión.*

## **Abstract**

This report is a research breakthrough that focuses on the *Sansei*, grandchildren of the first Japanese immigrants who settled in Colonia Justo José de Urquiza in the 1960s. Together with their parents, but mainly with their grandparents, they delve into Japanese cultural roots. From interviews we get immersed, through interviews, in the field of interest of both children and youngsters about the language, music, dances, food and customs of their ancestors and how they grow up away from the city in a Western present, but they appropriate an Eastern identity legacy and reinvent it.

**Keywords:** *sansei, cultural identity, transmission.*

## **Introducción**

El siglo XX ha sido un periodo de grandes flujos migratorios. Por distintas razones, algunas relacionadas con guerras, con cambios bruscos a nivel político o económico o simplemente en búsqueda de mejores condiciones de vida, movimientos de personas desde diferentes puntos del planeta, marcaron en nuestro país el pasado, pero también el presente. No podemos pensar la historia de nuestro país sin pensar los procesos migratorios. El caso que hemos investigado en los últimos 15 años son los inmigrantes japoneses que se instalaron en una zona rural en la periferia de la ciudad de La Plata durante los años 60. Si bien desde el punto de vista numérico se trata de una inmigración poco representativa, formaron una colonia llamada Justo José de Urquiza en la que se dedicaron a la horticultura y floricultura. Estas actividades los hicieron muy conocidos, especialmente desde los años ochenta a la actualidad, producto de su inserción en el mercado local, nacional e internacional, aunque también gracias a la dedicación y esfuerzo por conservar gran parte de su patrimonio a través de manifestaciones culturales como el

*Bon Odori*<sup>177</sup>, entre otras. Conservación y tradición fueron dos palabras que caminaron juntas en el proceso de construcción de esta colonia. Primeramente, con la escuela<sup>178</sup> hito fundamental en la difusión del lenguaje. Luego, con la Asociación Japonesa La Plata que promueve el deporte, las danzas, la tradición culinaria y otros eventos culturales destinados al resto de las comunidades japonesas de la provincia y al resto de la sociedad. Este estudio basado en entrevistas realizadas a jóvenes *sansei* procura mostrar qué lugar ocupan ellos dentro de la colectividad. Desde un lugar diferente al de sus padres, son quienes resguardan el patrimonio cultural y lo reinventan bajo un cielo occidental. Nacieron y crecieron bajo la díada occidental/oriental. No se sienten identificados como algunos de sus progenitores con la actividad rural, sin embargo, y a pesar de vivir en su mayoría dentro de la ciudad, vuelven cada sábado a la colonia para continuar sus estudios de japonés en la escuela o para practicar algún deporte como beisbol o ping pong en el caso de los varones y entre las mujeres las danzas o taiko. Son argentinos y japoneses desde sus nombres, desde sus padres, desde sus rasgos físicos. Construyen sus identidades venciendo obstáculos. Honran a sus abuelos cada día al resguardar cada pedacito de tradición.

### **Lo lejano se vuelve cercano**

Si bien la pregunta de investigación estaba orientada desde el principio a los mecanismos de reproducción de la cultura entre los jóvenes del espacio rural, luego se amplió a aquellos que viven en la ciudad pero van a la colonia a visitar a sus familias, a sus clases de idioma o para las prácticas de dialogo en japonés, algo que se va perdiendo entre las familias. Los que nacieron en el medio rural rompen, casi en su totalidad, con las desventajas que supone la distancia o el espacio geográfico en la escolarización

---

<sup>177</sup> *Bon* es el día de los ancestros muertos y *Odori* significa baile, por lo que *Bon Odori* es la danza que acompaña y consuela las almas de los difuntos.

<sup>178</sup> Creada en mayo de 1969 en terrenos del Club japonés de la colonia, nace como Escuela Japonesa La Plata el 29 de febrero de 1992 en un espacio propio adquirido en 1981 gracias a la unión de varias colonias de los alrededores interesadas no solo en el aprendizaje del idioma sino en el desarrollo integral del niño. Más información al respecto, consultar el capítulo cuatro de Cafiero y Ceroni (2013a).

secundaria, terciaria y/o universitaria. De los entrevistados el 90% estudian carreras universitarias o las han finalizado. También hay un quiebre respecto al resto de la familia, por cuanto en todos los casos sus abuelos fueron agricultores, mientras que sus padres finalizaron estudios terciarios y universitarios, lo que indica el crecimiento en la escolarización de una generación a otra. Esto nos indica que hijos y nietos de inmigrantes escapan al destino social común para quienes nacen en el medio rural y encuentran el estímulo para superarlo. Lo que en otros casos aparece como un “imposible”, como determinismos, ellos le oponen resistencia y la situación cultural original encuentra una esperanza. Las causas seguramente son varias, pero podríamos encontrarlas entre las decisiones de los inmigrantes quienes desde la llegada al país, impulsaron la creación de una escuela en la colonia y luego promovieron entre sus hijos la finalización de estudios superiores para alejarlos del sacrificio que supone el trabajo del campo. También en las experiencias de viajar a Japón desde la adolescencia como forma de conocer el país que vio partir a sus abuelos hace 50 años, pero especialmente como promoción de crecimiento en el conocimiento de la cultura oriental. Esto supone una tercera generación que escapa a la herencia cultural de los primeros, en lo que respecta a la categoría social de migrantes y su posible destino.

Menos preocupados que sus padres en temas de adaptación a la sociedad, porque nacieron y viven en este país, sus búsquedas e intereses en temas de tradiciones se vuelcan hacia otras áreas no solo lingüísticas. Muchos de ellos conocen Japón gracias al programa de becas que existe para las prefecturas o impulsados por alguna asociación como JICA<sup>179</sup> y esa experiencia de vida los acercó hacia una forma de pensar muy diferente a la occidental. En otros casos, son sus familias los que impulsan a los adolescentes y

---

<sup>179</sup> Siglas de Japan International Cooperation Agency. JICA es parte de la Asistencia Oficial para el Desarrollo (AOD) y puente que une a Japón con los países en vías de desarrollo. Comparte sus conocimientos y experiencias, con el objetivo que los países receptores de sus esfuerzos de cooperación fortalezcan su capacidad para resolver sus problemas, construyendo así un mundo más pacífico y próspero para todos. En octubre de 2008, JICA fortaleció sus modalidades de Cooperación Internacional, integrando las operaciones de soporte financiero del Banco de Japón para la Cooperación Internacional (JBIC), la cooperación financiera no reembolsable proporcionada por el Ministerio de Relaciones Exteriores de Japón (MOFA) y la cooperación técnica ofrecida por JICA. JICA orienta su quehacer con la premisa que asistencia no es simplemente proporcionar bienes y equipos, sino desarrollar las capacidades de las personas para que éstas encuentren soluciones a los particulares retos de desarrollo que enfrentan; convirtiéndose en actores claves que generen cambios positivos en la sociedad.

jóvenes a vivir la experiencia del viaje para visitar el país de sus abuelos. De las entrevistas se desprende un interés por profundizar en aspectos de la historia de Japón, en la tradición culinaria, en el arte especialmente escultura, en la moda, en la filosofía. Especialmente remarcan los valores y principios fundantes de la cultura oriental que desean preservar: el respeto por los adultos mayores símbolos de sabiduría y experiencia, la coexistencia de lo moderno y lo tradicional, el orden y la higiene, el cooperativismo. *“Hay ciertas costumbres que están buenas sacar del japonés, hay costumbres que se arraigaron en mí”,* nos refería un joven al que entrevistamos.

## Ojos que dicen



**Foto 1**

La *sansei* más joven de la muestra

Las características físicas y culturales de estos jóvenes son diferentes de las de los jóvenes de su edad que tienen padres argentinos nativos. Aunque nacieron aquí, son hijos en su mayoría de matrimonios entre descendientes de japoneses, y si bien hablan español, crecen en un contexto familiar donde el idioma que se habla especialmente entre los abuelos y padres es el japonés, aunque en un proceso de franca decadencia. Como parte de una cultura valorada positivamente, la percepción de los otros no siempre adopta la misma consideración. Aunque en general los japoneses de la colonia son adjetivados como laboriosos, honestos, ordenados y emprendedores, la percepción de la sociedad siempre mezcla realidad con mito y en algunos casos, añaden una cuota de exotismo respecto a la colectividad. La franja etaria que se analizó son los jóvenes comprendidos entre los 14 y 25 años de edad, en su mayoría estudiantes secundarios, terciarios y universitarios. Lo primero que se desprende es que han finalizado sus estudios primarios, secundarios, y dada la continuación de formación superior deciden vivir en la ciudad para una mejor accesibilidad a los centros educativos. De las voces recogidas también podemos decir que están menos interesados en las actividades de sus abuelos que las de sus

padres. El hecho que regresen cada fin de semana a la colonia y compartan actividades con el resto de sus familias que allí residen no indica necesariamente que quieran dedicarse al trabajo de la tierra. De las entrevistas realizadas solo una joven expresó su deseo de continuar la labor florícola. Los que residen con sus padres y abuelos en el campo y saben del esfuerzo que significan los cultivos florícolas dicen un rotundo no a la posibilidad de dedicarse a ellos. No desconocen qué parte de lo que hoy poseen ha sido producto del sacrificio de esas personas delgadas y con caras cansadas quienes durante muchos años estuvieron con frío y calor en los invernaderos cuidando con dedicación las flores que se vendían en el mercado. Pero en general, no han aprendido las técnicas y tampoco piensan estudiar carreras que se relacionen con la actividad de los abuelos. Los más jóvenes de la muestra están interesados en formación universitaria relacionada con carreras como medicina, odontología, economía o ingenierías. Y algunos de ellos piensan vivir en el país de sus abuelos una vez finalizado sus estudios superiores.

Los *sansei* que tuvieron la oportunidad de conocer Japón, ya sea a través de becas de las prefecturas o por reencuentro con familiares, hablan de una experiencia enriquecedora que desean repetir. Los que lo hicieron siendo muy jóvenes (entre 11 y 12 años) expresan la imposibilidad de dimensionar el valor de ese viaje iniciático con las tradiciones y las ganas a la distancia de recuperar esos momentos, o quizá ir a algunos lugares que no recorrieron o no disfrutaron en su totalidad. Pero no todo lo que refiere a la cultura de sus ancestros es de su interés. Hay mitos respecto a ello, como por ejemplo, que miran o miraron por TV dibujos animados desde niños, que son fanáticos del animé o que todo lo que comen es sushi<sup>180</sup>. *“Aunque conservemos un cariño especial por los sabores que disfrutamos desde la infancia, ello no significa que no podamos degustar otros platos o que cocinemos exclusivamente bajo el aroma oriental”*, expresó una joven. Al contrario, sí hay un interés por profundizar los estudios de idioma quizás como forma de no perderlo para las siguientes generaciones. Por ejemplo, no miran o lo hacen muy esporádicamente el canal japonés de televisión NHK. Uno de los *sansei* expresa que en NHK hablan casi siempre de temas políticos que no alcanzan a entender y les resulta poco atractivo. Pero

---

<sup>180</sup> Los hábitos alimentarios son un elemento importante de la cultura y de los más sólidos.

sí aprenden baile y canto. Una joven expresó “*aprendí canto y ahora participo en los festivales*” como por ejemplo en el *Utamatsuri*<sup>181</sup> que se realiza en la colonia. Les gusta *ikebana*<sup>182</sup>, a los más jóvenes de la muestra el *animé*<sup>183</sup> y también el *shamisen*<sup>184</sup>. Otros aspectos de la cultura oriental que quieren profundizar son los conocimientos culinarios. La más joven de la muestra nos dijo “*me gusta más la comida japonesa que la de acá*”. Quizás porque el acervo de valores culturales que cargaron y guardaron sus abuelos al comenzar el camino de emigración tiende a desaparecer y es necesario bucear en la cocina para que los almuerzos y cenas de la colectividad, tanto en el campo como en la

---

<sup>181</sup> Deriva del término *en zetsu no uta* que significa habla canción y es el género musical más representativo de la cultura japonesa.

<sup>182</sup> Es el arte japonés de hacer arreglos florales, que surgió de ofrendas tradicionales y se convirtió en una forma de arte. La palabra *Ikebana* significa literalmente “flores vivientes”. Con la introducción del budismo en Japón a través de Corea y China en el siglo VI, llegó también la costumbre del kuge, u ofrendas de flores en el altar. Un sacerdote budista de nombre Ono-No-Imoko insatisfecho con la forma despreocupada con la que los sacerdotes hacían las ofrendas florales en el altar de Buda, experimentó con arreglos que simbolizaban todo el universo. En sus diseños, las flores y las ramas se dirigían hacia arriba (nunca hacia abajo), y se disponían en grupos de tres para representar la armoniosa relación entre el cielo, hombre y tierra. Los sacerdotes continuaron haciendo arreglos florales durante cientos de años, pero no hay constancia de ninguna forma o diseño que siguiera un sistema particular hasta finales del siglo XV. En esta época, simultáneamente al Renacimiento italiano, Japón experimentó una explosión de desarrollo artístico, y se creó la arquitectura tradicional japonesa, tal y como la conocemos hoy en día, la poesía *haiku*, el teatro *noh*, la jardinería y se inició la formación de distintas Escuelas de *Ikebana* que evolucionaron y definieron sus arreglos desde un punto de vista más tradicional o innovador, fluctuando siempre entre estilos más formales o informales. El aspecto espiritual de *Ikebana* se considera muy importante para sus practicantes. El silencio es una necesidad durante las prácticas de *ikebana*. Es un tiempo para apreciar las cosas en la naturaleza que las personas suelen pasar por alto debido a sus ocupadas vidas. Uno llega a ser más paciente y tolerante hacia las diferencias, no sólo en la naturaleza, sino también en general. *Ikebana* puede inspirar a identificar con la belleza en todas las formas de arte. Este es también el momento en que uno siente la cercanía a la naturaleza que ofrece la relajación de la mente, cuerpo y alma.

