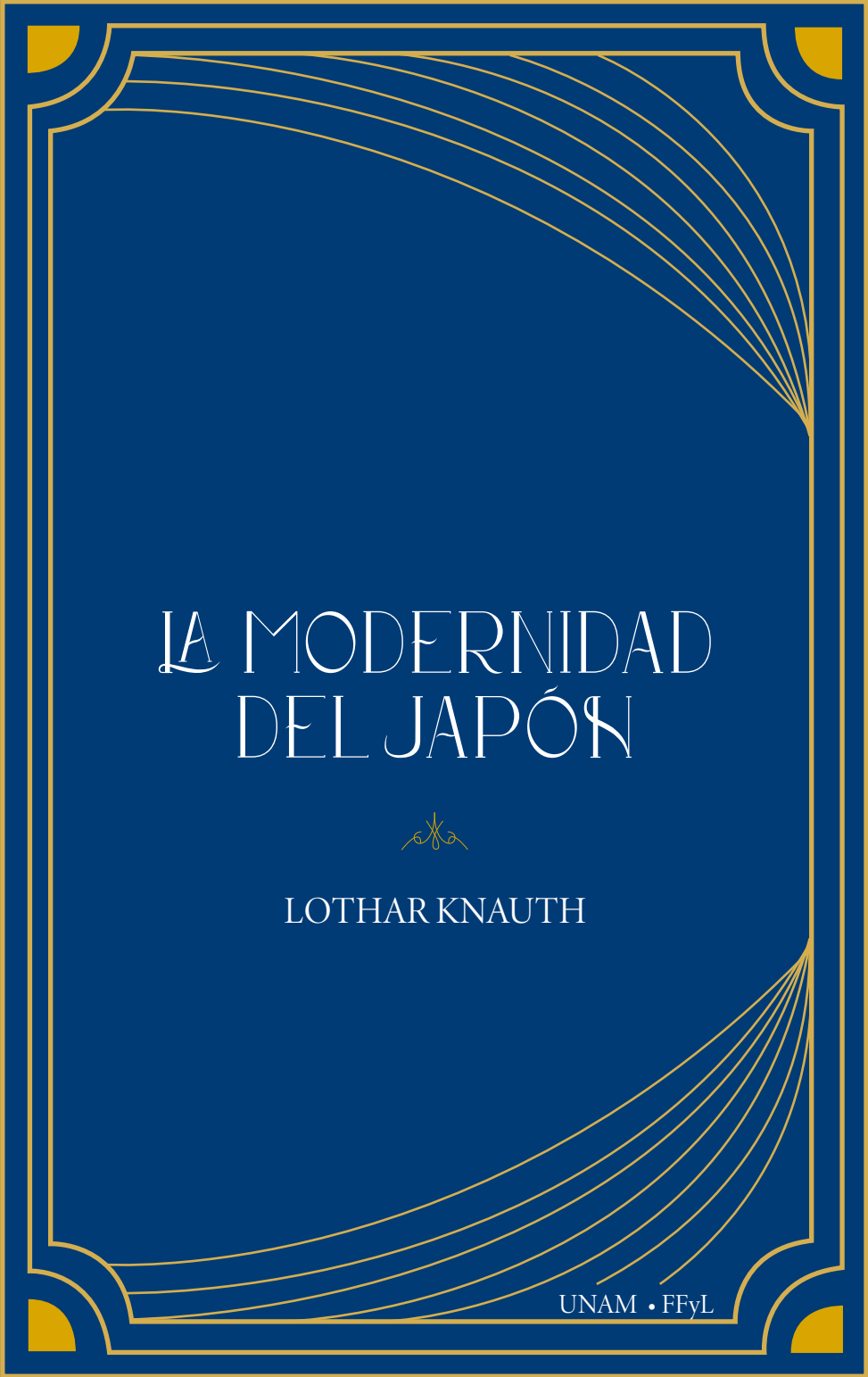




LA MODERNIDAD DEL JAPÓN



LOTHAR KNAUTH

UNAM • FFyL

LA MODERNIDAD DEL JAPÓN

LOTHAR KNAUTH

LA MODERNIDAD DEL JAPÓN

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

Primera edición: 1980
Segunda edición: 2024

DR © Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán,
C. P. 04510, Ciudad de México.

ISBN: 978-607-30-9438-2

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin autorización
escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Editado y producido en México.

INTRODUCCIÓN

Enfrentar el tema de la modernidad del Japón obliga a revisar el concepto de “Extremo Oriente”, término de arraigo colonialista que afirma la idea de que Europa es el centro del mundo y, forzosamente, el punto de referencia primordial. Una falta de conciencia nos ha hecho aceptar sin discriminación la etiqueta de una falsa lejanía.

Proponemos que se hable, en adelante, del Este de Asia al referirse a China, Corea y Japón, ya que se trata de un término geográfico más objetivo y que no presupone un distanciamiento respecto del mundo occidental. Un ejemplo claro de esta irrealidad lo proporcionan los novohispanos y los portugueses de los siglos XVI y XVII: mientras los primeros llamaban a las Islas Filipinas, las “Islas del Poniente”, los segundos las denominaban “Islas de Oriente”, debido a que se acercaban a ellas por el Cabo de Buena Esperanza, navegando hacia el este.

Dos puntos, por lo menos, resultan de vital importancia para México y Latinoamérica en cuanto al trasfondo histórico actual, relativo a factores sociales y políticos: para los estudiosos de la economía, el “milagro japonés” y su éxito comercial y tecnológico resultan sumamente instructivos, mientras que para los interesados en los cambios estructurales, la China Popular y su Revolución Cultural representan un campo de reflexión inagotable. No suele haber clara conciencia de los intereses específicos de un Japón, dedicado a la expansión capitalista, ni de una China exportadora de la revolución socialista.

Bien pudiera ser que, en un futuro cercano, el poder político y económico se trasladara de un extremo al otro del continente euroasiático: de la Europa occidental al este de Asia, convirtiendo así en un Mar Mediterráneo al Océano Pacífico. Este cambio del centro de gravedad afectaría, sin duda alguna, al continente americano y especialmente a aquellos países que, como México, cuentan con litorales abiertos hacia el Pacífico.

La presente selección de ensayos trata de encontrar algún significado al proceso que ha acercado al Japón al mundo euroamericano, y que responde a un reto de expansión transoceánica. Existe la certeza de que un análisis a este proceso particular, el de la modernización del Japón, puede contribuir a una elección más consciente de lo útil de esa experiencia, sin tener que optar forzosamente por la adopción de tal modelo, hecho que resultaría poco práctico, socialmente hablando.

No debemos anhelar hacernos dueños de las cárceles culturales que otros han construido para sí mismos. Pero, al estudiar las lenguas, la historia, las sociedades y las civilizaciones asiáticas, esto es, el tiempo que por inercia todavía se denomina de “estudios orientales”, la trayectoria específica del Japón puede convertirse en componente integral de nuestro saber. Al incorporar este conocimiento al nuestro, la “realidad” revestirá nuevos y sorprendentes aspectos.

Tanto el Japón, que intenta obtener una situación ventajosa en el mercado de América Latina, como China, que trata de convertirse en paradigma de toda revolución en el Tercer Mundo, se preocupan en primer lugar de sus propios intereses. Por ello resulta primordial el que aprendamos cómo se transformó el Japón, en aras de sus necesidades históricas. Al estudiar esta transformación, percibiremos un modelo de conducta que tal vez nos ayude a elegir entre las alternativas socioeconómicas que toda nación auténtica tiene que enfrentar, y escoger, si quiere desempeñar un papel destacado.

De los nueve textos seleccionados, tres constituyeron conferencias presentadas en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM;¹ y otros dos, fueron ponencias en seminarios y congresos que tuvieron lugar en México y el Japón.² Dos artículos se publicaron en una Antología y en la

¹ “La Modernidad del Japón”, “¿Modernización u occidentalización?”, y “El trasfondo histórico de la modernidad”.

² “Hacia un humanismo de nuestra época”, en el Seminario de Humanidades y Ciencia en la Universidad de Guadalajara en 1969 e “¿Instrumento estadista o arma de la fe?”, en 1972 durante el Congreso Internacional sobre Estudios Japoneses en Kioto, Japón..

Revista de la Universidad,³ y el último forma parte de un libro del autor.⁴ El texto del apéndice se basa en el contenido de los libros de texto de ciencias sociales, para el sexto año de la escuela primaria del Japón, y fue elaborado como documento para la comitiva presidencial que visitara dicho país.⁵ Todos estos textos abarcan un periodo que va de principios de 1967 a finales de 1972, por lo que se refieren a una información que data de esa época.

México, D. F., enero de 1979

³ Véanse los artículos de Lothar Knauth, “Entre acción social y evasión estética”, en *Conciencia y autenticidad históricas. Homenaje a Edmundo O’Gorman*. México, UNAM 1968 y “¿Singularidad cultural o transformación histórica?”, en *Revista de la Universidad*. México, UNAM, noviembre de 1972.

⁴ L. Knauth, *Confrontación transpacífica. El Japón y el Nuevo Mundo Hispánico 1542-1639*. México, IIH, UNAM, 1972.

⁵ L. Knauth, “Breve Bosquejo de la Historia de Japón”.

DE PALOS DE MOGUER A DEDYIMA

El Japón y la expansión del nuevo mundo hispánico

Es novedoso escribir acerca del encuentro de Japón y el imperio hispánico de ultramar, ya que el papel que desempeñó España en el este y el sureste de Asia, apenas capta el interés de los historiadores de la expansión europea y aun menos espacio se dedica al papel que las colonias españolas de América jugaron en la empresa. Casi puede detectarse una cierta aprensión en investigar este movimiento que incorporó a la conciencia europea un nuevo e imprevisto continente y dos océanos; como si de esta manera pudiera evitarse la discusión de problemas más profundos que la pujanza de los Estados Unidos, herederos de aquella expansión hacia el oeste, ha traído a la humanidad. Pero justamente por eso, nuestra época es buena para reconsiderar la perspectiva transpacífica. Pronto, como ya Marx lo había previsto, el Océano Pacífico podría convertirse en el “Mediterráneo del Futuro”.¹

Es difícil asegurar cuándo el español deseó por vez primera la expansión al este de Asia. A principios del siglo XIV el gran mallorquín Raimundo Lullio había abogado por el establecimiento de cátedras de idiomas orientales en todas las universidades europeas. Su proposición, aceptada por el Consejo de Viena en 1311, fue hecha para coadyuvar en las actividades misioneras cristianas y servir de corolario a las correrías de los franciscanos en el Asia oriental, como emisarios en la corte del Gran Khan. Pudo haber sido también el resultado de la entonces reciente divulgación del diario de viaje de Marco Polo.²

¹ Karl Marx, “Revue”, en *Neue Rheinische Zeitung*. Rumania, enero de 1850, reproducida en K. Marx-F. Engels, *Werke*. Berlín, 1960, vol. VII, p. 221.

² La accesibilidad de las obras de Marco Polo prueban la supervivencia de cerca de 140

Dos generaciones más tarde, alrededor de 1375, los cartógrafos mallorquines hicieron un mapa de Eurasia.³ Éste ofrecía la situación tradicional de Jerusalén como centro del universo, al tiempo que incorporaba los nuevos datos obtenidos por misioneros y viajeros en los últimos mil doscientos años.

En 1404 un rey castellano envió una embajada a Tamerlán, la cual trajo de Samarkanda, en el Asia central, nuevas acerca de China y los embajadores chinos.⁴ En ese mismo siglo, los últimos grandes cartógrafos mallorquines iban a prestar servicio en la corte de Portugal, donde había gran interés en las artes de la navegación. El resultado fue la rápida exploración portuguesa a lo largo de la costa africana, en dirección al Cabo de Buena Esperanza.

En 1492, con la extensión de los dominios de Castilla y Aragón, tanto en la península con la reconquista y las alianzas por medio de matrimonio, como por el apoyo a la audaz empresa propuesta por el aventurero genovés Cristóbal Colón, en poco tiempo tuvieron los españoles la oportunidad de equiparar sus logros con los que los navegantes portugueses habían obtenido en décadas de intenso esfuerzo.

El enfoque de las exploraciones de Colón era nuevamente el extremo de Asia. El Japón de Marco Polo⁵ prometía oro y piedras preciosas y los relatos de los mercaderes musulmanes hacían referencia a prodigiosas islas de especierías. Lo que hacía difícil y peligrosa la empresa era la ruptura con la experiencia anterior. En vez de seguir rutas marcadas por los navegantes musulmanes, Colón se proponía llegar a esas tierras navegando en dirección oeste, a través del Atlántico. Cuando Colón zarpó de Palos de Moguer llevaba consigo una carta personal dirigida al Gran Khan. La España de la reconquista y de los Reyes Católicos era un país comprometido en la actividad religiosa. ¿No era el Gran Khan

manuscritos de sus viajes. Ediciones impresas empezaron a aparecer alrededor de 1480.

³ Henri Cordier, "L'Extrême Orient dans l'Atlas Catalan de Charles V", en *Bulletin de Géographie Historique et Descriptive*. París, 1895.

⁴ Véase Ruy González de Clavijo, *Historia del gran Tamorlan*. Sevilla, 1582.

⁵ Su Cipangu es la versión italiana del término Rih Ben Guo en Guo-yü, cuyo Rih Ben se volvió Xapon en portugués y Japón en español.

de China soberano de millones de súbditos, habitantes de una sociedad bien organizada? ¿No estaba sediento de la íntima revelación cristiana? La ocasión era en verdad propicia para servir a Dios y a España.

Colón murió con la creencia de haber llegado al Asia oriental. Para decepción de muchos, ningún progreso en la revisión de informes anteriores se alcanzó en dos décadas. Los teólogos, los cosmógrafos, los gobernantes, habían designado con el nombre de “Indias” a las tierras recién descubiertas, en un esfuerzo por evitar consignarlas como algo separado de los tres continentes de la cosmografía tradicional, cuya existencia misma simbolizaba la omnipresencia de la Santísima Trinidad.⁶

La búsqueda portuguesa de Asia había tenido mejor éxito. Vasco de Gama circunnavegó el Cabo de Buena Esperanza en 1498, y viajó hasta la Costa de Malabar, en la India meridional. Después del regreso del descubridor, el rey de Portugal, Manuel I, envió inmediatamente una flota bajo el mando de Pedro Álvarez Cabral. Al buscar vientos favorables para circunnavegar el Cabo de Buena Esperanza, Álvarez Cabral fue llevado con rumbo oeste y descubrió lo que constituiría la principal posesión americana de Portugal, el Brasil. Después, continuó su travesía hacia los dominios del rey de Calicut.

Una carta del rey Manuel I dirigida a su virrey, Francisco de Almeida, fechada a principios de 1506, refiere los preparativos españoles para la búsqueda del puerto de Malaca y la necesidad de llegar allí primero. La carta daba instrucciones también para conquistar Socotra, descubrir y tomar posesión de Sumatra, la isla de los Clavos, y otras islas cercanas. En el viaje de regreso, debería ser construido un fuerte en Ceilán, rico en canela, perlas y elefantes. El cuartel general se debía erigir en el mismo lugar que, como Taprobana, era famoso desde tiempos antiguos.⁷

⁶ Para una discusión de las premisas cosmológicas, en el momento del descubrimiento, véase Edmundo O’Gorman, *La idea del Descubrimiento de América*. México, CEF, UNAM, 1951 y una edición inglesa posterior, *The Invention of America*. Bloomington, Indiana University Press, 1961.

⁷ “Carta del rey de Portugal a su virrey, Francisco de Almeida”, en Georg Schurhammer,

En junio de 1510 los prisioneros portugueses escribieron a Alfonso de Albuquerque desde Malaca, pidiéndole su libertad.⁸ En consecuencia sus amos musulmanes fueron derrotados en la conquista al año siguiente, y fue así como Portugal pudo controlar los estrechos de Singapur y entrar al Asia oriental. Siguiendo los pasos de los navegantes árabes, Portugal había llegado a las maravillosas tierras del este. España, en cambio, no había obtenido más que la posesión de las “Indias”, que, por el descubrimiento de Brasil hecho por Cabral y la protección del Tratado de Tordesillas de 1493, que ratificaba las disposiciones de las Bulas Alejandrinas, tenía que compartir con Portugal.⁹

En 1519 dos hombres rompieron el estado de aparente estancamiento del descubrimiento y de la expansión española de ultramar. Fernando Magallanes, que había entrado en la India con Albuquerque y había llegado hasta el archipiélago indonesio, inició su travesía alrededor del mundo como súbdito portugués al servicio de España; pero no llegó hasta las [islas] Molucas, la tierra de las especias.¹⁰

Casi al mismo tiempo, Hernando Cortés embarcaba en Cuba con dirección suroeste, al encuentro de nuevas tierras. Su conquista de México dio a España el primer territorio básico para la expansión en el Océano Pacífico, y el imperio azteca, sin duda el grupo social mejor organizado hasta entonces encontrado por los conquistadores hispanos, proporcionaría la primera sociedad no europea, en la cual iba a injertarse la civilización española.

Después de que Cortés arrancó a las altas clases sociales indígenas el control militar, se sirvió de los frailes mendicantes para llevar a cabo la transformación ideológica. Para 1524, cuando llegaron los primeros doce misioneros franciscanos, entablaron una discusión con los sacerdotes aztecas

Die Zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer: (Ostafrika, Abessinien, Arabien, Persien, Vorder- und Hinterindien, Malaiischer Archipel, Philippinen, China und Japan) zur Zeit deshl. Franz Xaver, 1538-1552. Roma, Inst. Historicum S. J., 1962, p. 2 (5 vols.)

⁸ *Ibid.*, p. 3.

⁹ El Tratado de Tordesillas fue firmado el 7 de junio y estableció una línea de demarcación a 360 leguas al oeste de Cabo Verde.

¹⁰ Véase Boies Penrose, *Travel and Discovery in the Renaissance 1420-1620*. Nueva York, Harvard University Press, 1962, pp. 133-201.

sobre los valores y las creencias religiosas, expresión simbólica del alcance del choque de las ideas.¹¹

La motivación religiosa legitimó la empresa de Cortés. En su tercera Carta de Relación a Carlos V, de fecha 15 de mayo de 1522, relata su conquista de la capital azteca y anuncia el descubrimiento del Mar del Sur por “los tres lados”, y haber dado instrucciones para construir dos carabelas para la exploración y dos bergantines para seguir la línea costera:

[...] en la descubrir [la mar] se hacía a vuestra majestad muy grande y señalado servicio, especialmente que todos los que tienen alguna ciencia y experiencia en la navegación de las Indias, han tenido por muy cierto que descubriendo por estas partes la mar del Sur, se habían de hallar muchas islas ricas en oro y perlas y piedras preciosas y especiería, y se habían de descubrir y hallar otros muchos secretos y cosas admirables: y esto han afirmado y afirman también personas de letras y experimentadas en la ciencia de la cosmografía. Esa hazaña, insistía, “será la mayor cosa y que en más servicio redundará a Vuestra Majestad, después que las Indias se han descubierto”.¹²

En la siguiente relación, de octubre 15 de 1524, Cortés aseguraba nuevamente a su emperador, que “con hacer yo esto no le quedará a Vuestra Excelencia más que hacer para ser monarca del mundo”. Buscaba ahora un paso a través de las Indias para acortar la travesía a la tierra de la especiería que la expedición de Magallanes y Elcano habían descubierto. De esta manera, en su viaje a ese lugar, los barcos españoles tendrían que cruzar territorio español únicamente.¹³

¹¹ Walter Lehmann, *Sterbende Götter und Christliche Heilsbotschaft*. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1949, cree que Sahagún empezó a coleccionar el material escrito en náhuatl poco después de su llegada a México en 1529, a pesar del hecho de que la elaboración final de la relación no estuvo sino hasta 1564.

¹² Hernán Cortés, *Cartas de relación*. México, Porrúa, 1960, pp. 142-143.

¹³ *Ibid.*, pp. 163 y 167.

Si en las anteriores relaciones Cortés había mencionado solamente las rutas comerciales, en la quinta, consideraba el problema de futuras conquistas desde territorio mexicano:

Y si vuestra majestad fuere servido de me mandar conceder las mercedes, que en cierta capitulación envié a suplicar se me hiciesen, cerca de este descubrimiento, yo me ofrezco a descubrir por aquí toda la Especiería y otras islas, si hubiera arca de Maluco y Malaca y la China, y aun de dar tal orden, que vuestra majestad no haya la Especiería por vía de rescate, como la ha el rey de Portugal, sino que la tenga por cosa propia, y los naturales de aquellas islas le reconozcan y sirvan como a su rey y señor natural. Porque yo me ofrezco, con el dicho aditamento, de enviar a ellas tal armada, o ir yo con mi persona, por manera que las sojuzgue y pueble y haga en ellas fortalezas, y las bastezca de pertrechos y artillería de tal manera, que todos los príncipes de aquellas partes, y aun a otros, se pueden defender.¹⁴

El hecho definía al carácter especial de la empresa española de ultramar, que no aspiraba sólo a instalar centros de comercio, sino también a implantar control territorial de carácter militar, político y cultural.

Algunos días más tarde, el 11 de noviembre, Cortés se refirió en otra carta a la llegada de uno de los barcos de la armada de Jofre de Loaisa, que el emperador había enviado desde la Coruña hasta las Molucas. Cortés había prometido al capitán de la nave, un tal Santiago de Guevara, tres barcos prácticamente listos para zarpar, si el capitán deseaba tener compañía en su búsqueda de las Islas de la Especiería. Al mismo tiempo, Cortés se quejó de que su Majestad no sólo no reconocía los servicios que realizaba para descubrir el Mar del Sur, sino que tampoco mostraba agrado alguno por la idea. Pero recordaba a su rey que la llegada del buque había probado lo benéfico de tener una extensa base territorial, en lugar de una colonia costera.¹⁵

¹⁴ *Ibid.*, p. 235.

¹⁵ *Ibid.*, p. 244.

La expedición de Loaisa era una muestra de que el esfuerzo de Cortés como conquistador del Mar del Sur, provocaba poco interés en las autoridades centrales de España. Los Fúcares que habían financiado la elección de Carlos V como emperador de Alemania, en 1519, habían recibido en retribución los beneficios de varios negocios gubernamentales en España y en las colonias. El préstamo con la garantía de conquista y descubrimientos se convirtió en regla común. La expedición de Magallanes había sido financiada en parte por una transacción que parecía consistir en la venta de futuras acciones en el comercio de las especias a los Fúcares. Los barcos al mando de Jofre de Loaisa que habían partido de la Coruña el 24 de junio de 1525, no regresaron, y dos años más tarde Cortés recibió la orden de enviar las naves que él había construido, al mando de Álvaro de Saavedra Cerón, para encontrarlos y crear nuevos medios para la renta real. Una casa de contratación de especias había sido instalada con anterioridad en la Coruña.¹⁶

Sin embargo, todos los barcos enviados a las Molucas se perdieron y con ellas las utilidades. El emperador, falto de recursos, vendió los supuestos derechos de la conquista espiritual en las Islas de la Especiería adquiridos de la autoridad papal. De acuerdo con el Tratado de Zaragoza, del 22 de abril de 1529, cedió a Portugal un territorio localizado hasta los 17 grados al este de las islas, a cambio de 25 000 ducados y la seguridad de poder readquirir lo vendido.¹⁷

Un poco antes los Fúcares, al prestar sobre las indulgencias papales, habían demostrado que los valores ideológicos eran fáciles de transformar en capital y habían contribuido al nacimiento de la Reforma. En ese momento, el rey de España, Sacro Emperador Romano, demostró que el derecho a la conquista podía convertirse en oro, con lo que se

¹⁶ Coruña, puerto en la costa norte de España, tenía gran importancia para el comercio con Flandes. Cobró un significado especial para Carlos V, y su comitiva de Flamencos para tomar riendas del gobierno de España, después de haber sido educado en los Países Bajos.

¹⁷ “Carta del rey de Portugal a su virrey, Francisco de Almeida”, en G. Schurhammer, *op. cit.*, p. 12.

minaba el concepto medieval de una *ecumene* unitaria, bajo hegemonía papal. España, sin preverlo, marchaba con paso firme hacia la era del mercantilismo

El Tratado de Zaragoza se concertó cuando Cortés se encontraba en España, tratando de obtener justicia, ya que sus intereses habían sido afectados por los funcionarios imperiales en la Nueva España. A su regreso el 15 de julio de 1530, Cortés observó que habían sido más dañados sus planes marítimos. En octubre escribió al emperador acerca de sus frustrados esfuerzos para llegar a las Molucas y su resolución para cumplir con la supuesta voluntad del emperador de servir a Dios, y que por aquellas partes se predicara el Santo Evangelio. Cuando finalmente, en 1540, se dieron órdenes de que nada interfiriera en la acción de Cortés en el Mar del Sur,¹⁸ el conquistador partía nuevamente para luchar por sus derechos en España. Ésta sería la última vez; sólo su cuerpo regresaría.

En 1537, de regreso a Lisboa, Andrés de Urdaneta, uno de los sobrevivientes de la expedición de Loaisa, informó a Carlos V sobre las condiciones de las Molucas. Por aquel entonces Pedro de Alvarado, capitán de Cortés y conquistador de Guatemala, que visitaba España, se reunió con Urdaneta y obtuvo una patente para el descubrimiento del Mar del Sur.

Al volver a México, Alvarado celebró un acuerdo con el virrey Mendoza para llevar a cabo una empresa conjunta. El arreglo se formalizó en el Tratado de Tiripitío, firmado el 29 de noviembre de 1540.¹⁹ Se escogió a Ruy López de Villalobos para dirigir la expedición, ya que Pedro de Alvarado había muerto recientemente, en ocasión de un levantamiento indígena. En uno de los barcos que zarparon los primeros días de noviembre de 1542, iban el contador Guido de Lavezares y seis miembros del clero: cuatro agustinos y dos curas, que más tarde se unirían a los jesuitas en la India.

¹⁸ H. Cortés, *op. cit.*, p. 254; *Acuerdo del Consejo Real*. Madrid, 27 de julio de 1540, trasladado a la Audiencia de México. Archivo General de Indias [AGI], Patronato 1-1-2-16.

¹⁹ "Carta del rey de Portugal a su virrey, Francisco de Almeida", en G. Schurhammer, *op. cit.*, p. 46.

Uno de éstos, Cosme de Torres, había llegado a la España en el momento en que Alvarado regresaba. Originario de Valencia, decidió a la edad de veintiocho años, después de su ordenamiento a su cargo magisterial en Valencia, Mallorca y Ulldecona, marchar a Nueva España. Su compañero franciscano murió poco después de arribar a Veracruz, lo que no impidió que Cosme de Torres se dirigiera al monasterio franciscano de la ciudad de México, en donde los frailes le pidieron que tomara el hábito, “porque en ello haría grande servicio a Dios para enseñar Gramática a los frailes y también a los mozos de la tierra indígenas, que los hay muy hábiles para eso”. Pero él decidió aceptar el cargo de capellán que uno de los gobernadores le ofreció. Cuando se anunció la expedición a las Malucas, resolvió ir “contra voluntad de todos aquellos señores y señoras los cuales tenían más amor que si fuera su hijo carnal”.²⁰

Después de permanecer en Mindanao, “Cesarea Caroli” según la llamara Villalobos, en el sur de las Islas Filipinas también bautizadas así por la expedición, al no poder encontrar la ruta de regreso a México,²¹ Villalobos siguió a Terrenate, entrando así a la Especiería, territorio portugués.

Mientras la flota de Villalobos se encontraba en Tidore tuvieron noticias, por informes del portugués Diego de Freitas, de las islas Ryukyu. Más tarde llegaron informes provenientes de la cercana Terrenate, que un tal Pedro Díaz, español de Galicia, había vuelto de Borneo en un barco japonés. Villalobos pidió más informes y Díaz escribió una carta en la cual relataba cómo en mayo de 1544 había partido de Patani, al

²⁰ G. Schurhammer, *Die Disputation des P. Cosme de Torres S. J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551*. Tokio, Deutsche Gesellschaft für Natur-U, 1929, pp. 89-90.

²¹ Alvarado García de Escalante, “Relación del viaje que hizo desde la Nueva-España á las Islas del Poniente Ruy Gómez de Villalobos, por orden del virey D. Antonio de Mendoza”, en Torres de Mendoza, ed., *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino y muy especialmente del de Indias*, tomo V, Madrid, Imprenta de Frías y Compañía, 1866, p. 121. (Respetamos la ortografía tal como aparece en el documento).

sur de Tailandia, Ningpo y Nanking. García Escalante, cronista de la expedición, iba a referir un informe al soberano:

De allí atravesaron a la isla de Japón, que está en treinta y dos grados; hay della a Ningpo ciento e cincuenta e cinco leguas, correse casi Este-Oeste. Es tierra muy fría, y por la costa los pueblos que vieron son pequeños, y en cada isla hay un señor, y el rey de todos, no supo decir a dó residía. La gente destas islas es bien dispuesta, blanca e barbada, el cabello pelado, son gentiles, sus armas son arcos y flechas, no tienen yerba como en el archipiélago de las Filipinas; pelean con varas, que en las puntas tienen puestos clavos agudos, no tienen espadas ni lanzas; leen y escriben como los chinos, y en la lengua parescen alemanes. Tienen muchos caballos en que andan; las sillas no tienen arzón trasero, y los estribos son de cobre. La gente labradora se viste de paño de lana, que parece estameña, ques de la manera de la que Francisco Vázquez halló la tierra do fue; y los principales visten sedas, damascos, rasos y tafetanes. Las mujeres son en gran manera muy blancas y hermosas, andan vestidas a manera de castellanas, de paño o seda, conforme a su estado. Las casas son de piedra y tapia, por dentro encaladas, los tejados de teja a nuestro modo, con altos y ventanas y corre. dores. Tienen todos los bastimentos, ganados y frutas que en la tierra firme; hay mucha azúcar, tienen aleones y azores con que cazan, no comen vaca, es tierra de muchas frutas, es especial de melones, labran la tierra con bueyes y arados, traen calzado de cuero, y en las cabezas traen capeletas, como albaneses, de cerda, quítanselos los unos a otros por cortesía. Son islas de mucha pesquería.²²

El gallego decía haber visto en “esa isla” muy poco oro, pero grandes cantidades de hierro y cobre, pero había encontrado a unos portugueses que venían de las islas Ryukyu, que según dijeron, eran ricas en oro y plata, con unos habitantes fuertes y con apariencia de guerreros.²³ El

²² *Ibid.*, pp. 202-203. Francisco Vázquez Coronado fue a descubrir Nuevo México.

²³ *Ibid.*, p. 200.

informe de Pedro Díaz escrito en español fue la primera relación de un occidental sobre el Japón.

Los españoles, incapaces de mantener su posición en las Molucas, se rindieron a las demandas de los portugueses y estuvieron de acuerdo en volver a España a través de territorio portugués. Rumbo a Malaca, en Amboina, conocieron a Francisco Xavier, misionero entre los nativos. En ese sitio murió Villalobos en los brazos del santo jesuita.²⁴

Para el 22 de enero de 1547 el agustino Gerónimo de Santiesteban informó al virrey Mendoza, desde Cochín en el sur de la India, que de los trescientos cincuenta miembros de la expedición de Villalobos, sólo ciento diez y siete habían llegado a la Malaca portuguesa.²⁵ Gran parte de los españoles conoció en diciembre el informe que Jorge Álvarez envió a Francisco Xavier sobre el Japón recientemente descubierto.

Poco después, en el lejano Augsburgo, los Fúcares entablaban juicio contra la Corona española por 3 946 939 maravedíes que cubrían los gastos durante las expediciones a las Malucas.²⁶

Luis de Velasco fue nombrado segundo Virrey de México en abril de 1550. Después de desembarcar en Veracruz, el virrey continuó hacia Cholula, donde en los últimos días de octubre sostuvo prolongadas discusiones con Antonio de Mendoza, su antecesor. Ambos consideraron el plan de una expedición a las Islas Occidentales, nombre con que se designaba a las Filipinas por aquel entonces, y la posibilidad de regresar a España desde aquel lugar. Mendoza recomendó con entu-

²⁴ G. Schurhammer, *Die Disputation des P. Cosme de Torres S. J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre*, 1551, p. 90.

²⁵ "Carta del rey de Portugal a su virrey, Francisco de Almeida", en G. Schurhammer, *Die Zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer: (Ostafrika, Abessinien, Arabien, Persien, Vorder- und Hinterindien, Malaiischer Archipel, Philippinen, China und Japan) zur Zeit des hl. Franz Xaver, 1538-1552*. Roma, Inst. Historicum S. J., 1962, p. 234 (5 vols.); Gerónimo de Santiesteban, "Carta escrita por Fr. Gerónimo de Santiesteban á Don Antonio Mendoza, virrey de Nueva España, relacionando la pérdida de la Armada que salió en 1542 para la Islas del Poniente", [Madrid, 1870], p. 162.

²⁶ Fugger Archiv, Augsбург, Fase. 43. 2.

siasmo a Escalante de Alvarado, individuo importante en la expedición de Villalobos y que había enviado al emperador Carlos V la relación de Pedro Díaz. Sin embargo, tuvieron que pasar nueve años para que se realizaran los planes para una expedición a las Filipinas. En 1559 Felipe II, el nuevo monarca español, envió instrucciones precisas a su virrey en México, como respuesta al informe de una comisión acerca de la flota expedicionaria propuesta por Velasco. En sus órdenes iniciales, Felipe II mencionaba a dos personas que habían estado antes en las Islas Occidentales, el capitán Juan Pablo Carrión, acompañante de Villalobos, y Andrés de Urdaneta, veterano de la expedición de Loaisa, quien por entonces había ingresado a la orden de los agustinos.

En septiembre de 1564 la Audiencia de México emitió órdenes definitivas para la expedición; en ellas se hacía mención frecuente del Japón, asegurando que las islas no se encontraban dentro de la jurisdicción portuguesa, aunque los portugueses deseaban dirigirse a ese lugar para comerciar: “estaréis advertido para no encontrar con ellos si pudiéredes escusado”, e indicaban cuán importante sería hacerse de las cartas marítimas portuguesas o comprarlas, si fuese necesario. “Y en caso que halléis portugueses o no, sabréis si hay en aquellas partes algunos teatinos que andan en la conversión de los naturales de aquella tierra”.²⁷

Esta referencia a los “teatinos”, con quienes se confundió a los jesuitas, parece indicar que la información acerca de la nueva orden y su relación con la Corona portuguesa era reducida y equívoca en esa época, al menos en México, a pesar de que el primer informe traducido al español sobre las labores jesuíticas en el Japón se había impreso en Lisboa en diciembre de 1555.²⁸ Las órdenes eran sumamente explícitas en relación con la manera de tratar a las naves japonesas:

²⁷ “Instrucción que se dió por el presidente y oidores de la Real Audiencia de Méjico el 1 de septiembre de 1564 á Miguel López de Legazpi”, en *The Christianization of the Philippines*. Manila, 1965, p. 27.