<sup>183</sup> Si bien es una palabra de origen francés, fue adoptada por los japoneses para mencionar los dibujos animados en televisión. El animé es un fenómeno cultural y de entretenimiento que goza de gran popularidad a nivel internacional. Se trata de un arte que está vinculado al **manga** (las historietas japonesas), el **cosplay** (el uso de disfraces) y otras disciplinas y tendencias. Las obras de animé solían dibujarse manualmente, aunque en los últimos años se popularizaron las creaciones digitales. Aunque existen múltiples trabajos de animé con diferentes características, hay un estilo típico de la animación japonesa que empezó a forjarse en la década de **1960**. Los personajes con ojos muy grandes, labios finos y cabello extraño constituyen uno de los rasgos más salientes del animé. La expresividad de los rostros, por otra parte, diferencia a estos dibujos de los más habituales en la animación occidental.

<sup>184</sup> Es un instrumento musical de los más clásicos dentro de las artes escénicas de Japón. Un laúd de tres cuerdas que se usa generalmente en obras de teatro *kabuki*, teatro *Nogaku* y también en los teatros de títeres *Bunraku* e incluso en las danzas que ofrecen las geishas. Este instrumento deriva del chino *sānxián* (tres cuerdas), el cual apareció en China durante la dinastía Yuan del siglo XIII. El *sānxián* chino fue introducido a las islas Ryukyu (Okinawa), suroeste de Japón, desde donde llegó a Sakai (Prefectura de Osaka) alrededor del año 1562 y de allí se extendió por todo el país.

ciudad, sigan teniendo el olor y el sabor de Japón<sup>185</sup>. Las artes japonesas son otro de los intereses planteados en las entrevistas. Algunas *sansei* hablaron de sus intereses por saber más acerca de *Shodo* y *Sumi-e*. En el primer caso, se trata de la caligrafía japonesa que es una de las bellas artes más populares de Japón. Se la compara con la pintura por su importancia. Este arte de escribir símbolos caligráficos en un fondo blanco que representa el vacío y los signos en negro que representan lo femenino y lo masculino, tiene un sentido filosófico<sup>186</sup>. En cuanto al *Sumi-e* es una disciplina creativa que se caracteriza por el monocromatismo a tinta<sup>187</sup>.

En las entrevistas se señalan algunas dificultades de integración grupal y de relaciones vinculares que se presentaron durante la escolarización. Rasgos físicos que suscitaban burlas, en especial, durante la escuela primaria. Solían escucharse en las aulas “¡¡Vos sos China!!” “*callate China*<sup>188</sup>” forma discursiva peyorativa que refieren a la forma de los ojos. Una joven señaló que se burlaban de ella por su forma de hablar el español. En realidad, desde el desconocimiento y como insulto, casi siempre se los asocia con la comunidad china, aunque se trate de otros países del sudeste asiático. Aunque se vean argentinos en todo lugar, en algunas ocasiones son los únicos orientales.

Tengamos en cuenta que en el ámbito escolar las migraciones recientes al país no se abordan en el aula o se han centrado simplemente en algunas manifestaciones culturales como la comida, la vestimenta o el lenguaje pero sólo en forma circunstancial y folklorizándolo, exotizándolo, cuando se presentan dificultades de integración. Se dejan

---

<sup>185</sup> Para profundizar sobre gastronomía en la colonia se puede consultar el capítulo siete de Cafiero y Cerono (2013b).

<sup>186</sup> Significa *Sho* caligrafía, *Do* el camino. Es una de las prácticas *Dzen*. Se trata de un arte de escritura delicado, en la que un maestro con su pincel de bambú y tinta china, crea en un papel arrocero una verdadera obra de arte que tienen como distinción la armonía y la belleza y se materializan los principios básicos de la estética japonesa que son el *wabi-sabi*, la proporcionalidad de lo simple y delicado. El balance entre inicio y término está marcado por el equilibrio justo entre las líneas, los puntos, la dirección, e incluso los espacios vacíos. Proviene de la caligrafía China y se practica a la usanza milenaria. Actualmente existen calígrafos maestros en este arte que son contratados para la redacción de documentos importantes. Además de requerir una gran precisión y gracia por parte del calígrafo, por ejemplo, cada carácter *kanji* debe ser escrito según un orden de trazo específico, lo que aumenta la disciplina requerida a quienes practican este arte.

<sup>187</sup> Esta disciplina se desarrolló en China durante la dinastía Tang (618-907) y se instala como estilo durante la dinastía Song (960-1279). Se introduce en Japón a mediados del siglo XIV por los monjes budistas zen y logra gran popularidad hasta su apogeo durante el período Muromachi (1338-1573).

<sup>188</sup> Comenta una joven que ante la insistencia en la comparación con los chinos ella decía “¡¡soy japonesa!!!” e inmediatamente escuchaba “*está bien china*”, ahí sí como forma discriminativa y para herir. Muchas veces se asume que por los rasgos de los ojos sólo pueden ser chinos.

de lado otros aspectos dentro de las manifestaciones culturales como el espacio de instalación de la colectividad, la cuestión demográfica, temas jurídicos o económicos que inciden en los procesos inmigratorios y son elementos cargados de sensibilidad.

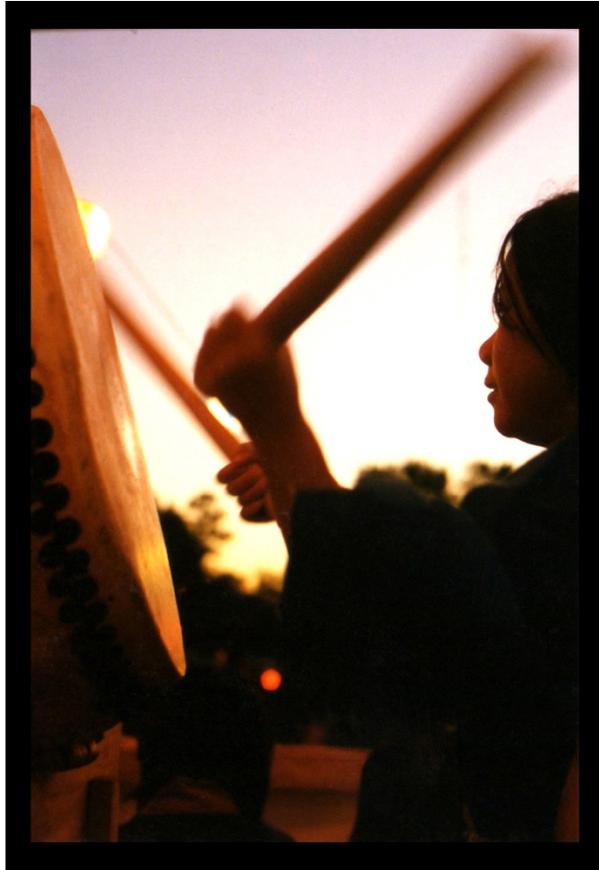
Sus abuelos viven en el campo pero ellos, en su mayoría, viven en la ciudad. Cambió la demografía, los espacios, cambió el mundo, ellos han crecido en el multiculturalismo. No han habitado el mismo tiempo, ni el mismo espacio, no saben de despedidas ni de soledades, no saben de puertos ni de embarques y desembarques, conocen otra naturaleza, no saben de la tierra, ni de cultivos y aunque viven una historia diferente, sin embargo, crean lazos con la cultura ancestral. En primer lugar e independientemente de donde residen concurren a aprender el idioma, idioma sinónimo de colonia, pieza fundamental para la reinención de la identidad.

### **Cuerpos que dicen, sonidos que nos llevan lejos**



**Foto 2**

*Nisei y sansei de la Escuela japonesa compartiendo el toque del taiko*



**Foto 3.**

*Sansei* espera junto al *taiko* su turno para acompañar el baile en el *Bon Odori*.

Las danzas tradicionales dicen muchas cosas de la cultura oriental que son imposibles de decir con palabras. El cuerpo delicado y suave expresa a través de la danza lo que la palabra no puede expresar. Es interesante observar durante las festividades que se han popularizado en la colonia, en especial el *Bon Odori*<sup>189</sup>, como se suman los que visitan el predio alrededor de la torre central *yagura*<sup>190</sup> donde los *taiko*<sup>191</sup> marcan el ritmo. Dentro

---

<sup>189</sup> Es un festival tradicional japonés donde el mito y el rito se relacionan estrechamente con el culto a los antepasados. Forma parte de la celebración del *Obon* en el que se festeja el regreso momentáneo de los antepasados al mundo de los vivos. *Odori* es el término que refiere a las diferentes expresiones artísticas de danza realizadas en Japón. Se divide en dos formas principales: *odori*, originado en el período Edo; y el *mai* desarrollado en la parte oeste de Japón. El *odori* se desarrolló fuera del escenario teatral *kabuki* y es orientado más a los sentimientos masculinos; mientras que el *mai* es desarrollado en las habitaciones en vez del escenario, y fue influido por el teatro *noh*.

<sup>190</sup> Originalmente se utilizaba la palabra para indicar una torre dentro de una fortaleza que servía como almacén de flechas. También como torre o torreta de madera delante de un estadio de sumo en la que un *yobidashi* bate el *taiko* cada día antes y después del torneo.

del círculo que simula una pista/ronda de baile la fila de mujeres japonesas inicia la danza ataviadas con sus *yukatas*<sup>192</sup>, sus sandalias, sus peinados floridos con horquillas y el público se suma, las sigue, las copia. No se dan indicaciones, no se habla, simplemente son cuerpos que se dejan mirar y copiar. Entre los movimientos de las *issei* y *nisei* de la colectividad que abren sus brazos al cielo y rozan el aire con las palmas de sus manos y los del público, que acude al evento, la diferencia es evidente. Estos últimos son exagerados, acelerados y muchas veces bruscos. Podríamos preguntarnos por qué hay tanta diferencia entre unos y otros. Esto se explica porque la danza es interior<sup>193</sup>, la danza se concentra en el ritmo con pocos movimientos que se repiten mucho, y que al repetirse con insistencia parecen tener el poder de cambiar estados. Quienes tocan los *taiko* lo hacen con todo su cuerpo, como un ritual donde los brazos se despliegan hacia arriba y hacia ambos lados y la fuerza se despliega hacia el tambor sin perder armonía. El círculo es un espacio de encuentro, de contactos, de aperturas, de miradas. Los *nisei* son los organizadores del festival. Los *sansei* los que danzan y marcan el ritmo con los *taiko*. El evento “encanta”, subyuga, transporta, acerca a hombres y mujeres que asisten al festival. Muestra a los guardianes *sansei* cada vez más cerca de lo oriental.

## Cambia, todo cambia

Iniciamos este camino con la intención de analizar las condiciones y formas que adoptan los *sansei* nacidos en nuestro país respecto a su identidad japonesa. Son adolescentes y jóvenes que ensamblan distintas identidades: la de ser argentinos, tercera generación,

---

<sup>191</sup> Literalmente significa gran tambor y en la historia de Japón pasó de ser un instrumento del campo de batalla a un llamado para los cazadores y cuando se acercaban tormentas. Se cree que el sonido del *taiko* es poderoso porque están habitados por dioses. Tocado con baquetas de madera denominadas *bachi* en japonés se escribe '*wa-daiko*'. *Taiko* también se refiere al relativamente reciente arte de ensamble musical de percusión *taiko* (en japonés, conocido como "*kumi-daiko*").

<sup>192</sup> Vestimenta de verano, una versión casual y ligera del tradicional kimono. Los orígenes se remontan al periodo Heian (794-1185) cuando la nobleza de la época vestía en los baños de vapor una prenda conocida como *yukatabira*.