²⁸ Copia de unas cartas de algunos padres y hermanos de la Compañía de Jesús que escribieron de la India, Japón y Brasil a los padres y hermanos de la misma compañía en Portugal, trasladadas del portugués, fueron recibidas el año de 1555 (Lisboa, 1555).

Y por que según se entiende en las partes de las Islas de Japón, y las demás que están en su comarca y costa de tierra firme, tienen los naturales gran contratación por la Mar, y navegan con Naos gruesas, si viniéredes a encontrar con alguna dellas hareis todo buen tratamiento, y no consintiréis que les sea hecho ningún agrabio por ninguna vía, antes procuraréis su amistad dándoles a entender, como por mandato desta Real Audiencia en nombre de Su Majestad íbades a ciertas Islas, y que compelido de los tiempos contrarios habéis llegado a aquellas partes, y que os habéis holgado por conocerlos, y tener con ellos amistad, y que así se la guardaréis; e informaros heis dellos de donde son, y de qué Príncipe, y a dónde van, y si son tratantes y qué mercaderías y cosas lleban y tratan, y si tienen noticias de los portugueses, y si suelen navegar y contratar en aquellas partes, y hasta dónde llegan, y si tienen hechas algunas Fortalezas, y otras fuerzas, y dónde, y qué gente tienen en ellas, y qué Príncipe tienen por amigos, y a quién por enemigos, y de todo los demás que os paresciere, y asentarlo heis todo por escrito larga, y particularmente, y por fe de Escribano para dar, o enviarla; y si por caso truxieren algunas mercaderías y cosas que os parezca tienen valor, y qué será bien rescatar con las que vos llebáis, para entender dellos si hay dellas en sus tierras, o teman valor en ella. Y sí acaso estos tales Navíos que así encontrá sedes fuesen de armada, o de corsarios, y os quisieren acometer, excusareis venir en rompimiento con ellos, hablándoles; o haciendo señas de que no queréis pelear con ellos estando apercebido para la defensa, y cuando no quisieren sino pelear todavía con vos, defenderos beis, procurando la victoria con la ayuda de nuestro Señor, escusando de venir a barloar todo lo que pudieredes por los fuegos y artificios grandes que tienen, antes con el Artillería procuraréis vuestra defensa, por que son muy mañosos, cautelosos y diestros en su manera de pelear; y habiendo victoria dellos, sin tener respeto a que ellos fueron causa de la guerra y del dagno rescivido en ambas partes, les haréis todo buen tratamiento, y les dexaréis ir libremente dándoles a entender la grandeza del Rey nuestro Señor, y que su voluntad no es de que sus vasallos hagan mal

a nadie, mas de que en las partes que llegaren traten toda verdad y amistad con todos, y que contraten en sus maneras de contrataciones.

Se añadía en las órdenes:

[...] y si estos tales Navíos acertaren a ser de corsarios, que tienen por oficio andar robando a todos géneros de gentes, constándooos dello, y rescivida información habiéndolo consultado con los capitanes, y oficiales de la real hacienda, haréis lo que más convenga al servicio de Su Magestad y bien de la gente Armada.²⁹

Todo ocurría antes del primer encuentro formal entre españoles y japoneses. Las Filipinas ocupaban el segundo puesto en importancia, como puede advertirse en la relación del agustino Diego de Herrera, escrita en México a principios de 1570 y dirigida a Felipe II:

En lo que toca a la conversión de los naturales no se hasta ahora tratando de veras hasta ver la voluntad de Vuestra Magestad por que como tan cerca de Cebú hay tierras tan grandes y tan ricas y son de vuestra Magestad como son China, lequios, jauos, japones, tubimos entendido mandar ir a ellas y dexar estas islas que aunque tienen muchas minas y rrios de oro son muy poco, en comparación de las otras y la gente es muy barbara y sin señores.³⁰

Las instrucciones de la Audiencia habían puesto de manifiesto los propósitos de la expedición:

[...] traer a los naturales de aquellas partes al conocimiento de nuestra Santa Fe Católica, y descubrir la Navegación de la vuelta a esta Nueva

²⁹ “Instrucción que se dió por el presidente y oidores de la Real Audiencia de Méjico el 1 de septiembre de 1564 á Miguel López de Legazpi”, en *op. cit.*, pp. 19, 28-29.

³⁰ “Carta de Fray Diego de Herrera”, en *The Christianization of the Philippines*. Manila, 1965.

España para el acrescentamiento de su Patrimonio, y Corona Real de Castilla, así por vida de su contratación y rescates, como por otras que sean lícitas, y que con buena conciencia se deban proseguir ...

Sin embargo:

[...] si os pareciere que la tierra es tan rica, y de calidad que debéis, poblaréis en la parte y lugar que más vierdes que convenga, y donde mejor amistad os tubieren, la cual asentaréis y guardaréis inviolablemente; y si poblado entendierdes que conviene al servicio de Dios nuestro Señor, y de Su Magestad quedaros en aquellas partes en la donde así poblardes con alguna gente y religioso hasta dar aviso a Su Magestad y a esta Real Audiencia en su nombre ...³¹

Andrés de Urdaneta, el piloto de la expedición de Legazpi, partió de Cebú en junio de 1565 y estableció el tornaviaje. Primero intentó navegar con el monzón del suroeste; paralelo a las costas de Taiwan, Ryukyu y Japón, a una latitud de cuarenta grados norte. Más adelante cambió hacia el este, en dirección a la costa del Pacífico, siempre en búsqueda de tierra, hasta llegar a Acapulco a principios de octubre.

Y los de México están muy ufanos con su descubrimiento, que tienen entendido que serán ellos el corazón del mundo. Traen en este navío de aviso que es venido agora acá jengibre, canela, oro en polvo, una arroba de conchas riquísimas, de oro y blancas, joyas de oro, cera, y otras cosas, para dar muestra de lo que en aquella tierra hay y muchas bugerías y otras cosas muy galanas. Y aunque no las trajeran, harto traían en haber descubierto y hallado la navegación por aquestas partes, que es cosa de mucha calidad.³²

³¹ “Instrucción que se dió por el presidente y oidores de la Real Audiencia de Méjico el 1 de septiembre de 1564 á Miguel López de Legazpi”, en *op. cit.*, pp. 19-20.

³² “Copia de una carta venida de Sevilla a Miguel Salvador de Valencia: la qual narra el venturoso descubrimiento, que los Mexicanos han hecho, navegando con la armada,

Acapulco pronto se convirtió en la terminal de la travesía desde Manila, mientras que Puerto de Navidad se perdió en el olvido. Localizado al sur de la ciudad de México, Acapulco es uno de los mejores y más bellos puertos de gran calado. Por su relativa proximidad con la capital mexicana, los intereses virreinales y comerciales pugnaron por apoyar las cualidades indisputables del lugar.

Una vez que la ruta de regreso se encontró, a principios de 1568 el tráfico entre la Nueva España y las Filipinas se hizo regular. Los galeones de Manila o naos de China,³³ con viáticos y órdenes reales, zarpaban de Acapulco entre el fin de otoño y el inicio de la primavera, a más tardar el veinte de marzo. Se dirigían primero hacia el sur a una latitud de trece grados, para después navegar al oeste a través del Pacífico. En cuanto pasaban Guam, ponían proa hacia los estrechos de San Bernardino y navegaban por entre el archipiélago filipino con dirección a Cebú, en los primeros años, y posteriormente a la bahía de Manila. En el tornavía, los barcos mercantes iniciaban el regreso a más tardar en julio, y anclaban en Acapulco a los seis meses de travesía. Al principio, los planes se habían hecho para abrir un nuevo mercado de especias, pero pronto las relaciones comerciales con la costa sur de China inauguraron y sostuvieron un programa comercial por el cual se enviaba seda china a mercados americanos y aun europeos, y se llevaba plata mexicana y peruana al este del Asia.

Ya en un despacho recibido en Madrid el 24 de septiembre de 1567, Legaspi había pedido:

Suplica a vuestra magestad que las dichas islas se conquisten y pueblen y pongan debajo del dominio de vuestra real Corona por que haciéndose así se podrán plantar y predicar la ley evangélica y

que su Majestad mando hazer en México...”, en *The Christianization of the Philippines. Manila*, 1965, p. 100. De hecho, el Patache San Lucas, que se había separado de la flota, fue el primero en volver.

³³Para la mejor monografía sobre el comercio transpacífico, véase William Lytle Schurz, *The Manila Galleon*. Nueva York, 1939; y para una evaluación sucinta, John Horace Parry, *The Age of Reconnaissance. Discovery, Exploration, and Settlement, 1450-1650*. Cleveland, The World Publishing Company, 1963, p. 212.

hacer muy gran fruto en su combersión y podrán dar el tributo y reconocimiento que fuere justo en oro pues lo hay en todas ellas y en otras cosas que tienen de su labranza e crianza y en lo espiritual y temporal se hará muy gran fruto...

Y añadía que los nativos eran:

[...] variables inconstantes y de poca verdad y que no tienen ni hay entre ellos príncipes ni señores poderosos que los gobiernen y tengan en razón por vía de contratación no hay medio para sacar de su poder el oro que ellos tienen y por otras muchas causas conviene lo en este capítulo contenido y darles orden de vivir y policía que conozcan y tengan justicia la cual ellos no saben que es a lo menos usan della poco o nada.³⁴

Algún tiempo después uno de los lugartenientes de Legaspi, Juan Pacheco Maldonado, escribió que para colonizar Luzón, explorarlo adecuadamente y darle seguridad, era indispensable enviar españoles, clérigos y soldados. Pidió directamente 500 hombres de España. Hizo notar también, que distaban 300 leguas de Japón, “tierra rica en plata”. Y que cada año barcos japoneses cargados con mercancías venían a Luzón para trocar plata por oro, con una taza de 25 a 1. La fundación de una base conquistada en Luzón era ya un hecho, inclusive para Pacheco, aunque los proyectos para una futura expansión no fueron abundantes: “llegados los dichos quinientos soldados a las dichas islas para que con ellos se efectúe el intento que se lleva que es pacificar y poblar y descubrir así en la dicha isla de Luzón como en las más circunvecinas de la China que son Japón, Ryukyu y la isla de Cochin”.³⁵

³⁴ “Petición de Miguel López de Legaspi sobre las islas del Ponente”, en *The Christianization of the Philippines*. Manila, 1965, pp. 110-111.

³⁵ “Relación de Pacheco sobre las Islas Filipinas”; Rafael López, O.S.A y Alfonso Félix Jr., trans., en *The Christianization of the Philippines*. Manila, 1965, p. 135; Japón, Ryukyu y Cochin están en el manuscrito: “Xapones, Lequios y la isla de Escandí”.

Sin embargo, el interés se concentró en China más que en Japón. Al llegar a Manila, donde los españoles establecieron su centro administrativo en mayo de 1571, y durante el avance desde el sur hasta la isla de Luzón, los españoles habían tenido varios encuentros con juncos comerciantes chinos. En 1572, Legaspi observó en una carta que había tropezado con unos cuarenta chinos que habían vivido allí por largo tiempo, que por alguna razón habían salido de su país para trasladarse al Japón y que venían de ese lugar, sin volver nunca a su tierra natal. Y entre ellos se encontraban dos, bautizados con los nombres de Antón y Pablo, quienes dijeron haber sido convertidos en Japón por un teatino.³⁶

Lo más probable es que los chinos que Legaspi encontró provenían de Kyushu, en el noroeste, donde los miembros de la orden de San Ignacio habían desarrollado sus primeras actividades como misioneros.

Después de que se estableció un centro administrativo en la bahía de Manila, llegaban cada año los comerciantes de la China continental. Algunos de ellos se pusieron en contacto con los misioneros agustinos, y en 1574 Guido de Labezaris, el otro tenedor de libros de la expedición de Villalobos que en 1572 había ocupado el puesto de gobernador después de la muerte de Legaspi, envió al rey un mapa que había sido traído por los comerciantes chinos, el cual explicaba la situación histórica y estratégica del Reino de en Medio. Labezaris envió una explicación adjunta dada por los comerciantes chinos. La información referente al Japón que acompañaba el mapa rezaba: “Ésta es la isla de *Ri* (Xipon). Tiene de circuito en box cinco mil lis [*diis*], que son quinientas leguas. Es gente que usa de las letras de China. Llamábanse en tiempo pasado *Wo Nü Guo*. Tienen gobernador”.

Aunque la traducción no era del todo correcta, constituía el primer relato conocido en España de la opinión que los chinos tenían acerca de los japoneses.³⁷

³⁶ W. E. Retana, *Archivo del Bibliófilo Filipino*. Madrid, 1895-1905, p. 471.

³⁷ Lothar Knauth, “El primer mapa histórico chino transmitido al mundo europeo” [Gu Dyin Hsing Sheng Dyih Tu], en *China ¿enigma o ignorancia?* México, Oasis, 1982, pp. 37-52. La traducción más fiel sería: Japan: este país tiene una extensión de algunos mil li, tanto de este a oeste como de norte a sur. Como el país está cerca de la salida

El periodo de Labezaris fue testigo del primer ataque a Manila por filibusteros chinos, aparentemente con ayuda japonesa. Este hecho atrajo nuevamente el interés de las autoridades españolas hacia China.

El recién nombrado gobernador de las islas, Francisco de Sande, que había desembarcado en las Filipinas el 25 de agosto de 1575, escribió el 7 de junio de 1576 sobre planes para invadir China e informó acerca de la dinastía Ming.³⁸ Este proyecto de conquista se mantendría por varios años, e influiría en las actitudes y las relaciones con el Japón.

La muerte de Sebastiano, el último heredero de la dinastía portuguesa, dio lugar más adelante a la unión de las coronas portuguesa y española en la persona de Felipe II. Aunque esa unión no sería ratificada hasta que sesionaran las Cortes de Tomar³⁹ y entrara en Lisboa Felipe II, después de tres meses, la necesidad de una fuerza centralizadora española se sentía en el Asia oriental. El 17 de septiembre de 1581, un barco llevó de Acapulco a Manila a Domingo de Salazar O. P., el primer obispo de las islas, y también a los primeros jesuitas, Antonio Sedeño y Alonso Sánchez. La crítica histórica acerca de éste es variada; el plan para la conquista de China fue uno de sus más discutidos proyectos. Entre los que compartían una opinión contraria sobresalía José de Acosta, de la misma orden.⁴⁰

En marzo de 1582 bajo las órdenes de Salazar, Alonso Sánchez partió para Macao, resuelto a apoderarse de las instalaciones de las órdenes religiosas portuguesas y hacer que éstas reconocieran la soberanía del monarca español y expresaron su obediencia a través de un juramento.

del sol, tiene aquel nombre. En tiempos pasados fue llamado: "País Siervo de los Wa".

³⁸ "Informes de gobernador Sandre [sic] a Felipe II", en *The Christianization of the Philippines*. Manila, 1965, pp. 184-224.

³⁹ Las Cortes de Tomar, inauguradas el 16 de abril de 1581, terminaron con el juramento de la nobleza portuguesa de mantenerse leales a la Corona española.

⁴⁰ Joseph Acosta, S. J., "Parecer sobre la guerra con China, 15 de marzo de 1587" y "Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra contra la China, México, 23 de marzo de 1587", en *Obras del P. José de Acosta, Escritos Menores*. Madrid, 1954, pp. 331-335. Una opinión un tanto más favorable acerca de las actividades de Sánchez, se encuentra en Horado de la Costa, S. J., *The Jesuits in the Philippines 1581-1768*. Cambridge, Mass., 1967, pp. 37-57.

Sánchez regresó a las Filipinas en el mismo mes de marzo y en una carta fechada el 18 de junio, su amigo el obispo Salazar de la Dominicana, pedía la invasión de la China continental y el envío de más jesuitas para la diócesis de la isla. Irónicamente, poco después Salazar cambió de opinión al respecto y ha sido vitoreado como el “Las Casas de las Filipinas”.⁴¹

Cuando en julio de 1584 dos franciscanos, Juan Pobre y Diego Bernal, y dos frailes agustinos, Francisco Manrique y Pablo Rodríguez, proyectaban dirigirse a Macao, vientos contrarios los llevaron a Jirado, en el noroeste de Kyushu.⁴² Manrique, en su calidad de representante de la Inquisición española, formó parte de la misión que había llegado a Jirado y llevó todos los documentos relacionados con las Filipinas, tal como lo informó su sucesor al Santo Oficio de México.⁴³ Ya antes, en 1582, Alonso Sánchez deseaba ir allí al regresar de Macao, pero naufragó cerca de la costa de Taiwan.

La misión estableció relaciones con Matsuura Takanobu, señor de Jirado, de quien se dijo haber marchado tres millas en el mar para reunirse con los españoles y haber prometido construir un convento agustino. Debido a que los jesuitas y los portugueses tenían intereses en los territorios enemigos, era plausible que Takanobu recibiera a los españoles de las Filipinas, los cuales, según él sabía, tenían discrepancias con sus vecinos ibéricos.⁴⁴

Ya a principios del siglo XVI, el Kyushu nororiental era la base de los chinos emigrados. Existían en Manila mercaderes chinos que habían venido de Japón y que frecuentemente actuaban como “comerciantes a la luz del sol y piratas en la sombra”.

⁴¹ Antonio de Morga, *Sucesos de las Islas Filipinas*. Ed. de W. E. Retana. Madrid, 1909, pp. 408-410 [Morga-Retana]. Aun promoviendo la invasión de la China con Felipe II, Salazar había dicho a sí mismo: “Me crié en las doctrinas del obispo de Chiapas [Las Casas]”.

⁴² Para una discusión de las primeras visitas españolas a Jirado véase Bernhard Willeke, “Die Ankunft der ersten Franziskaner in Japan”, en *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, XLII, 1959; y Arcadio Schwade, *Saishō no Francisco kaishi no raichō ni kansuru jokoku josoku*, “Informe suplementario sobre la llegada de los primeros franciscanos a Japón”, en *Kirishitan Kenkyū* VIII, 1963, pp. 266-271.

⁴³ Archivo General de la Nación. México, Ramo de Inquisición, 141, 53.

⁴⁴ Murakami Naodyirō, *Boekishidyō no Jirado*. Tokio, 1917, p. 19.

Había aún otra razón para un contacto filipino con Jirado, la referente a la tradición *wakó*. La presencia de estos piratas japoneses⁴⁵ fue confirmada por una carta del gobernador de las Filipinas, con fecha de primero de julio de 1582, donde hacía referencia a una flota que fue enviada al norte de Luzón, en la provincia de Cagayan, cuando llegaron a Manila informes acerca de piratas extranjeros. Esta flota, a las órdenes de Juan Pablo de Carrión, quien había estado antes en las Filipinas como miembro de la expedición de Villalobos, tuvo dos encuentros con barcos enemigos, con japoneses uno y el otro chinos, cerca del río Cagayan. Durante estas acciones murieron doscientos japoneses, entre ellos el comandante de las fuerzas y su hijo, a cambio de sólo seis españoles. Después de esta victoria, Juan Pablo de Carrión avanzó y entró en Cagayan para colonizarlo. En el estuario encontró seis barcos japoneses más, pertenecientes a la flota que había derrotado y que se preparaban para la defensa. Debido a lo reducido de sus tropas y a las malas condiciones del tiempo, no atacó, pero se estableció y se fortificó en las cercanías.⁴⁶

En 1583 el primer representante de las colonias de las islas, Gabriel de Rivera, llegó a España con el rango de procurador para llevar a cabo reformas administrativas, que se hacían necesarias después de los excesos de los “rodeados” del gobernador propietario González Ronquillo.

En una relación se refirió a las piraterías de los *wakó*, refiriéndose a los japoneses como:

[...] gente muy belicosa y de muy buenas armas y mucho ánimo; solían tratar y contratar en las islas de Luzón, traían a vender plata y las rescataban a oro y brasil y algodón y arroz y no han venido después que estamos en ella. La causa porque no la sabemos, que no se los ha hecho daño ninguno.⁴⁷

⁴⁵ Acerca del problema de los *wakō* en general, véase Ishijara Michijirō, *Wākō*. Tokio, 1964.

⁴⁶ AGI, 1, 1-2/24, Morga-Retana, p. 34.

⁴⁷ AGI, 1-64-4.

En Madrid, Rivera pidió el establecimiento de una Audiencia en las Filipinas, para tener una representación más fuerte y más directa de la Corona española. Presentó su petición el 4 de abril de 1583, poco después de haber regresado Felipe II de Portugal. Al mes siguiente, el rey emitió una Cédula ordenando la creación de dicha audiencia, y renovó el asiento de Ronquillo. Un año más tarde, en mayo de 1584, los miembros del nuevo organismo gubernamental, junto con su presidente, Santiago de Vera, desembarcaron en la bahía de Manila.⁴⁸

De esta forma, el poder español central constituida por: el eclesiástico, representado por el obispo Salazar, y el secular, representado por la Audiencia, fue instituido en las islas. Así se repitió el proceso de transformación iniciado en la estructura administrativa, tal como ocurrió ochenta años antes durante la expansión trasatlántica. Allí también, al conquistador y adelantado, Legaspi, en el caso de las Filipinas, le habían seguido los pasos oficiales del gobierno español y un propietario, Ronquillo de Peñalosa, que con el tiempo sería sustituido por la Audiencia y el gobernador.

España había hecho evidente su presencia en el Asia oriental. El empuje occidental que se había iniciado con los viajes colombinos, noventa años más tarde tendría como resultado un imperio, el cual había conquistado un continente desconocido hasta entonces, navegando alrededor del mundo y dominando la mitad de éste.

A causa de una herencia real, el imperio español estaba unido en aquel momento a la otra parte ibérica, las posesiones portuguesas, las cuales aseguraban rutas alternas alrededor del Cabo de Buena Esperanza en dirección este, hasta el Asia oriental. Ya que antes sus empresas en las aguas del Asia oriental habían atravesado con muchos problemas, Felipe II había dado instrucciones explícitas de no interferir con los intereses portugueses y tomando medidas para la administración separada de los dos territorios. Existía ahora una esperanza de que las anteriores fricciones fueran eliminadas. Pero algunos funcionarios en las Filipinas mostraban su entusiasmo en favor de una administración mixta.

⁴⁸ *Ibid.*, 1-5-6.

La palabra “conquista” fue borrada del vocabulario español oficial,⁴⁹ justamente cuando Legaspi había informado de que la última posesión de la fuerza malaya soberana en el norte del archipiélago filipino había sido sojuzgada en Manila. La presencia de sociedades desarrolladas dentro de los límites de la nueva base más bien había estimulado el apetito de los conquistadores en potencia. Había que ver si una administración española centralista era capaz de controlar a tantos ansiosos expansionistas.

Los japoneses, cuyo mítico *Cipangu* el mismo que Colón quiso encontrar, se habían convertido en los vecinos de los españoles. Un contacto inicial se llevó a cabo entre comerciantes y piratas. Visitantes españoles en Jirado dieron muestra del interés español y reafirmaron el fervor católico proselitista. Al hacer esto, provocarían complicaciones con los portugueses y los jesuitas en Japón, pero también con las prerrogativas japonesas latentes. Pero por lo pronto su potencia nacional parecía fragmentada, a tal grado, que no podía figurar en el ámbito internacional.

Además, en la primera mitad del siglo XVI, Europa presencié la fusión de patrones institucionales preexistentes con ideas novedosas en el surgimiento de la Compañía de Jesús. Los jesuitas, por lo menos en las etapas tempranas, desempeñaron un papel decisivo en el encuentro. Cabe ir hasta las raíces de su ideario y de las motivaciones de su labor proselitista, ya que la subsecuente historiografía occidental, y aun la japonesa, dependió ampliamente de las descripciones, si no interpretaciones, jesuitas. La misión del Japón había constituido el mayor esfuerzo de la orden, destinada a convertirse en campo de experimentación para la manipulación elitista. Cuando esta misión languidecía, la atención primordial de los jesuitas se transfirió a Paraguay, como nuevo laboratorio y nueva utopía. En el este de Asia sólo subsistió una débil influencia en la Corte de Pekín que, más adelante, iba a ejercer cierto influjo en la ilustración europea.⁵⁰

⁴⁹ “Ordenanza de descubrimiento y nueva población”, en *Selección de Documentos Inéditos del Archivo de Indias*, vol. VIII, 502.

⁵⁰ Especialmente a través del esfuerzo de divulgación concentrada en las *Cartas edificantes y curiosas*, que publicaron los jesuitas desde 1702.

Si los ibéricos y los internacionalistas jesuitas fueron al Japón con la idea de explotar sus relaciones con este país recientemente “descubierto”, pronto se hizo patente que las autoridades centrales del Japón no iban a ceder fácilmente frente a la pujanza extranjera. A pesar de que Oda Nobunaga, el primer reunificador, parecía interesado en una alternativa cristiana como contrapeso al poder religioso preestablecido en el Japón, sus sucesores se dieron cuenta de que el país tendría que reconquistar su autenticidad en las relaciones internacionales. Para reiterar la soberanía, Toyotomi Jideyoshi no temía estrategias agresivas. En el proceso, los invasores se convirtieron en expulsados y después de que las autoridades centrales del Japón se dieron cuenta y utilizaron las rivalidades intereuropeas preexistentes, los manipuladores resultaron los manipulados.

Otro estilo de oponerse a los extranjeros intrusos surgió con el último de los unificadores, Tokugawa Ieyasu. Ahora interesaba sobre todo la innovación institucional, a pesar de que la expansión en ultramar, que fuera la clave de la política exterior de Jideyoshi, no fue desdeñada si en vez de obstaculizarlo, reforzaba el proceso de consolidación interna. Ciertas proposiciones a la Nueva España mostraron que los contactos ultramarinos se utilizarían para obtener información tecnológica, mientras que este interés ampliaba también la selección de socios extranjeros. Por lo que toca a Japón, estos contactos emplearon además, las energías excesivas de los caudillos disidentes.

En cuanto a España, los intereses creados no tuvieron ninguna estrategia definida frente al Japón, como lo comprobaron las misiones de Vivero y Vizcaíno. Por falta de planificación, los esfuerzos del imperio se dividieron, con lo que se perdieron fuerzas. La autoridad central, en vez de volver a enfocar o a consolidar la iniciativa, fue utilizada para obtener prebendas individuales. Después de que las relaciones internacionales del Japón incluyeron también a los enemigos de España, el imperio ibérico se retrajo y cerró las costas americanas, a pesar de que, en última instancia, carecía de los medios para reforzar tales drásticas medidas.

La fe católica había desempeñado un papel importante como poderoso motivo de la reconquista y expansión ultramarina hispánica. También en Japón se utilizaron ideologías tradicionales propias para afirmar la soberanía del país, especialmente después de haber fracasado el intento de imbuir al cristianismo dentro del contexto japonés. Como carecía de una amplia base popular, la ofensiva intelectual cristiana se frustró. Las nuevas creencias, que ignoraron las realidades sociopolíticas, servían sólo a los enajenados. Un movimiento en potencia se redujo, de hecho, a un culto exótico, y perdió todo significado que hubiera servido al incipiente protonacionalismo japonés.

Por otra parte, los intrusos protestantes, hurtando en los recintos ibéricos, complicaron todavía más las relaciones hispano-japonesas. En su papel desventajoso acertaron buscar ganancias y no conversos, y desde el principio confiaron en que la ausencia de intereses religiosos pudiera congraciarlos con el gobierno japonés para asegurar así privilegios mercantiles especiales, si no para reemplazar prerrogativas preexistentes. La primera oportunidad para aprovecharse de estas nuevas alternativas la vio el naufragado Will Adams quien prestó sus servicios al nuevo Shogunado, lo que equivalía a importar conocimientos tecnológicos, y cuando se inauguró el comercio con los poderes protestantes, de nuevo, se incrementaron las posibilidades del Japón de establecer ventajosas relaciones internacionales.

Mientras que los europeos disputaban entre sí, Japón consolidó su concepto de soberanía nacional, y cuando estas disputas desembocaron en abierta hostilidad, fueron los Tokugawa quienes más se beneficiaron.

En el intervalo, un malestar general acosaba al imperio ibérico: intentos de reformas fracasaron no por falta de sugerencias sino por falta de voluntad para aplicar remedios aún más razonables; la expansión europea hacia el occidente había alcanzado su límite; el imperio ibérico agonizaba por las hemorragias europeas.

El lucro se convirtió en la principal motivación de los expansionistas europeos, y el mantener una posición exclusiva en el Japón, ya sea por violencia o sumisión, en objetivo primario. De esta manera, las relaciones entre el Japón y los poderes euroamericanos cambiaron

primeramente de expansionistas vigorosas y clientes invadidos, a un nivel de socios iguales, y luego, entre euroamericanos que trajeron tributo y japoneses que lo recibían. En este punto, España e Inglaterra, con diferentes desganas, dejaron la empresa comercial en manos de portugueses y holandeses.

Subsistía una labor misionera⁵¹ que se nutría desde las Filipinas, y que se distinguió por los grandes sacrificios personales, desplegados con la esperanza de lograr todavía una victoria espiritual donde los esfuerzos políticos habían fallado.

Después de que la influencia de los misioneros extranjeros había sido casi completamente eliminada, un último gran estallido autóctono comprobó que los campesinos japoneses cristianos podían actuar fincados en sus convicciones, sin ayuda de afuera. Pero se comprobó también que los holandeses, que bombardearon la plaza fuerte de los rebeldes en Shimabara, hacían ya los mandados al Shogunado.

El gobierno japonés, después de haber reafirmado su control sobre el territorio nacional, consideró que sería más fácil tratar con un “bárbaro occidental” que con varios. En 1639, acto seguido a la expulsión de los demás cristianos, los holandeses, obedientes, recibieron su monopolio; además del privilegio de convertirse en habitantes exclusivos de un proyecto de reclamación en el puerto de Nagasaki, llamado Dedyima, que había sido construido originalmente como *ghetto* para los portugueses. La tragedia se convertía en melodrama.

⁵¹ Véase L. Knauth, *Confrontación transpacífica. El Japón y el Nuevo Mundo Hispánico 1542-1639*. México, IHH, UNAM, 1972, pp. 130-216.

HACIA UN HUMANISMO DE NUESTRA ÉPOCA

Sin meternos en el poco fructífero debate sobre difusión o desarrollo independiente, podemos decir que todas las regiones donde se fundaron las altas culturas se desarrollaron en el aislamiento, con sólo esporádicos contactos. Esto es especialmente cierto para las culturas de la China, México y Perú. En todos los casos, el desenvolvimiento de las altas culturas se produjo por el esfuerzo del hombre de transformar su ambiente vital con nuevas técnicas de producción y diversas ideas de ordenación social que hicieran posible una organización económica, política y social más diferenciada y compleja. Este hecho estuvo acompañado de un desarrollo de la especulación religioso-filosófica, y de un desarrollo ideológico. A lo largo de este proceso milenario, se constituyó un conglomerado de creencias y valores acerca del mundo sobrenatural, que regía las cosechas y las funciones domésticas; y en cada una de las cunas de las altas culturas, se pudo percibir uno o varios temas destacados que iban a reaparecer subsecuentemente.

El problema básico en cada situación era el de mantener la máquina vital en movimiento. En forma análoga a la reproducción natural, importaba el cambio constante implícito en el ciclo biológico: nacer, procrear y morir. Dio por resultado el culto a los propios procreadores, a los dioses de la vegetación, el desarrollo de ritos del tránsito y, más tarde, a las doctrinas de renacimiento cíclico y de emigración de almas. Inherente a estos conceptos estuvo la afirmación de la fuerza sexual, o casi sexual, como en el concepto del *yin* y *yang* chino o en el del *ometeotl* náhuatl.¹

¹ Para una explicación sociológica, véase Marcel Granet, *El pensamiento chino*. México, Universidad Veracruzana, 1959, pp. 95 y 98, entre otras.

Aquí está la estimación de uno de nuestros contemporáneos, un periodista inglés:

Sin embargo, para todo el género humano aparecen problemas ideológicos de vastos alcances, al plantear la interrogante ¿qué es lo universal? Este planteamiento resulta algo muy vago, por lo que en primer lugar vale la pena preguntarse por el significado de lo “occidental”. Para nosotros lo “occidental”, que preferimos llamar lo “euroamericano”, es el conglomerado de conceptos y estructuras sociales que han resultado de la fusión de elementos tan diversos como: 1) el dios hebraico creador; 2) los conceptos grecorromanos de *summum bonum* y de *logos*; 3) la idea cristiana de una salvación mediante el sacrificio personal; 4) la elevación de los sistemas matemáticos y gramáticos como regidores científicos del mundo fenomenal; 5) el empeño por comprender el mundo como parte de un sistema racional único, ayudado por sistemas de ordenación enciclopédica, y 6) la postulación de *causa* y *efecto* para efectuar un análisis. Tomando en consideración la combinación de estos elementos, no podemos sino llegar a la conclusión de que lo que conocemos como lo “occidental” es más bien un desarrollo “aberrante” dentro de lo “universal”.

La idea de un dios creador no era innovación, está presente en muchos mitos no occidentales. Sin embargo, el *creatio ab initio* por una deidad antropomórfica resulta casi inconcebible, y este acto de creación asexual, “desde fuera”, parece ser una hazaña limitada a los

El cambio eterno del cosmos se debe a la interacción de las dos fuerzas opuestas, yin y yang. Yin es la tierra, femenina, negativa, pasiva, oscura, débil, par, la luna. Yang es el cielo, masculino, positivo, activo, claro, fuerte, impar, el sol. Yin se contrae y yang se expande, y de esta manera el universo “respira”. Yin y yang no dividen el mundo entre fuerzas beligerantes, sino lo unen, de la misma manera en que los símbolos daoístas [que los representan] no se enfrentan, sino que se entrelazan; existe una pequeña cantidad del yin en el sector del yang; y una de yang en el del yin. Yin y yang significan complementaridad en el sentido en que una moneda tiene que tener dos caras, que no puede existir un bien sin el mal, ninguna izquierda sin la derecha y ningún cielo sin la tierra.

Dennis Bloodworth, *The Chinese Looking Glass*. Nueva York, Seeker and Warburg, 1967, p. 194.

Para *ometeotl*: Alfonso Caso, *La religión de los aztecas*. México, Imprenta Mundial, 1936 y Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl*. 2ª. ed. México, UNAM, 1959, pp. 146-176.

mitos del suroeste de Asia. Si la deidad tiene forma humana, como Indra en la cosmogonía hindú, por lo común su manifestación es más bien de demiurgo, de héroe cultural; o, como el *Ban gu* de la leyenda china, se autotransformará para convertirse en el mundo fenomenológico.

Es interesante ver que sólo el Japón, otra “aberración” entre las culturas, llegó a la conclusión de que la deidad indígena suprema precedía al surgimiento de las fuerzas masculinas y femeninas, *yin* y *yang*, en en proceso de la creación del mundo fenomenal. Lo que es todavía más difícil de concebir es un dios tan consecuentemente poderoso que creara a sus propios adversarios, como el Lucifer de la tradición hebraico-cristiana.

El paso radical que condujo a la aberración máxima, ocurrió al postular Platón la posibilidad de normas fuera del mundo existencial. La posibilidad de un ideal óptimo, de un *summum bonum*, siguió a la postulación de un valor único subyacente, el *logos*, que trataba de escapar de la dualidad, casi-sexual, que la realidad existencial confirmaba. Esta postulación especulativa estaba relacionada con el afán geométrico y numerológico de los pitagóricos que habían precedido a Platón; su perfeccionismo matemático se introdujo en la ética a través del concepto de que la virtud era algo que se podía aprender como una rama del conocimiento científico o *episteme*.²

El acto creador de idear la existencia de valores que no solamente *no* estaban situados dentro de la matriz existencial, sino que la trascendían y que eran metafísicos (es decir, más allá de lo físico), permitió el paso hacia la aceptación de la idea de un dios todopoderoso, que manipulaba a los hombres como a marionetas. El hombre creativo, el *horno faber*, iba a tener su dios creador.

Tal vez la mayor dificultad presentó el concepto de *logos*, convertido eventualmente en *verbo*, como denominador común del mundo humano, transmisor de inspiración y signo de gracia. El único concepto

² En su *Protágoras*, Platón pone en boca de Sócrates esta aseveración (véase E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*. Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1964, p. 184).

comparable en el ambiente budista fue el de la nada (*sunyata*) que unificaba y relacionaba el mundo de los fenómenos, pero a ningún budista se le hubiera ocurrido “deificar” tal concepto.

El Cristo histórico surgió también de la tradición hebraica, y la superó con la prédica de una salvación universal mediante la muerte ejemplar, la muerte en el martirio. Un dios soterista que por un acto de autosacrificio salva a la humanidad fue definitivamente una innovación. Los *boddhisattva*³ del budismo, con su acción social continua, ayudaron a los demás a lograr su salvación; pero la inmólación como acto salvador era comprensible sólo en una sociedad donde la tela social estaba desgarrada a un grado tal que la anomia se convirtiera en acto ejemplar.

La unión del Dios Creador, Padre; del Dios Salvador, hijo; y el *logos*, la verdad metafísica elevada a doctrina religiosa en el Espíritu Santo, eventualmente dio lugar a la Trinidad cristiana, un concepto muy difícil de comprender, aun para los que aceptaran sus tres elementos por separado.

El corolario de la exaltación del *logos*, en sí relacionado a la especulación matemática, significó la elevación de las estructuras matemáticas, como análogas del mundo físico a una validez universal. La *lógica* formal, se relacionó también en la expresión lingüística con las artes de la *gramática* y de la *retórica*. Estas tres disciplinas formarán parte, como *trivium*, del currículum de las Siete Artes⁴ liberales en la universidad de la Edad Media, para así confundirse con la tradición académica europea. Con la tradición “lógica” bien entroncada en cualquier expresión argüida, en cualquier argumento escrito, el cuerpo del conocimiento, reforzado por una tendencia hacia la ortodoxia teológica, se convirtió en unidad, en un sistema cerrado válido para todo el mundo “occidental”. Esto hacía factible la comprensión cognoscitiva del universo como un

³ Leon Hurvitz, colaborador en Theodore de Bary e Irene Bloom, eds., *Sources of Chinese Tradition*. Nueva York, Columbia University Press, 1960, p. 310.

⁴ Las *Siete artes* son gramática, lógica y retórica (que constituyen el *trivium*) y aritmética, geometría, música y astronomía (el *quadrivium*).

sistema cuyos elementos estaban “lógicamente” vinculados entre sí. Quizá el más grande logro de este modo de concebir el mundo fue el intento de los enciclopedistas de la ilustración que parecía recobrar la tradición ordenadora de Aristóteles, de organizar todo el conocimiento sobre el mundo. Irónicamente, este impulso enciclopedista recibió algunos estímulos de la China, donde desde los primeros siglos de nuestra era, habían existido compendios de conocimientos generales.⁵

Un resultado que condujo al pensamiento analítico fue la postulación de causa y efecto, derivado de modelos mecánicos, como única explicación racional del mundo que habitamos. Esta concepción mecánica parece hacer ver a veces con claridad lo que no la tiene, por lo que algunos estudiosos de las ciencias naturales la han rechazado hace tiempo. Sin embargo, su aparente consistencia ha convertido el sistema en normativo para grandes regiones de la tierra, sobre todo por su éxito científico-tecnológico, al que contribuyeron los otros cinco elementos mencionados.

Hace algunos años Paul Tillich, el teólogo y filósofo alemán, hizo hincapié en que, existencialmente, Platón tenía poca importancia, puesto que lo importante estaba en una escisión del pensamiento más representativo de actitudes vitales: entre el modo epicúreo y el estoico de concebir al mundo. A pesar de que los dos tenían como ideal la ataraxia, la liberación de emociones desconcertantes, puede observarse entre los epicúreos como polaridad de conducta social, la actitud catéctica, que busca la gratificación gustosa; y entre los estoicos, la cognitiva, en búsqueda constante de la orientación y del análisis; actitudes que Parsons considera como aspectos significativos de la situación del individuo frente al fenómeno social.⁶

La deformación platónica que la estructura del pensamiento griego había sufrido en vísperas de constituirse el pensamiento “occidental”,

⁵ La primera enciclopedia china fue el *Shuei dyng dyu* [Comentario sobre el libro clásico del agua], publicado por el año de 510.

⁶ Talcott Parsons, *The Social System*. Inglaterra, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1951, p. 7. Existe también una edición española, publicada en Madrid por la Revista de Occidente.

subrayó el aspecto cognitivo a un grado tal que invadió el terreno catéctico por medio de nuevas disciplinas como la de la estética.

El sistema de análisis “euro-americano” valora la nitidez estética y permite por ejemplo vastas generalizaciones, como las de Francis Hsü,⁷ con las que trató de tipificar a las culturas china, hindú y norteamericana. Según Hsü:

- 1) En la sociedad china los valores del parentesco consanguíneo tienen precedencia sobre todo otro tipo de relación social.
- 2) En la sociedad de la India, la jerarquía predomina sobre los lazos de parentesco.
- 3) En la sociedad norteamericana, las relaciones de contrato son las que dominan.

Un ejemplo como éste, en el cual la sociedad norteamericana se contraponen a las de la China y de la India, presenta además otros problemas. Tomar lo norteamericano como paradigma de lo “occidental” nos conduce a la misma deformación de perspectivas como la de considerar a la sociedad china o hindú como representativas del mundo “no-occidental”. Todas constituyen ejemplos dentro de la variedad de la experiencia cultural, ya que son muestras sobresalientes, pero no representan al conjunto de las posibilidades.

Lo que muestra que estamos prisioneros de las cárceles culturales que hemos construido para nosotros mismos; y sólo al ensancharse nuestro mundo, nos damos cuenta de que nuestra tradición, lógica, mecánica, no es suficiente para explicar, por ejemplo, la influencia china ejercida en Europa a través de las cartas de los padres jesuitas de Pekín⁸ y de libros como el del dominico español Fernández de Navarrete.⁹

⁷Francis L. K. Hsü, *Clan, Gaste and Club*. Princeton, Nueva Jersey, Van Nostrand. Kaplan, R. B. 1963, p. 163; y también Gardner Murphy y Lois B. Murphy, ed., *Asian Psychology*. Nueva York y Londres, Basic Books, 1968, pp. 174-177.

⁸*La Lettres edificants et curieuse* empezaban a publicarse en Francia a partir de 1702.

⁹Domingo Fernández Navarrete (O. P.), *Tratados históricos, políticos, éticos y reli-*

Al mismo tiempo, el énfasis puesto en el vínculo *causa-efecto*, nos ha llevado al afán de análisis y nos ha hecho ver nuestro mundo cada día más diferenciado y complejo. Por eso, lo que se ha denominado “no-occidental” ha sido descrito como algo más difuso, menos estructurado que el mundo “occidental”: como algo exótico, “el continuo no diferenciado” de F. C. S. Northrop.¹⁰ Uno de los resultados ha sido tratar de encontrar en el mundo no-occidental “verdades” que no podía proporcionar el euroamericano.

Así Leibniz, también influenciado por la tradición no europea, especialmente la china, se dio cuenta de que había explicaciones diferentes a las tradicionales de causa y efecto, y apareció la idea de que gran parte de nuestros problemas estaban condicionados por un campo de fuerza hecho que no provenía del uso del concepto causal, pero sí del análisis riguroso.¹¹

La percepción de este campo¹² volvió a acercarnos al pensamiento “no-occidental”, y la dialéctica de Hegel redescubrió la relación simbiótica como fuente de todo desarrollo. Conceptos como la iluminación repentina (*satori*), que ya habían experimentado los místicos europeos en la Edad Media, se presentaron nuevamente en este siglo a través del budismo Zen. Con el *satori*, la comprensión repentina, consecuencia del conjunto de influencias ambientales en vez de serlo de una causa particular, se nos hacía patente la posibilidad del cambio de valores

giosos de la monarchia de China: descripcion breve de aquel imperio y exemplos raros de emperadores y magistrados del: con narracion difusa de varios sucessos y cosas singulares de otros reynos...: añadense los decretos pontificios y proposiciones calificadas en Roma para la mission Chinica; y una Bula de ... Clemente X... Madrid, Imprenta Real, 1676.

¹⁰ F. C. S. Northrop, *The Meeting of East and West*. Nueva York, Macmilan, 1960, pp. 335-343, 352-357 y 366-371.

¹¹ G. W. Leibniz publicó su *Novissima sinica* en 1699. Véase también F. R. Merkel, *Leibniz und die China-Mission*. Leipzig, 1920, y D. F. Lach, “Leibniz and China”, en *Journal of the History of Ideas*, núm. VI, pp. 436-455.

¹² Lo que se refleja también en el re-énfasis de la dialéctica a partir de la *Lógica científica* (1812) de G. W. F. Hegel (véase la traducción de A. Zozaya, Madrid, 1892).

que quedaban fuera del marco de nuestras preconcepciones comunes y corrientes.

Por la nueva metodología psicoanalítica, por fin la percepción intuitiva se rindió frente a nuestro afán de análisis.¹³

Así, tenemos que regresar de la ideación prioritaria a la investigación empírica, incorporando nuevos métodos y conocimientos. Pero la investigación de otra forma de llegar a la sabiduría, nos obligó también a una actitud más humilde frente a la posibilidad de otras formas de percepción de la realidad. La multiplicidad de soluciones nos permite ser conscientes de que el conocimiento se está universalizando y el método científico, unificándose. No debe haber terrenos tabúes que escapen a la investigación. Con la amplificación de nuestro campo de observación, la metodología se afinará con la admisión de nuevos postulados y modelos más complejos.

El problema del pensamiento no-occidental se reducirá al estar conscientes del mundo del cual participamos, enriquecido a cada paso con la conciencia de que cualquier experiencia humana es parte de nuestro caudal como miembros del género humano.

Y la aberración euroamericana, iniciada con la postulación de un Dios creador todopoderoso, y coronada con una lógica que regía todo y que nos ha llevado a un desarrollo científico sin precedentes (y también al desastre ecológico) entroncará con las experiencias de otras culturas para formar, por primera vez, un verdadero humanismo de nuestro tiempo.

¹³ Dentro de la tradición psicoanalítica, véase especialmente Carl Gustav Jung, "In Memory of Richard Wilhelm", en *The Secret of the Golden Flower*. Nueva York, Harcourt Brace/ Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1931; así como la obra ya citada de los señores Murphy.

LA MODERNIDAD DEL JAPÓN

El tema nos enfrenta a un problema de términos, debido en parte a la resistencia del español a recibir nuevas palabras y a la falta de meditación sobre el concepto de modernidad en el mundo de habla española. En un diccionario de uso corriente;¹ encontramos sólo “modernismo”, definido como “afición excesiva a las tendencias, gustos, etc., modernos, especialmente en artes y literatura”; “corriente literaria de principios del siglo actual, cuyo principal representante fue Rubén Darío” y “tendencia de católicos que introducen innovaciones en los estudios sagrados en la disciplina eclesiástica y en la acción política del catolicismo”. Sin embargo, “modernidad” tiene poco que ver con ninguna de estas tres acepciones.

La inexistencia de la palabra en el vocabulario se debe quizá al misonerismo de la cultura hispánica y a la falta de interés en el concepto.

Entendemos modernidad a la manera del historiador francés Henri Hauser, en su ponencia sobre la *Modernidad del siglo XVI*.² No se refiere a algo “moderno o a la moda”, sino con un sentido de calidad relativa, una posición de vanguardia dentro de un tiempo y una circunstancia determinada. En aquella conferencia, Hauser hablaba de la modernidad de hombres con los que podernos entendernos mejor, en “una conversación más libre, más cómoda y más asentada”, como Rabelais, Erasmo, Montaigne, Tomás Moro o un Shakespeare. Mientras los contemporáneos de un Luis XVI de Francia o un Carlos II de Inglaterra, hombres que vivieron siglos después, representarían para nosotros “puntos de vista” mucho más solemnes, moderados, más

¹ VOX *Diccionario general ilustrado de la lengua española*. Barcelona, Vox, 1964, p. 1108.

² Henri Hauser, *La modernité du XVI^e siècle*. París, Armand Colin, 1963.

tímidos en sus concepciones.³ Hauser se refirió solamente a su propia tradición; esta tradición europea que forma parte de nuestro sistema de valores absorbido.

El problema de la modernidad del Japón, sin embargo, no se limita a transformaciones dentro de los límites de la experiencia histórica europea. Aquella modernidad tiene que referirse forzosamente a un contexto que rebasa los límites de nuestros prejuicios greco-romano-hebreo-cristianos. Representa una posición de vanguardia dentro del contexto de la cultura mundial y tiene un sentido que excede el marco del desarrollo milenario propio de la nación japonesa. El Japón se dio cuenta del potencial de nuevas situaciones y lo aprovechó para su beneficio; logró expresarse tanto en la continuidad como en los cambios abruptos.

De la misma forma en que Inglaterra, también nación isleña al otro extremo del continente euroasiático, al tiempo de la fusión de elementos culturales mediterráneos con los de los bárbaros germánicos, aprendió a aceptar nuevos componentes extranjeros sin dañar completamente su manera de ser, así el Japón, desde la gran transformación ideológica trabada por la importación del budismo en los siglos VI y VII, creó una tradición básica que se fusionó con modos de conducta y creencias indígenas, y logró absorber nuevos elementos. Pero esa tradición básica cambió poco, a pesar de una relación simbiótica con las innovaciones.

El núcleo de esta tradición consistió en la aceptación de un poder central simbólico para el territorio japonés y del prestigio de la casa Imperial a la que concedieron antecedentes divinos. El mito de que el clan imperial descendía de las deidades, con la influencia del pensamiento confucianista y budista (importados de Corea y China) dio por resultado algo nuevo: el concepto de una casa imperial divina que reinaba sobre un territorio nacional, también único y divino.

Aprovechándose en especial de un principio confucianista, el duodécimo de sus 17 artículos, el primer documento constitucional del Japón,

³ *Ibid.*, p. 13.

publicado por Shōtoku Taishi⁴ en 604, expresaba:

NO HAY DOS PRÍNCIPES EN EL PAÍS. EL PUEBLO NO TIENE DOS SEÑORES Y TODA LA GENTE DEL PAÍS DEBE CONSIDERAR AL SOBERANO COMO SU SEÑOR. TODOS LOS OFICIALES NOMBRADOS SON VASALLOS DEL SOBERANO.

En el artículo 15 enfatizaba:

LA MANERA DEL VASALLO ES: Oponerse a lo individual y dirigirse hacia lo público.
¿CÓMO PODRÍAN UTILIZAR LOS OFICIALES PUESTOS PÚBLICOS PARA EXIGIR DE LOS CAMPESINOS CONTRIBUCIONES PARA LOS SUYOS?

El pensamiento importado se transformó en algo típicamente japonés y en lugar de debilitar el Estado japonés, lo fortificó paulatinamente. Todas las ideas religiosas y patrones administrativos importados que no contradecían esta suposición fueron aceptados y se incorporaron, más o menos fácilmente, al caudal cultural. Aún la escritura china, importada de Corea junto con el budismo del siglo sexto, se aceptó, pero sufrió transformaciones.⁵

Junto a las nuevas ideologías, influyeron en el desarrollo del Estado japonés reformas administrativas, inauguradas durante la gran reorganización de la sociedad china, en la época de las dinastías Sui y Tang, en los siglos VI y VII. Formalizados en sus grandes códigos, especialmente a través de la Reforma Taika en el año de 645,⁶ se establecieron primacías para el gobierno central que estarían vigentes hasta el siglo XIX. Más tarde se harían innovaciones en las sectas budistas y en las doctrinas confucianistas.

⁴ Existen opiniones de que el Príncipe Shōtoku no fue su autor, ya que su autenticidad se comprueba sólo por la documentación posterior. Véase “Kempō dyuchichi-dyō”, en *Nijon rekishi taidyiten*, t. 7, p. 171.

⁵ Se inventaron tanto caracteres que se utilizan sólo en el Japón como dos silabarios fonéticos.

⁶ La Reforma Taika [Taika kaishin] cambió la administración interna del país y la tenencia de la tierra (véase Apéndice, pp. 137-138).

Mientras se mantuvo la tradición imperial japonesa como símbolo de unidad para el territorio nacional, aparecieron nuevas formas de gobierno japonés que comprobaron un dinamismo político más allá de los patrones importados y que correspondían a nuevas realidades.

La casa de Fudiywara, familia aristocrática que había maquinado la importación de los patrones chinos, pronto se convirtió en árbitro de la corte imperial y, para garantizar la continuidad, casó a sus hijas con los emperadores. La estrategia resultó en una plétora de descendientes de la casa endiosada. Para mantener la exclusividad, el emperador estableció a algunos de ellos como familias seglares, parte de una nueva aristocracia. Los nuevos clanes, que conocemos en los anales históricos como *Minamoto* o *Guendyi* y *Taira* o *Jeike*, aprovecharon también una nueva ética castrense y desarrollaron un dinamismo propio. Ya que necesitaban bases económicas para formar nuevas bases políticas, extendieron su poder a las provincias, hasta entonces consideradas por la aristocracia de la capital como lugares de destierro. Después de siglos de preeminencia, la familia Fudiywara mostró decadencia al preocuparse demasiado de asuntos de la corte, y perdió el control de las provincias.

A finales del siglo XI, el emperador Shirakawa (1053-1129) estableció una forma de gobierno en el cual un emperador parecía gobernar políticamente. Sin embargo, tenía que lograr investir a su hijo con los oficios rituales del imperio, y luego, retirado como monje budista, establecer un gobierno de claustro (*insei*).⁷ Esto llenó el vacío político dejado por la decadencia de los Fudiywara, pero no constituyó una restauración del poder político del emperador como persona sagrada. El gobierno, en manos de un monje, aunque hubiera sido emperador, quedó sujeto a la manipulación de las sectas budistas que empezaban a controlar la capital.

En el siglo XII, uno de los clanes eximperiales, los Taira, a fuerza de armas, heredó el estilo, si no el poder, de los Fudiywara en la Corte y empezó a casar a sus hijas con príncipes imperiales. Pero las formas viejas no prosperaron con sus nuevos dueños. Después de una épica lucha,

⁷ Véase Apéndice, p. 142.

el otro clan eximperial, los Minamoto, resultó vencedor. Se estableció un nuevo centro administrativo en el Este del Japón, en Kamakura, dentro del territorio que dio su base económica a los vencedores. Los nuevos señores militares del Japón, que habían ganado su poder con las armas y no con intrigas cortesanas, reorganizaron la tenencia de la tierra por primera vez en más de 500 años. Además establecieron una nueva institución: su gobierno de campaña, su *bakufu*, bajo el mando de un guerrero administrador: el *Shōgun* o generalísimo.⁸

Lo que no se cambió fue la supuesta divinidad de la casa imperial, que formalmente se mantuvo como depositaria de la voluntad religiosa y social del país. Oficialmente, los Shogunes eran solamente sus ejecutores. Con el gobierno de Kamakura empezó también un auge cultural de las provincias y de nuevas sectas budistas, más populares y soteristas y menos aristocratizantes. Además apareció un sistema de vasallaje muy parecido al feudalismo europeo, pero típicamente japonés: el único ejemplo tan desarrollado fuera de Europa.⁹

La reorganización emprendida por los Minamoto consolidó el nuevo poder central a tal grado que logró rechazar las invasiones mongolas de la última mitad del siglo XIII.¹⁰ Sin embargo, en la década de 1330, este Shogunado de Kamakura fue víctima de otro intento de reestablecer el poder político imperial. Resultado de una enconada lucha entre dos casas imperiales pretendientes y también entre los señores de la provincia, fue un nuevo gobierno militar: el Shogunado de los Ashikaga. Fue tan débil que ni siquiera trató de establecer su propia capital. Sin embargo, constituyó el gobierno central reconocido desde fines del siglo XIV hasta los trastornos de las guerras civiles del Japón que principiaron en 1469; de hecho existía todavía al llegar los primeros europeos, aunque el país se encontraba en total caos.

⁸ Véase Apéndice, pp. 144-145.

⁹ Para una sucinta discusión del problema del feudalismo japonés véase John Whitney Hall, *El Imperio Japonés*. México, Siglo XXI, t. 20.

¹⁰ Las invasiones mongolas, las cuales también Marco Polo reportó en sus *Viajes*, tuvieron lugar en 1274 y 1281.

Los oficiales shogunales, recomendados por los Shogunes e investidos por el emperador, habían constituido sus propios feudos a base de reorganizaciones administrativas que no consideraban los intereses de la capital. En tal estado, las escopetas introducidas por los marineros portugueses significaron un nuevo elemento en la estrategia de las guerras civiles. Pero en vez de importarlas, como lo hubiera hecho un país en la vía del subdesarrollo, se creó una nueva industria japonesa, la fabricación de armas europeas.¹¹

Con las novedosas técnicas de matanza, llegaron nuevas doctrinas de salvación. En 1549 el jesuita Francisco Javier inauguró una misión japonesa, asistido por dos religiosos españoles. Uno de ellos, Cosme de Torres, había llegado con la expedición de Villalobos (1542) de la Nueva España.

Como resultado de este primer contacto con productos y valores europeos, los japoneses empezaron a llevar rosarios y a rezar el Ave María, no necesariamente porque fueran cristianos sino porque se puso de moda. Sin embargo la sociedad japonesa, a punto de desintegrarse, buscaba nuevos valores para una reconsolidación. Los campesinos y la nueva clase citadina exploraban nuevas ideologías, tanto en las sectas populares budistas, como en el evangelio cristiano.

Los padres jesuitas, que mantuvieron durante los primeros treinta y cinco años el monopolio de la misión, estaban convencidos de que si solamente pudieran manipular las clases en el poder, el Japón pronto se volvería “la mayor y mejor cristiandad que haya en el mundo”.¹² Como representantes del gran *statu quo* europeo, los prohijados del Concilio Tridentino, no tenían interés en las nuevas clases que podían haber aceptado novedosas formas de control político y contenido ideológico. Como los guardias pretorianos de la Contrarreforma medían sus po-

¹¹ Véase Wm. Ryūsaku Tsunoda, Theodore de Bary y Donald Keene, “The Introduction of Firearms”, en *Sources of Japanese Tradition*. Nueva York, Columbia University Press, 1958, pp. 317-21.

¹² J. L. Álvarez-Taladriz, ed., *Alejandro Valignano (1508-1603). Sumario de las cosas del Japón 1583*. Tokio, Sophia University, 1954, p. 180.

sibilidades sobre la base del sistema social que creían prevalecería en Europa. Por ende, todo el esfuerzo político de la misión se dirigió a los señores feudales locales, con esperanzas de conversiones globales en el futuro. A la hora de la verdad, los conversos de las clases inferiores mantuvieron su fe, mientras los grandes señores renegaron en cuanto su posición política peligró.

Otro elemento operó contra los intereses católicos. Entre los jesuitas europeos existía una gran desconfianza de cualquier clero japonés. Solamente después de la entrada de las órdenes mendicantes, vía Filipinas, los jesuitas se vieron forzados a consagrar sacerdotes japoneses. Sin embargo, habiendo saboreado la discriminación, éstos no se destacaron como defensores de una política europeizante. Los miembros de la orden a la que pertenecía Juan Mariana,¹³ no se llegaron a dar cuenta de que a principios del siglo XVII, al igual que en los países más avanzados de Europa, existían en el Japón nuevas fuerzas nacionalistas. Cuando en 1610, los samurai japoneses atacaron la Nao portuguesa *Madre de Deus* en el puerto de Nagasaki, para vengarse de un ataque contra un grupo de japoneses, los cristianos japoneses de la ciudad fueron a las iglesias y rezaron por la victoria japonesa.¹⁴

Finalmente, los intentos de reunificación tuvieron éxito, y ya desde 1600 el Japón se encontró en una nueva etapa de consolidación. Tres años después, establecido otro Shogunado, Tokugawa Ieyasu, su jefe, ordenó la reestructuración de todas las comunidades religiosas del Japón. Por entonces, el elemento cristiano estaba tan enajenado, que ni siquiera figuró en los planes reformistas. La doctrina cristiana permaneció aislada, reducida a una especie de magia extranjera.

En este momento, Japón volvió de nuevo sus miradas hacia las doctrinas prácticas del neoconfucionismo, que prometían una ideología

¹³ Juan Mariana publicó a principios del siglo XVII *Del rey y de la institución de la dignidad real* [*De Rege et Regis Institutione*]. Madrid, 1599, que declaró lícito el regicidio si su rey se volviese tirano.

¹⁴ Véase L. Knauth, *Confrontación transpácifica. El Japón y el Nuevo Mundo Hispánico 1542-1639*. México, IIH, UNAM, 1972, pp. 193-194.

mucho más adecuada, y de más provecho, para la reconstrucción del Estado japonés. Con la llegada al Japón de poderes protestantes (holandeses e ingleses), las contradicciones existentes entre portugueses y españoles, entre jesuitas y órdenes mendicantes, se agudizaron aún más. Existía el peligro de que las contiendas europeas arrastraran al Japón a una lucha que no era la suya; Tokugawa Ieyasu y sus sucesores, Iidatada e Iemitsu, promovieron una política de consolidación nacional que dio por resultado la expulsión de los sacerdotes católicos y la retirada de los mercaderes ingleses. Solamente los holandeses, que aceptaron condiciones que ninguna nación europea hasta entonces había aceptado de una no europea, consideraron sus ganancias más importantes que su dignidad, y mantuvieron una presencia miserable en la isla-cárcel de Dedyima en el puerto de Nagasaki. El país permaneció prácticamente cerrado a otros contactos por poco más de dos siglos.

Las fuerzas que en 1868 lograron la victoria de la restauración Meiji contra el Shogunado Tokugawa han presentado este periodo de “País Cerrado” (*Sakoku*) (1639-1854) como símbolo de iniquidad. Le achacaron todos los males que el país padecía, al llegar a sus costas la segunda ola de la expansión euroamericana. Hoy, la mayoría de los historiadores japoneses ha revisado esta visión y llegado a la conclusión de que aquel aislamiento hizo posible el desarrollo de una cultura típicamente japonesa, y que se constituyeran instituciones que favorecieron la posibilidad de resistencia al segundo impacto del imperialismo europeo cuando llegó. La mayoría de los elementos de lo que se considera la civilización tradicional japonesa aparecieron en aquellos años de aislamiento. Por ejemplo, tanto la introducción del *obi*, el ancho cinturón distintivo de la mujer, como de los *tatami*, las esteras de la casa japonesa y el teatro *Kabuki*, coincidieron con el auge de los Tokugawa, que convirtieron al Japón en “País Cerrado” y guiaron sus destinos durante su duración.

Establecieron el neoconfucianismo, importado de China, como nueva pauta para la conducta social, asegurándose de que la ideología trabajara en beneficio del país y que las costumbres milenarias del Japón recibieran suficiente protección para sobrevivir y mantener un caudal cultural al que los japoneses pudieran acudir. Esta tradición serviría de

núcleo que absorbería las influencias externas, sin menoscabo del cuerpo político-social japonés.

De la misma forma que en Francia el desarrollo de los valores absolutistas permitieron el desenvolvimiento rápido de la urbanización, así en el Japón el neofeudalismo de los Tokugawa había dado lugar a un desarrollo de nuevas urbes como centros de la administración. El ejemplo más importante era la misma capital shogunal: Edo (hoy Tokio). Todavía en 1600 era poco más que una aldea a la sombra del castillo de los Shogunes Tokugawa, pero ya para el siglo XVIII se había convertido en una de las urbes más grandes del mundo.

Si la penetración del control social de un feudalismo centralizado, con marcados elementos absolutistas, condujo a la formación de núcleos urbanos, en el campo los sistemas de control social y de educación pública permitieron cambios significativos entre los campesinos, que resultaron en un incremento de la productividad agrícola. En ambos casos, la combinación de movilización social con nuevas tecnologías permitieron un incremento de la eficiencia de la sociedad y de su producción económica. De esta manera la sociedad japonesa, antes de la llegada de los barcos del Comodoro Perry en 1853, había desarrollado un dinamismo dentro de su matriz existencial y aprendió a aprovechar sus propios recursos.

Como suele suceder en condiciones de expansión, cualquier estancamiento parecía un retroceso. El sistema feudal centralizado, que había servido para dar unidad al país, pareció débil ante la posibilidad de un desgarramiento de la tela social. Cuando empezaron las presiones extranjeras, la *Pax Tokugawa*, que durante doscientos años había proporcionado valores y organización para resistir una crisis similar, llegó a los límites estructurales. Como el absolutismo francés, que por funcionar bien, dio lugar a nuevas fuerzas sociales que lo habían de destruir, el feudalismo absolutista de los Tokugawa, que había permitido todo el desarrollo local posible dentro de un sistema de vasallaje y control centralizado, se enfrentó al hecho de no poder contener las fuerzas centrífugas.

Probablemente el aislamiento del Japón eventualmente se hubiera roto de todas maneras, pero de hecho a mediados del siglo XIX la presencia de la nueva ola de expansión euroamericana en el Este de Asia aceleró el proceso. Mientras en los siglos XVI y XVII los tanteos de expansión europea dependían de bases y productos asiáticos, ahora la tecnología euroamericana se había desarrollado a tal grado que los vapores podían cruzar el océano a voluntad, traer manufacturas y llevar materias primas sin necesidad de posesiones territoriales. El caso extremo de esta nueva movilidad eran los Estados Unidos, herederos del papel expansionista desempeñado por ciudadanos de las posesiones hispánicas en México y Perú. No fue mera coincidencia que la escuadra de Perry apareciera en aguas del Japón pocos años después de haber logrado su país la transcontinentalidad a costa de México.

Existía un elemento nuevo en la situación internacional que enfrentaba el Japón. Los agresores venían esta vez por el Estrecho de Malaca (ingleses y franceses), por el Océano Pacífico (los norteamericanos) pero también por el norte, donde había aparecido Rusia como otra fuerza europea que por la vía terrestre extendía su poder expansivo hacia el este de Asia y al norte de Japón.

Bajo tales condiciones, la situación pronto se hizo crítica. El país no sólo sufrió los efectos de frustraciones internas, sino que, por sus costas, barcos y escuadras extranjeras empezaron a amenazar con romper con el cerco decretado por las autoridades shogunales. Cuando en 1842 la Guerra del Opio¹⁵ comprobó la eficiencia bélica de la armada británica frente a una gran sociedad desorganizada como la China, los japoneses más progresistas supieron que sólo una reacción drástica podría prevenir una tragedia semejante en su país.

Aparecieron, otra vez, dos espectros que se creían enterrados. Uno fue el anhelo de un orden fundamental como en el tiempo en que la casa imperial encarnaba la voluntad política e ideológica de todo el Japón, situación clara y estéticamente satisfecha, por lo menos como ideal

¹⁵ Véase Carlos Marx y Federico Engels, *China ¿Fósil viviente o transmisor revolucionario?* México, UNAM, 1975.

postulado. El otro fantasma era la existencia de un mundo extranjero con potenciales nunca completamente sondeados, pero sin embargo de gran atractivo. Su memoria se había mantenido tanto en la literatura popular, que contaba las hazañas mágicas de los *padres católicos*, como en los elementos científicos de la Ilustración europea a través de la presencia holandesa en el puerto de Nagasaki. Los viejos espectros ahora reaparecieron como disyuntivas del país para vencer el peligro.

Al cerrarse el país, los Tokugawa habían manipulado el símbolo de la casa imperial. Utilizaron su prestigio para consolidar su propio poder. Al mismo tiempo, cuidaron que el poder imperial quedara debilitado. Como políticos realistas aceptaron simplemente la supervivencia de la institución imperial. Sin embargo, valores ideológicos tienen existencias muy trascendentales. En la década de 1850, a la hora de suprema crisis de la nación japonesa, la casa imperial se manifestó de nuevo como emblema de la unidad nacional. Mientras en el siglo XVII unos fuertes Tokugawa habían sido capaces de manipular este símbolo, frente a un Shogunado debilitado, el emblema recobró fuerzas no previstas. Muy pronto la consigna "*Sonnō*" [Honrar al emperador] se convirtió en la divisa de la oposición a los Tokugawa.