<sup>193</sup> Al ser una tradición budista que se remonta a 600 años atrás y que honra la memoria de los antepasados tiene un profundo significado religioso y bailar juntos, en algunos casos tomados de las manos, es una forma según se cree, de poder visualizar las figuras de los ancestros.

hijos de *nisei*, nietos de *issei*. Pluriculturales, construyen su identidad individual en el híbrido de varias identidades. En especial, en la identidad japonesa, que la descubren al nacer y se constituye en la base invisible en la que se apoyan. En cierto sentido y vista desde afuera la colectividad aparece como una entidad estable y diferenciada, resultado de la labor de cada uno de sus miembros y fundamento de su identidad colectiva. Creemos que fue así durante los primeros años donde el contacto quizá era visto como un atentado contra la integridad del grupo. Con el paso de los años, los hijos se marcharon a las ciudades y el desmembramiento de las propiedades florícolas características de la colonia que se produjo, determinó que este estadio cultural fuera modificándose y las puertas del Pequeño Japón se abrieran a la curiosidad del *gaijin*<sup>194</sup>. Los eventos contribuyeron al conocimiento del espacio, alimentaron el interés en algunos por el “exotismo” oriental y en otros, la sincera búsqueda de productos de consumo cultural.

Elegimos este recorte, convencidos, por investigaciones anteriores, que estábamos ante verdaderos guardianes culturales. Esta generación al igual que sus padres y más sus abuelos son personas de muy pocas palabras. Fue dura la tarea para conseguir que accedieran a contarnos sus intereses. En general, monosílabos acompañados de sonrisas. Sin embargo, pudimos comprobar que no todos viven su identidad de la misma manera, ni su pertenencia colectiva. Las culturas cambian, tienen estadios y cada uno es sustituido por otro. Los *sansei* de la muestra han mirado durante años las prácticas de sus abuelos que se replican en sus padres y ello ha determinado sus comportamientos y también las representaciones que de la comunidad tiene el resto de la sociedad<sup>195</sup>.

Seguramente en este estudio quedaron resignadas otras preguntas. El ámbito de reflexión se circunscribió a los interrogantes planteados. En nuestro caso, se trata de dimensiones subjetivas o personales identitarias que se subsumen a los procesos macro estructurales de la inmigración. Todorov (2016) señala que las identidades colectivas en los países occidentales son sospechosas de conspirar y atentar contra la libertad individual. En este

---

<sup>194</sup> Palabra que en japonés significa *gai* (fuera) y *jin* (persona) y generalmente se utiliza para referirse a un extranjero.

<sup>195</sup> Una joven expresó que lo único que no le gusta es que por ser japonesa en el colegio y en otros ámbitos consideren que posee condiciones extraordinarias “no me gusta que siempre me estén teniendo en lo alto solo por ser japonesa”.

primer informe observamos que lejos de manifestarse como obstáculo y ámbito de encierro, la colectividad en el espacio rural ofició como plataforma para el despegue tanto de hijos como de nietos. Los *issei* de esta comunidad rural no abandonaron su identidad oriental, favorecieron la toma de distancia respecto a sus pasados y desde allí construyeron y reivindicaron los aspectos esenciales de su patrimonio. Y en la hibridez y la mixtura cultural crecieron sus hijos y nietos.

Los *sansei* de la muestra encuentran su propia verdad cultural. Nacen con una identidad que se impone desde la infancia. Con rasgos determinados genéticamente. Sus maestros fueron sus abuelos pero no demuestran una obediencia absoluta, al contrario, fluyen en el proceso permanente de construcción. Crecen en el bilingüismo que no es solo dos idiomas, sino instrumentos de conexión con las acciones e ideas del pasado de sus padres y de su comunidad, de la visión del mundo. Heredan una forma de moverse en el espacio y el tiempo y de relacionarse con los demás. Desde gustos alimenticios hasta paisajes, juegos, canciones constituyen su universo cultural desde la primera infancia. Tienen una actitud de identidad definida que manifiestan en cada oportunidad para honrar la vida de sus abuelos y en su lucha por encontrar el camino de un mundo mejor.

Sus abuelos trajeron consigo la nostalgia por el hogar perdido que se expresa en el *furusato*<sup>196</sup>, en la relación con la familia y la comunidad, en los lazos fuertes con el mundo rural y con un estilo de vida que prioriza los valores japoneses, la armonía y la salubridad y que trataron de transmitir a sus hijos y nietos. Aunque la palabra contenga una carga de emotividad y evocación por las raíces rurales, ello no significa que los *sansei* lo vivan como una carga, como condición necesaria de continuidad identitaria. Al contrario de lo que sucedió en Japón durante los ochenta, donde la consolidación del *furusuto* como fenómeno social, político y cultural estuvo asociado a la noción de japoneidad<sup>197</sup> y como reacción al proceso de modernización, en Colonia Urquiza, los mayores quieren que los jóvenes vivan su identidad oriental sin tener que atarse a la tierra.

---

<sup>196</sup> Literalmente tierra de origen, aunque puede encontrarse traducido como hogar, como villa antigua.

<sup>197</sup> Se denomina en japonés *nihonjinron* y es desde el periodo Meiji una forma de distinción y originalidad que caracteriza a los japoneses en contraposición con los occidentales. A partir de la segunda mitad del siglo XX en coincidencia con el despegue tecnológico y el proceso de urbanización que conllevó, se produjo en Japón una reconstrucción del ser nacional que se unió a la demanda creciente de *matsuri* y otras formas de expresión cultural que se utilizaron como instrumentos de articulación de la nación.

A diferencia de los *issei* de la comunidad que no pudieron elegir que querían hacer cuando llegaron a estas tierras y tuvieron que dedicarse a lo único posible en ese contexto, ellos deciden con total libertad qué quieren estudiar, dónde, qué quieren profundizar de la cultura japonesa. Algunos aspectos despiertan su curiosidad y sorpresa al profundizar sus conocimientos.

Sus abuelos, sin pesadumbre ni oscuridades, siempre buscaron lo bello en las cicatrices de la vida, siempre pensaron en dar una segunda oportunidad a su historia de despedida, como la técnica ancestral del *kintsukuroi*<sup>198</sup>. Desde que arribaron al país en busca de un lugar donde construir su futuro sabían que podían reparar las heridas del corazón y del alma que significaba abandonar Japón. Construyeron con mucho sacrificio lo que es hoy Colonia Urquiza. Aquí, en la comunidad japonesa cerca de La Plata, la leyenda del pequeño pez *Koi*<sup>199</sup> que buscó con mucho esfuerzo la Gran Cascada se transforma en celebración cada 5 de mayo y demuestra que las tres generaciones de orientales siguen creyendo que con fuerza y dedicación pueden alcanzar las montañas verdes donde las aguas son puras.

## Bibliografía

CAFIERO, Irene Isabel y Estela CERONO

2013a “Un símbolo de identidad cultural en la Colonia Urquiza: la Escuela Japonesa La Plata”. En *Algunas voces, mucha tradición. Pasado y presente de la Comunidad japonesa de Colonia Justo José de Urquiza*. Eds., Irene Isabel Cafiero y Estela Cerono. La Plata: Ediciones Al Margen, 95-115.

2013b “¿El renacer o la cristalización de la tradición? Preguntas a la identidad desde la comida y el vestido en la comunidad japonesa de Colonia Urquiza”. En *Algunas voces,*

---

<sup>198</sup> Técnica artesanal que consiste en reparar objetos rotos y data del siglo XIV. Consiste en aplicar y rellenar las rajaduras con pasta de resina de laca y polvo de oro, plata o platino para dar un valor precioso a las imperfecciones tanto de objetos como de la vida. El interés por esta técnica devenida en filosofía de vida, tuvo un resurgir con los últimos terremotos en Japón.

<sup>199</sup> La leyenda dice que los peces que lograban nadar río arriba, a contracorriente, llegar a la cascada y subirla se convertían en dragones como premio a la fortaleza, la perseverancia y la persistencia. Se considera el ascenso del *koi* a la gran cascada del río como sinónimo de triunfo en la vida. Es mito de la metamorfosis y de la transmutación.

*mucha tradición. Pasado y presente de la Comunidad japonesa de Colonia Justo José de Urquiza.* Eds., Irene Isabel Cafiero y Estela Cerono. La Plata: Ediciones Al Margen, 149-166.

TODOROV, Tzvetan

2016 *El miedo a los bárbaros.* Barcelona: Galaxia Gutenberg.

## **Correspondências entre duas festas populares: Gion Matsuri e Lavagem do Senhor do Bonfim.**

Atílio Avancini

Prof. Dr. Universidade de São Paulo

### **Resumo**

Este artigo busca descrever e promover possíveis conexões e oposições entre duas festas populares de rua, que ocorrem anualmente no verão: o Gion Matsuri em Kyoto (Japão) e a Lavagem do Senhor do Bonfim em Salvador (Brasil). Metodologicamente consiste numa pesquisa que acolhe a história do cotidiano e a “sintaxe do cortejo” de Louis Marin. As fronteiras e influências destas duas festas religiosas integram e conectam a América Latina e a Ásia no espaço popular da arte. As festas são tradições e hábitos culturais, obedecendo duas dimensões da vida: o cotidiano e o fora do comum. Explica-se a existência por séculos e séculos destas duas festas pela noção do êxtase religioso.

**Palavras-chave:** arte; cultura; festa popular religiosa; Japão-Brasil.

### **Resumen**

El artículo busca describir y promover posibles conexiones y oposiciones entre dos fiestas populares de la calle, que ocurren anualmente en el verano: el Gion Matsuri en Kyoto (Japón) y el Lavagem del Señor del Bonfim en Salvador (Brasil). Metodológicamente consiste en una investigación que acoge la historia de lo cotidiano y la "sintaxis del cortejo" de Louis Marin. Las fronteras e influencias de estas dos fiestas religiosas integran y conectan América Latina y Asia en el espacio popular del arte. Las fiestas son tradiciones y hábitos culturales, obedeciendo dos dimensiones de la vida: lo cotidiano y lo fuera de lo común. Se explica la existencia por siglos y siglos de estas dos fiestas por la noción del éxtasis religioso.

**Palabras-clave:** arte; cultura; fiesta popular religiosa; Japón-Brasil

## **Abstract**

This article search describe and promote possible connections and oppositions between two popular street parties, which occur annually in the summer: the Gion Matsuri in Kyoto (Japan) and the Lavagem do Senhor do Bonfim in Salvador (Brazil). Methodologically it consists of a research that takes in the history of the daily life and the "syntax of the courtship" of Louis Marin. The boundaries and influences of these two religious parties integrate and connect Latin America and Asia in the popular space of art. The festivals are cultural traditions and habits, obeying two dimensions of life: the everyday and the out of the ordinary. It is explained for centuries and centuries of these two street parties by the notion of religious ecstasy.

**Key-words:** art; culture; religious folk festival; Japan-Brazil

\* \* \*

## **Introdução**

Este estudo busca relacionar duas tradicionais festas populares de rua, uma no Japão e outra no Brasil, repleta de práticas que transcendem o antigo para chegar aos nossos dias, mas ainda pouco conhecidas do público latino-americano. Estas duas manifestações integram aspectos de identidade de dois povos pela arte, cultura e religião. As fronteiras de interculturalidade destas duas festas integram e conectam a América Latina e a Ásia, mas também indiretamente a África e a Europa no espaço das tradições e hábitos da fé humana.

O objetivo do artigo é descrever e promover possíveis conexões e oposições entre dois eventos urbanos, que ocorrem anualmente no período do verão, mas em áreas geográficas bem diferenciados. Metodologicamente consiste numa pesquisa identificada com a história do cotidiano e a "sintaxe do cortejo" de Louis Marin para entrever atividades cerimoniais dentro do universo de crenças.

O corpus da pesquisa é formado pelo Gion Matsuri em Kyoto (Japão) e a Lavagem do Senhor do Bonfim em Salvador (Brasil). A primeira festa é de origem xintoísta com influência budista e a segunda é de origem cristã com influência do candomblé. A argumentação se desenvolverá principalmente pela pesquisa histórica, mas também pela vivência do autor que participou e fotografou de ambas as festas. Haveria possíveis conexões entre essas festas religiosas do Japão e do Brasil ? E como se explicaria a existência por séculos e séculos destas duas festas ?

Parte-se do princípio de perceber a religião como fé ou veneração. Ou como conexão com o sagrado e o sobrenatural, que pode gerar satisfação interior para superar as dificuldades do cotidiano. “A crença, o ritual e a experiência espiritual: eis as três pedras angulares da religião” (Lewis 1971). Mas o termo encontra sua etimologia na palavra latina *relegare* “recolher ou reunir” ou *religare* “religar”. Ou seja, religar os seres ao invisível, ao mundo mágico ou às divindades. Dentro destes conceitos, pode-se considerar as festividades populares como encontro de pessoas para peregrinar, realizar as oferendas, homenagear os ancestrais e reforçar o comprometimento com o divino.

A escolha do escopo se volta para encontrar os aspectos similares e diferenciados entre as duas festas populares, ao invés de desenvolver uma pesquisa de cunho antropológico e social. Justifica-se a pertinência de discutir duas festas populares de rua, em lugares e cultos tão singulares e díspares, pela possibilidade de abrir horizontes para repensar a fé popular e o mundo contemporâneo globalizado. Este método de releitura das festas é também importante contribuição aos estudos de arte e cultura. O artigo será narrado em quatro módulos, visando apreensões didáticas: a introdução; o Gion Matsuri; a Lavagem do Senhor do Bonfim; as considerações finais.



Figura 1. Fotografia de Atílio Avancini.

*Construtores do carro alegórico hoko, Kyoto, 2006.*

## Gion Matsuri

As festas populares no Japão derivam das crenças locais e normalmente são religiosas (*matsuri*). Mas há também as festas nacionais sem caráter sagrado e que também são chamadas de *matsuri*, embora estejam mais ligadas ao calendário *nenchu-gyoji*, isto é, festividades sazonais do ano. A tendência contemporânea é de que toda a festa, mesmo as comerciais, sejam qualificadas de *matsuri*. O termo origina-se do verbo *matsuru* (venerar), que pode ser considerado práticas de venerar a natureza ou as divindades.

Calor no Japão é sinônimo de festival. Um dos três mais célebres é o grande festival do Gion no santuário Yasaka-jinja em Kyoto entre 16 e 24 de julho. O desfile com roupas tradicionais e carros alegóricos, conta exclusivamente com a participação de homens pois, na simbologia do ritual de purificação, o mundo feminino não pode ser

aceito. O percurso é um trecho retangular e plano de aproximadamente 6 km. E comenta-se que o verão – sufocante e abafado na bacia da antiga capital Kyoto – só começa a partir do Gion Matsuri.

Este festival nasceu como ritual no ano de 869 (imperador Seiwa). Conta-se que o povo sofria uma epidemia de verão resultado da ira divina de Gozu Tenno, “uma divindade xintoísta guardiã do jardim de Jetavana na Índia (no Japão de Gion-shoja) e protetora da boa saúde de seus fiéis” (Frédéric 2008: 334). Um monge budista do templo Gion (em sânscrito, lugar sagrado ou paraíso), com a intenção de apaziguar a ira divina de Gozu Tenno, decide conduzir a sua gente a uma procissão. Com o bom resultado da manifestação, o rito se torna então popular quando a epidemia enfim se dispersa. Foi assim que nos primeiros festivais, os jovens carregavam em procissão anual pequenos templos de madeira pelas ruas em busca da saúde e do bem estar geral.

Por ocasião da edificação, no jardim imperial, de 66 lanças representando cada uma das províncias, o imperador dedicou a Gozu Tenno esses símbolos (*shintai*) e os confiou ao santuário de Yasaka, bem como os do *kami Susanō* e de uma divindade agrária (*Ta no kami*) conhecida como caolha. Durante o *matsuri*, os fiéis desfilam pela cidade com carros alegóricos (*yamahoko*) que representam as lanças (*hoko*) primitivas (Frédéric 2008: 334).

Há um mistério sobre a sua origem histórica. Parece ter havido uma interação ou justaposição (melhor evitar a palavra sincretismo) – compreendida como fenômeno cultural e religioso – de tradições xintoístas e budistas. No século XVI, o xogunato Ashikaga interrompe este evento ritualístico. Mas a partir do século XVII, o festival se concentra na apresentação dos *yamahoko* (templos portáteis), movidos exclusivamente pela força humana. O público, separado por cordas, assiste ao espetáculo que se desenvolve nas ruas principais de Kyoto.

O Gion Matsuri é um discurso mítico e místico. No evento recente, há 32 *yamahoko* divididos em duas modalidades: *yama* e *hoko*. Os 25 *yama*, peças indispensáveis nos festivais japoneses, são andores pequenos carregados nos ombros por

24 pessoas, mas não há qualquer imagem de santo ou divindade: peso de 1,6 tonelada e altura de 6 metros. Os sete *hoko*, carros alegóricos montados sobre rodas que representam as lanças (*hoko*) primitivas, possuem estruturas rígidas com quatro grandes rodas (cada uma com diâmetro de 2 metros), puxados por cordas por cerca de quarenta homens: peso de 12 toneladas e altura de 25 metros.

Os *hoko* possuem apenas um andar, lugar nobre dos músicos que tocam o *gion bayashi*, coberto por telhado em duas águas tal como capela. De longe, o todo da construção do carro alegórico em forma de lança se assemelha a uma torre gótica ou mesmo a um *hashi* (pauzinho para se alimentar) ou até a um *yubi* (dedo), apontado para o céu. Os *hoko* são confeccionados de madeira, encaixe das traves e amarrações com cordas de fibras de arroz. Não usam serra elétrica, tampouco pregos. Primam pela qualidade, dentro das características da gente japonesa. “Somos manuais, detalhistas e curiosos” (Tokeshi 2018). A cada ano, os *hoko* são montados manualmente por exímios marceneiros, uma semana antes do desfile, na avenida Shijo-dori (vide Figura 1). Esta festa é imitada em outras cidades, principalmente em Hakata (Gion Yamagasa), em Gifu (Takayama Matsuri) e em Edo (Sanno Matsuri).

Sabe-se que o Japão desenvolveu a cultura da madeira, a Europa aprimorou a cultura da pedra e o Brasil Colônia trabalhou a cultura do pau a pique (técnica construtiva do entrelaçamento de madeiras verticais fixadas no solo com vigas horizontais de bambu). A madeira nativa foi utilizada em casas, templos e palácios do Japão antigo. A pedra é aproveitada apenas na fundação das construções. A matéria mineral está relacionada à morte e o cerne da árvore à vida. A madeira é mais resistente a terremotos e tufões, dada sua ligeira mobilidade e flexibilidade. O seu segredo de durabilidade é a limpeza e a ventilação. As montanhas inabitáveis cobrem mais de 70% da área territorial nipônica, o que torna os pequenos segmentos de planícies densamente povoados. Os países desenvolvidos que mais preservam áreas florestais são a Finlândia e o Japão.

Dois dias antes do desfile, o centro de Kyoto é restrito somente a pedestres. O evento acolhe em torno de 400 mil pessoas diariamente nas ruas. Há muitos turistas japoneses e estrangeiros. As avenidas Karasuma, Shijo e Kawaramachi são decoradas com

incontáveis *chochin* (lanternas de papel). As jovens deixam o *jeans* e trajam *yukata* – um leve *kimono* de verão – e calçam *gueta*, que são os alegres tamancos de madeira. Assim trajadas, fazem lembrar as exóticas *maiko* (aprendizes de *gueixa*). Com os cabelos pretos e presos, passos curtos e tortuosos, passeiam em grupos animados. Neste dia seria permitido sonhar ? Bem-proporcionadas, alvas e recatadas, estão sempre munidas de pequenas toalhas a enxugar o rosto ou leques de papel a fremir incessantemente. Atendem constantemente o celular e fazem *selfie* para se afirmarem presentes.

Nesses dois dias que precedem o grande evento, os *hoko* são abertos para visitaçãõ. Paga-se um valor e, sem sapatos, pode-se adentrar à esta “casa-marcenaria” vertical. A escada ascendente em forma de caracol desemboca no oratório. Nada de santos. Mas é onde o grupo de músicos, *hayashi*, entoa lentas e ritmadas melodias: oito flautas de bambu (*fue*), dois tambores (*taiko*) e oito sinos ou gongos de bronze (*kane*). Tanto as paredes da “casa-marcenaria”, como a parte externa dos *hoko*, são decoradas com tapetes bordados. Foram adquiridos da Índia, China, Rússia, Bélgica, Pérsia, quando japoneses do século XV comercializavam tecidos de seda pura. Por esta razão, os *hoko* são também conhecidos como museus ambulantes. “A tapeçaria *nishijin* é a mais fina do mundo inteiro e foi doada pelos comerciantes locais, quando houve a tentativa de acabar com estes (e outros) rituais focados em acalmar os deuses” (Wolkoff 2018).

Nas ruas, inúmeras barracas vendem variedades em objetos típicos, além de comes e bebes. Dentre outros, *ryokucha* (chá verde), café gelado, *sake*, *tempura* (frutos do mar e vegetais cobertos por massa e fritos), *ikayaki* (lula na chapa), *takoyaki* (bolinho de polvo), *edaname* (soja verde na vagem), *taiyaki* (massa doce com recheio de feijão *azuki*) e *kakigōri* (gelo picado com xarope). Não se vê sujeira no chão, diferentemente das festas populares brasileiras, e as lixeiras são seletivas (papel, plástico, metal). Os policiais trajam branco e não portam armas de fogo – a segurança pública é preventiva, jamais ostensiva.

O evento principal do Gion Matsuri é em dezessete de julho, feriado nacional, quando se comemora o dia do mar. O clima às vezes é chuvoso. O desfile abre pontualmente às nove horas. O *chigo* (menino), à frente do primeiro *hoko*, é o ponto de

intermediação pois é ele quem corta ritualmente a corda para adentrar o “espaço sagrado” das ruas. Lugar este que se tornará o trajeto exclusivo dos carregadores e puxadores, trajando vestes brancas. As calçadas estão separadas por cordão de isolamento e se fazem repletas. O imenso carro alegórico se aproxima qual geringonça ambulante. Sob o grito de dois guias e o estalar de pedaços de bambu, o *hoko* estanca numa esquina. É o momento mais encantador e surpreendente do desfile, pois suas rodas não fazem curvas.

Os quarenta homens – de *jimbei* (*kimono* de verão masculino), *yamagassa* (chapéu cônico utilizado no campo) e *waraji* (sandálias de palha de arroz) – se posicionam em ângulo perpendicular para girar à esquerda o *hoko*, cujas duas rodas dianteiras apoiadas sobre as taquaras vão escorregar. Na espera, ouve-se o murmúrio contínuo e sussurrante do *hayashi* e eventualmente da chuva. Bastam, em média, três impulsos para girá-lo. A cada arrastão, o público exprime um oh de admiração e muitos aplausos e lágrimas. Está aí o momento de êxtase do público. “*Yoi yoi yoi tosei*”, os guias bradam ordens. E o *hoko*, como seta vertical, retoma sua senda com suave reverência. Assim, passam seguidamente os *yama* e os *hoko* para reavivar antigas memórias.

A terça-feira seguinte ao dezessete de julho, vinte e quatro, é dia de celebrar Mikoshi, a divindade dos que cultuam o santuário Yasaka-jinja. Será a etapa final do festival. São três carros alegóricos dos mais importantes. As ruas estão cheias novamente e o trânsito parado. Mas podemos ouvir fortes “oitooitooitooito” (que nada tem a ver com o “oito” em língua portuguesa), entoado nas vozes masculinas e nas centenas de braços em movimentos intensos que lembram os de uma dança ritual levantando os carros, numa espécie de convulsão da fé, uma exclamação que a nós, brasileiros, talvez signifique “eieieieieieieieieieie”. Comoção dos que participam. E dos que assistem. À noite, os vapores exalados de *sake* e suor se mesclam e tornam o “oitooitooitooito” com que se estendem os braços ao alto, carregando o último carro alegórico, ainda mais efusivo, no ritmo da parada final, em que os homens em branco (e preto) deslizam-se com os seus objetos rituais pela Teramachi (rua dos templos) em direção à Shijo, onde iniciaram a celebração. A cena final também traz o cavalo do santuário no desfile e a pergunta: o que será do menininho que abriu o festival com seu corte certo na corda ? (Wolkoff 2018).

Passar os olhos pelo Gion Matsuri pode parecer algo simples, repetitivo, entediante. Não há bebida, dança ou sensualidade. No entanto, contemplo prática milenar desempenhada de modo admirável em cor, som, forma, técnica, simbologia. Nisso, pouco diferem os ritos populares brasileiros a Lavagem do Senhor do Bonfim da Bahia e o Círio de Nazaré de Belém do Pará. Enquanto o primeiro rende homenagens a Jesus e a Oxalá, o segundo à Virgem Maria. Do Gion Matsuri emana aparentemente pouca fé religiosa. Seria a falta dos santos materializados ? Ou seria a ausência das promessas e oferendas da plebe ?

As festas populares, em geral, representam coisas concretas e palpáveis para tornar visível o mistério que ocultam. Consolidação de uma identidade nacional, agregam diferentes segmentos sociais da sociedade. Mas somos pequeninos, desinformados e míopes perante tal grandiosidade. Afirmo um provérbio chinês, “quando o sábio mostra a lua, o tolo olha o dedo”.



Figura 2. Fotografia de Atílio Avancini.

*Música e capoeira do alto do trio elétrico, Salvador, 1994.*

## Lavagem do Senhor do Bonfim

A festa popular Lavagem do Nosso Senhor do Bonfim da Bahia se afirma como o segundo evento popular da cidade de Salvador, depois do Carnaval. E expressa desde 1754 a cultura brasileira do mundano ao sublime, além de apontar fronteiras interculturais. O lugar geográfico e histórico da Lavagem do Senhor do Bonfim é Salvador, a primeira capital e o segundo polo turístico brasileiro. A baía aprazível foi encontrada, em 1502, pelos portugueses no Dia de Todos os Santos. Batizada com o nome de São Salvador da Bahia de Todos os Santos, a cidade foi fundada em 1º de novembro de 1549. O termo “lavagem” corresponde a certas práticas religiosas, como a tradição católica do asseio interno da igreja – costume ibérico medieval –, inicialmente realizado pelos escravos.