Ellos, con la responsabilidad de mantener las defensas del país a base de un sistema político anticuado, se veían obligados a llegar a compromisos con los poderes extranjeros.

Al abrirse algunos puertos al comercio internacional, hecho considerado como insulto nacional, se presentó otro elemento de la doctrina, también heredado del siglo XVII, que consideraba sagrado el territorio de Japón: el odio a todo lo extranjero. Para mantener esta ficción, se utilizó el lema: "*Dyōi*" [Expulsar a los bárbaros]. Bajo la doble consigna "*Sonnō Dyōi*", los más radicales entre las fuerzas antishogunales, encabezados por los grandes feudos progresistas, los janes de Chōshū y Satsuma,¹⁶ promovieron una política que condujo al derrumbe del poder del Sho-

¹⁶ Véase Albert M. Craig, *Chōshū in the Meiji Restoration*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1961.

gunado y al triunfo de las fuerzas pro-unificación nacional, guiados simbólicamente por el emperador, que tenía 16 años.

Sin embargo, la xenofobia pronto se hizo anacrónica. Los jóvenes revolucionarios se daban cuenta de que el poder de los agresores era demasiado fuerte para ser derrotado con meras consignas. Reconocieron la necesidad de modernos medios bélicos y nuevos conocimientos tecnológicos. Es menester darse cuenta que los líderes revolucionarios eran en su mayoría jóvenes propicios a cambios bruscos, convencidos de que el porvenir del Japón estaba en sus manos. Estaban dispuestos a hacer cualquier sacrificio, y a comprometerse con quien fuera, con tal de asegurar la supervivencia de su país. Reconocieron que la defensa nacional era lo más importante y estudiaron las necesidades de ella. Así llegaron a la conclusión de que solamente una modernización radical aumentaría las posibilidades de supervivencia del periodo imperialista. El mero impulso revolucionario se convirtió en auténtica acción. Las necesidades políticas del país vencieron la simple tendencia a seguir consignas como “expulsión de los bárbaros”. Nuevas ideas y técnicas, no viejas consignas, fueron las que salvaron a la patria agredida.

El documento que se convirtió en el programa de la restauración Meiyi fue el *Juramento de Cinco Puntos* de 1868, que afirmaba:

- 1) Se inaugurarán por todas partes asambleas, y se someterán los asuntos del Estado a la opinión pública.
- 2) Se unificará el espíritu de grandes y humildes para que prospere la administración del Estado.
- 3) Es necesario no fatigar a nadie, desde los oficiales hasta el pueblo común, sino animar el sentimiento cívico para que se realicen los deseos de todos.
- 4) Debemos deshacernos de vicios y malas costumbres y basar la acción en la justicia universal.
- 5) Se deben buscar los conocimientos en todo el mundo y estimular especialmente las bases del régimen imperial. Para llevar a cabo en nuestro país unos cambios sin precedentes, Yo el Emperador, ante las deidades del universo, juro que pondré en vigor definitivamente

esta política nacional para establecer una línea que preserve al pueblo. El pueblo, con base en esta proclamación, debe hacer todos los esfuerzos de colaboración.

Los verdaderos autores de este documento tenían entre treinta y tres y treinta y nueve años.

Todos los países imperialistas estaban dispuestos a “ayudar” al joven gobierno, quizá con excepción de los franceses que, como en México, apoyaban a las fuerzas retrógradas: las de un Shogunado moribundo. Japón aceptó la ayuda, pero nunca más allá del límite que le permitía controlar su propio gobierno. Tomó préstamos a corto plazo; los técnicos importados venían contratados por tiempo fijo y destinados a entrenar, no reemplazar, al personal nacional.¹⁷ Los estudiantes fueron mandados a estudiar al extranjero y a su regreso se incorporaron al proceso nacional de modernización. No se perdieron ninguno de los nuevos conocimientos académicos y tecnológicos obtenidos.

Se ha dicho que la influencia alemana de aquella época predecía el desarrollo subsecuente del país. Pero la adopción de patrones prusianos correspondía más bien a las necesidades nacionales. La Alemania de las décadas de 1870 y 1880 era el modelo de un país que llegaba tarde a la industrialización. Había demostrado que mediante la intervención del sector público se podía acelerar su proceso y el éxito de sus métodos había sido comprobado por la guerra pruso-francesa de 1870 y 1871. Reflexión de las ideas alemanas, de un Estado fuerte con la soberanía nacional depositada en la casa imperial, fue también la constitución imperial japonesa de 1889.¹⁸

Muy pronto el Japón pudo comprobar la eficiencia de su modernización: en las guerras con China, en 1894-1895 y con Rusia en 1904-1905.

¹⁷ Para la estrategia económica véase William W. Lockwood, *The economic development of Japan: Growth and structural change 1868-1938*. Princeton, Princeton University Press, 1954.

¹⁸ Véase “The Constitution and Parliament”, en G. B. Sansom, *The Western World and Japan*. Nueva York, Appleton, Century, Crofts, 1962, pp. 362-366.

A fines del siglo, el país había ya terminado con los tratados desiguales impuestos por los poderes imperialistas y tomó parte entre las fuerzas intervencionistas en la rebelión de los boxers chinos de 1900. Cuando el emperador Meidiyi murió en 1912, después de cuarenta y cuatro años de gobierno, dejaba un país fuerte, con brotes de instituciones liberal-democráticas.

Le siguió la era de la “Democracia Taishō”, el emperador sucesor, que dio nombre a esta era, era débil,¹⁹ y las fuerzas políticas civiles tuvieron más libertad de acción. En este tiempo encontramos nuevos ejemplos de un movimiento obrero y sindical y de gabinetes de partido, en vez de los oligárquicos pro-imperiales. También en la cultura hubo un auge de sofisticación.

Los años veinte trajeron, junto a un pavoroso terremoto en 1923, la llegada, en 1925, de un joven, Jirojito, como emperador de la era Shōwa, además de dificultades económicas y mundiales. Las *cliques* militaristas tomaron como pretexto la amenaza del movimiento marxista, anunciada por la victoria de la Revolución de Octubre, para imponer un régimen totalitario en el país. A las consignas anti-comunistas se sumó la demanda de aventureros expansionistas en el continente asiático. La política de agresión ultramarina ocasionó confrontaciones con otro poder del Pacífico: los Estados Unidos. Atado con Alemania e Italia, por los contratos Anti-Comintern y del Eje,²⁰ el régimen militarista llevó al país a la Segunda Guerra Mundial. Honró al mismo tiempo el pacto de “No Agresión” con la Unión Soviética.²¹ Después de espectaculares victorias japonesas, el poder industrial y logístico de los Estados Unidos y de sus aliados y el uso de la bomba atómica, les dio la victoria. Además, vencido el pacto de “No Agresión”, la Unión Soviética se unió a los enemigos del Japón en los últimos días de la guerra.

¹⁹ Véase Takayoshi Matsuo, “El desarrollo de la democracia en Japón”, en *ASIA*, núm. 2. México, 1970, pp. 115-145.

²⁰ Firmado el 25 de noviembre de 1936 y el 27 de septiembre de 1940, respectivamente.

²¹ Firmado el 13 de abril de 1941.

El resultado fue la primera ocupación de las islas japonesas por tropas extranjeras. El territorio de Japón ya no era inviolablemente sagrado. Se mantuvo la casa imperial, desprovista de sus atributos divinos, sólo como símbolo nacional. El que el emperador tomara órdenes del general norteamericano McArthur, comprobaba que no era tan diferente de sus súbditos, sujetos al mismo agravio. Su posición de símbolo nacional le fue confirmada por la nueva Constitución que además contenía un artículo (el IX) que rezaba:

El pueblo japonés desea que se realice una paz Internacional verdadera, basada en la justicia y el orden. Abandona para siempre la guerra, como expresión del derecho nacional, así como la amenaza y el ejercicio de la fuerza militar como métodos para decidir disputas internacionales. *Inciso 1:* Para implantar los fines del artículo anterior, no mantendrá ejércitos de tierra, mar y aire u otro poder bélico. No reconoce el derecho del país de hacer guerra.

Este artículo llenó de júbilo a los victoriosos norteamericanos que casi lo habían impuesto.²² Muy pronto, cuando buscaron la alianza de los japoneses en sus empresas anticomunistas, cambiaron de opinión, especialmente a partir de la Guerra de Corea (1950-1953). Desde luego, los japoneses insistieron en su nueva actitud pacifista, pero no desdijeron las ganancias obtenidas por los nuevos conflictos.

A pesar de una actitud pacifista, los intereses nacionales continuaban desempeñando un papel importante. La nación quizá genéticamente más nacionalista estalló en un movimiento de protesta estudiantil cuando en 1960 la visita del presidente Eisenhower iba a celebrar la firma de un más comprometido *Tratado de Defensa Mutua Estados Unidos-Japón*,²³ bajo las órdenes de Washington. El tratado se refrendó

²² Véase Chitoshi Yanaga, *Japanese People and Politics*. Nueva York, John Wiley, 1964, pp. 123-28.

²³ El tratado de Seguridad Mutua se había firmado originalmente en San Francisco el 8 de septiembre de 1951.

de todas maneras, pero el presidente estadounidense tuvo que cancelar su visita. La soberanía nacional, ahora defendida por la izquierda y no por la derecha, había sido reforzada.

Estas manifestaciones sorprendieron a los dirigentes norteamericanos. Al experimentar el Japón un milagro económico superior al alemán se hizo la teoría de que cualquier país con éxitos económicos, automáticamente se convertía en aliado incondicional de los Estados Unidos, y se vaticinaba que la memoria de Hiroshima y Nagasaki se podía borrar por completo con el incremento del producto nacional bruto y del ingreso individual.

Pero lo que trasciende la lucha entre el mundo norteamericano capitalista y el sino soviético comunista, es que al fin el interés nacional japonés prevalecerá; o por lo menos, lo que su gobierno considere el interés nacional. La lucha en Vietnam ya ha demostrado las diferencias que existen con los Estados Unidos, especialmente entre los partidos de oposición y los estudiantes de la izquierda.

Después de todo, como en aquel párrafo de Shōtoku Taishi, de hace 1 300 años, la consigna de la sociedad japonesa sigue siendo: “oponerse a lo individual y dirigirse hacia lo público”, que es también tema de la Gran Revolución Cultural en China. “Lo público” a veces significa un grupo dentro de la sociedad japonesa, pero este grupo también se siente parte del todo que es “lo japonés”. En este anteponer los intereses del país (los más universales) a los del individuo (los más particulares) reside tanto el éxito como la tragedia, tanto la grandeza como la miseria del Japón. Es por ello que estudian y hacen manifestaciones sus estudiantes, ganan sus atletas las medallas de oro y producen sus milagros tecnológicos ingenieros y trabajadores. Es algo que existe allende de continuidad y cambios. Quizá es allí donde se encuentra la verdadera modernidad del Japón. Lo que hace todavía falta, es un diálogo, más libre, cómodo y asentado acerca de sus implicaciones.

¿INSTRUMENTO ESTADISTA O ARMA DELA FE?

El papel histórico del budismo

En una novela histórica japonesa de reciente publicación, situada en la cuarta década del siglo XVII, su héroe, un jesuita español ficticio, lleno de compasión de sus feligreses campesinos japoneses que diariamente arriesgan su vida al confesar clandestinamente el catolicismo, se aflige de que sus “bonzos budistas estaban con los que los trataban como bestias”.¹

Dejando aparte la validez de esta aseveración como verdad social, de hecho durante la época Tokugawa (1600-1868) la jerarquía budista colaboraba con las autoridades shogunales en la ejecución de los edictos anticristianos. Pero al indagar las razones históricas para tal colaboración, se hace patente que, desde el principio, el budismo –una religión de origen no japonés– tuvo éxito por llenar el vacío metafísico de sus creyentes japoneses, además de ganar paulatinamente una posición significativa dentro del contexto institucional japonés. Por cierto, al principio, obtuvo esta posición en parte por haber logrado el patrocinio oficial; pero, especialmente, por haber hecho concesiones a las realidades sociopolíticas cambiantes del Japón.

Es fácil perder de vista que en su inicio el budismo fue en el este de Asia una ideología tan “occidental” como lo iban a ser posteriormente el cristianismo y el marxismo-leninismo. Otra de las razones primordiales para que haya logrado un éxito tan contundente en Japón fue el hecho de que sus postulados, antes de ser importados al país durante el siglo VI, habían pasado por un proceso de adaptación legitimadora, al transformarse en su paso por el imperio chino.

¹ Endō Shūsaku, *Chinmoku (El silencio)*. Tokio, 1966, p. 53.

Al principio: la incomprensión mutua

Siendo el budismo originario de la India, no era de sorprenderse que los primeros jesuitas que en el año de 1549 venían al Japón, “de la India”, fuesen tomados como representantes de otra secta esotérica hindú. A su vez, ellos pensaban que *Dainichi Nyorai*, o Thagatha Vairochana en su encarnación japonesa, era el equivalente de su Dios Creador judeo-cristiano. A fin de cuentas, aquel Jehovah también obtuvo su significado universal al salir del territorio, y de la matriz cultural, de su inepción original.²

La misión jesuita, dirigida por Francisco Javier, con la asistencia de Cosme de Torres y Juan Fernández, después de intentos anteriores de establecerse en Kagoshima en el sur, y Jirado en el noreste, de la isla Kyushu, no había tenido éxitos espectaculares. Un viaje de parte de Francisco Javier y de Juan Fernández a la corte de Kioto para entrevistarse y convertir al emperador, tampoco había surtido efecto. Por fin, los afanosos jesuitas decidieron llevar una embajada en nombre del virrey portugués de la India a Ōuchi Yoshitaka, el poderoso protector (*shugo daimyō*) de la parte occidental de la isla de Jonshū. Éste valoraba las relaciones internacionales tanto por sus utilidades económicas como por el eventual incremento de su fama cultural. De esta manera, resultó relativamente fácil para los jesuitas lograr su objetivo inmediato: el permiso de predicar.

Que las doctrinas budistas no sólo se habían acomodado al contexto socio-político japonés sino que podían esgrimir también considerable agresividad intelectual, se hizo patente en las primeras confrontaciones entre los misioneros católicos y monjes budistas, especialmente de la secta Zen, acontecidas en otoño de 1551. Estas discusiones con los clérigos budistas pronto vestían el aspecto de una indagación incisiva

²Véase Georg Schurhammer, S. J., *Die Disputationen des P. Cosme de Torres mit den Buddhisten in Yamaguchi in Jahre 1551*; y para una versión japonesa junto con el texto original de las cartas de Cosme de Torres y Juan Fernández: Kamio Shōji, trad. *Yamaguchi no toron* (Tokio, 1964).

en las mutuas premisas ideológicas. Desde el principio fue obvio que los budistas no aceptaban una visión antropocéntrica y consideraban la distancia entre hombres y animales no más grande que la que hay entre las diferentes especies de bestias, ya que “en el nacer y morir y ánima, uno es el hombre y las bestias”.³ Otro argumento clave, proferido por los monjes Zen, fue que todo el mundo fenomenal consistía de los cuatro elementos y de la *nada*.⁴ Esta *nada* [*sunyata*] budista, la definieron como algo que no era ni bueno ni malo, ni vivo ni muerto y que no manifestaba ni gloria ni dolor. Juan Fernández consideraba que era un principio que “cada cosa creada tiene en sí... y cuando muere el hombre o bestia ... este principio vuelve a lo que es”.⁵

Si los postulados budistas acerca de esta nada sorprendían a los jesuitas, especialmente el concepto de la creación espontánea desde su base en la *nada*, de la misma manera era difícil para los budistas explicarse “racionalmente” el problema del *creatio ab nihilo*, el acto creador del dios judeo-cristiano, ejecutado por voluntad, sin recurrir a la materia. La misma dificultad de comprensión encontró otra deformación psicológica, particularmente cristiana, que insistía en que sólo el temor al infierno logra que los hombres busquen y procuren “humildemente rogarle al verdadero santo que los creó para que los rescate y libere”.⁶ Insistían los jesuitas en que si no fuera por las tentaciones diabólicas, el hombre, no temiendo ni al infierno, ni a los peligros de este mundo, sería demasiado orgulloso y desagradecido, sin deseo de adorar a aquel que lo había creado.

³ Kamio Shōji, *op. cit.* (texto en español, aportuguesado), p. 13.

⁴ La nada es para los budistas el trasfondo que subyace todo el mundo fenomenal.

⁵ K. Shōji, *op. cit.*, p. 12.

⁶ *Ibid.*, p. 19.

La tradición budista proporciona instrumentos de penetración cultural

La penetración en la realidad cultural japonesa, se mejoró de alguna manera al incorporarse un trovador de laúd, que tenía el nombre de Lorenzo, a los esfuerzos misioneros jesuitas. Al cantar la epopeya del auge y de la caída del clan militar de los Taira (*Jeike*), al recitar el *Jeike Monogatari*,⁷ los trovadores de laúd (*Beiwa-joshi*) habían adquirido una técnica eficaz para difundir entre el pueblo elementos ideológicos budistas; como el mensaje de la impermanencia existencial (*mudyōkan*) y de la justicia retributiva, haciendo imprescindible la promesa de la salvación budista.

Para los jesuitas tener a la mano un hombre tan avezado en la traducción literaria japonesa y budista, y dispuesto a interpretar el mensaje cristiano de un dios creador y salvador, iba a resultar altamente ventajoso. Pero la presencia de Lorenzo hizo surgir también una contradicción. En vez de dirigir todos sus esfuerzos a la conversión de hombres poderosos, poseedores de la hegemonía política, como se había planeado originalmente, atrajo a aquellos que trataron de mejorar su posición en la estructura social flexible de la sociedad de la Época de las Provincias en Lucha (*Sengoku dyidai*) (1469-1600). Los *Takayama*, miembros de la clase militar; y los *Jibiya*, representantes de los comerciantes pudientes, pero también muchos miembros de clases inferiores iban a ser representativos de ellos. Irónicamente el primer gran señor convertido al cristianismo, Ōtomo Sōrin, tuvo una relación especialísima con los trovadores del laúd. Había iniciado su carrera política por un acto de violencia, que eliminó a su padre y a su rival como herederos, proporcionando de esta manera un nuevo tema, el *Ōtomo-nikai kazure*,⁸ a los repertorios de los trovadores.

En 1579, los intentos de manipulación elitista recibieron un nuevo ímpetu con la llegada de Alessandro Valignani como visitador de las

⁷ El *Cuento de los Jeike* es de autor anónimo.

⁸ Véase Lothar Knauth, *Confrontación transpacífica. El Japón y el Nuevo Mundo Hispánico 1542-1639*. México, IIH, UNAM, 1972, p. 70, n. 36.

misiones jesuitas del este de Asia. Veterano de las luchas intestinas de la península itálica, el visitador veneciano consideró insuficiente cualquier atracción popular y abogó por una estrategia más institucionalizada; proponiendo una red de seminarios donde hijos de la aristocracia japonesa se convertirían en cuadros de la penetración jesuita. Esto creó otro dilema. Por una parte, Valignani estaba convencido de la superior inteligencia de sus correligionarios jesuitas, que podían encauzar la educación de los jóvenes conversos, pero, por otra parte, y por haber experimentado dificultades con el idioma japonés, estaba seguro de que un europeo jamás podría manejar esta lengua suficientemente bien como para obtener los aplausos de la comunidad intelectual japonesa.

Por ende, al escribir su *Sumario* en 1583, enfatizó otra vez el ejemplo budista. Después de mencionar, y despreciar, las varias formas del ascetismo y de la penitencia budista, señaló que los budistas:

[...] pusieron todas sus ceremonias y el modo que debían de tener en su trato, como así consigo mismos como con los otros, todo por reglas; las cuales fueron recibidas de todos de tal manera que aun nosotros nos habemos en muchas cosas de guiar conforme a ellas; porque de otra manera parece que no hay religión entre los japoneses y se pierde mucho crédito con ellos.⁹

De ese modo, se debería buscar una acomodación con la cultura japonesa. La solución, por lo menos a corto plazo, parecía ser la continuación del sistema de los *dōshuku*.¹⁰ predicadores legos no ordenados que existían en la tradición budista. Además, Valignani consideró inoportuno la institución de un curato japonés por el peligro de que siguiesen los intereses japoneses en vez de los de la orden jesuita.

Como acontece con frecuencia en el caso de innovaciones con orientaciones manipulativas, Valignani tenía fe en la utilización de la

⁹ J. L. Álvarez-Taladriz, ed., *Alejandro Valignano (1508-1603). Sumario de las cosas del Japón 1583*. Tokio, Sophia University, 1954, p. 66.

¹⁰ *Idem*.

tecnología más avanzada. Ésta daría grandes ventajas a las novedosas creencias de un cristianismo jesuita en un campo de valores socio-políticos japoneses que se presumía ser estático. Al regresar en 1591 una embajada de jóvenes conversos, que se había mandado cinco años antes para impresionar a la autoridad secular y eclesiástica en Europa, trajo consigo una imprenta que empezó a producir textos en japonés, utilizando el alfabeto latino. Así apareció por primera vez el japonés romanizado (*romadyi*), dando a los jesuitas europeos la oportunidad de manejar un japonés letrado sin recurrir a *kandyi* y *kana*, los caracteres chinos y silabarios japoneses cuyo aprendizaje significaría una inversión de tiempo y esfuerzo adicional y más compenetración con la cultura japonesa.

Aunque muchos de los tratados que se imprimieron en *romadyi*, tenían como tema la doctrina cristiana,¹¹ en 1592, el año en que murió el trovador Lorenzo, se publicó también una versión latinizada del *Jeike Monogatari*. Tomaba la forma de una conversación entre un jefe de los trovadores de laúd y un samurai. La misma edición contuvo, aparte de las fábulas de Esopo, el *Kinkushū*, un compendio de citas sacadas de los *Cuatro Libros* y los *Siete Libros* de la tradición china,¹² y una enumeración y explicación de las *Cinco Virtudes Cardenales* (*Godyō*) confucionista.¹³

Casi seguro, los jesuitas, empeñados en forjar sus propias armas para atacar el tranfondo religioso budista, no se dieron cuenta que de esta manera proporcionaban, en un confucianismo resurgente, una alternativa a su propia interpretación de la ideología cristiana. Como tantas veces antes y después, las consecuencias de la innovación intelectual probaron ser difíciles de controlar. Aunque los patrones budistas de evangelización parecían ser instrumentos viables para la penetración del campo socio-político de un Japón desquiciado por luchas internas,

¹¹ *Doctrina Christian*.

¹² *Kinkushū*, quiere decir "Colección de los versos dorados".

¹³ Las *Cinco Virtudes Cardinales* del Confucionismo son: Humanidad (*ren*), Justicia (*i*), Cortesía (*li*), Conocimiento (*dzyih*) y Fidelidad (*hsin*).

los misioneros jesuitas olvidaron que cualquier candidato a dirigente unificado de la nación japonesa, lejos de buscar soluciones religiosas, quería encontrar preceptos seculares que hicieran factible un Estado fuerte. Esta exigencia presumía, en primer lugar, la subordinación de cualquier interés religioso a los requisitos a la hegemonía estatal.

La religión al servicio del Estado

Antes, en 1571, los monjes budistas de la secta Tendai, por su prolongada interferencia política, se habían convertido en objeto de ira de Oda Nobunaga, que mandó quemar su cuartel general en el monte Jiei. La secta *Dyōdo shinshū*, con una base mucho más amplia y con más posibilidad de resistencia abierta, había sostenido una controversia armada durante diez años hasta terminar en empate con el mismo primer unificador del país. Por fin, su sucesor, Toyotomi Jideyoshi, los expulsó del castillo de Osaka, que se convertiría en una de sus plazas fuertes.

Durante el periodo en que Valignani escribía su *Sumario*, el papel de árbitro del Japón había cambiado otra vez, acto seguido al asesinato de Nobunaga en 1584. Tres años más tarde, después de haber pacificado la isla de Kyushu, Jideyoshi estableció su cuartel general en el noreste de esta isla, en vísperas de una campaña contra el vecino país de Corea. En esta ocasión se dejaba acompañar por varios monjes de la secta Zen que le aconsejaban en asuntos extranjeros; también contaba entre sus compañeros un monje de la secta Tendai, lo que comprobaba que después de haber caído en desgracia con Nobunaga, las instituciones budistas se acercaban otra vez al poder político central. Con la consolidación de poder de Jideyoshi, esta incorporación de funcionarios budistas continuaba para seguir después de la toma del poder por los Tokugawa en 1600.

En el proceso de la reunificación, la premisa principal de las relaciones entre poder temporal y poder religioso era que el segundo estaba sujeto al primero. Esta tesis se afirma especialmente en la reforma del patrón de la tenencia de tierra, que sirvió para reiterar el control económico de todas las instituciones religiosas por los dirigentes de la clase

militar. En 1587, al darse cuenta de la ingerencia jesuita en las actividades económicas y del grado de su control territorial en el puerto de Nagasaki, Jideyoshi había publicado su primer edicto de expulsión. Éste recalcó lo impropio de enseñanzas heréticas como es el cristianismo y censuró la destrucción de santuarios shintoístas y templos budistas por conversos cristianos. Insistió en la ilegalidad de la manipulación de sus patrones japoneses por parte de los jesuitas; especialmente si sus benefactores seguían sus propios intereses, en vez de acudir a las órdenes de las autoridades centrales, es decir de Jideyoshi. Dictó: “En esos días, se otorgan tierras a los que las merecen. Y se convierte en asunto de cumplimiento o de ofensa criminal para nuestros súbditos que obedecen las órdenes centrales en todas sus implicaciones”.¹⁴

Aunque insistía en la libertad del comercio, mandó que los jesuitas “volviesen a sus países de origen dentro de veinte días, antes de que las tierras del Japón se convirtiesen en sus víctimas”.

Obviamente Jideyoshi, al publicar tal edicto, fue motivado por interés del control político y económico de cualquier actividad religiosa, más bien que por la enemistad de los monjes budistas de su séquito contra los jesuitas, como éstos intimaron. Tradicionalmente, los monjes Zen y de otras órdenes budistas habían intervenido en las relaciones internacionales del Japón, especialmente con China.

El cambio de la dirección política de Jideyoshi a Tokugawa leya-su después de la batalla de Seki-ga-jara, les otorgó un nuevo papel nacional a los monjes budistas: Guenkitsu, Itakura Katsushigue, pero especialmente Sūden, todos de un trasfondo budista Zen. Todos ellos intervinieron en la reorganización del sistema de tenencia de tierra para santuarios shintoístas y templos budistas, así como en la conducta de las relaciones con países extranjeros.

Sūden será el autor del Edicto de Expulsión de 1614 que, al haberse descubierto considerables pruebas de corrupción burocrática entre oficiales allegados a las misiones cristianas en el gobierno, proscribió

¹⁴ Para el Edicto de Expulsión de 1587, véase Suganuma Teifu, *Dai Nijon shōgyōshi*. Tokio, Tōhō Kyōkai, 1892, pp. 270-271.

la residencia de misioneros cristianos extranjeros en el Japón y que constituía tanto una orden de ejecución, como una postulación de actitudes ideológicas básicas del régimen Tokugawa. Hizo hincapié en que en el Japón tanto las deidades autóctonas como las budistas eran los árbitros del carisma nacional y culminó en la reafirmación plena de la autoridad nacional, al terminar en estas frases claves: “Seremos los señores del Japón, protegeremos nuestro carácter nacional y por tanto, resistiremos, así conservaremos la prosperidad de nuestro país y la paz para nuestro pueblo”.¹⁵

Durante siglos, la familia Tokugawa había confesado la fe de la secta de la tierra pura (*Dyōdo*); sin embargo, si se trataba de ostentación, ni la secta Dyōdo, con su énfasis en una fe personal, ni la elegancia inofensiva de la secta Zen bastaban a los nuevos árbitros del Japón reunificado. Para remitir esta falta, se acudió a Tenkai, un monje Tendai que tenía excelentes relaciones con la corte imperial y que pronto se congració a tal grado con Ieyasu que seguía avanzando en los rangos eclesiásticos y en los favores shogunales. En 1613, se le nombró intendente del Zazenin en Nikkō y el año siguiente, encarando la necesidad de eliminar los restos del poder de la familia de Jideyoshi, el fundador del nuevo Shogunado tomó instrucciones en las doctrinas Tendai.

Al morir Ieyasu tres años después, los arreglos para el entierro, fiel a la tradición japonesa y todavía más al estilo del primer Shōgun, parecían un compromiso religioso. De acuerdo con la usanza Shinto, se le enterró en el monte Keno, cerca de su última residencia como Shōgun retirado, en Shizuoka. Difiriendo del trasfondo Dyōdo de su familia, se celebraron actos luctuosos budistas en el Zōdyōdyi en Edo, y aún hoy en día se guardan las tabletas ancestrales en el Taidyudyi, en la provincia de Mikawa.

¹⁵ Véase Nakamura Kōya, ed., *Tokugawa Ieyasu mondyo no kenkyū*. Tokio, Nihon Gakujutsu Shinkōkai, 1958-1961, vol. III, pp. 801-803: “Paderen tsuijo rei”.

Pero lo más significativo fue que Tenkai, después de haber consultado con las autoridades del monte Jiei, otra vez cuartel general de su secta, hizo una petición a la corte imperial para que se otorgara un título póstumo apropiado a Iyasu, que lo convirtiera en deidad budista. De esta manera, después de volverlo a enterrar en un pequeño templo en Nikkō, donde Tenkai ya residía, el primer Shōgun se convertiría en el numen guardián de las ocho provincias del Kantō. Así surgió el Gran Avatar del Santuario del Brillo del Este (*Toshōgu Daigongen*) y, gracias a los empeños de Tenkai, la secta Tendai desempeñó otra vez un papel clave en relación con las principales personalidades del Japón.

Resurgen las prerrogativas de la tradición japonesa

En la última década del siglo XVI un adepto de la secta Zen se había unido a los jesuitas en el Japón y, como Fukansai Fabián,¹⁶ había firmado la edición del *Jeike Monogatari* publicada en 1592. En 1604, Fabián había diseminado una apologética cristiana intitulada *Myōtei Mondo* que, por medio de analogías bastante imprecisas, pretendía comprobar “la razón” detrás de la fe cristiana. Dieciséis años después, Fabián reaparecería como cristiano caído o reconverso (*koronda kirishitan*) y en otra obra, *Jadeusu* [*Refutando a Dios*],¹⁷ reesgrimía algunos de sus antiguos argumentos del *Myōtei Mondo*, para luego refutar uno por uno. Esta vez insistía en que la existencia de un dios creador de ninguna manera era probable y que de todas maneras existían otras explicaciones plausibles en las doctrinas budistas, shintoitas y confucianas. Enfatizó la teoría del primer numen (*jonchi suidyaku*), que arraigó definitivamente la creencia budista dentro de la tradición cultural japonesa y señaló que el Japón era un país de deidades autóctonas, los *kami*, pero también, por la difusión del budismo hacia el este, de los *boddhisattva*.¹⁸

¹⁶ Ide Katsumi, *Jaikyōsha Fukansai Fabian no shōgai* [*La vida del apóstata Fukansai Fabian*], en *Jiroshima Kogyo Daigaku, Kenkyū Kiyō*, vol. 7 núm. 2, 1973, pp. 1-16.

¹⁷ Ebisawa Arimichi, *Nanbandyi kōjaiki, Yakyō Tai'i, Myōtei mondo, Ja-Deusu*. Tokio, Sōbunkan, 1964.

¹⁸ *Jonchi suidyaku* significa “manifestación en rastros del primer numen”.

Se manifestaba considerable rencor en el proceso de la apostasía de Fabián. Los misioneros cristianos, especialmente los jesuitas, habían rarecido de la voluntad y la sensibilidad para confiar en los consejos de conversos de su talla, que habían insistido en que deberían preocuparse más por problemas de importancia para el Japón y el este de Asia y que habían pugnado por la creación de una iglesia japonesa. De hecho, como insistía Fabián, el desprecio para con la tradición japonesa estaba en la raíz de los males; ya que creencias trascendentales, desligadas de la matriz histórica, resultan parecer mera magia. Al ignorar estas realidades, la desviación religiosa se convirtió fácilmente en subversión política y condujo al aislamiento completo del cristiano en Japón.

Después de haberse reprimido la Rebelión de Shimabara,¹⁹ el último estallido de disconformidad campesina que utilizó la ideología cristiana sin ser sujetado al tutelaje de sacerdotes extranjeros, el monje Zen Suzuki Shōsan, en su *Ja-Kirishitan* [*Destruyendo al Cristianismo*],²⁰ dentro del contexto de una nueva ortodoxia religiosa “japonesa”, dio su explicación del carácter anticristiano del budismo Zen. Para él, las deidades indígenas se convertían en componentes de un sistema de manifestaciones del buda. También expresaban el respeto que se debía a los mayores en una cadena continua de honores merecidos. Además, insistió que los milagros cristianos de ninguna manera serían eficaces para liberar al hombre de obsesiones afectivas y de pensamientos bloqueantes. No sólo eso, sino que al postular almas diferenciadas, el cristianismo quedaba completamente fuera de la posibilidad de alcanzar la verdadera norma predicada por los budistas. De hecho, la enseñanza budista, que trascendía las varias existencias, podía prescindir de conceptos verbales; y las manifestaciones corporales del buda servían sólo para comprender su verdadera naturaleza. No había buda afuera de buda y ninguna enseñanza afuera de la Enseñanza única. Consciente

¹⁹ Véase L. Knauth, *Confrontación transpácifica. El Japón y el Nuevo Mundo Hispánico 1542-1639*, pp. 339-344.

²⁰ *Ibid.*, pp. 347-350.

de esta unidad, aún la vegetación y el paisaje podían ser considerados manifestaciones del buda.

De esta manera, Suzuki Shōsan puso su pensamiento Zen al servicio de un consenso ideológico japonés que el Shogunado quería lograr. Además, postuló una combinación de valores que eran tan propios del este de Asia como lo eran los japoneses. De esta manera, surgió por fin una “Iglesia Japonesa”, la cual algunos cristianos habían atisbado. Pero sería una institución budista y podía existir sólo al hacer las paces con los que empuñaban el poder temporal, al someterse a sus prerrogativas en cuanto a la toma de decisiones y al no oponerse a la matriz cultural del Japón, a la cual el budismo ya se había acomodado desde hacía tiempo.