A festa religiosa Lavagem do Senhor do Bonfim, patrimônio do povo para render graças à divindade Nosso Senhor do Bonfim (Jesus Cristo) – e também a Oxalá (divindade maior dos orixás) –, é fruto desse amálgama entre o catolicismo e o candomblé (religião de origem africana). A gente brasileira percebe a mestiçagem como oportunidade, mas sem deixar de reconhecer o preconceito aqui praticado com o povo negro que, a partir do século XVI, veio forçadamente trabalhar no Brasil como escravo. Hoje, na Lavagem do Senhor do Bonfim, a liderança das negras baianas com seus trajes típicos cerimoniais é reveladora. As baianas, portanto, são as protagonistas mediúnicas de uma narrativa mítica nesta grandiosa festa em que elas, de certo modo, substituem os padres católicos.

Último país do Ocidente a abolir a escravidão mercantil, o Brasil foi a nação que mais recebeu africanos expatriados. Foram 4,7 milhões de pessoas entre 1550 e 1850, cerca de 40% de toda diáspora africana. Passados 130 anos da assinatura da Lei Áurea, ocorrida em 13 de maio de 1888, o conhecimento científico acumulado permite entender novos aspectos desse regime que conseguiu se perpetuar sobretudo graças ao uso disseminado da violência (Queiroz 2018: 75).

O dia da Lavagem do Senhor do Bonfim é considerado feriado informal em Salvador. Não há mais a prática da lavagem interna da igreja, pois a mesma encontra-se neste dia fechada ao público. Há no percurso à Igreja do Bonfim em torno de um milhão

de pessoas, destacando-se vários grupos como, por exemplo, os políticos, os religiosos, os vendedores ambulantes, os músicos, os capoeiristas. Hoje os carros musicais, conhecidos popularmente como trio elétrico (vide Figura 2), estão admitidos somente no Bonfim Light, evento paralelo à Lavagem do Senhor do Bonfim. Anualmente e com data móvel, o ápice do evento acontece no entorno da Igreja Senhor Bom Jesus do Bonfim, na quinta-feira de janeiro anterior à missa litúrgica do sacrifício de Jesus Cristo, que é realizada no segundo domingo depois da Epifania – dia de Reis, em 6 de janeiro. O Nosso Senhor do Bonfim (Jesus Cristo) é o protetor da cidade. Mas é Nossa Senhora da Conceição da Praia (Virgem Maria) a sua santa padroeira.

Complexo e não rigorosamente linear é o dia da grande festa. Mas há sempre uma ordem por trás do aparente caos: os momentos de reunião e dispersão dos peregrinos. O período de reunião realizado durante a manhã, que traz o sentido do sagrado, se distribui em diferentes fases: a concentração das baianas; o culto ecumênico na Igreja Conceição da Praia; o cortejo de oito quilômetros com o traslado do andor do Senhor do Bonfim; a chegada das baianas e do andor ao adro da Igreja do Bonfim; a audição do *Hino ao Senhor do Bonfim*; a lavagem simbólica. O período de dispersão, mais conhecido como Festa de Largo, complementa os ritos em torno das homenagens ao santo, havendo uma dimensão mais festiva baseada na folia – dita profana –, realizada à tarde e se prolongando noite adentro.

A concentração das baianas acontece em torno das 9 horas da manhã, na Igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia, onde em seguida se realiza o cerimonial ecumênico pela paz mundial. Reúne líderes de diversas religiões: budismo, catolicismo, espiritismo, islamismo, judaísmo, presbiterianismo, umbanda, candomblé. O acesso à concentração e ao culto ecumênico é restrito. O cenário de essência humanista promove a integração com a água, considerado um dos elementos essenciais da vida. “A água é objeto de uma das maiores valorizações do pensamento humano: a pureza. Que seria da ideia de pureza sem a imagem de uma água límpida e cristalina?” (Bachelard 1997: 15).

O trajeto da multidão que se dirige à Colina Sagrada – nome dado ao lugar onde se localiza a Igreja do Bonfim – transpassa etapas diferenciadas, desde a Cidade Baixa até a

Península de Itapagipe. A associação de diferentes etapas da Lavagem do Bonfim pode ser sintetizada pelo que Louis Marin define como “sintaxe do cortejo”: um corpo coletivo em movimento numa certa ordem e num certo tempo. “A ordem do cortejo significa a mensagem sobre as mensagens, quer dizer, a maneira como as mensagens devem ser entendidas” (Marin 1994: 53).

Eduardo Almeida, primeiro administrador público da Lavagem do Bonfim na década de 1940, propôs o caminho percorrido a pé e o ponto de partida do cortejo (Igreja Conceição da Praia). O percurso à Igreja do Bonfim hoje revela uma singularidade instituída pelo Padre Edson Menezes da Silva, em 2016, de carregar a imagem do Senhor do Bonfim em pequeno andor pelo povo. E, nesta procissão, os peregrinos vestem indumentária branca e leve para enfrentar no mínimo três horas de caminhada em calor escaldante no verão tropical. A viagem da fé requer chapéu e muita água. Mas ninguém se recorda de alguma Lavagem do Senhor do Bonfim sob chuva.

Na cidade mais negra do Brasil, o governo da Bahia procura investir nas festas populares e interculturais para ter aumento no fluxo turístico, economia interna e popularidade política. A questão é até que ponto tais eventos sofrem com os efeitos intervencionistas das ações públicas. Clóvis Garcia explica sobre as festas tradicionais brasileiras e os danos provocados pelas intervenções externas.

Ninguém deve se preocupar em ficar fiel ao original, porque as coisas são dinâmicas. Mas precisa ver se a modificação é descaracterização ou não. Descaracterização se dá quando há interferência do poder, às vezes do turismo ou da mídia, alguma interferência externa. Quando a modificação é causada pela própria dinâmica interna do grupo, não há problema (Garcia, Saulo y Vannuchi 2001: 47).

Há hoje na Lavagem do Senhor do Bonfim indícios em direção ao ecumenismo. Uma resposta às aspirações dos cidadãos. Tudo se inicia a partir do primeiro ato oficial de intolerância: o decreto-lei promulgado em 9 de dezembro de 1889, ano seguinte à Abolição, pelo arcebispo Dom Luís Antônio dos Santos ao proibir os rituais de origem africana incorporados à festa católica da Lavagem do Senhor do Bonfim. Assim, o

tradicional rito pela primeira vez se acabava, destituindo direitos e deixando seus fiéis sem o reconhecimento institucional.

Já em 1950, por decisão da Igreja do Bonfim, houve o fechamento das portas da Igreja do Bonfim para esta festa, embora o processo de expulsão dos fiéis se manifestasse desde o decreto-lei publicado oficialmente em 1889. O administrador público da Lavagem do Bonfim, Antônio Monteiro, pretendia manter a tradição da casa aberta para não envolver processos de discriminação com a cultura popular, criada e mantida por gerações e gerações de brasileiros. Assim, Monteiro aceitou coibir a entrada na Igreja do Bonfim de bandeiras, tambores, alimentos e grupos organizados para que fosse evitada a proibição da festa popular nas ruas. A partir desta decisão, Monteiro criou três procedimentos alternativos: a lavagem simbólica promovida pelas baianas, a presença oficial do governador e prefeito no adro da Igreja do Bonfim, e a premiação dos “participantes que melhor se apresentassem” (Autor desconhecido 1954: 2).

O arcebispo da Bahia, Dom Avelar Brandão Vilela, em janeiro de 1976, autorizou a reabertura do portal de madeira do templo. Mas o acesso à Igreja do Bonfim continuou impedido por uma porta de ferro – vazada – com as insígnias da cruz cristã. Fiéis criaram a prática de lançar flores brancas dentro do templo. E de atar fitinhas do Senhor do Bonfim na peça metálica da entrada. A festa nos ensina sobre a “sobrevivência defensiva”, pois o povo brasileiro busca encobrir a intolerância e fazer da Lavagem um tributo à fé.

Os dois lugares centrais da festa – os adros das Igrejas da Conceição da Praia e do Bonfim – produzem distinção espacial demarcados por grades de ferro. A meta é promover a segurança dos líderes religiosos (inclusive as baianas), do aparelho de estado e da grande mídia. O antropólogo Ordep Serra critica o modo como as áreas hoje estão cerceadas. “Quem criou a beleza desse rito, dessa festa, foi o povo mais humilde, mais pobre, o povo negro. Houve, de fato, uma supressão do espaço público enquanto espaço democrático” (Serra 2001).

Quando o céu se enfeita de foguetes, confetes e balões brancos, anuncia a chegada das baianas ao adro da Igreja do Bonfim. Os negros – sobretudo as mulheres – revitalizaram as festas portuguesas e católicas da Bahia, desde os ritos de caráter

reservado e intimista até os folguedos de ambiência festiva. Quem melhor representa a Lavagem do Senhor do Bonfim é a baiana que em seu traje peculiar emana prestígio, reverência e aura. O vaso, carregado com flores inseridas em águas perfumadas, bem como suas vestes brancas, comunica o sagrado. Ela legitima a estética do ser em sorriso largo. Assim, a cidade resplandece na Lavagem do Senhor do Bonfim.

Fidelidade ao cumprimento das promessas, às orações, à gratidão pelas graças alcançadas – e entrega aos divertimentos, prazeres, emoções –, o peregrino recita poemas de louvor e implora proteção numa fusão entre corpo-som, movimento-melodia, espaço-harmonia. Ninguém duvida na Bahia de que quem canta seus males espanta. É natural, portanto, homenagear o amor de Cristo ou reverenciar o poder de Oxalá. “Encontrar em pessoas ou em instituições a boia de salvação neste oceano tenebroso em que a gente vive faz parte da nossa herança ibérica, católica, lusitana. Temos essa tendência a um desejo de que uma pessoa ou uma instituição seja nossa salvação” (Gil 2018: 17).

Com a penitência da longa caminhada, o peregrino busca mérito que alivie suas desventuras: angústias familiares, perturbações da saúde, costumes nocivos, desejo de casamento, amarguras financeiras, desemprego, seca no sertão. Há também o puro deleite e emoção pelo deslocamento festivo. O importante é o trajeto ao templo como preparação espiritual para encontrar o divino. O caminho é comum a todos, mas cada romeiro o cumpre do seu jeito e em ritmo próprio.

Emociona o momento da audição do *Hino ao Senhor do Bonfim* que, de tão popular, é considerado extraoficialmente o *Hino da Bahia*. Todos cantam de cor os versos da música solene. O *Hino ao Senhor do Bonfim* foi composto para o centenário da Independência do Brasil na Bahia em 1923. A composição musical é de autoria de Arthur Salles e João Antônio Wanderley. Marco do movimento musical Tropicalismo, em 1968, a canção ganhou notoriedade a partir da gravação nas vozes dos cantores baianos Caetano Veloso e Gilberto Gil.

A partir de 2009, o padre Edson Menezes da Silva, reitor da Igreja do Bonfim, vem abençoando os fiéis da janela do templo com a réplica da imagem do Senhor do Bonfim nas mãos. Padre Edson, baiano de Salinas da Margarida, respeita a diversidade, afirmando

que o não reconhecimento da Lavagem do Senhor do Bonfim pela Igreja Católica deixa um vazio. “Temos muito a aprender com a cultura afro-brasileira e as manifestações populares. Desejo que as águas dessa Lavagem ajudem a construir tempos de paz” (Da Silva 2009).

Mas por que a água é o elemento central da festa? Pela ideia da água que limpa, fazendo parte do rito sagrado do candomblé e dos muçulmanos, para retirar as impurezas, afastar as coisas ruins e promover a correção do ser. A baiana, bem como o elemento água, evoca imagens impregnadas do feminino e da maternidade. E acolhe no coração divindades africanas antigas e familiares, como o velho pai Oxalá: o sábio de mãos trêmulas apoiadas sobre o cajado.

O serviço anual de lavar a igreja para a festa dominical do Senhor do Bonfim teria provavelmente advindo “à lembrança desses escravos nagôs da Bahia, os ritos lustrais característicos do culto a Oxalá” (Serra 1995: 235). Quando, em 1754, a parte interna da igreja estava pronta, se iniciou a prática da limpeza do piso no dia de quinta-feira, que se integrou aos preparativos do novenário. Assim, a prática da lavagem se afirmou como forma de oferenda.

Nascer, purificar e se aperfeiçoar. Estes termos se encontram nas mais antigas tradições sobre a água. E é na relação sagrada com o líquido essencial à vida que reside um dos argumentos para a analogia de Oxalá ao Nosso Senhor do Bonfim, embora “não se tenha transferido para Oxalá nenhum traço da pessoa histórica de Jesus” (Berkenbrock 1997: 249).

A água é a chave para compreender as origens das tradições culturais e religiosas da Lavagem do Senhor do Bonfim. Se no passado sua função havia sido limpar o piso pelo braço serviçal do escravo negro, hoje se transmuta para abençoar o peregrino em forma de respingo ou borrifo, que faz refrescar, rejuvenescer, proteger e curar. O momento especial de êxtase do fiel, portanto, é o ritual do contato com as águas de cheiro aspergidas pelas baianas. O termo êxtase é aqui considerado como estado interiorizado pelo efeito de sentimento intenso de alegria, prazer, admiração e reverência.

Assim, o devoto experimenta a primeira sensação da graça a ser atendida: a água em aspersão promove a bem-aventurança e legitima os poderes atribuídos às baianas. Todos querem a benção solene simbolizada pela vontade divina sobre os homens. Deste modo, a água perfumada representa ao peregrino o melhor elixir da Lavagem do Senhor do Bonfim.

Enquanto na tradição católica os devotos adentram a igreja para receber a benção dos sacerdotes, neste caso, a Igreja do Bonfim está fechada e os fiéis são purificados ao ar livre pela celebração das baianas. Uma transformação cultural. A aspersão da água perfumada voluntariamente consentida traz calma, segurança, amor e afeto. Há a convicção de que a água proveniente dos vasos floridos conduzem a um bom fim. Ao Bonfim.

O momento de dispersão da Lavagem do Senhor do Bonfim é quando se inicia a Festa de Largo. Tradição do catolicismo popular, cuja igreja é o centro geográfico da comemoração. De fato, o entorno da Igreja do Bonfim é tomado por barracas de comida e bebida, prevalecendo atividades livres realizadas no período vespertino e sem hora para acabar. É quando o povo se entrega aos divertimentos: refeições, tira-gostos, bebidas, namoros, jogos, músicas e danças. Universo caótico, ruidoso e às vezes violento.

Ambulantes aproveitam o grande fluxo e se instalam às margens das vias públicas com suas bancas e tabuleiros. As barracas em cores e formatos diferentes se expressam como marcos esculturais. Concebidas com inventividade, formam pórticos acortinados que atraem uma freguesia sempre pronta a saborear pratos requintados. A heterogeneidade dos elementos faz a multidão reagir aos estímulos sensoriais em que tudo é predominantemente branco, brando, brasileiro.

O evento da Lavagem do Senhor do Bonfim como celebração religiosa vem atravessando de volta o Oceano Atlântico. Fato curioso é a Lavagem do Bonfim em Paris. Iniciada em 1998, na Basílica do Sacré Coeur de Montmartre, atualmente acontece nas escadarias da Église de la Madeleine. Os franceses compartilham o dialeto mestiço entre o sagrado e o profano. E entre o catolicismo e o candomblé. A Lavagem do Senhor do Bonfim é livro falado. Almeja o humanismo étnico, religioso, cultural e político.

Simbolizada pelo milagre oculto no fluir regular do dia a dia, a Lavagem do Bonfim cria o espírito de corpo integrado da gente brasileira.

### **Considerações finais**

Antigamente, nos povoados, as festas populares religiosas eram maneira de afirmar a coesão da comunidade, então centradas em atividades agrícolas e na veneração de divindades. Sua essência é a devoção e as comunidades eram encarregadas pela organização. Essas festas também puderam, segundo a época e o lugar geográfico, serem transformadas em lugares marcados pela diversidade e pluralidade. A rua, neste caso, é multiétnica, multireligiosa e multicultural.

A rua é o lugar de encontro destas duas festas estudadas, acolhendo rituais, fazeres e saberes. No desfile de 6 km ou no cortejo de 8 km, há relações entre o *hoko* de Kyoto e o trio elétrico de Salvador. Ou entre o *yama* e o andor, que carrega o Senhor do Bonfim, embora o *yama* seja carregado pelos participantes homens do desfile e o andor seja carregado pelo povo. Ou seja, no Japão o povo assiste a festa e no Brasil o povo participa ativamente da festa. Há também a relação pelos trajés brancos de ambos os eventos que pode significar pureza, transparência e limpeza para melhor se doar às esferas sagradas.

As festas são tradições e hábitos, que obedecem a duas dimensões da vida humana: o cotidiano e o fora do comum. No Japão, a vida cotidiana e familiar é conhecida pelo termo *ke* e o fora da normalidade pelo termo *hare*. Mas há de fato uma separação nítida entre a normalidade da vida e seus momentos festivos? Parece que sim, pela noção de êxtase. Ou seja, evidencia-se com isso que não há integração entre o caráter sagrado do viver e o cotidiano do trabalho e da família. Será por esta razão que coexistem por séculos e séculos as festas religiosas ?

Como os costumes festivos estão ligados ao tempo, podemos afirmar sua ênfase no aspecto transitório do viver, noção budista de impermanência, flutuação ou

condicionalidade. Ou no aspecto cíclico da vida, noção católica de repetição. Interessante notar as qualidades humanas de ambas as festas manifestadas pela fé, convicção, lealdade e confiança em algo maior. O trajeto percorrido no sentido do aperfeiçoamento, em ambos os casos, demarca a busca pelo encontro com a divindade.

Dois movimentos festivos com seu dinamismo, pluralismo e versatilidade são os sujeitos deste artigo. O fio condutor traçado, que une as duas festas populares, é a noção de êxtase religioso. Será por este fator que as duas festas foram em algum momento proibidas pelo poder institucional? Os dois eventos de rua representam momentos particularmente fora do comum na vida dos fiéis, propiciando uma proximidade com o sagrado. As festas promovem comunhão com divindades: contemplação, alegria, visão, beatitude, felicidade, maravilhamento. Muito embora seja reconhecido diferenças sociais dos participantes das duas festas, principalmente pelas origens de exploração do povo brasileiro durante os períodos de colonização e escravidão.

No Japão, o êxtase é mais coletivo e ligado ao perigo do carro alegórico *hoko* ao fazer as curvas, sugerindo a questão cultural do risco advindo da constância ameaçadora dos terremotos. Portanto, o *hoko* ao vencer as curvas provoca instantes de exaltação coletiva. O menino *chigo*, que abre o *matsuri*, demarca a passagem ou o religar entre o cotidiano banal e o mundo divino. No Brasil, o êxtase é mais individualizado e ligado à sensação de bem estar e transporte para dentro de si, que é promovido pela bênção das baianas: a água de cheiro vertida na cabeça e no corpo dos peregrinos. É a baiana, neste caso, que é a fronteira ou o limiar entre o espaço humano e o divinizado.

Experiências de expressão da fé pelos participantes de ambos os cultos festivos reunidos para caminhar, assistir, rezar, cantar, aplaudir. Os dois rituais procuram levar aos fiéis momentos de êxtase – exaltação intensa – situados em paisagens urbanas – desfilantes ou peregrinas – bem distintas. Além da importância dada ao vestuário, evocando tradições milenares. Os japoneses demarcam a sua cultura pelo não icônico, o divino não pode ser representado, além do domínio arquitetônico e artesanal, principalmente pela construção e transporte dos carros alegóricos. E os brasileiros no monoteísmo do Senhor do Bonfim e/ou Oxalá, além das bênçãos e práticas mágico e

religiosas exercidas pelas baianas. Em ambas as festas evoca-se a alma dos ancestrais, considerados presentes entre os vivos e que ajuda a proteger e purificar o fora do comum. Afinal, crer em algo superior faz parte de toda e qualquer atividade humana.

## Bibliografia

AUTOR DESCONHECIDO

1954 *A Lavagem simbólica da Igreja do Bonfim*. Jornal A Tarde. 2.

AVANCINI, Atílio.

2008 *Entre gueixas e samurais*. São Paulo: Edusp; Imprensa Oficial.

AVANCINI, Atílio.

2016 *Lavagem do Bonfim*. São Paulo: Alameda.

FRÉDÉRIC, Louis.

2008 *O Japão: dicionário e civilização*. São Paulo: Globo.

BACHELARD, Gaston.

1997 *A água e os sonhos*. São Paulo: Martins Fontes.

BERKENBROCK, Volney.

1997 *A experiência dos orixás*. Petrópolis: Vozes.

DA SILVA, Edson Menezes.

2009 *Depoimento a Atílio Avancini*. Projeto Lavagem do Bonfim.

GIL, Gilberto.

2018 “Sou Lula Livre, mas não necessariamente para votar nele”. *Jornal Folha de S. Paulo*, 27 agosto, A17.

LEWIS, Joan.

1971 *Ecstatic religion*. London: Penguin Books.

MARIN, Louis.

1994 *De la représentation*. Paris: Seuil & Gallimard.

SAULO FILHO & VANNUCHI.

2001 *Teu nome é folclore: Clóvis Garcia*. Revista Babel, 7, 47.

SERRA, Ordep.

1995 *Águas do rei*. Petrópolis: Vozes.

2001 *Depoimento a Atílio Avancini*. Projeto Lavagem do Bonfim.

TOKESHI, Eduardo.

2018 *Depoimento a Atílio Avancini*. Projeto Gion Matsuri.

QUEIROZ, Cristina.

2018 *Caminhos da Liberdade*. Revista Fapesp, 267, 74-79.

WASTIAU, Boris.

2018 *Afrique, les religions de l'extase*. Genève: Catalogue Musée d'ethnographie de Genève (MEG).

WOLKOFF, Gisele.

2018 *Depoimento a Atílio Avancini*. Projeto Gion Matsuri.

## El desarrollo de la técnica *nishiki-e* y su impacto en Japón<sup>200</sup>.

Jessica Marie Uldry

Universidad de Ginebra, Suiza

Miembro ALADAA Chile

### Resumen

El objetivo de este ensayo es enfatizar el desarrollo que se generó en la producción *nishiki-e* entre los siglos XVIII y XIX, período en el que se observan cambios a nivel técnico-formal que son posibles de analizar en las muestras de la colección del Museo Nacional de Bellas Artes (MNBA) de Chile con obras desde la década de 1770 hasta fines del siglo XIX. En particular, dicho artículo explora el proceso de creación del grabado policromo *nishiki-e* en Japón y contextualiza el extenso proceso evolutivo de esta técnica de impresión.

**Palabras clave:** *nishiki-e*; policromía; xilografía; Museo Nacional de Bellas Artes de Chile

### Abstract

This essay aims to explore the advancements made in the *nishiki-e* produced between the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries, a period in which technical and formal changes will be observed and analyzed within the collection of the National Museum of Fine Arts (MNBA), Chile, with artworks spanning from 1770's until the end of the 19<sup>th</sup> century. More precisely, this article will explore the fabrication of *nishiki-e* in Japan and contextualizes the broad evolutionary process of the polychrome printing technique.

**Keywords:** *nishiki-e*; polychromy; xylography; National Museum of Fine Arts Chile

---

<sup>200</sup> Este artículo será publicado en el contexto de la exposición *Mundo flotante del periodo Edo* en la plataforma en línea del Museo Nacional de Bellas Artes de Chile en 2018 (<http://www.mnba.cl>).

Desde el comienzo del período Edo (1603-1868), la familia Tokugawa manifestó su poder construyendo una nueva capital en la ciudad de Edo,<sup>201</sup> actualmente Tokio; localidad que se convirtió en el lugar más densamente poblado del mundo en dicha época.<sup>202</sup> En este contexto urbano, las experiencias de la vida cotidiana fueron celebradas por diversos artistas japoneses, donde los barrios de teatro *kabuki* y las casas de las cortesanas se convirtieron en temas recurrentes de la pintura de género.<sup>203</sup> Esta iconografía de los *yukaku* o distritos de placer se ubicó a su vez en el corazón de una nueva escuela artística, la cual recibió el nombre de *ukiyo-e* en la década de 1680.

El *ukiyo-e*, que se traduce como “mundo flotante” o “mundo del momento”, intenta captar el instante y su realidad fugaz tanto de la vida urbana como de la naturaleza.<sup>204</sup> Basado en la descripción del sentimiento hedonista que destaca Asai Ryōi (1612?-1691),<sup>205</sup> la acuñación del término testimonia la necesidad de distinguir su producción artística de las imperantes de la época. Así, este género combina una iconografía innovadora de los distritos de placer con un estilo heredado de una tradición pictórica clásica que evoca aquella del *yamato-e*<sup>206</sup>. Sin embargo, el movimiento *ukiyo-e* no se reduce solamente a la pintura, sino que una parte importante de su producción se realizó por medio de grabado.

---

<sup>201</sup> La familia Tokugawa es una dinastía reconocida por sus distintos miembros que tuvieron un papel importante relacionado al poder administrativo (*taisei*) de Japón durante la era Edo. Tokugawa Ieyasu (1543-1616) participó en la unificación del país al principio del siglo XVII y, en 1603, obtuvo el título más alto de la jerarquía social después del emperador, *shōgun*. Este rango se volvió hereditario y quedó en la familia Tokugawa hasta el fin de la era Edo.

<sup>202</sup> Alrededor de 1700, Edo contaba con más de 1 millones de ciudadanos, mientras que casi medio siglo después, Londres tenía 675.000 habitantes, siendo esta última considerada la ciudad más poblada de Europa (Rozman 1974: 91-112).