Esta acomodación a los intereses nacionales japoneses también hizo a las instituciones budistas adquirir un papel casi oficial en la represión del cristianismo, ya que la inauguración del Registro de los Templos (*shūmon aratame*), acto seguido al edicto de expulsión de 1614, y su generalización después de 1664, había sido una decisión de las autoridades seculares y constituía, en primer lugar, un control socio-político, más bien que ideológico. Este papel negativo que desempeñaba el establecimiento budista no fue resultado de una enemistad innata hacia el cristianismo, como insistían los misioneros extranjeros, sino un producto de autodefensa y un requisito para su supervivencia.

Después de haber surgido el poder de los Tokugawa y de haberse inaugurado la política de aislamiento, la tradición budista mantenía su significado como para sostener y profundizar su relación simbiótica con la infraestructura de la producción cultural, del compromiso existencial y del pensamiento político japoneses. En este sentido, los miembros del establecimiento budista, definitivamente, eran algo más que aliados de “aquellos que trataban a los campesinos japoneses como bestias”.

Consciente, con creces, de su papel histórico, los budistas, desdénando ventajas políticas inmediatas y enfatizando las necesidades socio-políticas del país, lejos de convertirse en simples instrumentos de los estadistas, habían reafirmado su posición como portadores de una fe situada en el mero meollo de la cultura japonesa. Además, había

sido más importante su contribución a la defensa y supervivencia del cuerpo político cultural japonés. Desde un principio, la ofensiva ideológica cristiana había intentado utilizar el budismo como blanco de sus ataques y como modelo para la penetración cultural. Al no tomar en cuenta los intereses vitales de la nación japonesa, había fracasado en ambas tareas.

ENTRE ACCIÓN SOCIAL Y EVASIÓN ESTÉTICA

Las ideas en el Japón (1868-1945)

“Soy un encanijado, encanijado con una espada maravillosa que es superior a cualquiera otra”, anotó el 10 de abril de 1909 el joven poeta japonés, Ishikawa Takuboku¹ en un diario escrito en japonés con letras romanas. Usar letras occidentales en lugar de caracteres y silabarios japoneses para escribir su propio idioma, era ya expresión más que simbólica de su enajenación. Relató en la misma fecha su conversión de un naturalismo literario a un naturalismo positivista: decía que había abandonado aquel naturalismo zolaesco por sus contradicciones lógicas:

Una vez vencidas estas contradicciones, [escribió Ishikawa] al avanzar nos dimos cuenta que la espada que empuñamos en nuestras manos ya no era la espada del naturalismo. Yo por cierto, ya no puedo estar contento con una actitud de despegue. La actitud del escritor frente a la humanidad no puede ser precisamente ésa. Él tiene que ser un censor, o un planificador de la humanidad.

Ishikawa Takuboku tenía, al tiempo de escribir su diario, unos 24 años. Había nacido en el norte de Japón, era hijo de un pobre sacerdote budista de la secta Zen, y se dedicó a la acción social durante sus años de estudiante de secundaria, cuando recolectó fondos para los damnificados por la explotación capitalista en las minas de cobre situadas en el Japón Central. Su figura es simbólica como enlace entre un Japón agredido por un nuevo sistema de valores, que no eran los suyos, y otro Japón a punto de entrar en el rango de las naciones industrializadas.

¹ De acuerdo con la usanza japonesa, el apellido siempre precede al nombre.

Los pocos años de su vida, veintiséis, de 1886 a 1912, comprendían el desarrollo de un país que, en el campo político, estableció por primera vez un sistema de gobierno al estilo occidental, publicó su primera Constitución Imperial; abrió su primer parlamento; introdujo un servicio público a la manera europea, a base de exámenes de mérito; fundó dos veces partidos socialistas, y al mismo tiempo presenció también la organización de la primera liga ultra-nacionalista, la famosa Sociedad del Río Amur,² y fue expectador de un proceso fraguado contra los socialistas, del que resultó la supresión sangrienta del movimiento izquierdista, el famoso *Daigyaku Dyiken*.³

En el exterior, la guerra contra la China moribunda había dado una victoria al Japón expansionista, aun antes de que los tratados desiguales, dictados por los poderes imperialistas, fuesen revocados. Una vez rotos aquellos grilletes, el país ocupó un lugar entre los poderes imperialistas; participó en la supresión de los bóxers de 1900, y luego siguió su propia ruta imperialista con la guerra contra Rusia (que daría lugar a la Revolución de diciembre de 1905 en aquel país); implantó su poderío en Manchuria y, finalmente, se anexó a Corea.

En el mundo literario, cuando nació Ishikawa, establecía Tsubouchi Shoyo⁴ nuevas normas para la novela japonesa, de acuerdo con los modelos victorianos de Inglaterra. El año de 1885 presenció la aparición de la primera sociedad literaria y la fundación de su primer revista, *Garakuta*, estableciéndose así el patrón que ha durado en el mundo

² *Kokuryūkai*: sociedad ultranacionalista fundada en febrero de 1901; promovió el concepto de la Gran Asia bajo tutela japonesa. En traducción se llama tanto “Sociedad del Río Amur” como “Sociedad del Dragón Negro”, siendo el río Amur el río del Dragón Negro en chino.

³ *Daigyakudyiken* (*Incidente de alta traición*), conocido también como *Kōtoku Dyiken* por el nombre de uno de sus protagonistas, Kōtoku Shusui (1871-1911). Proceso secreto en 1910-1911 contra socialistas y anarquistas acusados de haber planeado el asesinato del emperador Meidi. De los 24 condenados a muerte, doce –entre ellos Kōtoku– fueron ejecutados.

⁴ Tsubouchi Shoyo (1859-1935). Profesor de la Universidad Waseda, primer crítico literario del Japón moderno. Su obra más famosa es *Shosetsu Shinzui* (*La esencia de la novela*). También escribió dramas y novelas y tradujo a Shakespeare e Ibsen.

literario japonés hasta nuestros días. Futabatei Shimei,⁵ en 1887, y Jiguchi Ichiyo,⁶ esta última la primera novelista del Japón moderno, casi diez años después, habían escrito novelas acerca de la contradicción de valores en la nueva sociedad japonesa. En la isla de Shikoku, un poeta y monje zen, Masaoka Shiki,⁷ revolucionó la prosodia y editó una influyente revista literaria: *Jototoguisu*.

En los primeros años del nuevo siglo, bajo la influencia de Zola, un naturalismo literario se imponía como moda. Sin embargo, muy pronto se hizo sentir una corriente que más que copiar patrones venidos de lejos, volvió los ojos a los valores, o, por lo menos, temas japoneses. Este movimiento tuvo como representantes a Natsume Soseki,⁸ que en su novela, *Soy un gato*, penetró en la psicología japonesa, y a Nagai Kafu,⁹ que en *El río Sumida*, evocó un Tokio que iba desapareciendo por causa de la modernización material. Después de su estancia en Alemania, Mori Ogai¹⁰ introdujo los valores estéticos de Hartman junto con los nuevos

⁵Futabatei Shimei (1864-1909). Novelista y traductor, amigo de Tsubouchi. Su obra maestra, *Ukigumo* (*Nubes flotantes*, 1887) es la primera novela moderna del Japón. Sus traducciones de Gogol y Turgueniev no han sido superadas en japonés.

⁶Jiguchi Ichiyo (1872-1896). Primera novelista en el Japón moderno cuya *Takekurabe* (*Comparando estaturas*), escrita en 1896, nos hace sentir la pérdida que sufrió el Japón con su prematura muerte.

⁷Masaoka Shiki (1867-1922) periodista convertido en poeta de *Haikai*, es una figura seminal de la poesía moderna japonesa.

⁸Natsume Soseki (1867-1916). Novelista que contrapuso, al naturalismo, su concepto del individualismo templado por una considerable penetración psicológica. Intimo amigo de Masaoka, se hizo modelo para todo un género de literatura moderna.

⁹Nagai Kafu (1879-1959). Nacido en Tokio, aprendió chino en la Universidad de Lenguas Extranjeras de dicha capital. Luego de algunos viajes de estudio por los Estados Unidos y Francia, fue profesor en la Universidad Keio. Al principio se sujetó al naturalismo y conocedor de la civilización occidental, pronto prefirió en sus novelas los valores sociales y estéticos del Japón tradicional por sobre los de la “modernización” prevalecientes en las eras Taisho y Showa (desde 1912).

¹⁰Mori Ogai (1862-1922). Médico militar que a través del estudio del alemán y de su estancia como estudiante médico en Alemania (1884-1888) formuló su propio género, que atrajo mucha atención, aunque no muchos discípulos directos. Participó también en el movimiento del “Teatro Nuevo” (*Shingueki*).

conocimientos médicos; traductor de *Fausto*, se fue adentrando en sus novelas en temas históricos japoneses. Cuando Ishikawa murió, junto a las tardías flores de cerezo, en 1912, existía ya una sociedad literaria en torno a la revista *Shirakaba* (*Abedul Blanco*), que abogaba por la primacía de los valores estéticos sobre los sociales.

El positivismo naturalista defendido por Ishikawa fue por algunos años la última manifestación de un activismo literario identificado *a priori* con conceptos filosóficos. Sea como fuere, esta tendencia reaparecería al surgir la liga entre el movimiento de extrema izquierda y la llamada literatura proletaria de las décadas de los veinte y los treinta. Así la vida de Ishikawa se consuma al separarse el movimiento literario japonés del socio-político. El país, ya casi modernizado, se daba otra vez cuenta de sus propios valores. Con la sofisticación creciente surgía una literatura que ya no pregonaba consignas de modernización, sino que examinaba la situación humana interesado por sus propios problemas existenciales.

Quiebra del aislamiento: respuesta al reto

Es menester inyectar una nota de prevención sobre la interpretación de la política del aislamiento, el famoso *Sakoku*, que padeció el Japón entre los años 1639 y 1854. Este aislamiento casi nunca fue completo. Siempre entraron algunas ideas extranjeras por las ventanas abiertas de Nagasaki, a donde cada año los holandeses venían a comerciar a la isla Dedyima. Desde el siglo XVIII, tanto por la política más condescendiente del Shogunado así como por el interés renovado en los países avanzados europeos, y el impulso emulante por la ilustración europea, nuevos conocimientos científicos penetraron en el Japón. Toda una rama de la ciencia japonesa conocida como “ciencia holandesa”, o *Rangaku*, se iba a desarrollar. En 1754, por ejemplo, la primera disección japonesa contribuyó considerablemente a los conocimientos de la anatomía.

Después de la apertura del Japón por los “barcos negros”, como se llamó desde el siglo XVI a los navíos occidentales, mandados por el almirante norteamericano Perry, en 1854, la respuesta japonesa al reto

del progreso científico occidental se inició rápidamente. Un año después, el Shogunado encargó al Instituto de Ciencia Occidental (*Yōgakusho*), fundado en 1803 como parte del observatorio astronómico, algunos trabajos de investigación sobre las ciencias occidentales. Al año siguiente se estableció una escuela de traductores. En 1860 el mismo gobierno feudal mandó dos estudiantes a la Universidad de Leyden, en Holanda. Seis años después, uno de ellos, Nishi Amane,¹¹ dedicó un libro que contenía sus notas de clase al Shōgun.

En 1868, destruido el poder feudal de los Shogunes y restaurado el poder imperial, el mismo Nishi publicó un bosquejo del pensamiento social de Occidente. En ese mismo año se estableció la primera universidad privada moderna, Keio, siendo su fundador Fukazawa Yukichi,¹² quien entre 1860 y 1867 viajó por Estados Unidos y Europa. Pensaba que la cultura del este de Asia carecía de dos elementos necesarios para la educación de sus pueblos: en la cultura material los estudios de “número y razón” y en la cultura espiritual la idea de independencia. Llegó a estas conclusiones después de haberse dado cuenta, durante sus visitas a los Estados Unidos, que si bien no había tan grandes novedades en cuanto a las invenciones científicas y a la maquinaria industrial, el japonés sí estaba en gran desventaja en cuanto a las formas de vida, las convenciones y las costumbres sociales y las maneras de pensar. Su resolución fue una educación que dotara, además de los conocimientos científicos y económicos, de un espíritu de independencia a los estudiantes.

En 1872 se tradujo por primera vez la obra de John Stuart Mill, *Sobre la libertad*; el año siguiente se fundó una primera sociedad con fines académicos, *Meirokeisha*,¹³ la que publicó una revista que contó entre

¹¹Nishi Amane (1826-1894). Representante del utilitarismo de J.S. Mill, cuya obra tradujo. Actuó también como autor del *Reescrito imperial para soldados*, base del régimen autoritario en las fuerzas armadas del Japón hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial.

¹²Fukazawa Yukichi (1834-1901). Entró en los estudios occidentales a través de la microbiología. Abogó por la armonía entre gobierno y ciudadanos. Dejó más de cien títulos publicados.

¹³*Meirokeisha* (“Sociedad del Año Meidyí 6”, es decir 1873). Grupo de miembros del

sus miembros a Nishi Amane, a Tsuda Masamichi, su compañero de estudios en Leyden, a Mori Arinori, el fundador del moderno sistema de educación del Japón, y a Fukazawa Yukichi. El año de 1876 vio la aparición de la doctrina del darwinismo social spenceriano, introducida por un estudiante egresado de la Universidad de Michigan. Para 1880 “Darwin era venerado como un dios”, relataba más tarde el filósofo japonés Inoue Tetsudyrō. Dos años después Nakae Chomin,¹⁴ activo en el movimiento de los derechos populares, traducía el *Contrato social* de Rousseau y después *El espíritu de las leyes* de Montesquieu. Este periodo de apertura intelectual del Japón termina con la fundación de otra universidad privada de primer rango, la de Waseda que, en el mundo de las letras, iba a desempeñar un papel importantísimo.

Generalizando se puede decir que, durante los primeros 30 años transcurridos después de la llegada de la armada de Perry, asimismo a más de 20 años de la Restauración Meidyi, el ideario japonés se había preocupado primordialmente por entender las ideas liberales de los poderes imperialistas. En el curso de esta búsqueda los intelectuales japoneses se habían topado con las ideas de Mill, Darwin y Spencer, Montesquieu y Rousseau. A pesar de que el movimiento por los derechos populares (*minkenundō*) se encontró con el pensamiento francés, en general el mundo intelectual de vanguardia pasó por una especie de Ilustración, que contenía fuertes elementos que correspondían principalmente a ideas usuales del mundo anglosajón.

gobierno e intelectuales. Publicó el *Meirokezasshi* en que abogaba por una “ilustración” (*Keimo shugui*) del Japón, entonces recién abierto a influencias extranjeras. Fue suprimido en 1875.

¹⁴Nakae Chomin (1847-1901). Nativo de la provincia de Shikoku, centro del movimiento liberal, estudió en Francia y fue nombrado rector de la Universidad para Lenguas Extranjeras de Tokio. Tradujo *El contrato social*. Fue desterrado de Tokio en 1881, a donde volvió en 1889. Terminó su vida como representante de un materialismo agnóstico y atea.

El mundo de las ideas académicas

Un segundo periodo que coincide también con la vida de Ishikawa Takuboku, empezó en 1886 con el decreto sobre el establecimiento de las universidades imperiales y la aparición de profesores alemanes visitantes. En aquel año un discípulo de Ranke terminó de reorganizar el departamento de historia en la Universidad de Tokio.¹⁵ Al año siguiente aparecía la primera revista japonesa dedicada a problemas filosóficos. En 1891, Ludwig Busse¹⁶ impartía por primera vez cursos sobre el pensamiento contemporáneo alemán en la Universidad de Tokio, y dos años más tarde se establecieron las primeras dos cátedras permanentes de filosofía. Sus titulares eran un ruso-alemán, Raphael von Kröber, introductor del pensamiento de Kant, Schopenhauer y Hartmann, e Inoue Tetsudayirō,¹⁷ autor, años antes, de una nueva *Ética japonesa*. Con sus *Conferencias de filosofía* aparecía el primer libro de texto sobre la filosofía occidental en japonés. Inoue había hecho una visita de estudios a Alemania en 1890, trayendo consigo, a su regreso, a Kröber.

¹⁵Ludwig Riess (1861-1928). Empezó su carrera como geógrafo, pero bajo la influencia de Leopold von Ranke (1795-1886), se graduó en la Universidad de Berlín con una disertación sobre la historia de las elecciones del parlamento inglés (*Geschichte des Wahlrechts zum englischen Parlament*). Invitado por la Universidad de Tokio en 1887, enseñó Historia Universal y organizó el Instituto Historiográfico. Fue a Europa en 1893 para traer de regreso documentación sobre las relaciones históricas entre aquel continente y el Japón. Desde su regreso definitivo, en 1902, fue profesor en la universidad berlinesa.

¹⁶ Ludwig Busse (1862-1901). Estudió en la Universidad de Berlín y en 1887 fue invitado a Tokio donde enseñó Ética e Introducción a la filosofía. Profesor en Königsberg y Múnich desde 1892. Entre sus obras: *Philosophie und Erkenntnistheorie* (1894) y *Geist und Körper* (1903).

¹⁷Inoue Tetsudayirō (1855-1944). Graduado en la Universidad de Tokio (1880). Tradujo, entre otros, el poema "Psalm of Life" de Henry Wadsworth Longfellow y publicó estudios sobre las escuelas neo-confucionistas de Chu Hsi y Wang Yang-ming en el Japón. En su revista *Nippondyin* (*El japonés*), predicó un chovinismo anticristiano.

A pesar de que el nombramiento de Inoue como jefe del Departamento de Filosofía en la Universidad de Tokio resultó una reafirmación del espíritu japonés, la presencia de Kröber fue de suma importancia para el desarrollo de la filosofía como disciplina académica madura. Ejerció éste su influjo no solamente como filósofo, sino también como verdadero maestro de las jóvenes generaciones japonesas.¹⁸ Por ejemplo, fue factor decisivo para que el joven Watsudyi Tetsurō,¹⁹ ya miembro de un grupo literario, al cual perteneció también Tanizaki Dyunichiro,²⁰ se decidiera por una brillante carrera filosófica.

Dentro del mismo año de la muerte de Ishikawa apareció el libro que es considerado como la primera expresión de filosofía japonesa, el *Ensayo sobre el bien*, de Nishida Kitarō.²¹ Su filosofía ocupará una posición cada vez más importante en el mundo académico a través de la elaboración cuidadosa de su instrumental científico. A fin de cuentas quedaría relegado también a un lugar restringido dentro del pensamiento japonés: una corriente entre muchas. Mientras Nishida Kitarō, bajo la influencia de los neokantianos Rickert y Windelband, daba sus conferencias sobre los problemas del pensamiento y de la experiencia, Watsudyi emprendió, bajo la influencia de Kröber, el estudio de Nietzsche.

¹⁸ Raphael von Kröber (1848-1923). Nació en Novgorod y estudió filosofía en la Universidad de Heidelberg. Enseñó en la de Tokio de 1893 a 1914 y murió en Yokohama.

¹⁹ Watsudyi Tetsurō (1889-1960). Graduado de la Universidad de Tokio y discípulo de Natsume Soseki. Partiendo en su punto de vista de las ideas de Nietzsche, investigó la filosofía kantiana y la cultura japonesa. En su libro *Sakoku-Nijon no higueki* (*País cerrado: tragedia del Japón*), analizó el fracaso de la primera penetración cultural europea en el siglo XVI-XVII y trató de hallar en él la causa para el subsecuente desarrollo japonés.

²⁰ Tanizaki Dyunichiro (1886-1966). Dejó la Universidad de Tokio antes de graduarse. Como Watsudyi, miembro del grupo literario *Shinshichō* (Marea del conocimiento nuevo). Sus novelas, moralistas y sensuales a la vez, trataban de recapturar en temas históricos la esencia estética del Japón.

²¹ Nishida Kitarō (1870-1945). El primer filósofo original del Japón que trató de hallar en la experiencia individual y la nada, elementos comunes para explicar la cultura mundial en términos universales. En español existe traducción de su primera obra: *Zen no kenkyū* (*Ensayo sobre el bien*), trad. de A. Mataix y J. M. Vera. Madrid, Revista de Occidente, 1963.

che y de Kierkegaard. No solamente se hizo sentir en la Universidad de Tokio la influencia de Inoue y Kröber, sino también la de un intérprete del pensamiento kantiano en la persona de Kuwaki Guenyoku,²² quien contribuyó grandemente a la ampliación del conocimiento filosófico.

En el campo de la teoría política, los años de 1916 a 1918 presenciaron una gran discusión sobre la validez de la doctrina imperial. Durante estos años Yoshino Sakusō,²³ profesor de la Universidad de Tokio, utilizó las páginas de la revista mensual *Chuo Koron* para promover un concepto de teoría política democrática, típicamente japonesa, que sostenía que los varios órganos del gobierno y de la constitución política estaban interrelacionados y que no existía una fuente central de todo el poder público en la Casa Imperial. Hay que considerar que el emperador Taisho, que había subido al trono en 1912, a la muerte del emperador Meidi, era un débil representante del poder imperial, hasta tal punto que, en 1921, se anunciaba una regencia para los últimos cuatro años de su reinado.

Mientras tanto el mundo filosófico japonés continuaba bajo la influencia del neokantismo y de la fenomenología husserliana. Esta tendencia dio lugar en 1920 a la publicación del segundo libro de Nishida, *El problema de lo consciente* (*Ishiki no mondai*).

La agitación socialista existente desde los primeros años del siglo xx, a pesar de la supresión sangrienta, se pone de manifiesto en el famoso incidente de la bandera roja, en 1911 (*Daigyaku Dyiken*). Este

²² Kuwaki Guenyoku (1874-1946). Es, como Nishida, nativo de la prefectura Ishikawa. Se graduó en la Universidad de Tokio en 1896 donde fue nombrado catedrático en 1902. Su estudio definitivo sobre Kant se intitula *Kanto to guendai no tetsugaku* (*Kant y la filosofía contemporánea*, 1916). Activo también en el movimiento por una “democracia japonesa” después de la Primera Guerra Mundial.

²³ Yoshino Sakusō (1878-1933). Nació en el noroeste del Japón y luego de estudiar en los Estados Unidos, Inglaterra y Francia obtuvo en 1913 una cátedra en la Universidad de Tokio. Fundó el *Reimeikai* (Club de la Alborada) para promover la democracia Taisho y redactó, con el mismo fin, la revista *Warera* (*Nosotros*). Él consideraba como elemento principal de la democracia al sufragio universal y sostenía que el pueblo era la fuente de la soberanía.

movimiento a favor de los derechos sociales seguía desarrollándose mientras tanto, sostenido por miembros reclutados por grupos religiosos, tanto budistas como cristianos protestantes. Vale la pena reflexionar que en el momento de mayor importancia del movimiento misionero protestante en el Japón, existían, especialmente en Estados Unidos, ciertas tendencias orientadas a promover el movimiento del “Evangelio social”. Muchos de los estudiantes japoneses que habían ido, bajo los auspicios de las sociedades misioneras, a estudiar a Nueva Inglaterra, a su regreso al Japón se unían frecuentemente a los movimientos sociales. Entre ellos podemos citar a Uchimura Kanzō,²⁴ cristiano japonés. Aquellos movimientos, que hasta la revolución soviética casi nunca habían contenido elementos materialistas y ateístas, se basaban más bien en un pensamiento vagamente sindicalista y en sus expresiones más izquierdistas, en el socialismo francés y alemán de Lasalle, lleno de elementos humanistas y románticos. En 1919, bajo la influencia de la Revolución de Octubre, Takabatake Motoyuki²⁵ tradujo *El capital* de Carlos Marx; pero el partido comunista japonés no se había de fundar sino hasta el año de 1922.

Uno de los veteranos de estos movimientos era el economista Kawakami Jadyime,²⁶ que un tanto influido por el cristianismo protes-

²⁴ Uchimura Kanzō (1861-1930). A los 21 años fue a estudiar teología a los Estados Unidos. En vez de eso, aprendió mejor la importancia de la acción político-social. Vuelto al Japón, fue protagonista de un incidente de *lesa majestad* cuando rehusó inclinarse ante el *Reescrito imperial sobre la educación*. Tomó una actitud pacifista durante la guerra ruso-japonesa. Publicó un estudio sobre la Biblia y promovió un cristianismo protestante sin Iglesia.

²⁵ Takabatake Motoyuki (1886-1928). Leyó *Das Kapital* por primera vez cuando estaba en la cárcel en 1907. Aparte de sus traducciones de Marx y Kautsky, desarrollaba considerable actividad periodística a favor de un movimiento socialista con fuertes tendencias nacionalistas.

²⁶ Kawakami Jadyime (1879-1946). Economista graduado de la Universidad de Tokio. Catedrático de la de Kyoto en 1907, enseñó Economía e Historia Económica. En 1919 publicó por propia cuenta la revista *Shakaimondai kenkyu* (*Estudios sobre problemas sociales*), de gran influencia entre los estudiantes y trabajadores relacionados con el movimiento socialista. Fue uno de los editores de *Akajata* (Bandera Roja), órgano del Partido Comunista.

tante japonés de Uchimura Kansō, había participado en un movimiento comunista y de servicio social fundado por un sacerdote de una secta budista. Kawakami entró en el movimiento marxista en 1926 y dos años más tarde tenía que renunciar a su puesto como profesor de economía en la Universidad de Kyoto. Tradujo *Zur Kritik der Politischen Oekonomie* (*Para la crítica de la economía política*) como, años antes, había traducido el libro de E.R.A. Seligman, *The Economic Interpretation of History* (*La interpretación económica de la Historia*). En 1928 escribió su *Introducción al capitalismo*, y se hizo miembro del partido comunista. Con la opresión creciente del militarismo y del nacionalismo fue encarcelado en 1933. Su calidad de poeta y escritor quedaría comprobada en su autobiografía de 5 volúmenes; pero especialmente en sus *Comentarios desde la prisión*.

En el mundo de las ideas hizo también su aparición desde el año de 1916, el existencialismo de Kierkegaard y Heidegger. Uno de los primeros representantes del pensamiento existencialista fue Kugui Shuzo, que escribió *La filosofía del existencialismo* y *El hombre y el existencialismo*. Quizá entre sus obras de mayor interés estaban las ideas sobre literatura en su *Teoría de las artes literarias*. El libro de mayor éxito fue *La estructura de Iki* (*Iki no Kōzō*) (1930) que trató del gusto estético. “Iki”, vale la pena decirlo, es un concepto típicamente japonés. El libro de Kugui trató de agrandar la validez de este valor para darle un sentido de mayor comprensión y extensión. Sin embargo, aquel concepto de elegancia encierra una componenda mística muy japonesa, hecho que dificulta la discusión de su contenido fuera de su ámbito social y la postulación de su validez universal. Justamente cuando todas las otras formas de expresión social quedaban cada vez más bajo el control de Estado, como pasó en el curso de la Era Showa, iniciada en 1925, el interés intelectual se volvía nuevamente al gozo de lo estético como evasión.

Entre los literatos, impulsados por las obras de Natsume Soseki, promovidos por un nuevo grupo, la escuela de *Shirakaba*, e incitados por la aparición de uno de los genios de la literatura japonesa reciente, Akuta-

gawa Ryunosuke,²⁷ autor de *Rashomon*, se había desarrollado, mientras tanto, un movimiento de literatura pura. En Akutagawa encontramos una corriente que durará hasta nuestros días: temas tradicionales japoneses sujetos a un análisis sofisticado contemporáneo, en los que se trata de describir un contenido simbólico con validez para nuestra propia situación actual. Akutagawa se suicidó en 1927, a la edad de 35 años, convencido firme, dramáticamente, de su desacuerdo frente a la corriente de un mundo publicitario que desarrollaba una cultura para las masas: a un lado, produciendo obras para el gusto vulgar; y al otro, bajo la influencia del movimiento marxista-leninista, creando la llamada literatura proletaria que, con pocas excepciones,²⁸ tenía el valor de los panfletos publicados por expertos en agitación y propaganda del partido. La literatura de penetración psicológica, originada por Akutagawa, ha llegado a ser, sin embargo, una de las corrientes centrales de la literatura japonesa contemporánea, y la memoria del escritor precursor se conserva en la distinción que, al amparo de su nombre, se otorga cada año a la mejor obra de ficción: el “Premio Akutagawa”.

Miki Kiyoshi: Tragedia entre Pascal y Marx

Quizá uno de los personajes más atrayentes del pensamiento moderno japonés, que apareció en la época negra de la opresión fascistoide del Japón, entre 1925 y 1935, es Miki Kiyoshi, introductor del pensamiento de Carlos Marx en un gran círculo de intelectuales japoneses y discípulo de

²⁷ Akutagawa Ryunosuke (1892-1927). Discípulo de Natsume Soseki y Mori Ōgai. Fue colaborador en el *Shinshichō*, con Watsudai y Tanizaki, entre otros. De sensibilidad extrema, se suicidó en un acto de desesperación.

²⁸ “Literatura Proletaria” (*Puroretaria Bungaku*). Movimiento literario tendiente a crear una conciencia de clase entre trabajadores y campesinos. Desde 1924 tenía como órgano central *Bunguei Senzen* (*El Frente Artístico*) y, desde 1928, la revista *Senki* (*Bandera de Guerra*). Una de esas pocas excepciones fue la obra del mejor representante de este género: Kobayashi Takidai (1903-1933), muerto por la policía. Después de la Segunda Guerra Mundial, el movimiento fue resucitado como “Literatura Democrática” (*Minshu shugui bungaku*).

Nishida Kitaro en la Universidad de Kioto, en 1917. Mostró al principio un gran interés por la literatura francesa, y los 16 volúmenes de sus obras completas empiezan con un estudio sobre Pascal. Muy pronto le atrajeron las ideas de Windelband, de Rickert, Simmel y Trölsch, además de las tesis históricas de Lamprecht, Burckardt y Ranke. En 1922 salió para Alemania, donde estudió con Rickert y conoció a Heidegger y a Loewith. En aquel país experimentó también la influencia socialista y encontró por primera vez las obras de los sociólogos Max Weber y Karl Mannheim. Después de una breve estancia en París regresó al Japón en 1925. En 1927 fue nombrado profesor de la Universidad de Josei, posición a la que tuvo que renunciar en 1930, al ser arrestado por haber ayudado a un amigo comunista. Excluido del mundo académico, hizo su vida como periodista, por lo que la mayoría de su producción intelectual subsecuente se publicó en artículos para revistas. En aquel periodo también tradujo la *Ideología alemana* de Marx y Engels y algunas obras de Aristóteles. Su obra de mayor trascendencia fue la *Lógica del poder de la imaginación*, publicada en 1939, quizá la más sistemática y menos impresionista de sus obras.

En 1928 había empezado a publicar una revista en colaboración con el historiador marxista Jani Goro a quien había conocido en Alemania; sin embargo, las interpretaciones del marxólogo Miki no recibieron siempre la aprobación del partido comunista y en una de las historias partidistas semioficiales, sobre las ideas en el Japón moderno, Miki está clasificado entre los “idealistas japoneses”. Si hay necesidad de clasificarle se puede decir, tal vez, que fue representante de un humanismo existencialista, además de ser uno de los mejores intérpretes del marxismo en el Japón. Fuertes elementos existencialistas habían aparecido ya en su ensayo sobre *El problema de la individualidad*, escrito cuando todavía era estudiante. En él, una antropología pascaliana y ciertos elementos de un existencialismo heideggeriano, le hicieron encontrar una existencia humana sin certidumbre, que nunca puede ser absoluta puesto que tiene que enfrentarse a la muerte y a la nada. Más tarde, en sus interpretaciones marxistoides, continúa utilizando

las categorías heideggerianas y está, adicionalmente, bajo la influencia de Georg Lukács.

Dos categorías son importantísimas para Miki: una es la *experiencia fundamental* que expresa la unidad de las relaciones sociales del ser, que es, en última instancia para él, la experiencia de la conciencia proletaria; otra es una *genealogía de teorías* (*Riron-no Keifugaku*) algo parecido a la sociología del conocimiento de Karl Mannheim. Gino Piovesana en su libro sobre el *Pensamiento filosófico japonés reciente*,²⁹ comentó, refiriéndose al esfuerzo de interpretación marxista, que no sabía si en esto Miki había tenido más éxito que Mannheim; pero que por lo menos se enfrentó más directamente a los problemas. Además su énfasis antropológico le hizo acercarse más directamente a Marx. Otro elemento importante en la filosofía de Miki es el intento de encontrar una *lógica nueva* diferente de la clásica, de la neokantiana y de la del *topos* de su maestro Nishida Kitarō. Básico para Miki es el postulado de un tipo especial de activismo existencial, también interpretado como la experiencia individual y existencial de la vida. Sostenía que el hombre es creador de la cultura o de aspectos diferentes de formas socioculturales y técnicas. Lo que resulta para Miki como esencial es la lógica de las formas; sin embargo, al tomar el ambiente social como base, Miki cree que existía una base más concreta y de mayor objetividad. A diferencia de Marx, para Miki la base social no es completamente igual al factor determinante, sino más bien un “campo” en el cual el hombre subjetivo opera creando siempre nuevas formas. También de sumo interés son las ideas de Miki acerca de las culturas chinas y japonesas: expresa su disgusto por el abuso que se hace en su tiempo de la historia para exclusivos fines políticos.

Es difícil especular hasta dónde hubiera llegado el desarrollo intelectual de aquel humanista, existencialista y marxista si hubiera podido

²⁹ Gino K. Piovesana, S. J., *Recent Japanese Philosophical Thought 1862-1962: A Survey*. Tokio, 1963. También del mismo autor: “Miki Kiyoshi: representative thinker of an anguished generation”, en *Studies in Japanese Culture*. Tokio, 1963, pp. 143-161. Quisiéramos declarar aquí una deuda muy especial a estos excelentes estudios.

alcanzar su plena madurez. Para la policía del Japón en guerra, era un ciudadano que carecía de lealtad. En marzo de 1945 fue arrestado otra vez, bajo sospecha de haber participado en uno de los casos más sensacionales de espionaje.³⁰ Cinco semanas después del fin de la guerra, el 26 de septiembre del mismo año, murió en una prisión antes de que llegaran las órdenes de liberar a los prisioneros políticos; órdenes decretadas al mes siguiente. Tenía sólo 48 años cuando murió.