<sup>203</sup> La pintura de género o *fūzokuga* (“imagen de costumbres y maneras”) hace referencia a las actividades, comportamiento y apariencia de las personas en la sociedad contemporánea. *Fūzokuga* es un término acuñado en los tiempos modernos para describir una amplia categoría de pinturas producidas en la región de Kioto entre 1575 y 1675 (Bayou 2011: 156).

<sup>204</sup> No obstante, la Naturaleza aparece como temática del *ukiyo-e* sólo en una segunda etapa de su desarrollo.

<sup>205</sup> Asai Ryōi, *Ukiyo Monogatari* (ca. 1660) (Origas 2000: 11-12).

<sup>206</sup> El *yamato-e*, o “pintura al estilo japonés”, es un estilo tradicional de la pintura de escenas narrativas, el cual utiliza una brillante paleta de colores. La técnica aparece durante la era Heian (794-1185).

En esta línea, durante la época Edo, la impresión xilográfica tiene una vitalidad extraordinaria. Desde el siglo xvii, los cambios políticos y sociales iniciados por el régimen de la familia Tokugawa (*bakufu*) conllevaron a una renovación del mundo de la edición.<sup>207</sup> Así, el éxito de esta producción terminó por incentivar dicha actividad, generando una mejora importante en la impresión de imágenes, lo que permitió pasar en casi medio siglo de un grabado monocromo hasta la pintoresca policromía del *nishiki-e*. Esta última, destaca por ser una técnica de impresión que permite incrementar la variedad de colores de manera serial en los grabados de Japón, lo que generó un impacto significativo en la sociedad de la época.

Con todo, los artistas de la escuela *ukiyo-e* tomaron ventaja del *nishiki-e* y de las innovaciones posteriores para crear una obra de gran originalidad que sedujo transversalmente a las clases sociales de Japón durante las eras Edo y Meiji (1868-1912).

## **I - El proceso de elaboración *nishiki-e* a partir del análisis técnico-formal de Kitagawa Utamaro**

El grabado polícromo *nishiki-e* es el producto de una estrecha colaboración entre cuatro profesionales que involucran al editor, el artista, el grabador y el impresor. Esta división de responsabilidades es particularmente representativa de la producción del *nishiki-e*, distinguiéndola de las técnicas de arte restantes de Japón. Se descubre en los talleres de grabado de la escuela *ukiyo-e*, donde tal particularidad lleva a Tijs Volker a definirlo como el “cuarteto *ukiyo-e*” en su libro homónimo de 1949 (Volker 1949).

Las etapas de la producción de *nishiki-e* son ilustradas de manera precisa en los grabados realizados por el reconocido artista Kitagawa Utamaro (1753-1806) y publicados por Tsuruya Kiemon (1780-1828) alrededor de 1803,<sup>208</sup> siendo ambos miembros de un

---

<sup>207</sup> El *bakufu* refiere al gobierno del *shōgun* (Vié 2009).

<sup>208</sup> Timothy Clark pudo determinar la datación de este doble tríptico gracias a los diseños presentes en el grabado, específicamente en los estantes (ver Anexo. Fig. 3), los cuales aluden a la escena “Revancha en el jardín del palacio” (*Oku niwa shi-kaeshi*) que tuvo lugar en el Teatro Ichimura en el tercer mes de 1803. Esto indicaría que el grabado *La cultura de los grabados en brocado, recuerdos famosos de Edo* (*Edo meibutsu nishiki-e kō saku*) fue producido poco después de esta fecha (Clark - Asano 1995).

cuarteto de trabajo activo de la época Edo. La serie, titulada *La cultura de los grabados en brocado, recuerdos famosos de Edo (Edo meibutsu nishiki-e kosaku)*, ilustra el modo en que un cuarteto *ukiyo-e* interactúa para desarrollar las etapas claves del proceso de producción del grabado polícromo.

En particular, la serie diseñada por Utamaro está compuesta de dos trípticos, que incluyen tres imágenes en cada una (Ver Anexo. Fig. 1, 2 y 3). Cuatro de estos diseños ilustran la secuencia que involucra la producción de grabados, mientras que las dos restantes se relacionan con la posterior comercialización de las obras. Así, en la extrema derecha, la secuencia se inicia con la entrega del boceto preparatorio (*gakō*) por parte del artista, representado con un pincel en mano, al editor o *hanmoto*, quien valida su producción (Ver Anexo. Fig. 1). De este modo, este último asume el riesgo de una producción fallida, en consideración al costo que se incurre en las materias primas utilizadas durante el proceso productivo y el potencial éxito de su posterior comercialización.

Una vez validado, la imagen del boceto se transfiere a un papel de *minogami*, material fino y de alta calidad, que incorpora instrucciones escritas para el siguiente eslabón en la cadena productiva, el grabador. Sin embargo, de forma previa al proceso de grabado, este papel de *minogami*, usualmente denominado "papel de transferencia" o *hanshita-e*, debía ser presentado al Gremio de Editores, organismo que tenía la facultad de censurar las imágenes a publicar.<sup>209</sup>

En caso de ser aprobado, el dibujo es encolado sobre una superficie lisa de madera (*sashikin*) con el diseño hacia el material,<sup>210</sup> actividad que requería de una gran habilidad debido al riesgo de dañar el *hanshita-e*, por lo que normalmente era realizada por el encargado máximo del taller.<sup>211</sup> Una vez seco, la superficie del papel es frotado con aceite

---

<sup>209</sup> El Gremio de Editores ejerció una fiscalización activa desde 1790 a 1842 (Bell 2002: 189).

<sup>210</sup> En Japón, la madera utilizada para la producción de grabados es principalmente el cerezo o *prunus mutabilis*, apreciado por su suavidad y fina textura, mientras que en Occidente suele ser el peral, tilo o maderas con propiedades similares (Bell 2002: 176-177).

<sup>211</sup> En la serie *La cultura de los grabados en brocado, recuerdos famosos de Edo* de Utamaro, el personaje a cargo de este proceso está representado por la cortesana en el centro de la imagen del grabado central, primer tríptico (Ver Anexo. Fig. 2).

vegetal, proceso que lo transparenta y hace visible la imagen al grabador, quien se encarga de tallar la madera eliminando todas las áreas que no deben ser impresas, reservando una red de formas elevadas que transferirá tinta negra al papel. Utamaro representa meticulosamente este proceso en su tríptico al diseñar a una cortesana en pleno proceso de grabado, donde se distinguen claramente las áreas de la madera o bloque clave (*omo-han*) que preservan el diseño aprobado. De manera posterior, se llevarán a cabo las etapas que distinguen la producción policroma *nishiki-e* de la técnica monocromática mediante el tallado de los bloques utilizados en la aplicación de los pigmentos. Con el objetivo de alinear correctamente los coloridos, el tallador realizara demarcaciones o *kentō*, metodología que permitirá no sólo incrementar la variedad de tonos, sino que además posibilitará su producción en serie.

Tras recibir el *omo-han*, el impresor produce una serie de estampados (*kyōgō*) con la intención de que el grabador reproduzca el diseño, pero, esta vez, reservando en cada plancha de madera las formas únicas que darán un color específico a la obra, bajo la utilización de la misma técnica mencionada anteriormente. Así, cada plancha es untada con un aglutinante con diferentes pigmentos que, por acumulación, alcanza el color deseado. Con esto, el impresor puede finalizar el proceso productivo mediante el grabado de los colores en el papel seleccionado. De este modo, se colocan generalmente en primer lugar los colores más claros, luego los más oscuros y, finalmente, se imprimen los contornos. Entre cada paso se hace un calibrado, es decir, se aplica una solución para evitar que los colores fluyan.<sup>212</sup> Es interesante notar que, en la imagen de extrema derecha del segundo tríptico de Utamaro, dos cortesanas aplican presión sobre los estampados con una herramienta circular llamada *baren*, que era utilizada para bruñir el papel contra la superficie de impresión del bloque de madera (Ver Anexo. Fig. 3).<sup>213</sup>

---

<sup>212</sup> La calibración es una solución de origen animal y alumbre. Utamaro ejemplifica esta actividad en el grupo de tres mujeres diseñadas en el extremo izquierdo de la composición, primer tríptico (Ver Anexo. Fig. 2).

<sup>213</sup> En Japón, los colores eran aplicados a mano con la herramienta *baren*, mientras que en Occidente, en el mismo período, la impresión se hacía en una prensa de manera mecánica.

## II - De *sumizurie* a *nishiki-e*: la transformación del grabado durante la era Edo

La serie xilográfica desarrollada por el cuarteto integrado por Kitagawa Utamaro, *La cultura de los grabados en brocado, recuerdos famosos de Edo*, evidencia el complejo desarrollo en la producción del grabado policromo. Sin embargo, éste es el resultado de un extenso proceso evolutivo del arte impreso en Japón.<sup>214</sup>

De hecho, una de las técnicas más antiguas de reproducción de imágenes del archipiélago, el *sumizurie*, era basada en tinta china (*sumi*), la cual si bien incorporaba el uso de un bloque de madera *omo-han*, implicaba una expresión de índole monocroma. De manera posterior, se comienza a añadir la pigmentación a las obras, sin embargo, la técnica es, en sí, más precaria que la utilizada por el *nishiki-e*. A diferencia de su incorporación mediante un molde único por color, la pigmentación era incluida manualmente. Entre éstas destaca el *beni-e*, popularmente conocida entre 1720 y 1740 tras ser utilizada intensamente por la escuela *ukiyo-e* (Jenkins 2005: 63). En particular, el nombre de este método deriva directamente del pigmento anaranjado que adornaba sus diseños, el que era elaborado a partir del óxido de plomo llamado *beni*.

La invención de las marcas *kentō* inicia una nueva etapa en el desarrollo del *nishiki-e*. En efecto, estas demarcaciones realizadas por los grabadores en las tablas de madera eran utilizadas para alinear los bloques que contenían la pigmentación. Esta innovadora técnica posibilitaba la producción en serie de los grabados al eliminar la manualidad de la coloración en las obras. Lo anterior, generaba una reducción en sus costos y tiempo de elaboración, variable que tendrá un impacto relevante en su accesibilidad por parte de la sociedad a este tipo de expresiones artísticas.

Así, en la década de 1740, un nuevo proceso, llamado *benizuri-e*, aparece en la escena cultural, el que se transforma en el primer mecanismo de impresión policroma. En esta etapa, se incluye por primera vez la utilización de más de un bloque de madera, con

---

<sup>214</sup> El uso de la palabra “evolutivo” y sus derivados se restringe a mejoras en la técnica del grabado. La calidad estética de las obras no es evaluada en este artículo.

lo que los colores *beni* y verde y los contornos de tinta china *sumi* eran incorporados en serie. No obstante, éste no alcanza aún un desarrollo suficiente capaz de incorporar un colorido abundante. De hecho, a pesar de la disponibilidad de una rica variedad de colores, estos no eran utilizados en su totalidad por los editores en el proceso de grabado, tal como lo destaca Lawrence Bickford en su artículo *The Pigment Story* (Bickford 1982). Lo anterior, radica en que la mayoría de los pigmentos eran simplemente inadecuados para el proceso de impresión empleado, por cuanto presentaban muy poca adherencia al material, lo que presumía un riesgo muy alto de degradación en el tiempo.

Para superar esta dificultad, en las décadas posteriores, los esfuerzos estuvieron centrados en perfeccionar la técnica *nishiki-e* mediante el desarrollo de nuevos métodos de coloración, matizado y textura (Smith 2005: 238). Es así como se utilizan nuevos pigmentos orgánicos y minerales provenientes de la mica, el oro, la plata, el lapislázuli o el *urushi-e*, aglutinante cuyo brillo se asemeja al producido por la laca. De igual modo destacan el *kimedashi* y el *karazuri* (“impresión al vacío”), sistemas de gofrado creados para producir efectos de textura sin la aplicación de colorantes, el *kasanezuri* (“impresión apilada”), que utiliza la superposición de pigmentos para obtener una coloración diferente y la técnica matizada llamada *bokashi*, en la que el impresor humedece la madera base antes de grabar la imagen con el objetivo de graduar las tonalidades (Sasaki 2005).

Finalmente, los pigmentos orgánicos y minerales fueron reemplazados en la medida que la importación de tintas sintéticas se transformaba en una práctica común, por cuanto ofrecían una solución a los problemas de adherencia, decoloración y durabilidad (Bickford 1982). Mientras que el azul de Prusia fue introducido en los años 1830 (Smith 2005: 239), lo mismo ocurrió con las tintas anilinas a principio de la era Meiji, las cuales invadieron rápidamente el mercado en consideración a sus colores fuertes, más brillante y menos transparentes a los existentes en la era Edo.

### III - *Nishiki-e*, el inicio de la producción masiva del grabado policromo japonés

En la industria de la impresión japonesa, la gran innovación realizada durante el período Edo es, sin duda, el avance en la impresión policroma desarrollada por la técnica del *nishiki-e*. Los entallados *kentō* permitían ajustar con mayor precisión las tablas de grabados a las hojas sobre las cuales se imprimía el diseño. Así, la facilidad de utilizar una mayor gama de colores permite que esta impresión policroma alcance un auge sin precedentes. Más aún, en consideración a que un mismo bloque de madera podía ser empleado para imprimir, incluso, hasta 20.000 imágenes,<sup>215</sup> la reducción generada en los costos y tiempos de producción permitió, además, satisfacer una creciente demanda.