Y en la misma forma como la literatura japonesa se independizó después de que adquirió conciencia de sus propias limitaciones y valores, así también la disciplina filosófica ya no insistió en proporcionar “espadas maravillosas a los encanijados”, sino que siguió sus propios caminos hasta terminar, en nuestros días, con una decidida predilección por la teoría del conocimiento y la epistemología. Desde los años veinte del pasado siglo comenzó la presencia constante del marxismo-leninismo, que si no ha marchado siempre a la vanguardia de los nuevos conocimientos filosóficos, por lo menos ha proporcionado un recetario para la acción sociopolítica y una explicación global, como antaño lo pretendió el naturalismo zolaiano y el positivismo, para los censores y los planificadores de la humanidad.

Lo insignificante y lo grandioso

Al entrar en un análisis del ideario del Japón moderno, cabe hacer algunas generalizaciones sobre las premisas de la existencia japonesa. El mundo tradicional en que vive el japonés es sumamente concreto. Su existencia, desde el nacimiento a la muerte, está siempre estrechamente ligada a un mundo de estructuras sociales. Vive su vida, adquiriendo obligaciones sociales, entre las cuales la más importante es un respeto extremado hacia sus progenitores, sus maestros y protectores. Por cumplir con sus obligaciones sociales, lo que incluye hacerse a su vez progenitor de otra unidad, por adopción, si es necesario, obtiene el derecho de avanzar también en la larga cadena de la sucesión generacional.

³⁰ El famoso incidente Sorge.

En ésta, siempre los sucesores recompensan con respeto y veneración la enseñanza y protección obtenidas de los antecesores.

Los valores que adquiere durante estos años de enseñanza y protección son casi invariablemente concretos, situacionales, y están relacionados con la actualidad social. Pocas veces son utópicos y aun menos metafísicos. Hasta el budismo, al entrar en el área sino-japonesa-coreana, perdió casi todos sus atributos especulativos y se redujo a corrientes mágicas y soteristas que hicieron nulos todos los intentos de ligar o unir lógicamente la existencia en este mundo con otras existencias previas y subsecuentes. Por ende, la filosofía tradicional sino-japonesa fue primordialmente ética, política y social. El empeño filosófico se inclinó sobre todo a la investigación de las conexiones y obligaciones sociales. Importaba siempre aclarar las relaciones que podrían ser controladas por el aparato social y que beneficiaban al bien común. El mundo de los fenómenos no controlables era reservado para el arte y la literatura. El desprecio para la utopía se expresó en japonés con este nombre: *kūsō*, que quiere decir “pensamiento vacío”.

Aquel énfasis en lo concreto fue al fin del siglo XIX más bien una ventaja para los japoneses, porque coincidía con las corrientes filosóficas europeas existentes al romperse el aislamiento japonés por causa del expansionismo euroamericano a mediados del siglo pasado. A base de sus recién logrados conocimientos científico-tecnológicos, el ideario de los Estados imperialistas de Occidente sostuvo también, en aquel momento histórico, las más de las tesis que daban primacía a los valores concretos. Era la época del positivismo comtiano y del darwinismo biológico y social. Así era fácil, para los japoneses, dejando a un lado las herencias establecidas, adaptar patrones científicos y tecnológicos que encerraban pocos valores éticos. Mayor dificultad trajo la adopción de patrones legales y sociales, donde, basado en su circunstancia histórica, Japón optó no por las copias de modelos anglosajones o franceses, sino por conclusiones parecidas a las de Alemania, nación también en proceso de reunificación nacional y recién llegada asimismo a la rivalidad imperialista.

Al encontrarse el japonés con el avance tecnológico occidental, los problemas y el ideario de la modernización se parecían superficialmente. Sin embargo, el desarrollo había conducido por una parte a la especulación científica griega, al monoteísmo semítico, al legalismo romano, al contractualismo tribal germánico y al universalismo cristiano; mientras que, por el lado japonés, los valores enunciados por Confucio y Mencio, por la época de los profetas hebreos, todavía regían, con pocas alteraciones, las relaciones sociales y la actitud política. Tal vez porque la sociedad tradicional japonesa se encontraba en plena crisis, y quizá también porque aquel ideario confucionista permitió un abundante pragmatismo, el mundo intelectual japonés tuvo bastante capacidad para absorber con facilidad relativa y superficialmente los nuevos patrones ideológicos.

Quizá no es demasiada exageración afirmar que, muchas veces, los conceptos generales en el mundo de las ideas japonesas se mueven entre extremos: por un lado existe lo que se puede llamar “una mística de lo insignificante”, verbigracia, una estimación desorbitada hacia las piezas pequeñas de porcelana (de la ceremonia del té), o por otras prendas personales diminutivas,³¹ y en este nivel se halla lo que constituye el campo de la especulación estética; por el otro, nos encontramos con lo que se podría llamar “la mística de lo grandioso”: una veneración hacia simples conceptos que pretenden abarcar todo el misterio del universo. Una de las expresiones de aquella predilección por lo grandioso en el mundo de las ideas ha sido ciertamente el gran éxito de la filosofía hegeliana. Es exactamente el proceso de la dialéctica de aquel pensamiento el que resultó atractivo para los japoneses por su parecido con las maneras propias de concebir. Tuvo su auge en los últimos diez años antes de la Segunda Guerra Mundial y fue utilizado, tanto por los representantes de la derecha como de la izquierda, para dar respetabilidad a sus ideas políticas. Uno de los representantes del pensamiento derechista, Kijira Masami, quería comprobar en 1929 la posible relación

³¹ Ejemplo típico del culto a lo insignificante es el *netsuke*, especie de botón, útil hasta cierto punto, pero valorado especialmente por su exquisita decoración esculpida.

entre el pensamiento hegeliano y el pensamiento de Wang Yang Ming, neoconfucionista chino de la dinastía Ming. Sin embargo, el pensamiento hegeliano tiene relaciones muy hondas y más legítimas, con la corriente central de la filosofía japonesa de nuestro tiempo. Tanto la filosofía de Nishida Kitarō como la de su más brillante sucesor, Tanabe Hadyime,³² estaban bajo la influencia de la dialéctica hegeliana.

Si bien aquellos ejercicios especulativos de arraigo hegeliano eran espectaculares y grandiosos, quedó todavía por delante la obra de entroncar, auténticamente, las ideas nacidas fuera de la matriz situacional del Japón, con el trasfondo histórico-cultural del país que les daría más sentido existencial. También quedaba la tarea de dar universalidad a los conceptos indígenamente japoneses. El problema de la autenticidad es quizá común a todas las sociedades que se nutren dentro del mundo de las ideas, más de esquemas importados que de su propio esfuerzo creativo. Las soluciones para los problemas específicos requieren siempre considerable conciencia de la propia situación y circunstancia particular. Una autoconciencia elevada en el Japón, se daría cuenta de los problemas que existen en las relaciones entre el individuo y el contenido y el sentido de sus formas sociales. Todavía hacen falta preguntas atrevidas de hombres solitarios que no se dejen llevar por la corriente principal de la sociedad. Salvo pocas excepciones, como la de Nishida Kitarō, la tendencia japonesa ha sido aceptar las soluciones proporcionadas por los sistemas filosóficos importados y poco modificados. Esta predisposición les hizo abrazar, a fines del siglo XIX, el positivismo comtiano y el darwinismo spenceriano, porque parecían descubrir el secreto de los avances tecnológicos de los países imperialistas. Tal vez el auge del marxismo-leninismo entre los intelectuales de la posguerra se basa

³² Tanabe Hadyime, nacido en 1885-1962. Filósofo natural de Tokio y profesor en la Universidad de Kyoto que, bajo la influencia de Nishida y los neokantianos, investigó problemas de conocimiento y método. Desde los años veinte, dejando de lado la influencia kantiana, se acercó más a Hegel y fundó su propia "Filosofía Tanabe". En su obra de la posguerra pone énfasis en la dialéctica y en un sincretismo que trata de unificar el Evangelio con el budismo amidista y zen; especialmente en su obra titulada *Dyitsuzon to ai to dyissen* (Existencia, amor y práctica).

también en el hecho que tal sistema filosófico parece poder explicar fácilmente otra deficiencia: la derrota más grande de su historia, la que el Japón sufrió en la Segunda Guerra Mundial.

Lo que los sistemas filosóficos importados no explican es la enajenación que sufre el individuo japonés en su propia sociedad cada día más diferenciada, y tampoco la enajenación de la cultura y civilización japonesas dentro del mundo moderno. Así, para la verdadera comunicación intercultural, los esquemas de explicación universal son nada más que patrones que brillan por su atracción estética y su plausibilidad aparente. Contribuyen poco a una comprensión de las relaciones complicadas, y a veces es difícil decidir si lo místico que pretenden encerrar es demasiado grandioso o demasiado insignificante.

Queda la acción social como otra salida de la frustración existencial. Sin embargo, tanto el ejemplo de Ishikawa como el de Miki nos muestran que la acción sola no contribuirá gran cosa al proceso que eventualmente llevará también al Japón a una postura más auténtica, que permita además reconocer que los problemas propios se resuelven difícilmente recurriendo a soluciones elaboradas en circunstancias ajenas; porque la excesiva atracción por los sistemas filosóficos ajenos es otra manera o especie de evasión estética.

¿MODERNIZACIÓN U OCCIDENTALIZACIÓN?

El que visita al Japón, al pasar por migración y la aduana del aeropuerto, queda impresionado por el servicio eficaz y cortés, a la par con los mejores de cualquier Estado moderno. Si sabe japonés, se puede producir un incidente cuando el encargado de la inmigración duda de que se trate de la primera visita a Japón, y enseguida le asegura que no es posible que un extranjero que nunca haya estado en Japón, pueda comunicarse, hablando o escribiendo, en japonés. Al salir, tal vez se impresione por la presencia de mujeres vestidas con kimonos y de otros grupos en otros atuendos más o menos formales que esperan amigos o jefes de sus oficinas. Para dar énfasis a la ocasión, es muy probable que algunos sostengan banderas rojas que, con los dos caracteres *kan* y *guei*, constituyen una manifestación formalista de bienvenida.

Luego de tomar un taxi, pasará por los gigantescos anuncios en neón, escritos tanto en japonés como en inglés y entrará al viaducto que conduce del aeropuerto de Janeda al centro de la ciudad.

En este momento la impresión es similar a la de una escena nocturna citadina europea o americana. Lo único novedoso será el tránsito que, a la manera inglesa, toma la izquierda en la circulación. Además, cabe decir que no sólo se puede llegar en taxi a Tokio, sino también en monorriel, tren elevado u autobús de pasajeros.

Si uno no va a los hoteles famosos, y reservados como *ghettos*, para los extranjeros, no basta tener la dirección para el taxista escrita en letras sino-japonesas. Otra vez surgirán preguntas sobre la dirección; pero no por falta de conocimientos de la ciudad por parte del chofer.

Pronto será conducido a la caseta de policía, el *kōban*, aquella institución japonesa de presencia policiaca ubicua que se encuentra en cada barrio. Pero esto no ocurrirá porque se le considera extranjero sospechoso. Los policías simplemente buscarán en sus planos hasta

encontrar la dirección. El hecho es que Tokio, la ciudad más grande del mundo, todavía carece de un sistema de calles con nombres, exceptuándose algunas grandes vías, y también de un sistema de numeración corrida. Para encontrar una dirección que uno nunca ha visitado antes, hay que ir forzosamente a la caseta de policía. El policía conoce muy bien los habitantes de sus barrios y puede dar razón acerca de ellos. Por supuesto, este sistema tiene sus ventajas, especialmente para la policía.

De esta manera, el visitante será introducido, en sucesión rápida, a varios componentes del Japón actual: a un servicio burocrático eficaz (dos veces: en el caso de la aduana y de la caseta de policía); a las dudas de los propios japoneses sobre la comprensibilidad de su sistema cultural por los extranjeros; a medios de comunicación ultramodernos, a actitudes formalistas en el acto social y a un sistema tradicional de organización urbana que sirve para mantener el control social a través de la supervisión policiaca.

El ejemplo del *kōban* es tal vez, el mejor símbolo de cómo la sociedad japonesa consta de un sinnúmero de entidades compartimentadas que se embonan entre sí. Existe poco interés en un plan global; cada quien funciona lo mejor que puede dentro de cada una de sus respectivas entidades. Cada una de ellas tiene su propia eficacia: el barrio patrullado por la policía en el *kōban*; la familia manejada por su cabeza; la compañía de negocios, por su jefe. Cada entidad es un microcosmos de la sociedad japonesa, bien organizada en sí misma, pero de alguna manera vinculada con las demás, y con la posibilidad de ser movilizad para grandes tareas, como la de la modernización del Japón.

La problemática

Antes de observar el proceso de cambio acelerado conocido como la modernización del Japón, cabe preguntar si las aparentes contradicciones mencionadas se deben a una problemática occidental o no occidental y aún más, si se trata de la disyuntiva tradición-modernidad.

En el fondo, también en el caso de Japón, la modernización tiene algo que ver con el problema del injerto de nuevos elementos ajenos

en una base cultural preexistente. Si la base es débil y el injerto fuerte, la base casi desaparece y el resultado será más a la manera del injerto. Pero, como cualquier analogía que viene de otro contexto, el injerto intima, pero no explica, la verdadera y compleja realidad. Además, la innovación y hasta el cambio revolucionario, forzosamente tienen que reducirse a campos y patrones limitados, porque el cambio total de sistemas, presupondría la eliminación completa de esa base preexistente, lo que es claramente imposible. Si se trata de patrones limitados, el primer problema es el de la selección. ¿Quién seleccionará? ¿Será un proceso de selección consciente o inconsciente? Si es consciente, ¿la innovación elegida será una adaptación limitada que no influya grandemente sobre la base? o, más bien, ¿algo que establezca una relación simbiótica, no dominante, sobre ella?

Parte del proceso de promover innovaciones está determinado por la actitud que los innovadores tomen frente a la modernización. Tres posibles opciones son:

- a) Valorar absolutamente lo “moderno”.
- b) Tomar países *avanzados* como ideal o *modelos*.
- c) Contraponer las características de un funcionalismo *sui generis* a la característica de la estructura tradicional adscrita.

Para promover un cambio deseable, la primera elección a) fácilmente puede llevar al desastre, ya que lo “moderno” no es necesariamente lo “óptimo”, ni aun lo más útil. Si se opta por el caso b), ya que “avanzado”, especialmente en ciencia y tecnología, para muchos todavía es sinónimo de “occidental”, el resultado sería muchas veces una “occidentalización”; no necesariamente una solución auténtica u óptima. Los países se adoptarían como “modelos” en un nivel formal por las siguientes razones: proporcionar conocimientos científicos y tecnológicos avanzados; por la “excelencia” de sus tratos y comportamientos sociopolíticos, como son por ejemplo, pujanza expansionista, organización administrativa, justicia social; o como fuentes de elementos de una nueva “cultura”.

Cada una de las categorías a), b) y c) a primera vista, parece ser adaptable sin un cambio previo de los valores propios. Sin embargo, en el campo axiológico la primera y tercera opción, la que valora absolutamente la modernización, o la que contrapone un funcionalismo nuevo a estructuras tradicionales, son las que presuponen cambios más radicales. Son de hecho una innovación en el campo axiológico, que afectan directamente la tela social y la estructura psicológica individual de cada miembro de la sociedad. Al rechazar por extremista y poco factible la primera opción, algunas posibilidades de cambio axiológico-implícito a la opción c) son:

- x) Cambiar el papel del individuo frente a su organización social.
- y) Internalizar valores que previamente eran meramente externos.
- z) Trascender la solución más cercana y reconocer lo idóneo de posibilidades abiertas, más universales y de más largo alcance.

Definimos lo moderno como algo propio de su tiempo, que tiene el carácter de una respuesta eficaz a problemas, retos y necesidades que requieren solución. Por ejemplo, la red de comunicaciones, desarrollada y controlada por organismos propios de una nación, aunque haya tomado como lo ideal el modelo de otro país, es legítimamente una expresión de la modernización de sociedad. Un servicio público eficaz lo puede ser también, y depende de su funcionalidad dentro de las necesidades corrientes para poder ser calificado como moderno.

“Occidental” de por sí no significa ser funcional, ya que lo “occidental” indica nada más que un origen dentro de una cierta matriz cultural, cuyos componentes tienen su propio desarrollo e historia; y que sólo en algunas ocasiones históricas ha estado a la vanguardia de lo universalmente útil.

Pero, ya que la matriz cultural tiene mucho que ver con la modernización, antes de investigar los fenómenos del Japón sobre la base de las categorías mencionadas, vale la pena establecer cuál fue la matriz situacional que existía al elegir Japón, hace cien años, la adaptación de nuevos patrones.

La matriz histórica

El Japón, como todos los países, ha estado siempre bajo la influencia de patrones culturales ajenos, sólo que en mayor grado. Hasta el siglo XVI, la presión cultural preponderante provenía del continente asiático, donde la China proporcionó no sólo los patrones formales, sino también sistemas de valores y actitudes.¹

Cuando en los siglos XVI y XVII la primera expansión ultramarina europea trató de cambiar el sistema de estos valores sociales a través de la penetración del cristianismo, la respuesta fue la política aislacionista (*sakoku*) que restringió la presencia europea a unos cuantos holandeses residentes en una pequeña isla (*Dedyima*) construida en el puerto de Nagasaki, que anualmente visitaron la Corte del Shōgun en Edo, en actitud de respeto al orden japonés.²

El orden dentro del país consistió en un sistema bien equilibrado de feudatarios que reunían suficiente poder para manejar bien sus territorios, pero no para desempeñar un papel trascendente en la política nacional, ya que la casa de los Shogunes reservó este privilegio para sí mismo, manteniendo la *Pax Tokugawa* desde más o menos 1600 hasta 1868.³

Además, se desarrolló la tendencia a dar primacía a las suborganizaciones de la sociedad japonesa, reforzada por un concepto importantísimo: la existencia de una forma de familia de parentesco corporativo que podía adoptar con facilidad miembros ajenos para mantener su continuidad institucional, sin necesidad absoluta de la existencia de vínculos consanguíneos. El ejemplo más sobresaliente, pero no necesariamente más típico, de la preeminencia de la continuidad familiar,

¹ Véase Masuda Yoshio, *Dyunsui bunka no dyōken* (*Las condiciones de una cultura pura*). Tokio, 1967.

² En *Confrontación transpacífica* ya habíamos tocado este punto (pp. 355-360); para una discusión más amplia de este problema véase Ronald P. Toby, "Reopening the Question of Sakoku: Diplomacy in the Legitimation of the Tokugawa Bakufu", en *The Journal of Japanese Studies*, vol. 3, núm. 2. *The Society for Japanese Studies*, verano de 1977, pp. 323-363.

³ *Idem*.

fue la misma casa imperial, milenaria como institución, aunque no siempre foco de poder político y religioso.⁴

Cuando las olas de una segunda expansión europea llegaron, a mediados del siglo XIX, el Shogunado al principio resistió la apertura pero al final fue víctima de las circunstancias; en 1854, Matthew C. Perry, con su escuadra de la armada norteamericana, forzó la apertura de dos puertos al acceso extranjero. En 1858, el Japón se veía obligado a firmar los primeros tratados desiguales. El norteamericano Townsend Harris que los arrancó a las autoridades Tokugawa, representaba simbólicamente a los poderes imperialistas, y muy pronto, arreglos similares se celebrarían con Rusia, Inglaterra, Francia y Holanda. El gobierno del Japón cedió ante la presión, porque de sobra conocía la derrota sufrida por la China en la Primera Guerra del Opio (1840-1842) y en el incidente *Arrow*, cuando todavía pretendía mantener su aislamiento.⁵

La primera reacción de las fuerzas antishogunales fue conservadora. Descubrieron nueva luz en la casa imperial y bajo la doble consigna de “honrar al emperador, expulsar a los bárbaros” (*Sonnō-dyōi*) expresaron inconformidad hacia la política del *Bakufu* debilitado. Pero pronto resultó claro que un Japón tecnológicamente atrasado no podía resistir a los poderes euroamericanos. Se cambió la consigna y el slogan empezó a ser el de los realistas chinos: “patria rica, poderío militar” (*Fukoku kyōsei*).⁶

Durante el *Meidyi Ishin*,⁷ el régimen Tokugawa sucumbió ante el ataque de fuerzas más conscientes de las verdaderas necesidades del país. Cuando el nuevo gobierno imperial se estableció en abril de 1868, el soberano juró los cinco artículos que serían la pauta para el nuevo Japón.

⁴Véase David M. Earl, *Emperor and Nation in Japan*. Seattle, University of Washington Press, 1964, pp. 15 ss.

⁵Para el incidente *Arrow*, véase Carlos Marx y Federico Engels, *China ¿Fósil viviente o transmisor revolucionario?* México, UNAM, 1975, pp. 69 ss.

⁶Aunque el concepto proviene de Dyan-guo tse (*Estrategias de los países en lucha*), su discusión más atinada se encuentra en la sección 49 del *Jan Fei-dse*.

⁷La restauración del poder imperial, como soberano en el sentido moderno, aconteció a principios de 1968.

Los conocimientos procurados desde afuera

Entre los regalos que la expedición de Perry había traído en 1853, estaban un tren en miniatura y un telégrafo, símbolos de los avances de la civilización euroamericana. Los japoneses no dejaron que la lección se perdiera. Antes de ese momento, algunos conocimientos científicos, especialmente médicos, habían entrado en dosis pequeñas durante el aislamiento con el nombre de “ciencia holandesa” (*rangaku*).⁸ Pero ahora, los conocimientos tecnológicos de todo el mundo se utilizaron para incrementar las bases del poder imperial, el poderío militar y el caudal del país. Desde la época Tokugawa existía una base sólida en el sector agrícola que podía ser útil en cualquier empeño de industrialización.⁹ Al optar por la modernización, el país escogió como su manifestación importante la formación de una base industrial, saliendo el Japón de Asia para seguir a Europa.¹⁰ El proceso empezó con la renovación de métodos de producción preexistentes en la industria textil y siguió con la construcción de una red de comunicación ferroviaria y marítima producida en el país, para extenderse al absorber nuevos conocimientos tecnológicos a tradicionales renglones. Después de la Segunda Guerra Mundial, dio lugar a una industria de barcos mercantes, química y electrónica, asegurando al país el lugar como uno de los más avanzados en estas ramas de la tecnología. El fenómeno ha llegado a un punto tal, que los japoneses se han permitido poner un anuncio en el *New York Times Magazine* con el siguiente texto: “Compren estas grabadoras japonesas antes de que aparezcan las caras imitaciones europeas” La primera opción entre las razones para adoptar el nuevo “modelo”, proporcionar conocimientos científicos y tecnológicos avanzados, había dado resultados con creces.

⁸ Véase C. R. Boxer, *Jan Campagnie in Japan*. La Haya, 1936.

⁹ Véase T. C. Smith, *Los orígenes agrarios en el Japón moderno*. México, Pax, 1964.

¹⁰ Fukuzawa Yūkichi (1834-1901). Tal vez el publicista proeuroamericano más famoso del Japón de la época Meiji, en 1883, en un artículo en una revista, había postulado la tesis de “salirse del Asia” [*Datsu-A ron*].

La segunda consideración en el proceso de aceptar modelos ajenos, por la “excelencia” de sus tratos y comportamientos, entró en juego y los “conocimientos procurados a todo el mundo” produjeron una administración nacional unificada.

Si hace cien años existía una base agrícola aprovechable, al empezar la industrialización, el sistema político y administrativo necesitaba una reforma. Se trataba de destruir las “viejas costumbres”, es decir, el sistema de interdependencia entre señor feudal y vasallo. Con unidades feudales, los *jan* fueron abolidos y se estableció una administración regional a base de prefecturas (*ken*).¹¹

También se suprimió la división cuatripartita formal de la sociedad quedando solamente dos: súbditos (*shinmin*)¹² y el emperador. Como en la época de los déspotas ilustrados europeos, todo súbdito japonés quedó en situación de igualdad frente al emperador como árbitro máximo. Y el gobierno central llegó a controlar todo el país a través de un moderno servicio burocrático. Existía una sola lealtad: hacia la voluntad nacional, simbolizada por el emperador; y por primera vez en épocas modernas, se podía emprender una política verdaderamente nacional.

Para renovar el sistema político existieron grandes obstáculos para adoptar una estructura nueva. A pesar de que el juramento había proclamado que “se deben establecer asambleas” y “resolver asuntos públicos mediante la discusión”, la transformación del pueblo japonés en fuente del poder político iba a encontrar mayores dificultades. Cuando finalmente se promulgó una constitución en 1889, se declaró que todo el poder político se originaba en la voluntad del emperador,¹³ y la división del país entre la casa imperial y los demás ciudadanos quedó afirmado.

¹¹ Este proceso, conocido en Japón como “Abolición de feudos, establecimiento de prefecturas” [*Jaijan chiken*], se inició el primero de julio de 1871 por medio de un edicto imperial.

¹² El concepto de *shinmin* (pueblo de vasallos) es una aproximación japonesa al término de súbdito.

¹³ Artículo 1 de la Constitución Meidyi.

Más tarde, el emperador fue capturado por los que controlaban el poder coercitivo, los militares, y como resultado vino la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial. La constitución de la posguerra redujo al emperador de nuevo a un puro símbolo nacional y apenas se mantuvo la continuidad de la institución imperial.¹⁴

El sistema de partidos políticos al estilo de la democracia parlamentaria euroamericana también sufrió sus atropellos. Quizá en este plan podemos hablar de una adaptación de un patrón occidental, aunque fuese solamente en un nivel formalista. Tal vez no sea muy exagerado afirmar que aun hoy en día solamente los que controlan el sistema parlamentario están convencidos de su viabilidad y de su validez en la solución de los problemas políticos.

También en la aplicación de la justicia, hubo innovaciones considerables. La innovación de los nuevos códigos civiles se limitó a la introducción de conceptos de propiedad privada, para que el sistema jurídico formal propiciara la posibilidad de desarrollar relaciones de la producción más moderna, la capitalista. Ya que el Japón había salido del Asia, reconocer la validez del concepto de propiedad privada, significaba reconocer la validez del sistema jurídico de los países imperialistas euroamericanos que se consideraban representantes de la “justicia universal”. Pero este reconocimiento fue además necesario para lograr la revisión de los “tratados desiguales” impuestos por aquellos poderes. Sin embargo, lo que casi no fue afectado por los códigos, fue el sistema familiar tradicional.

Otro sector en donde hubo una fusión entre elementos tradicionales e importados, fue el de la educación. Aquí, especialmente en la educación universitaria y tecnológica, existían pocos antecedentes y se optó por la aceptación de los patrones extranjeros que más convenían para el desarrollo del país.

Por tanto, la penetración de elementos importados ha tenido mayor significación en el nivel formal donde parecía que afectaba menos a los valores tradicionales, especialmente en el proceso de industrialización.

¹⁴ Véase Chitoshi Yanaga, *Japanese People and Politics*. Nueva York, 1964, pp. 123-125.

Esto ha sido fruto de unos lineamientos internos que desde el principio insistieron en que las innovaciones, las inversiones y la tecnología utilizada en la industrialización, al mismo tiempo que cumplieran con las obligaciones internacionales, debían ser controladas por hombres e instituciones japonesas.

La posibilidad de haber controlado el papel que desempeñaron los elementos ajenos, da lugar a la interrogante de si no será que la sociedad japonesa, por su poder de compartimentalización, ha podido resistir excepcionalmente bien la penetración de valores extranjeros.

Los dos mitos

Por lo pronto, la coexistencia de varias formas de vida en un mismo Japón, ha dado lugar, en sus polaridades, a dos tipos de mitos sobre el Japón actual. Uno es el mito del *Jicari*. El *Jicari*, “la brillantez”, es el tren superexpress que conecta la capital de Tokio con la metrópoli mercantil de Osaka y, más reciente, con Fukuoka, al oeste. Es uno de los servicios ferrocarrileros más rápidos del mundo, que pronto se extenderá a lo largo del Japón, totalmente controlado desde Tokio por computadoras electrónicas. El mito *Jicari* tomó a este tren como símbolo para todo lo que es el Japón; así, el país resulta vivir ya en el siglo veintiuno. Para los promovedores del mito *Jicari*, la tecnología se ha convertido en un parámetro para establecer el grado de “occidentalización”; desde este punto de vista, el Japón está completamente “modernizado”.

Si por “occidentalización” uno entiende la adaptación de todas las formas de civilización euroamericana, el mismo *Jikari* es prueba de que existen todavía discrepancias. En cada uno de sus baños existen instrucciones minuciosas, escritas en japonés para japoneses, sobre el uso de este tipo de servicio de estilo europeo.

El tren en su servicio rápido se para dos veces entre Tokio y Osaka, en Nagoya, una ciudad industrial, y en la vieja capital del Japón, Kioto, donde existe un famoso templo Zen, el *Ryūandyi*, conocido por la belleza clásica de su jardín de arena y piedra; y desde luego, por los

carteles de propaganda turística. Es un lugar de una simplicidad casi increíble, cargado de una tensión mística dentro del orden artístico.

Lo que se puede llamar el mito del *Ryūandyi* es el otro extremo de la visión típica sobre el Japón. Dice que todo el Japón resiste el paso del tiempo, que al final continúa siendo básicamente lo mismo, que los japoneses son contemplativos y tienen un sentido religioso inigualable. El mito insiste en que el alma del Japón es casi impenetrable. Lo contradictorio es, sin embargo, que la vieja capital de Kioto, construida a fines del siglo VIII, tiene un sistema racional de calles y avenidas; y que muchos de los visitantes del *Ryūandyi* son norteamericanos o europeos.

¿Qué es ser japonés moderno?

Por lo pronto, el problema fundamental del Japón sigue consistiendo en no ser suficientemente consciente de lo que significa ser japonés moderno, a pesar de los asombrosos avances materiales. Materialmente, el país pertenece ya al mundo de los países avanzados; ya dijimos que la “modernización” ha sido en gran medida tecnológica, a tal grado que ha parecido “occidentalización”. No obstante, el Japón se encuentra en una nueva búsqueda de valores propios, para identificarse con la herencia que toda las influencias en su conformación nacional han dejado y las ligas culturales que implican. Además, postulando un espíritu específicamente asiático, algunos japoneses parecen buscar una dinámica que identifique al Japón con los países asiáticos en desarrollo. Así que lo que queda por resolver es la revinculación de los valores actuales con el mundo material cambiado.

Masuda Yoshio afirmaba recientemente que si, a la manera postulada por Dawson, el Occidente se constituyó como entidad cultural entre los siglos XII y XV, tal vez Asia se constituirá de hoy en adelante. Pero la situación del Asia hoy en día es mucho más compleja que la de Europa del Renacimiento y encontrar la identidad cultural de un Asia moderna parece todavía más difícil que definir el ser cultural del Japón de hoy. Es pues patente la ausencia de una ideología “occidental”, realmente arraigada en el Japón. Por eso, para los japoneses, la indigenización del

marxismo-leninismo en China significa un gran ejemplo de adaptación completa a patrones ideológicos venidos de fuera. Causa envidia porque a pesar de su gran éxito en la adaptación de la tecnología euroamericana, para la mayoría de los intelectuales japoneses, una marcha hacia un modernismo tiene que incluir la modernización ideológica.

Sin embargo, lograr cambios en la estructura social que se reflejan en un cambio de los valores, es muy diferente a alcanzar un avance tecnológico. Requiere más compromiso. Requiere el esfuerzo total del pueblo para reflexionar sobre su propio ser, su papel en el mundo, a la manera de lo hecho en la China Popular. No basta la mera adopción de patrones.

Si el Japón no emprende este esfuerzo, el desenlace más irónico sería que en un futuro el Japón, en un proceso no de “occidentalización”, sino de modernización ideológica, opte de nuevo por patrones extranjeros que ya han sido “indigenizados” previamente en el este de Asia; como pasó antes, cuando el budismo, originado en el “Occidente”, en la India, entró al Japón también vía China.

EL TRASFONDO HISTÓRICO DE LA MODERNIDAD

En otra ocasión señalamos que existe una explicación polarizada del Japón contemporáneo y postulamos el *Mito Jikari*, que toma al tren express como símbolo de toda una realidad cultural que parece indicar que el Japón vive en el siglo XXI, y la *Leyenda del Ryūandyi*, que considera que el célebre templo Zen de Kioto incorpora el sentimiento del Japón milenario y representa al país como un depósito de valores puramente espirituales, si no místicos.¹

Sin embargo, hay que buscar la realidad entre estos dos extremos que postulamos como la dualidad cultural del Japón: la coexistencia de una cultura tradicional con una civilización material que se moderniza, que constituye la fuerza móvil para el sorprendente desarrollo económico del país. En realidad, lo que hace falta es centrar nuestra atención en el trasfondo histórico de la modernización del Japón, para tratar de explicar por qué creemos que esa modernización no se debe considerar sólo por el desarrollo económico, sino, por el contrario, que éste mismo se basa en el previo desenvolvimiento de otros elementos que lo hicieron posible.

Para entender esta dualidad de una cultura tradicional y de una civilización moderna, vale la pena indagar más en el proceso de formación de la cultura japonesa tradicional. Por lo común, para el extranjero no completamente ignorante, esta cultura tradicional la constituyen la ceremonia del té, el arreglo floral y el teatro Noh. Aunque son elementos culturales de alguna importancia, dentro de la cultura tradicional del Japón representan solamente una pequeña parte de sus manifestaciones. El núcleo de la cultura tradicional es mucho más vital y hay que buscarlo, en primer lugar, en las estructuras sociales y valores políticos.

¹ Véanse pp. 102-103.

Es necesario ponderar por qué la estructura tradicional de la sociedad japonesa tenía tantos elementos que resultaban aprovechables en su proceso de la modernización. Más que postular las ventajas de esa estructura dualista en países en proceso de modernización, hay que destacar la importancia de factores útiles para el proceso de transformación con base tradicional. Es de suma importancia el hecho de que la base tradicional haya llegado a una consolidación que le permita resistir las incursiones de valores ajenos; pero asimismo, la experiencia histórica de haber incorporado en el cuerpo político social japonés impactos sucesivos anteriores, contribuye al poder de resistencia.

En el caso del Japón, como en el caso de muchas otras sociedades en la periferia de los grandes núcleos culturales, este impacto procedía de su cultura madre, la cultura antigua China de la cuenca de Juang-jo.

Desde este punto de vista, la situación del Japón no era muy diferente a la de Inglaterra, país que obtuvo muchos de los elementos básicos de su cultura (como la escritura, la creencia religiosa y algunas formas administrativas) de la cultura mediterránea que, a través de las conquistas romanas y normandas, extendió una tenue influencia hacia aquellas islas. Además, preexistían formas de una tradición germánica de estructura tribal, que se confundieron con formas importadas de la cuenca del Mediterráneo.

También, en el caso del Japón, habían algunas formas de existencia cultural antes de la llegada de los elementos importados del centro de la cultura china. Estaban basadas en creencias y relaciones familiares de arraigo indígena, que parecen haber tenido más relación con el noreste del continente y el archipiélago del sureste de Asia que con la China misma. Entre estos elementos destacaba el concepto del monarca como sumo sacerdote. Su poder se basaba en un carisma preservado a través de conceptos de pureza ritual. La sociedad poseía además un concepto de jerarquía innata que veía el bienestar del organismo social, y no las relaciones consanguíneas, como meta del esfuerzo de la sociedad.

A esta matriz cultural llegaron en el siglo VI, a través del puente cultural de la península coreana, dos conceptos novedosos. Uno fue el de la ordenación de la sociedad por una burocracia letrada, con

conocimientos de un sistema de escritura ideográfica y calificada por su estudio de los libros clásicos chinos, que por medio de la ideología confucianista pretendía extender los valores inherentes en el enlace entre padres e hijos, sobre todo la piedad filial, a todas las relaciones de la sociedad. El otro elemento, más universalista, promovía la creencia en la Ley de Buda, el iluminado, guiada por una clase sacerdotal de monjes ascéticos que por llevar una vida ejemplar, conservaban el bienestar de la nación y protegían los destinos del país.

La creencia religiosa budista no consideraba el numen tutelar de la tribu como deidad máxima, sino que postulaba fuerzas que regían todo el universo. No obstante, el proceso de adaptación a estas formas no fue completo; más bien, fueron fusionadas con la matriz cultural japonesa.

En un momento de cambio, estos nuevos elementos fueron bienvenidos ya que la sociedad japonesa acababa de transformarse de una sociedad de pescadores, cazadores y recolectores en una de agricultores. Era propicio que los dirigentes japoneses en proceso de completar la unificación de las tribus en un organismo más centralizado, tuvieran a su disposición estos dos nuevos elementos importados. En el proceso de la reunificación de China bajo las dinastías Sui y Tang,² después de varios siglos de desunión, los patrones administrativos que implicaban ya habían comprobado su eficacia.

En vez de instituirse una burocracia independiente, como en la China de la dinastía Tang, la aristocracia tribal y gremial preexistente se encargó de las funciones burocráticas. Dio lugar a la aparición de una nueva clase de burócratas-aristócratas: los cortesanos de la casa imperial. Además, este nuevo sistema conservó ideas religiosas indígenas sobre el origen divino de la casa imperial y enfatizó la identidad del poder político con el religioso. Los monjes budistas, diseminadores de las nuevas creencias universalistas, desde un principio quedaron relegados a servir al Estado. Una “iglesia” budista independiente nunca

²Véase “La reunificación durante el dominio de los Sui” (pp. 141-145) y “El florecimiento del imperio de los T’ang” (pp. 146-151), en Herbert Franke y Rolf Trauzettel, *El imperio chino*. Madrid, Siglo XXI, 1973.

pudo existir, a no ser por el patrocinio de los hombres que tenían la fuerza temporal en sus manos.

El impacto cultural de los elementos importados desde China, fue absorbido por la tela social japonesa; y la ideología extraña, lejos de independizarse y poner en peligro al Estado, se sometió a sus exigencias y le sirvió como instrumento de unificación.

Las ideas sobre la igualdad en la tenencia de la tierra, importadas de China y promovidas por la Reforma Taika (año 645), mostraron ser demasiado utópicas y la realidad japonesa se reimpuso sobre esquemas abstractos. Así, por una dialéctica irónica, los elementos importados del continente otra vez fortalecieron la estructura básica del Japón. Dieron lugar a una variante auténtica: una nueva sociedad sintética en el este de Asia. El uso creativo de nuevas formas sociales convirtió a los esquemas ideados en contingentes; y las nuevas formas sociales y costumbres políticas tuvieron que transformarse en su relación estrecha con la realidad social.

Uno de los elementos más duraderos de la historia del Japón fue la actitud de conservar formas sociales imbuidas en un hondo sentido trascendental, para evitar el desgarramiento de la tela social al incorporar innovaciones. De esta manera, la experiencia japonesa se volvió acumulativa. Las lecciones del pasado se aprovecharon para las transformaciones del momento.

Al surgir la clase militar, y un “nuevo trato” del feudalismo japonés, se mantuvo la ficción piadosa de la autoridad suprema de la casa imperial. Los dictadores militares, los Shōgun de las casas Minamoto y los regentes Jōdō se interesaron más en el control efectivo, en la preservación y el mejoramiento de la sociedad japonesa, en vez de preocuparse por obtener el poder simbólico máximo. Este símbolo servía mejor en su forma prístina, y, como realistas, aprovecharon el mito de supremacía imperial última, en vez de destruirlo. De haber sido deshecho, podía haber desatado un proceso semejante al chino, con sus cambios cíclicos de las dinastías de las familias dueñas del trono

imperial.³ Este hecho de consolidación alrededor del emperador como símbolo de la unidad y continuidad nacionales, contribuyó también al rechazo de las invasiones mongólicas, a fines del siglo XIII, único peligro de invasión militar que el Japón ha sufrido hasta nuestros días.

Medio siglo más tarde fracasó el intento de recobrar las prerrogativas imperiales perdidas a los Shōgun, por medio de la Restauración de Kenmu (1334), y condujo a la única división sufrida por la casa imperial, entre las dinastías del norte y del sur, no reunificadas hasta sesenta años después. El acontecimiento demostró lo idóneo de la coexistencia de un órgano legitimizador, la casa imperial, y de un poder *de facto*, los administradores militares.

Restaurada la dictadura militar por el *Bakufu* de los Ashikaga, se comprobó su relación simbiótica con la casa imperial: la cultura militar empezó a diluirse con los elementos aristócratas y la cultura cortesana con los elementos castrenses. En este momento, justamente cuando se incorporaba otra intromisión de elementos chinos a la cultura japonesa, surgieron las manifestaciones artísticas por lo común identificadas como tradicionales japonesas: el culto de los jardines, el teatro Noh, la ceremonia del té, el arreglo floral. Todas en relación íntima con el budismo Zen, aquella variante religiosa que se había indigenizado en la China mediante la confluencia del daoismo autóctono con características del ascetismo hindú.

La brillantez del desarrollo cultural ocultaba las fallas estructurales del sistema shogunal y una tendencia centrífuga de poder, que significaba difusión de la cultura cortesana hacia las provincias. Pronto nuevos focos de poder provinciano retaron al gobierno central y después de la Guerra de la Era Ōnin (1467-1477), la contienda civil cundió por muchas partes y el país entró en la llamada “Época de las Provincias en Lucha”. (*Sengoku dyidai*).

Hacia el año 1543 aparecieron los representantes de la expansión ibérica, justo cuando el país parecía llegar al nadir de desunión, y la

³ Para una discusión del concepto del ciclo dinástico en la historia china, véase Edwin O. Reischauer y John K. Fairbank, *East Asia-The Great Tradition*. Boston, Houghton Mifflin Company, 1960, pp. 114-118.

pujanza de la avaricia económica portuguesa se unió al orgullo misionero de los jesuitas, y toda la sagacidad renacentista pareció poner en crisis los valores tradicionales del Japón. Los japoneses prometían convertirse en “la mejor cristiandad que se hubiera conocido”.

Los reunificadores surgidos entre los señores militares, se dieron cuenta de que por lo menos una parte de los invasores religiosos no querían transformar la sociedad japonesa, sino manipular sus élites para fines de la contrarreforma. El mito de los planes de conquista española lo inventaron los propios expansionistas jesuitas para mantener un monopolio comercial de sus protectores, los portugueses. Los intentos de las órdenes mendicantes españolas, de acercarse al pueblo a través de organismos menos jerárquicos, como las Cofradías del Santo Rosario, fueron tachados de subversivos por los jesuitas.⁴

Al entrar también los poderes protestantes a la competencia, Europa, portadora de las luces de la razón teológica y promotora de un comercio con libre acceso a los mercados del Asia, pero insistiendo en la protección de sus privilegios, dio un espectáculo de contradicción y desunión de los japoneses al punto de consolidar otra vez un poder central.

En este momento, el hábito de anteponer los intereses de los organismos sociales a las debilidades personales, dio por resultado una nueva elección de patrones que reforzarían la tela social del país y el rechazo de aquellos que estaban controlados por los manipuladores europeos.

Frente a la elección entre los valores de un neoconfucianismo positivista, procedente de una China debilitada, y de un cristianismo, sobrecargado de consideraciones jerárquicas y asociado con poderes que habían pasado el cenit de su dinamismo, la elección cayó sobre la oferta china. En vez de promesas de una recompensa en el otro mundo, ofrecía ventajas concretas para un Japón reunificado. Hecha esta elección, se declararon nocivos los elementos que parecían desgarrar la tela social, como el catolicismo manipulador de los jesuitas.

⁴ Véase Lothar Knauth, *Confrontación transpacífica. El Japón y el Nuevo Mundo Hispánico 1542-1639*. México, IIH, UNAM, 1972, pp. 251-254.

Inicialmente, para proteger sus ventajas comerciales, los holandeses ayudaron con el envío de barcos de guerra para reprimir la rebelión de Shimabara en 1638⁵ y erradicar los brotes de un posible cristianismo japonés indigenizado. En reconocimiento a sus servicios, el Estado japonés, es decir, la nueva dictadura militar de los Tokugawa, establecida en 1600, les concedió el privilegio de ser los únicos europeos que seguirían comerciando en el mercado japonés, bajo condiciones peores que las de un *ghetto* de la Europa medieval.

El país se cerró. Otra vez las exigencias del cuerpo político-japonés se habían impuesto; y los elementos culturales aceptados por viables reforzaron el sistema. En comparación con los valores de la Contrarreforma o del mercantilismo holandés, constituyeron una “modernidad” relativa para la sociedad japonesa de su época.

Aun con la elección del neoconfucianismo como nueva ideología guiadora, la meta fue impulsar el bienestar del organismo social, y de esa manera la aceptación de patrones extranjeros y su aplicación creadora a los problemas del país, se convirtió en costumbre. La solución había dejado bien sentado que los japoneses debían ser dueños de su propia casa. El sistema funcionaba bien, en especial en cuanto a la creación de una conciencia y de un mercado nacionales.

A fines del siglo XVIII, el cierre hermético fue penetrado de nuevo por las ideas promovidas por la Ilustración europea. Los mejores intelectuales del país se dieron cuenta de que el aislamiento resultaba contraproducente y que sólo servía para proteger los privilegios inherentes en la *Pax Tokugawa*.

Al oír de nuevas incursiones europeas en aguas del este de Asia, y de la vergonzosa derrota sufrida por una China recalci-trante en la Guerra del Opio (1839-1842), para muchos japoneses parecía indicado el impulso de lanzarse a una desesperada acción antiimperialista. Pero ésta fracasaría ante el poder aplastante de los imperialistas, adquirido mediante los cambios acarreados por la Ilustración y la Revolución Industrial. El Japón, como muchos otros

⁵ *Ibid.*, pp. 339-344.

países asiáticos, tuvo que someterse a Tratados Desiguales⁶ con los poderes imperialistas.

Durante esta crisis, la casa imperial, originalmente manipulada como símbolo de una xenofobia antiimperialista, se unió a un grupo de jóvenes revolucionarios que se dieron cuenta que sólo una modernización radical del país prometía una alternativa viable. De esta idea resultó la Restauración Meidyi (*Meidyi ishin*-1868) por la cual la casa imperial legitimizó uno de los virajes más importantes de la historia del Japón.

La exigencia inmediata fue la de recobrar la soberanía perdida. Tratando de superar a los imperialistas, los japoneses sintieron la necesidad de aprender sus reglas del juego. En vez de lamentarse por la pérdida de viejas costumbres, se inició una reorganización del país. Se abolió el sistema de tenencia de tierra feudal, estableciéndose un régimen centralista. Se introdujeron nuevos métodos de administración gubernamental (como el de un erario y de un sistema bancario para todo el país) y la educación se convirtió en la preocupación primordial del nuevo gobierno imperial.

La modernización de los sectores tradicionales de la economía se inició en la industria textil y la agricultura. Pero en vez de dejar el desarrollo de la industria en manos de los extranjeros, el gobierno mismo invirtió en renglones claves y pidió a los ciudadanos que se sacrificaran por la industrialización del país.

La importación misma de técnicos extranjeros fue controlada y no se les entregó la modernización del país, sino que fueron utilizados para el entrenamiento de los japoneses a base de contratos limitados. Algún financiamiento procedía del extranjero, pero siempre de preferencia a través de préstamos a corto plazo, en vez de inversiones directas. Dos sectores recibieron una atención especial: la infraestructura del transporte marítimo y ferroviario y el desarrollo de la tecnología militar. Sin el control de estos sectores, el deseo de recobrar la soberanía hubiera sido una mera quimera.

Los países imperialistas euroamericanos habían exigido como

⁶ Japón firmó su primer Tratado Desigual con Estados Unidos en 1858 y no pudo firmar uno en pie de igualdad con un Estado euroamericano hasta el Tratado con México en 1888. De hecho, no reganó su plena soberanía en el ámbito internacional hasta 1911.

premisa para la revisión de los Tratados Desiguales la adopción de métodos de una justicia “civilizada” y de una legislación parlamentaria. Una vez más el país cumplió con estas exigencias, pero los patrones importados tuvieron que adaptarse a la realidad del país. El resultado fue una monarquía constitucional que subrayó que la soberanía nacional estaba en una casa imperial que reconocía sólo la relación entre soberano y súbditos. Así se mantuvo el papel del emperador como fuente de legitimidad.

Cuando finalmente se introdujo un sistema parlamentario bicameral, sirvió de apoyo al patrón autocrático. Más que una expresión de la perfidia innata de los oligarcas de la era Meidi, el arreglo fue símbolo de un realismo político. El Japón quería, en primer lugar, controlar la estructura de su soberanía en vez de dejarse sorprender por la manipulación de formar patrones importados de otras tradiciones político-sociales que no comprendía bien.

Se presuponía que la restauración Meidi daría fin a los privilegios de una clase militar que durante la secular *Pax Tokugawa* en su mayoría había engrosado las filas de los administradores. Pero una considerable parte de ella estuvo formada por los portadores de la revuelta y ahora exigieron su compensación. El gobierno central utilizó sus conocimientos en el proceso de industrialización, ya que era patente que la clase de comerciantes tenía poco interés en arriesgar sus ganancias seguras en empresas no probadas.

La combinación de inversión estatal con conocimientos administrativos, adquiridos en el gobierno de unas entidades feudales, de los ex samurai, resultó decisiva en el proceso de la modernización de los medios de producción.

Pero no todos los ex samurai estaban satisfechos con su pacífico papel. Los avances de los poderes imperialistas en Asia se resumirían en un mimetismo. Mientras se consolidaba el proceso de industrialización básica, el gobierno imperial rechazó con dureza los intentos aventureros en ultramar. Pero una vez recobrada la confianza en el poderío militar del Japón (todavía sujeto a los tratados desiguales impuestos por los poderes imperialistas), se optó por un expansionismo propio.

La primera víctima fue una China que perdió, en 1895, su soberanía sobre Taiwan y Corea, por no haberse modernizado suficientemente.

En la represión de la revuelta de los Boxers chinos, Japón tomó su lugar en las filas de los imperialistas. Al derrotar a Rusia en 1905, el país manifestó la apoteosis de su habilidad militar. La anexión de la península de Corea, cinco años después, casi no llamó la atención de Europa y Estados Unidos.

El Japón terminó como aliado en la Primera Guerra Mundial, y heredó las posesiones alemanas en China y el Pacífico. Pero sus amigos en las democracias liberales pronto se dieron cuenta que no habían mimado a un dócil discípulo de la modernización, sino a un competidor. El control del destino del Este de Asia ya no estaba solo en ánimos de los euroamericanos. Frente a este hecho hubo una reacción de pánico en los Estados Unidos, que dio por resultado leyes migratorias exclusionistas.⁷

Para los asiáticos, el auge del Japón simbolizó la posibilidad de que un país de ese continente llegara a igualar a los mejores poderes imperialistas euroamericanos. Surgió el espectro de que la carrera militarista elegida por el Japón, lo condujera al dominio del Asia, expulsando para siempre la influencia de los colonialistas europeos.

Mientras tanto, otros idearios europeos se habían extendido en los países asiáticos. Primero el marxismo, luego la tesis antiimperialista del leninismo. Ya no se trataba de aprender de los países imperialistas y competir con ellos, sino que cambió la consigna. Bajo este peligro ideológico, las fuerzas conservadoras del Japón, que habían enjuiciado, con alguna razón, todos los intentos de implantar los patrones de la democracia liberal, se unieron con los militaristas, que consideraban cualquier cambio de los valores tradicionales del país hacia un concepto más democrático, como una traición. Se resucitó la leyenda de la misión divina del país. El mito nacional se convirtió en artículo de fe y el resultado fue la manipulación de la casa imperial por los ultrana-

⁷ La política exclusionista contra inmigrantes chinos y japoneses en los Estados Unidos empezó con una ley federal en 1882, llegó a su cúspide con la Ley de Exclusión de 1924 y perduró hasta 1960.

cionalistas que consideraban que la misión del país era dar un nuevo orden al Este de Asia.

En las mentes ultranacionalistas existía una conspiración entre la democracia liberal y el comunismo internacionalista para privar a las naciones de sus más sagrados ideales. Además, el auge del anticomunismo y del antiliberalismo en Japón coincidió con movimientos afines en Alemania e Italia.

Cuando los Estados Unidos se mostraron indispuestos a ceder a Japón su influencia en el área, aun después de que las metrópolis de los colonialistas europeos fueron derrotados por los alemanes, llegó el desenlace de la Segunda Guerra Mundial, llamada en el Japón: la Gran Guerra del Pacífico. A pesar de las actitudes aparatosamente anticomunistas del Japón, la Unión Soviética quedó al margen de la contienda y renunció a su pacto de “No Agresión” solamente cuando se perfilaba la derrota de Japón por las fuerzas aliadas. Para forzar al Japón a entregarse, el remate se dio por el uso de una nueva tecnología: las primeras dos bombas atómicas, lanzadas por bombardeos norteamericanos sobre las poblaciones de Hiroshima y Nagasaki.

Con la capitulación el 15 de agosto de 1945, la ideología nativista había sufrido su máxima derrota y aun la existencia prolongada de la casa imperial japonesa estaba en duda. Por fin, se permitió al país mantener la institución como símbolo de la unidad nacional, sin embargo limitado por una constitución, que además renunció al uso de la fuerza como instrumento de la política nacional.

Si antes la tecnología del país había servido para fines bélicos, la derrota liberaba estos conocimientos para la producción pacífica, aunque el primer gran papel económico del Japón en la posguerra fue producir abastecimiento para la Guerra de Corea.

Grandes inversiones sociales habían creado un sistema educativo inigualable. Un personal de alto nivel profesional, logrado a través de esta inversión en la educación, podía aprovecharse de la Nueva Revolución Industrial que utilizó ya no solamente la mano de obra, sino especialmente los conocimientos científicos y tecnológicos de amplias capas de la población. La compra de patentes extranjeras sirvió también

para formar nuevas bases para el desarrollo económico, útil para ganar nuevos mercados en escala mundial.

Este uso de nuevas técnicas para transformar el ambiente vital, afectó también la agricultura, el sector más tradicional de la economía. El Japón, que antes pensó en no poder sobrevivir sin posesiones ultramarinas, levantó su productividad agrícola por medio de la tecnología hasta hacerse autosuficiente.

Ahora el Japón es una democracia parlamentaria encabezada todavía, simbólicamente, por la casa imperial. Los administradores clave ya no son los militares, sino burócratas, economistas y tecnócratas. Queda la pregunta si el patrón tradicional se ha perdido para siempre.

El país ocupa el tercer lugar en el mundo, después de los Estados Unidos y la Unión Soviética, en cuanto al Producto Bruto Nacional. Sin embargo, su promedio de los ingresos personales lo coloca al final de la segunda decena de los países desarrollados. El pueblo se ha sacrificado ya que el desarrollo de los mercados internacionales tuvo procedencia sobre la ampliación del mercado interno. No obstante, los jóvenes ya no consideran el sistema existente, este sistema que ha tenido tanto éxito económico, suficiente para un desarrollo político y social equilibrado. Con esta actitud sus inquietudes se incorporan a las de la juventud de todos los países del mundo.

En este momento de crisis, lo que se llama “patrón tradicional” ya no está constituido sólo del mito nacional y de las manifestaciones de la cultura de los siglos XVI a XVII, sino proviene también de todos los valores sociales que se desarrollaron con elementos indígenas e importados en los cien años desde la restauración Meidi. Utilizar esta experiencia de síntesis social como base para propalarse, a través de una elección auténtica, hacia el futuro incierto, someterá a la utilización creativa tanto de los elementos importados como del trasfondo histórico propio a la prueba máxima. Pero un proceso similar, hasta ahora, siempre ha llevado el país a nuevas alturas del desarrollo.

¿SINGULARIDAD CULTURAL O TRANSFORMACIÓN HISTÓRICA?

Dentro del rango de las poderosas naciones industrializadas, el Japón ha alcanzado el tercer lugar en el Producto Bruto Nacional (PBN). La nueva realidad ha hecho surgir la pregunta sobre el por qué de tan inaudito proceso de crecimiento. Existen opiniones, como las de Herman Kahn,¹ el futurólogo norteamericano, que considera a este país como el mejor preparado para enfrentar el reto del siglo XXI. Pero existe también otra interrogante. ¿Por qué será que este mismo país produce también terroristas que destacan por su falta de escrúpulos en la ejecución de sus planes? Esto lo han hecho en su país para liquidar a los “heterodoxos” dentro de sus propias filas, o para promover la “revolución internacional”, con los ataques a embajadas y aviones de pasajeros en Europa. Con tales acontecimientos, se presentó de nuevo la duda sobre “la modernidad” del Japón, y la pregunta sobre si el país no sería “premoderno” y todavía hundido en un atraso cultural, como durante la Segunda Guerra Mundial sostuvo la antropóloga norteamericana Ruth Benedict.²

Parece existir una contradicción insoluble entre la imagen de un país que ganó ascendiente al superarse a sí mismo, a través de un esfuerzo colectivo de acumulación, que rechazó oficialmente en su Constitución el uso de la fuerza como instrumento de política internacional y, por otra parte, el frecuente estallido de violencia individual, ya sea en actos de agresión o de autoinmolación a la que se une una aparente falta de sensibilidad frente a los intereses de otros países en la lucha por la penetración económica.

¹ Herman Kahn, *The Emerging Japanese Superstate, Challenge and Response*. Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1970.

² Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword, Patterns of Japanese Culture*. Boston, Houghton Mifflin Company, 1946.

Cuando Ruth Benedict escribió su obra *El crisantemo y la espada*, los Estados Unidos se encontraban en plena guerra y, en vez de emprender una “investigación de campo”, la autora tuvo que recurrir a documentos culturales y a japoneses residentes en el extranjero o prisioneros de guerra como “informantes”. Dentro de esta situación muy especial, la antropóloga que antes había tratado de ver otras culturas dentro de su propia circunstancia,³ hizo sólo un limitado esfuerzo por ser “imparcial”. Estaba convencida de la superioridad de la cultura “occidental”, es decir anglosajona; y apenas disimulaba un cierto desprecio frente a las manifestaciones “premodernas” o “feudales” de los japoneses. Sin embargo, su libro es clásico y su dicotomía entre la cultura japonesa, como una de “vergüenza”, frente a la occidental, como una de “pecado”, se ha convertido en uno de los lugares comunes en cualquier discusión sobre el “carácter japonés”.

En el Este de Asia, la especulación filosófica sobre el ser del hombre, lejos de dejarse desviar fácilmente por rumbos metafísicos, desde un principio tomó como premisa primordial la existencia del hombre como ser social y político. El problema del ser humano existió dentro de un contexto social. Las pautas morales, por lo común, eran relativas a las estructuras políticas, y la ética se circunscribía a una situación social. No es de extrañar que la tipificación sociológica se preste para la descripción de una sociedad como la japonesa, que participaba de tal tradición.

Bajo esta predisposición, la tesis de Ruth Benedict, una vez perdida la guerra, parecía ofrecer una explicación altamente plausible para la primera derrota que Japón sufrió en el campo de batalla en épocas recientes; especialmente los intelectuales japoneses “progresistas”, que habían perdido la fe en una tradición japonesa manipulada por el ultranacionalismo anticomunista y antiliberal, estaban dispuestos a aceptar la teoría de una cultura japonesa “atrasada”.

Posteriormente, dos psicólogos sociales, Minami Jiroschi y Doi Takeo, ampliaron la tipología benedictina y corrigieron algunos de sus

³ R. Benedict, *Patterns of Culture*. Boston y New York, Houghton Mifflin Company 1934.

excesos. Minami lo hizo a través de un cuidadoso análisis de refranes y lugares comunes, mientras que Doi encontró la razón del atraso en un proceso de “consentimiento” (*amae*) que desdeñaba la claridad y manipulaba lo indefinible.⁴

Pero vino el resurgimiento aparentemente milagroso de la economía japonesa. De nuevo se buscaba el secreto de tal desarrollo en la conducta y el ideario japonés, y Herman Kahn llegó a la conclusión de que algunos factores de la cultura japonesa tradicional tal vez no serían tan inservibles para un crecimiento económico sostenido. O bien, ¿sería posible que el caso japonés fuera algo totalmente singular entre las naciones?

La reafirmación de la unicidad cultural japonesa tampoco era una novedad. En los años de la preguerra, Watsudyi Tetsuro había defendido una tesis indigenista⁵ para el origen de la cultura japonesa; un pensamiento similar fue sistematizado como “tipología cultural” por la Escuela de Kioto. Aunque no necesariamente, tal interpretación se prestaba a una utilización “reaccionaria”, como ocurrió en los años de la guerra.

El antropólogo Ishida Eiichiro trató de encontrar una diferenciación fundamental entre la cultura campesina del Este de Asia, basada en el cultivo de arroz, cooperativa por excelencia, y las predisposiciones de la cultura citadina europea que, para él, arrancó de una cultura de pastores y ganaderos que mantuvo las semillas del individualismo. Ishida, que había participado en la oposición izquierdista antes de la guerra, para luego hacer las paces con el régimen, pensaba en categorías universales, pero la precisión tipológica hizo surgir la posibilidad de una interpretación exclusivista del caso japonés y uno de sus discipu-

⁴ Minami Jirosshi, *Nijondyin no shinri* [La psicología de los japoneses]. Tokio. 1953. Doi Takeo, *“Amae” no kozō* [La estructura del “ser consentido”], Tokio, 1962. Véase también del mismo autor “Amae: A key concept for understanding Japanese Personality Structur”, en *Japanese Culture*, Chicago, Aldine, 1962.

⁵ Watsudyi Tetsuro, *Nijon seishinshi kenkyū* [Investigaciones de la historia espiritual del Japón].

los, Masuda Yoshio⁶ enumeró una serie de elementos singulares en el surgimiento cultural japonés.

Su teoría arrancó del relativo aislamiento geográfico del Este de Asia dentro del contexto mundial, y, dentro de éste, el doble aislamiento del Japón por ser un país isleño. Otro de los factores determinantes es la excelencia ecológica de las islas. Estos elementos anteceden a la intervención humana, mientras que la aparición de seres humanos parece coincidir con la manifestación de sus excelentes atributos. Desde un principio, aún en la etapa de los recolectores, tienden a la agricultura y promueven con ahínco cualquier cambio innovador. A esta gran habilidad de autotransformación se debe también el hecho de que, en momentos de contacto con otras culturas, este grupo humano esté provisto de excelentes cualidades para facilitar la adopción de cualquier elemento cultural “avanzado” útil al propio desarrollo. Por ejemplo, si tenían ya una considerable inclinación hacia la agricultura, aún a fines de su primera época cerámica, esta propensión se agudizaría con la importación del cultivo de granos.

Tanto el aislamiento geográfico como el consenso cultural parecen haber prevenido cualquier conquista a gran escala y la cultura del Japón permaneció básicamente indígena. No se convirtió en una de conquista. Sólo al entrar en contacto con la expansión europea, en el siglo XVI, se destruirá ese relativo aislamiento. Masuda postula un viraje cualitativo en la aceptación de los nuevos elementos culturales europeos. Tan novedosa transmisión de elementos culturales nunca se interrumpió, ni siquiera con la política del aislamiento (*sakoku seisaku*) proclamada por las autoridades centrales del país en 1639: ésta sólo afirmaría la soberanía territorial y restringiría las relaciones políticas con todos los países europeos, a excepción de Holanda.

Después de la restauración Meidyi en 1868, que opta por una nueva apertura del país (*kaikoku*), entró la influencia aplastante de la cultura euroamericana. Pero aun así, una base reacia mantiene su existencia con un comunitarismo campesino, elegido como modelo predilecto

⁶ Véase su *Dyunsui bunka no dyōken* [Las condiciones de una cultura pura]. Tokio, 1967.

de los nuevos dirigentes que enarbolan el estandarte del culto al emperador. La influencia americana se acrecienta después de la Segunda Guerra Mundial con la ocupación norteamericana, pero parece que el trasfondo indígena prevalecerá.

Esta macroexplicación delinea un proceso, pero deja de explicar, fuera de la postulación de un determinismo ecológico, el surgimiento de una población tan adaptable y a la vez tan resistente. Uno llega a la conclusión de que no puede existir mayor dicha que la de haber nacido en el Japón. Su singularidad se reitera.

Otros estudiosos han querido encontrar esta singularidad del carácter japonés en la postulación de un alto grado de necesidad de satisfacción estética, como uno de los elementos más constantes en la cultura japonesa. Como hemos mencionado en otro lugar,⁷ en 1930 Kugui Shūzō elevó el concepto de estilo y buen gusto, *iki* en japonés, a la posición de preeminencia en la conformación de valores culturales y aún le dio el papel de elemento de un voluntarismo cultural. No obstante, si bien sujetando tal concepto a una discusión que parecía ampliar el ámbito de su validez, y que trataba de promover su mayor comprensión, su sentido se limitaba a la circunstancia cultural e histórica japonesa. Quedaba el problema de su componente místico, que desafiaba cualquier interrelación fuera de ese contexto.

Un libro reciente de Umejara Takeshi⁸ afirma la circunstancialidad histórica de los conceptos culturales japoneses. Sus meditaciones arrancan de la base del estudio de la filosofía europea, para luego considerar que una estimación creadora de la cultura y del pensamiento japonés puede hacerse sólo a partir de los elementos en la tradición japonesa. Al ponderar los procesos de transmisión cultural durante los últimos cien años, después de la restauración Meidyi, llega a la conclusión de

⁷ Lothar Knauth, "Entre acción social y evasión estética: Las ideas en el Japón" (1868-1945), en *Conciencia y autenticidad históricas. Homenaje a Edmundo O'Gorman*. México, UNAM 1968, pp. 153-168.

⁸ Umejara Takeshi, *Bi to shūkyō no jakken. Sōzōteki Nijon bunkaron (Descubrimiento de belleza y religión. Teorías creadoras de la cultura japonesa)*, Tokio, 1967.

que terminó el periodo de transmisión de las ideas occidentales y ha llegado el tiempo de una actividad cultural creadora.

Llamaba Umejara a una reevaluación del pasado japonés, especialmente de sus teorías sobre la cultura. Aunque consideraba ociosa una aceptación sin examen, juzgaba su total ignorancia como “insinceridad del espíritu”. La regeneración de las manifestaciones religiosas y estéticas olvidadas de la tradición japonesa, especialmente el componente budista, le parecía un “reto quijotesco”, pero estaba dispuesto a convertirse en “una especie de don Quijote [...] contra el materialismo que controla nuestro tiempo”, pues veía como necesario resucitar el “espíritu”, sobre el trasfondo de estos valores redescubiertos. (Es interesante notar que aun hombres imbuidos de una misión histórica japonesa como Umejara, en su retórica no pueden prescindir de analogías, como la de don Quijote, tomadas del caudal cultural europeo.)

Si la búsqueda de valores inherentes a la tradición japonesa nos lleva a un particularismo que recalca la singularidad del caso japonés, recurrir a conceptos más universales como los de “competencia” y “conformismo”, el caso de Ishida Takeshi⁹ presume su yuxtaposición, y este vínculo estrecho produce otro fenómeno peculiarmente japonés. También Ishida enfatiza la base campesina tradicional como premisa de un esfuerzo unánime cooperativo y fuente del conformismo, y encuentra en la disposición bélica de la clase militar el origen de la competencia.

En un intento de explicación, llega a la afirmación de que el vínculo entre competencia y conformismo, que aparentemente surge espontáneamente en la sociedad japonesa, se convirtió en una de las causas del “desarrollo milagroso” del Japón moderno.

Pero al sujetarse la competencia al conformismo, aparecen también toda clase de dificultades espirituales, lo que constituye una de las causas del estallido de la violencia patológica. Ishida encuentra que parece tener pocas posibilidades de escapar a la frustración social y

⁹ Para una ampliación de las ideas expresadas, véase del mismo autor: *Nijon no seidyū bunka. Dōchō to kyōso* [La cultura política japonesa. Conformismo y competencia]. Tokio, 1970.

existencial quien está frente a “un orden creado por hombres de otras generaciones”.