Junto a los avances técnicos mencionados en la industria de la xilografía, se observan también cambios sociales que favorecen el desarrollo de dicha expresión artística. Por un lado, y luego de largas disputas internas, la paz reinó durante la era Edo, permitiendo que la aristocracia japonesa (*bushi*) enfocar su interés en el desarrollo cultural, espacio que había sido ocupado largamente por el constante entrenamiento militar. Así, este contexto favoreció directamente el interés por el arte, fomentado su aprendizaje y consumo por parte de la alta sociedad. Por otro lado, el desarrollo del comercio local impulsó el crecimiento de la economía en el mismo período, dando paso al establecimiento de un nuevo grupo social, la clase media empoderada. Este segmento socioeconómico, al ser beneficiado por una economía pujante, comienza a contribuir activamente al mercado cultural en sus distintas expresiones, es decir, no sólo forman parte de la demanda por la xilografía de la época, sino que, además, participan de otras representaciones artísticas, tales como el teatro y la poesía.

Aunque se observan beneficios en cuanto a la masividad de su producción: ésta no siempre estuvo acompañada de la alta calidad que la caracterizaba en un inicio. La amplia gama de consumidores dio paso también a una diversificación del producto, generándose una variada oferta de impresión. En esta línea, las primeras ediciones de un grabado

---

<sup>215</sup> Este es el caso de la serie *Las Cincuentas y Tres Estaciones de Tōkaidō* (*Tokaido Gojusan-tsugi no uchi*) de Utagawa Hiroshige, en la edición de Hōeidō (1833-34) (Bayou 2011: 162).

*nishiki-e* generalmente se distinguen por ser elaboradas sobre un papel grueso más oneroso y con suntuosos pigmentos. Cuidadosamente impresos, los grabados de alto valor estaban dirigidos a una clientela más sofisticada. Sin embargo, en caso de que la producción resultara exitosa, era posible que el editor iniciara ediciones secundarias para abarcar a un público más amplio. Así, en el contexto de una reedición de obras, era frecuente que varios bloques de color fueron omitidos con la intención de agilizar y abaratar su impresión, al mismo tiempo que el matizado de colores y sutileza de la obra podrían haber sido descuidados para favorecer una producción masiva (Marks 2010: 21).

En función de lo anterior, el *nishiki-e* y, por ende, el *ukiyo-e*, se hicieron accesibles para un amplio espectro de la población japonesa, tanto por sus menores precios como por su mayor difusión. De hecho, una impresión de calidad promedio podría alcanzar valores de incluso 20 *mon*,<sup>216</sup> lo que equivaldría en la época a un poco más de un plato básico de comida. Es así como la creciente demanda permitió expandir fuertemente su elaboración, con lo que se estima una publicación cercana a 300 millones de obras *nishiki-e* entre 1765 y 1940, siendo posible, además, identificar cerca de 1.500 editores activos en Japón en la era Edo (Bayou 2011: 162).

El desarrollo del mercado terminó también por impactar los principales focos de producción. Durante el reinado de los Tokugawa, los talleres de grabado se descentralizaron en tres ciudades, Kioto, Osaka y Edo, bajo lo cual la primera de ellas comienza a perder la supremacía mantenida hasta ese momento. Si bien Kioto siguió siendo un importante centro editorial, la gran mayoría de las impresiones no oficiales<sup>217</sup> se elaboraron finalmente en Edo (Marquet 2016: 11). Con esto, la nueva capital usurpó el monopolio del que había gozado Kioto hasta el final de la era Momoyama (1573-1603).

---

<sup>216</sup> Datos recogidos por Chris Uhlenbeck, conferencia en Leiden. (Bayou 2011: 162).

<sup>217</sup> Es decir, no producidas por el gobierno imperial.

## IV - Museo Nacional de Bellas Artes, un espacio de admiración de la técnica *nishiki-e*

Los veintidós grabados *nishiki-e* de la colección del Museo Nacional de Bellas Artes (MNBA) nos permiten apreciar el resultado de un método de impresión que cumplió una función clave en la optimización de la producción policroma. El proceso de tallado de la madera influyó en la definición de los colores como resultado de la utilización de nuevas metodologías, las que desempeñaron un rol esencial para crear un ritmo, modelar el espacio y acentuar los volúmenes de las obras. Así, la colección del MNBA ilustra las distintas etapas de la evolución del *nishiki-e* y sus avances posteriores, observándose una evolución progresiva de la técnica.

En primer lugar, las obras de Suzuki Harunobu, *Cortesana saliendo de una carpa* (Surdoc 2-2844) y *El río Tama de los arbustos silvestres, un lugar famoso de la provincia de Ōmi* (Surdoc 2-2843) realizadas en la década de 1770, dan cuenta de la precariedad de la técnica utilizada hasta este momento. El limitado uso de bloques de madera condiciona finalmente el resultado de las obras, por cuanto estas presentan amplias áreas planas y decoraciones simples, características que contrastan con los grabados posteriores.

Aunque durante las décadas siguientes es posible destacar ciertos avances respecto al colorido de las obras, tal como es el caso de los grabados de Chokosai Eisho (1793-1799),<sup>218</sup> no es hasta el primer cuarto del siglo XIX que las diferencias comienzan a ser más relevantes, perfeccionamiento que se atribuye a la utilización más recurrente de la técnica *bokashi*. El grabado *Joven mujer con raqueta y plumilla* (2-2841) de Kikukawa Eizan (1787-1867) da cuenta de dicha evolución, por cuanto la vestimenta de la cortesana permite apreciar la capacidad del impresor para reproducir el matizado y desvanecimiento de la coloración. De igual forma, dicho efecto puede ser también observado en las vestimentas de los grabados *Wakashu disfrazado de komuso* (Surdoc 2-2837) y *Retrato de una belleza descalza* (Surdoc 2-2838) del mismo autor, manifestando los avances en la técnica *nishiki-e*.

---

<sup>218</sup> *Dos mujeres decorando para año nuevo* (Surdoc 2-2835) y *Sirvienta de casa de té y geisha con shamisen* (Surdoc 2-2836) producidas entre 1790 y 1799.

Las décadas posteriores del siglo XIX evidencian el desarrollo alcanzado por el *nishiki-e*, momento en el que se observan los resultados del avance ofrecido por ésta a la xilografía japonesa. Así, se aumenta la variedad de colores y tonalidades, tanto en las figuras principales como en el fondo de la representación, el cuarteto *ukiyo-e* genera una mayor diversidad de volúmenes en los objetos incorporados, al mismo tiempo que los diseños son capaces de reflejar de una manera más precisa la textura de los materiales. Lo anterior, en su conjunto, es el resultado tanto de la innovación proveniente del marcaje en la madera o *kentō*, como de los desarrollos posteriores en lo que respecta a la calidad de los pigmentos y las técnicas *kimedashi*, *karazuri* o *kasanezuri*. Así, en la colección del MNBA existen ediciones de alta calidad que confirman dicho progreso, tales como la obra *Agradable Maestra de música de la era Kaiei* (Surdoc 2-2851) de Tsukioka Yoshitoshi (1839-1892), en la cual la prenda púrpura de la cortesana incorpora pliegues y texturas que las distingue de las obras precedentes y que refleja la maestría alcanzada en el manejo de la nervadura de la madera.

Sin embargo y, tal como se mencionó anteriormente, los avances destacados no siempre desembocaron en representaciones de alta calidad en períodos posteriores, sino que se habría generado una diversificación del producto en respuesta a la variada demanda enfrentada. Un ejemplo que podría confirmar esta realidad es el grabado *Mujer llenando un balde con la primera agua del año nuevo* (Surdoc 2-2852) de Utagawa Kunisada (1786-1864), por cuanto las imágenes evidencian espacios sin pigmentación en sectores cercanos a los contornos, mientras que algunos colores exceden sus áreas definidas por los bordes, detalles que caracterizarían la menor dedicación en una posible edición secundaria.

Por último, los cambios económicos y políticos en materia de comercio exterior promovidos directamente por el emperador Meiji Tennō (1852-1912) desde el principio del periodo Meiji, generaron nuevas transformaciones en el campo del arte. La importación de tintas sintéticas, que hasta entonces eran inaccesibles a los editores, entregaron nuevas posibilidades de producción de los grabados *ukiyo-e*. El MNBA posee en su colección ejemplos que atestiguan el uso de tintas anilinas durante la era Meiji, tales

como la obra *Excursión a la montaña: Bellezas de la era Kyoho* (Surdoc 2-2855) de Mizunio Toshikata (1866-1908) o *Una belleza de la era Keichō* (Surdoc 2-2853) de Chikanobu Toyohara (1838-1912), las que se caracterizan por su paleta inédita de colores.

Con todo, el *nishiki-e* ha conseguido generar una evidente contribución a la xilografía japonesa mediante el desarrollo de nuevas técnicas de impresión. De hecho, la capacidad de generar una producción en serie no sólo marca un cambio técnico relevante en la industria del arte, sino que, además, permite masificar su conocimiento en la sociedad de la época. Sin embargo, debemos recordar que esta metodología complementa un creciente proceso transformativo del arte nipón que, a su vez, ha sido apoyado por un desarrollo social contingente, facilitando la propagación de la técnica policroma.

## Anexo



© MAK

**Fig. 1:** Kitagawa Utamaro, *Artista (Eshi)*, de la serie *La cultura de los grabados en brocado, recuerdos famosos de Edo (Edo meibutsu nishiki-e kosaku)*, ca. 1803, xilografía policroma, oban, MAK – Austrian Museum of Applied Arts / Contemporary Art, Austria.



**Fig. 2:** Kitagawa Utamaro, *Grabadores (Hangashi, dosa-biki)*, de la serie *La cultura de los grabados en brocado, recuerdos famosos de Edo (Edo meibutsu nishiki-e kosaku)*, ca. 1803, xilografía policroma, oban, British Museum, Londres, Inglaterra.



**Fig. 3:** Kitagawa Utamaro, *Impresor, Tienda de grabados (Suri-ko, mise-saki, shinpan-kubari)* de la serie *La cultura de los grabados en brocado, recuerdos famosos de Edo (Edo meibutsu nishiki-e kosaku)*, ca. 1803, xilografía policroma, tríptico oban, British Museum, Londres.

## Bibliografía

BAYOU, Hélène

2011 "Du Japon à l'Europe, changement de statut de l'estampe ukiyo-e". *Arts Asiatiques*. 66, 155-176.

BELL, David

2002 *Explaining Ukiyo-e: A Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy of the University of Otago, Dunedin, New Zealand*. Consultado: 24 de marzo de 2018. <<https://books.google.cl>>.

BICKFORD, Lawrence

1982 "The pigment story". *Impressions*. 7, 1-5.

CLARK, Timothy y Shūgō, Asano

1995 *The Passionate Art of Kitagawa Utamaro*. Londres: The British Museum, n°425/426.

HICKMAN, Money L.

1978 "Views of the Floating World". *MFA Bulletin*. 76, 4-33.

JERKINS, Donald

2005 "The Roots of Ukiyo-e: Its Beginnings to the Mid-eighteenth Century", *The Hotei Encyclopedia of Japanese Woodblock Prints*. Leiden: Hotei Publishing, 45-74.

MARKS, Andreas

2010 *Japanese woodblock prints: artists, publishers and masterworks, 1680-1900*. Singapore: Tuttle Publishing.

MARQUET, Christophe

2006 "Introduction". *Du pinceau à la typographie: Regards japonais sur l'écriture et le livre*. Paris: Ecole Française d'Extrême Orient, 9-21.

ORIGAS, Jean-Jacques

2000 *Dictionnaire de littérature japonaise*. Paris: Presses Universitaires de France.

ROZMAN, Gilbert

1974 "Edo's Importance in the Changing Tokugawa Society". *The Journal of Japanese Studies*. 1, 1, 91-112.

SALTER, Rebecca

2006 *Japanese popular prints from votive slips to playing cards*. Londres: A&C Black.

SASAKI, Shiho

2005 "Material and Techniques", *The Hotei Encyclopedia of Japanese Woodblock Prints*. Leiden: Hotei Publishing, 323-350.

SMITH II, Henry D.

2005 "Hokusai and the Blue Revolution in Edo Prints", *Hokusai and his age: ukiyo-e painting, printmaking, and book illustration in late Edo Japan*. Amsterdam: Hotei Publishing. 234–269.

THOMPSON, Sarah

1986 "The World of Japanese Prints". *Philadelphia Museum of Art Bulletin*. 82, 349/350, 3-47.

VIÉ, Michel

2009 *Histoire du Japon*. Paris: Presses Universitaires de France.

VOLKER, Tijs

1949 *Ukyo-e Quartet: Publisher, Designer, Engraver, and Printer*. Leiden: E. J. Brill.