En este contexto, resulta interesante notar que en los planes de estudio de las ciencias sociales para el sexto año de la escuela primaria japonesa, una de las preocupaciones sea la de crear una perspectiva histórica que enfatice el papel de los antepasados en el desarrollo de la sociedad y de la nación, además de subrayar la “herencia cultural valiosa” y “preparar a los educandos para encargarse de su papel histórico, en beneficio de las generaciones venideras”.¹⁰

Cabe mencionar que la actual preocupación por la definición, o redefinición del “carácter japonés” es subsecuente a un “auge histórico” (*rekishi buum*) que se manifestó en la publicación reciente de un gran número de monografías y colecciones de temas históricos, con tirajes de cientos de miles de ejemplares cada una, que han analizado aspectos de la historia japonesa y universal. Un ejemplo, tomado al azar, es la colección de Historia Japonesa (*Nijon no rekishi*) de la editorial Chūōkōron que, bajo la dirección de un comité editorial compuesto de los más acreditados historiadores, reunió en 31 volúmenes los resultados de las más recientes investigaciones históricas japonesas, asignando a cada autor participante una época específica. Esta clase de indagación histórica llevó también a la reconsideración de destacados personajes históricos y a su postulación como modelos de conducta humana. Un ejemplo es la veneración del fundador de la dictadura militar-burocrática de los Tokugawa (1600-1868), Ieyasu. Asimismo, la serialización de las vidas ilustres de otros personajes históricos en la televisión estatal es otro elemento en el proceso de revaluación del pasado.

Este “auge histórico” resultó de hecho en una nueva actitud frente a la tradición. Se reconsideró especialmente el papel del desarrollo indígena de una cultura japonesa, ocurrido en los años de aislamiento decretado por las autoridades Tokugawa. Tanto los hombres que habían promovido la restauración Meidyi (*Meidyi Ishin*) que restableció las prerrogativas de

¹⁰ *Revised Course of Study for Elementary Schools in Japan*. Tokio, Japanese National Commission for UNESCO, 1969, pp. 54, *passim*.

la casa imperial, además de centralizar las funciones gubernamentales, como los poderes imperialistas occidentales, que habían desencadenado tal proceso, siempre quisieron comprobar que el aislamiento del país había sido totalmente nocivo. Los unos, como todo revolucionario, para demostrar que lo que antecedió a su gestión había sido un “pozo de iniquidad”, lo que fundamentaba la necesidad de un cambio radical. Los imperialistas, para insistir en que sólo su patrón era viable y correcto para el mundo actual y futuro, además de inferir que cualquier grandeza subsecuente del Japón arrancaría de la imitación de su modelo occidental. Éste se expresaba en las pautas de una sociedad burguesa cuyo *ethos* era el culto a un hombre cristiano abstracto, y la aplicación del pensamiento científico a la tecnología, para lograr un proceso acelerado de la industrialización. El segundo de estos componentes parecía ser imitable, aprovechando el espíritu cooperativo de la sociedad japonesa tradicional. Más difícil resultó el problema del “*ethos* cristiano” y de complejos sociopolíticos occidentales que diferían considerablemente de lo japonés y que, además, tal vez ni valían la pena de ser adoptados.

De esta manera, durante los últimos cien años, mientras el país avanzaba en la industrialización, en el desarrollo y en la aplicación de la nueva tecnología civil y militar, el campo de las ideologías políticas produjo como “innovación” sólo el culto al ultranacionalismo conservador desenfrenado. Después de que esta aberración llevó al Japón a la confrontación bélica con otras naciones industrialmente desarrolladas, y al desastre de una derrota, en parte debida al uso de armas atómicas, el país pareció abrogar cualquier interés ideológico trascendental y se dedicó al culto del “crecimiento económico”.

Uno queda con la impresión de que esta retirada de la contienda ideológica, por la “corriente central” del cuerpo sociopolítico, dejó un cierto malestar, especialmente entre los intelectuales que carecían de un compromiso político definido. Era posible que China, que no aceptó de inmediato el reto de la modernización material contenida en la “civilización europea”, ganara otra vez el lugar de preeminencia dentro de las culturas del Este de Asia. Ya que “manifestó, al ser derrotado por varios

países occidentales, en el extremo de su derrota un (propio) pensamiento de modernización: Un Nuevo Socialismo”.¹¹

Antes de entrar en la discusión sobre el nexo universalista de las ideas japonesas, convertido por primera vez, junto con la creciente influencia del país en el ámbito universal, en un problema primordial para los pensadores de vanguardia, valdría la pena considerar algunas otras peculiaridades de la sociedad japonesa.

Al hecho de que la ética japonesa naciera del contexto social en un grado más elevado que en la sociedad euroamericana, donde el *summum bonum* ideal se convierte en premisa, se une a otro: la extrema compartimentación de la vida social japonesa. El papel social de cada miembro parece desempeñarse en compartimientos, para cada situación correcta, que son como escenarios teatrales. Cada uno tiene su propia tramoya y cada papel social se corresponde con un guión previo. Como cualquier otro, tal sistema tiene sus ventajas y desventajas.

Su utilidad consiste en el hecho de que desempeñar un papel social es producto de un proceso de entrenamiento. Se ensayan las “entradas”, la actuación sigue apoyada en cada “pie” y después del “mutis” cambia la escena y nuevamente, las reglas. Tal vez esta predisposición “teatral” dentro del ámbito social japonés tiene algo que ver con la tradición de un alto grado de desarrollo de las formas y convenciones teatrales del Japón. De hecho, parte del conformismo de la sociedad japonesa, depende justamente de esa adecuación con el papel asignado, un papel que parece tener mucho de estilo propio, por los ensayos continuos, en ambientes específicos.

Sin embargo, una vez que se presenta una tramoya nueva, desconocida, la falta de “entradas”, “pies” y “mutis” da por resultado una gran consternación. Y la falta de ensayos formales previos hace que la actuación se convierta con facilidad en algo descontrolado e irracional.

Este alto grado de compartimentación, y su dependencia de una situación, sirvieron bien en el pasado a la sociedad japonesa para hacer frente a la penetración cultural extranjera. Cualquier influencia podía

¹¹ U. Takeshi, *op. cit.*, p. 60.

limitarse a un ámbito definido, sin penetrar mayormente el resto del cuerpo social. Quizá la expresión máxima de tal proceso fue la existencia de la isla, artificial, de Dedyima, en el puerto de Nagasaki, durante los siglos del aislamiento japonés entre 1639 y 1854. Ahí vivían los holandeses, separados del resto de la realidad japonesa. Las ideas que aportaban podían ser introducidas después de una selección acuciosa. Una vez sueltas las precauciones de un aislamiento tan extremo, la diferenciación entre lo japonés, lo *wa*, y lo euroamericano, lo *yō*, continuaba: el atuendo japonés es *wafuku* y lo europeo, *yōfuku*; y aún en los hoteles más modernos existen habitaciones al estilo japonés, *washitsus*, y euroamericano: *yōshitsu*.

Con la cultura material entraron también las ideas de Europa y Estados Unidos. Se distinguían por su sistematización y aparente aplicabilidad universal. Los esquemas de explicación universal, con su plausibilidad evidente, parecían tener gran atracción estética porque congeniaban con las predilecciones japonesas. Otro componente de esta satisfacción estética derivaba justamente de su postulación abstracta, fuera del contexto existencial japonés. Cabe decir que este arrobamiento con las ideas abstractas “occidentales”, coincidió con el llamado de un Marx y un Nietzsche a la destrucción del postulado de un hombre abstracto y a su aceptación como totalidad concreta.

Un pensador sociopolítico del siglo XVII, Ogyu Sorai (1666-1728) abogó por la macrotransformación de la sociedad japonesa; aconsejaba hacer caso omiso del individuo en el logro de grandes metas sociales y políticas. Pero de hecho cada sociedad, aun la más conformista, es la suma de sus individuos. Tal vez nunca se puede prescindir de las máximas de uno de los antiguos textos chinos, la *Gran enseñanza* (*Da Hsüeh*), que insiste en la consolidación individual antes de emprender la ordenación de grandes comunidades.

Takeuchi Yoshimoto, un filósofo de nuestros días, al ocuparse del problema del carácter japonés, se preguntó si no sería el deber de los que postulan teorías acerca de su cultura y de sus hombres, proponer también un proceso que condujera a la autonomía individual dentro de su función como miembros de la sociedad. Insistió que en la posición

de los “progresistas”, que consideraban de antemano la conducta y el pensamiento “japonés” como “premodernos”, se fincaba en un modernismo abstracto; y consideró, como problema principal, la vinculación de lo japonés con el contexto universal.¹²

Una de las críticas constantes de muchos intelectuales japoneses frente a la propia tradición se relaciona con la falta de asimilación de valores externos. En la sociedad japonesa, como en otras del Este de Asia, las pautas morales parecen reducirse a las exigencias de la tradición y de las estructuras sociales. Esos críticos lamentan la ausencia de credos que, por represión, conformen la psique individual, como ocurre con el concepto del “pecado” en el ámbito de las creencias judeocristianas. Pero ¿es de hecho la represión psicológica el único modo de asimilar valores “externos”? ¿No existe un sentido trascendental en cualquier acto ascético que limita al hombre?

Cualquier proceso de autotransformación y de creación tiene su propia trascendencia y reafirma la sublimación de lo humano sobre una simple manifestación mecanicista. Tal trascendencia no depende de la interpretación materialista o idealista del proceso de conformación cultural. Es inmanente en una visión auténticamente histórica. Puede ser que la falta de preocupaciones metafísicas en la estimación de las culturas del este de Asia, como la japonesa, haya dado por resultado una tendencia a acudir, para explicarlas, a categorías de una sociología positivista; así que ésta enfatizará los estereotipos, además de ignorar lo singular que surge por elección y no por casualidad. Pero el proceso de la creación y desintegración de formas sociales, políticas y culturales japonesas, es universal y singular a la vez. Su universalidad lo entronca con la historia mundial y su singularidad reafirma la importancia de la actuación auténtica del individuo, sin importar cuáles puedan ser sus prisiones culturales.

De esta manera, cualquier interpretación aguda del “caso japonés”

¹² Takeuchi Yoshimoto, “Nijondyin to wa nani ika' to yū shinkoku na mondai” [“El problema incisivo: ¿Qué es lo que constituye ser japonés?”], en *Shukan dokushodyin*, 13 de dic. de 1971, p. 1.

debe arrancar de dos elementos: la reafirmación del individuo, no como abstracción sino como posibilidad social auténtica, y la historicidad del proceso de creación y transformación culturales. Parecería que la insistencia de muchos estudiosos japoneses en la singularidad del caso japonés tratara de evitar la discusión sobre la historicidad de su país y de la humanidad. Es decir, rehusan ellos concebir el proceso histórico como algo complejo, y a la vez compuestos de elementos que se encuentran también en otras situaciones y sociedades. Frente a esta tendencia, al reseñar recientemente una serie de libros acerca del carácter japonés, Takeuchi escribió: “aun si el carácter japonés fuera difícil de cambiar en sus fundamentos, por cuanto que es algo que se ha ido formando históricamente, su transformación no es imposible”.

Así como es una abstracción sustituir la historia por categorías sociológicas, lo sería también el considerar el carácter cultural (de un país) como algo constante.¹³

Al desdibujarse las categorías abstractas, lo que parecen todavía contradicciones insolubles del “caso japonés”, encontrarán, creemos, su explicación histórica.

¹³ *Idem.*

APÉNDICE

Breve bosquejo de la historia de Japón

Como cualquier historia, la de Japón se divide en grandes épocas, las que se distinguen por los procesos y estructuras sociales que dan unidad a cada una. Para nuestros fines, es tal vez conveniente dividir su historia en cuatro grandes periodos: la Época Formativa, aproximadamente desde 1000 a. C. a 700 d. C.; la Aristocrática, de 710 a 1180; el de Cultura Militar, de 1180 a 1867 y, por último, el de Burocracia Civil a partir de 1868; cada uno contiene otras divisiones temporales, en las que se acusa un cambio entre los regentes, y aun del estilo de gobierno, sin que por ello se transforme la estructura político-social básica.

La época formativa

Después de un periodo durante el cual varios elementos provenientes de las culturas del noreste de Asia y del archipiélago del sureste de Asia introdujeron formas básicas de vida humana, el proceso culminó en la era de Yamato, cuando una de las cortes que se habían establecido en las islas de Japón logró la hegemonía. Esta corte de Yamato unificó al país y estableció su casa regente como la de los emperadores japoneses, pregonando su carácter divino y acaparando para ella el carisma de Japón.

En la producción agrícola, los implementos de madera se sustituyen por los de hierro y se introdujo el cultivo de granos. En cuanto al desarrollo cultural, junto con los valores budistas y confucianistas se transmitió el uso de los caracteres chinos. En la arquitectura, se erigieron por primera vez imponentes edificios de culto contruidos en madera, cuyo ejemplo más antiguo es el *Joryūdyi*, cerca de Nara.

La época aristocrática

En la última etapa del periodo formativo, se había unificado la legislación de la corte imperial, pero todavía no existía sede permanente del gobierno. Por influencia del continente chino, en el año 710 se decretó el establecimiento de la primera capital: Nara, excelente ejemplo de planeación urbana con lo cual da comienzo la época aristocrática. Aun cuando 84 años después se trasladó de sede la capital, se había establecido ya el hábito de un gobierno central a cargo de una brillante clase aristócrata, íntimamente conectada con la corte imperial.

Con la invención de un silabario propio, sobre la base de los caracteres chinos, surgió lo que puede llamarse propiamente una cultura japonesa.

En esa época, el culto budista se mantuvo en estrecha relación con la clase aristocrática y la corte imperial, y eran frecuentes los contactos con la dinastía china Tang (618-900), pues los monjes fungían como embajadores y estudiantes becados por el gobierno japonés en los centros culturales chinos. En el campo de la agricultura se difundió por doquier el uso de los implementos de hierro y los progresos con la producción de grano, al mismo tiempo que se establecieron mercados en todas las regiones.

La época de la cultura militar

La soberanía imperial muy pronto se convirtió en un símbolo más que en un poder real, ya que los asuntos gubernamentales habían pasado a manos de una familia aristócrata de regentes. Al debilitarse las prerrogativas de la capital, se establecieron en provincias nuevos focos de poder alrededor de una nueva clase aristócrata militar que pronto impuso sus propias reglas de juego. Por fin, a partir del intento y fracaso de un clan de militares por reemplazar a los aristócratas de la corte, el dirigente de otro grupo opuesto se hizo proclamar dictador militar (Shōgun) por el emperador, estableciendo su propio gobierno, conocido como *Bakufu*. Dos de las tres familias que encabezaron una

dictadura militar, Kamakura (1192-1333) y Edo (1603-1867) establecerían sus capitales administrativas lejos de la corte imperial.

En esa época la ejecución gubernamental estaba en manos de la nueva clase castrense que, aunque en un principio todavía se orientaba por algunos valores aristocráticos, hacia fines de la era se había convertido en una verdadera burocracia. La casa imperial mantuvo su continuidad y pretendía actuar todavía como poder legitimador de los dictadores militares, pero de hecho carecía, con pocas excepciones, de los medios para hacer valer su voluntad.

Con fines de implantar un sistema de tenencia de tierra cuya posesión ya no significaba necesariamente poder político, una de las finalidades de la dictadura militar había sido reorganizar los grandes latifundios de los aristócratas de la corte y de las órdenes budistas que habían proliferado por todo el país. Se había introducido un sistema de dos cosechas anuales y desarrollado aldeas y pequeñas ciudades en el campo y, junto con la apertura de nuevas parcelas, se había inaugurado también la producción agrícola para un mercado nacional. Desde el principio de la época de la cultura militar, los comerciantes desarrollaron grandes actividades y en varias partes del país se establecieron ferias. La producción se diversificó aprovechando los productos mineros y pesqueros; y hacia el final de este periodo el comercio se había organizado en grandes gremios y cooperativas.

Dentro del ámbito de la cultura, a través de la nueva capa dirigente de los militares, se difundían los valores del gobierno central en las provincias. En el periodo Kamakura, las actitudes religiosas perdieron su matiz aristócrata, creándose sectas populares. Especialmente en el periodo Ashikaga (1338-1573), el grupo Zen coloreaba casi todas las expresiones culturales. En la época Edo se manifestó la preocupación del aspecto urbanístico. En tanto que la clase militar dirigía oficialmente los destinos del país con sus valores confucianistas, los comerciantes urbanos creaban su propia cultura citadina, y que hoy se considera como tradicional japonesa.

En los siglos XVI y XVII, el primer intento de expansión europea llegó a Japón, que sufría un proceso de reunificación del país. Al consumarse

esto, precedido por el *Bakufu* en Edo, las influencias cristianas y extranjeras en general quedaron excluidas del ámbito cultural japonés. Sin embargo, a mediados del siglo XIX una nueva tentativa europea, respaldada por el fuerte poder industrial de los países euroamericanos, llegó a las costas japonesas rompiendo el cerco de aislamiento que la clase militar había impuesto al país de 1639 a 1854. El orden de la dictadura militar había creado una nueva sociedad, la que mostró su debilidad para solucionar los problemas en los cuales el país se vio incluso obligado a firmar tratados desiguales con los grandes poderes euroamericanos. Ante esta situación, surgió un movimiento revolucionario entre los miembros jóvenes de la clase militar, que por fin reemplazaría el sistema de la dictadura militar de los Shōgun por otro en el cual el emperador ejercería otra vez plena soberanía y encabezaría una burocracia civil centralizada al estilo europeo; además, sería comandante en jefe de las fuerzas armadas.

La época de la burocracia civil

En el proceso subsecuente, el país se convirtió en una monarquía constitucional (1891), en la cual, por mucho tiempo, los intereses militares lucharon con los de los partidos. La prerrogativa militar parecía haber ganado ascendencia en los años treinta de nuestro siglo, pero el desastroso resultado de la Segunda Guerra Mundial dio lugar en 1946 a la proclamación de una nueva constitución, que no sólo aseguraba los derechos democráticos, sino que se declaraba en contra de la guerra como instrumento político y renunciaba Japón a un derecho de tener un ejército. El emperador, desprovisto de su concepto casi divino, sólo quedó como símbolo máximo de la soberanía del país. A partir de entonces, carece de cualquier poder para interferir en la maquinaria de la democracia parlamentaria que, encabezada por un primer ministro, guía los destinos del país.

Época formativa

Montículos de concha y cerámica Dyōmon

Entre los primeros hallazgos arqueológicos se cuentan grandes montículos de concha, testigos de una cultura de recolectores que vivían de los productos del mar, de frutos y raíces. La decoración de la cerámica asociada a estos montículos de concha, está hecha por las impresiones de cuerdas, lo que da el nombre a la época, conocida como la de los “Patrones de Cuerdas”, o *Dyōmon* en japonés. Recientes descubrimientos han demostrado que el Japón estaba poblado varias decenas de miles de años antes del inicio de la época *Dyōmon*.

Cultivo de arroz y cerámica Yayoi

Más o menos al principio de nuestra era, a base de nuevos patrones provenientes del continente asiático, se impuso en Japón occidental el cultivo de arroz, que paulatinamente se extendió hacia la parte oriental de las islas del archipiélago, dando lugar a la producción agrícola, y con ello a una nueva forma de convivencia en aldeas. El sitio arqueológico más conocido de esta época se encuentra en Toro, en la prefectura de Shizuoka. Usaban implementos agrícolas de madera y hay evidencias de que ya practicaban la irrigación. Las habitaciones eran construidas sobre palos, los techos se cubrían con paja, y contaban con depósitos de granos.

La cerámica de esta época se caracteriza por su color rojo, y su nombre se deriva del lugar en que se descubrió por vez primera, el barrio de Yayoi, de la ciudad de Tokio, en la delegación de Bunkyo. Por la misma época, desde el continente, se introdujeron implementos metálicos de bronce y hierro.

El cultivo intensivo de granos de arroz, como se practicaba por entonces en el este de Asia, implica la existencia de un esfuerzo cooperativo. Esta tendencia se expresó primero en el surgimiento de aldeas y, subsecuentemente, en el de unidades más grandes, conocidas como *kuni* (países). En los siglos II y I a. C., parece haber existido un centenar

de estos “países”, pero en el siglo III d. C. su número se redujo, ya que los poderosos habían extendido y fortalecido sus dominios que administraban familias nobles, a costa de los menos fuertes.

La corte de Yamato

Para el cuarto siglo de nuestra era, el poder de los nobles de la región de Yamato, hoy prefectura de Nara, se había incrementado a tal grado que unificaron la mayor parte de Japón, desde las regiones de Kyushu en el oeste, hasta la del Kantō, en el oriente. La casa imperial actual es descendiente de la familia aristócrata que encabezó este proceso.

Prueba del poder organizativo de las cortes aristócratas son las tumbas gigantescas, conocidas como *kofun*. Su ejemplo más brillante es la llamada Tumba del Emperador Nintoku, en la ciudad de Sakai, departamento de Osaka. Está rodeada por tres fosas y alcanza una altura de 35 metros, con 480 de longitud y una anchura máxima de 305 metros; su superficie es mayor que la de la pirámide más grande de Egipto. Dentro de estos mausoleos, se encontraron ofrendas tales como armas, joyas de jade y espejos; a su alrededor, se enterraron un sin fin de figurillas de cerámica roja, conocidas como *janiwa*, que representan hombres, animales y viviendas: fieles testimonios de la expresión cultural de la época que va del siglo IV al VI de nuestra era.

La obra de unificación de la corte de Yamato alcanzó no sólo a la gran parte del archipiélago japonés sino incluso hasta la región sur de la península coreana. Desde el siglo V, aumentaron las relaciones amistosas con China y Corea y los inmigrantes de esos países trajeron consigo el cultivo de la seda, la industria textil y de barcos, y la técnica de forjar el hierro, así como innovaciones ideológicas. Junto con el confucianismo, originario de la China, y el budismo, proveniente de la India, introdujeron a Japón la aportación cultural más importante: el sistema chino de escritura por medio de ideogramas.

A fines del siglo VI, entre los aristócratas de la corte de Yamato, una controversia terminó con la destrucción del clan Mononobe y la promoción del budismo por el victorioso clan Soga.

Shōtoku Taishi y el budismo

A mediados del siglo VI, en la parte sur de la planicie de Nara conocida como la región de Asuka, nació un miembro de la aristocracia, conocido como el príncipe Shōtoku, que habría de trascender como un héroe cultural en la historia temprana de Japón. En su vida se mezcla el mito con la realidad.

El príncipe heredero Shōtoku, después de convertirse al budismo, reorganizó el gobierno estableciendo a la manera del patrón chino una burocracia dividida en rangos, de acuerdo con el mérito de cada individuo. Se sostiene que publicó una Constitución de 17 artículos, que establecía la posición suprema del emperador y afirmaba los valores confucianistas. Para mantener contacto con la cultura china, que, bajo la dinastía Sui (589-618), acababa de establecer un nuevo patrón administrativo, se enviaron varias embajadas a la capital China.

De los elementos culturales del continente, se importó una nueva técnica arquitectónica que hizo posible la construcción de imponentes templos budistas. Entre ellos se destacan el Shitennō-ji, en Naniwa, hoy Osaka; y el Jōryū-ji, en la provincia de Yamato. Este último es el más antiguo edificio de madera que existe actualmente, destacándose además por su excelente iconografía budista.

Reforma Taika

Con la muerte del príncipe Shōtoku, el clan Soga se fortaleció en el poder, pero al cambiar el régimen chino de la dinastía Sui a la Tang (618-906), aparecieron patrones más viables para una mejor administración de un Japón unificado. En el verano de 645, el príncipe imperial Naka-no-Ōe encabezó una revuelta en la corte imperial, liquidó el poder de los Soga y, junto con un vasallo que después fue el regente Fudiywara-no-Kamitari, estableció mediante la Reforma *Taika* ("Gran Cambio"), un nuevo sistema de régimen imperial. Entre las provisiones del edicto de reforma, destacan las siguientes:

1. Todas las tierras y habitaciones que hubieran pertenecido a la casa imperial o a los clanes nobles se convertirían en propiedad nacional y serían conocidas como tierras y pueblos públicos.
2. Todo el país sería dividido en provincias (*kuni*) y distritos (*gun*), para lo cual se establecerían los puestos de Gobernador y Administrador de Distrito.
3. Habría un censo para formar un registro civil y se distribuirían tierras a todos los ciudadanos mayores de seis años.
4. Se unificaría el sistema de contribuciones, especialmente el impuesto en forma de granos y telas.

De esta manera, también las tradicionales familias nobles se convirtieron en burócratas, sirviendo en la capital y en las regiones; y los más poderosos desempeñando funciones importantes en la corte imperial, lo que dio lugar a una nueva aristocracia cortesana. A principios del siglo VIII, la publicación del primero de una serie de códigos legales, conocido como el *Taijō Ritsuryō*, marca el principio de un régimen jurídico cuya fuente es la casa imperial.

La época aristocrática

Nara, la capital

En 710, la corte de Yamato se mudó de la región de Asuka a una nueva capital llamada Nara, imitación de Chang-an, capital de la dinastía Tang en China. La ciudad, uno de los primeros grandes ejemplos de planeación urbana, estaba trazada en forma de un tablero de ajedrez, configuración que se obtiene por las grandes avenidas que la atraviesan de norte a sur y de este a oeste, y en cuyo centro norte se encontraba el palacio imperial. El edificio más impresionante es la Pagoda del Gran Buda, en el *Tōdaiji*, el Gran Templo del Este, que se considera la estructura de madera más grande del mundo. El emperador Shoma (724-748) fervoroso creyente budista, no sólo construyó el *Tōdaiji* con su gigantesca estatua de Buda que alcanza una altura de 16 metros y está cubierta con hojas de oro, sino además templos provinciales (*Kokubundji*) en todo el país.

Prueba de la existencia de relaciones con todo el mundo asiático es el *Shōsōin*, un almacén especial que formaba parte del complejo del *Tōdaiji*, donde se han preservado todos los regalos traídos en tributo de China, India y el sureste de Asia.

Surgimiento de una cultura sintética japonesa

La época de Nara, que duraría 74 años, presenció la proliferación del uso del hierro para los implementos agrícolas y la introducción de nuevos cultivos. Pero la expresión más clara de la formación de una cultura sintética fue el surgimiento de una historiografía y poesía japonesa. A principios del siglo VIII, se escribieron el *Kodiyiki* y el *Nijonshogui*, historias y anales que recopilan los mitos y tradiciones de origen japonés; se editaron asimismo, una serie de relaciones geográficas regionales (*Fudoki*) que contienen información sobre las tradiciones, productos y condiciones de cada región.

En la segunda mitad del mismo siglo, se reunió la primera colección de poemas, conocida como el *Manyoshu* (la *Colección de las diez mil hojas*), que en sus 4 500 poemas, empezando con los del emperador y la casa imperial y pasando por los de la aristocracia cortesana a los de los campesinos y centinelas de la frontera en el lejano Kyushu, tratan de las cosas de la naturaleza y de la vida diaria.

En este periodo de formación de la cultura japonesa, se mantenían frecuentes contactos con China a través de embajadas que por las dificultades de la travesía a veces duraban años.

Kioto, capital de Jeian

A fines del siglo VIII, la aristocracia cortesana de Nara, para escapar de la aplastante influencia de las Seis Sectas de Nara, bajo las órdenes del emperador Kanmu mandó construir una nueva capital. *Jeiankyo* (la Capital de la Paz Plena), hoy día Kioto, siguió a grandes rasgos el plan geométrico de Nara y en ella se mantendría la corte imperial desde 794 a 1868. La primera parte de la época de 794 a 1165 en que el poder gubernamental estaba ostensiblemente en manos del emperador, es conocida en la historia japonesa como la época Jeian.

De hecho, el poder ejecutivo se concentraba en la familia de los descendientes de Kamitani-no-Fudiyiware, quien interviniera en la Reforma Taika. Después del traslado a la nueva capital, el poder de la familia iba en aumento. Casaba a sus hijas con los emperadores, asegurando así una constante asociación con el carisma imperial, y encargaba a sus varones, como regentes y administradores imperiales, el gobierno diario. El poder de los Fudiyiware alcanzó su plenitud en la época de Fudiyiware Michmaga (966-1027); y el Byōdō'in en Udyi, cerca de Kioto, que él construyó, es considerado el edificio más representativo de esta época.

Aunque la nueva capital había sido construida para escapar de las maquinaciones de las tradicionales sectas budistas de Nara, pronto se introdujo una nueva forma de budismo esotérico, cuyos representantes más destacados fueron Saishō, conocido como *Denkyō Daishi* (el

Gran Maestro de la Misión) de la secta *Tendai*; y *Kūkai*, cuyo nombre honorífico fue *Kōbo Daishi* (el Gran Maestro de la propagación de la Ley Budista) de la secta *Shingon*. El primero estableció un complejo de templos en la montaña Jiei, al norte de la capital, y *Kūkai*, otro en el monte Kōya, al sur de la misma. Ambas sectas eran aristocratizantes, pero *Kūkai* se interesó también por la difusión de la cultura capitalina al campo, inició obras de irrigación y estableció escuelas; su imagen histórica es la de un héroe cultural.

Los Shōen, nueva forma de tenencia de la tierra

El poder de las familias cortesanas, y de las órdenes monásticas budistas, y la imposibilidad administrativa de mantener el patrón de tenencia de la tierra igualitario provisto en la Reforma *Taika*, hicieron surgir nuevamente latifundios, conocidos como *Shōen*; su existencia se originó por el otorgamiento de privilegios a los que abrían nuevas tierras al cultivo, y de terrenos a los oficiales de gobierno en recompensa a sus méritos. Una vez establecidos, gozaban pronto de la exención de impuestos y aún extraterritorialidad.

Nuevos métodos incrementaron el rendimiento de la producción agrícola, especialmente al cambiar el cultivo de arroz de sembradío, al de trasplante de retoños, y al sustituir el método de cosecha en que sólo se cortaba la punta de la planta, por otro en que se cortaba desde la base del tallo. Para entonces, el uso de implementos agrícolas de hierro se había difundido por todo el país; se establecieron mercados en cada aldea y los mercaderes hicieron su aparición como nueva clase social.

Una nueva cultura letrada

Al principio de la época Jeian, se mantuvo un estrecho contacto con el continente y cultura chinos, pero pronto la cultura japonesa cobraría suficiente confianza en sí misma para crear sus propios patrones. Su expresión suprema fue la invención de un sistema propio de escritura, la que, tomada de los caracteres chinos el contenido oral, simplificaba

las formas y hacía posible una expresión escrita más sencilla y menos ponderada; además, se apegaba mejor a las necesidades estructurales del idioma japonés que, lingüísticamente, es diferente del chino. De hecho, se desarrollaron dos silabarios, uno que simplificaba los caracteres chinos, llamado *jiragana*; y el *katakana*, que tomaba una parte del carácter chino para expresar su valor fonético. Estos silabarios facilitaron el aprendizaje de las letras, especialmente el *jiragana*, conocido también como “letras de las mujeres” (*onna modyi*), que promovió una nueva literatura entre las damas de la corte.

La naciente cultura japonesa alcanzó su esplendor con la *Colección de poemas japoneses antiguos y modernos* (*Kokin Wakashu*) publicada en 905, y con *El cuento del cortador de bambú* (*Taketori Monogatari*), que recopiló un cuento popular de hadas y lo difundió como literatura. A fines del siglo X y principios del XI, en el momento en que el poder de los Fudiywara estaba en su cúspide, surgió una forma nueva de ficción entre las damas de la corte, cuya expresión suprema es el *Cuento de Guendyi* (*Guendyi Monogatari*). Esta obra maestra de Murasaki Shikibu pinta, con asombrosa penetración psicológica, la vida de Jikaru Guendyi, un miembro de la aristocracia cortesana, captando fielmente el ambiente de la vida aristocrática de la época.

La época de la cultura militar

Dos factores importantes contribuirían al fracaso de la brillante cultura de la capital que no pudo difundirse por todo el país.

Uno fue la aparición de nuevos focos de poder local en las provincias, muchas veces sobre la base de los grandes latifundios con amplios privilegios, y el otro, el surgimiento de una clase militar con su propia ética.

Al debilitarse el poder del gobierno central, los gobernadores de provincia se convirtieron en meros recaudadores de impuestos. Pronto la clase aristócrata terrateniente recurrió a las armas para arreglar disputas entre sí; se formaron grupos de vasallos que se destacaban por sus proezas marciales y esta nueva clase castrense, llamada *Bushi* o *Samurai*, guiaría los destinos del país por varios siglos.

Guendyi y Jeike

La estrategia de los Fudiywara y de los demás aristócratas que consistía en casar un gran número de sus mujeres con los emperadores, resultó en la proliferación de los miembros de la casa imperial. Para prevenir que se diluyese el carisma, se separaron dos clanes de la casa imperial y, establecidos como nobles terratenientes, extendieron su influencia por las provincias. Los Guendyi, o Minamoto, controlaron vastas regiones en el este y noreste del país, mientras que los Taira, o Jeike, controlaban las provincias occidentales. Obtuvieron considerable número de vasallos de la nueva clase militar y desarrollaron su propia fuerza regional. Como tenían relaciones con la corte, los Minamoto recibieron comisiones imperiales para pacificar rebeldes en el este y los Taira para someter a los piratas en el Mar Interior de Japón.

Al principio del siglo XII, el poder de la familia Fudiywara había disminuido y al dividirse en facciones, cada una de ellas trató de obtener el apoyo de los clanes Taira o Minamoto. Con los Fudiywara en decadencia, los Taira derrotaron a los Minamoto en el campo de batalla y Kiyomori Taira se apoderó de la corte imperial y empezó a comportarse como los

Fudiyiware: su altanería proverbial dio lugar al dicho “el que no es Taira, no es hombre”.

Hacia la innovación gubernamental

Al someter a los Minamoto, los Taira cometieron el error de perdonar la vida de Yoritomo Minamoto, uno de los más brillantes innovadores de la historia de Japón. Aprovechando el descontento que las acciones altaneras de los Taira habían generado, Yoritomo organizó la resistencia. Sin embargo, en lugar de tratar de apoderarse directamente de la corte, cambió las reglas del juego y consolidó primero su control sobre los grupos de samurai de las provincias del este. Luego, con la ayuda de su hermano menor Yoshitsune, desalojó el poder militar de los Taira de la capital y los empujó por las islas y litorales del Mar Interior hacia el oeste. Finalmente, dio el golpe de gracia en la batalla de Dan-no-Ura, en las vecindades del actual Shimonoseki. El episodio del interregno de los Taira apenas había durado unos veinte años.

El feudalismo japonés

Ya en el poder, Yoritomo estableció una nueva forma de gobierno y tomó el título de “Gran Mariscal Conquistador de los Bárbaros” (*Sei Taishōgun*; más corto: *Shōgun*) que afirmaba haber recibido humildemente del emperador. Su “Gobierno de la Tienda de Campaña” (*Bakufu*) conocido también como *Shogunado*, fue de hecho una dictadura militar, cuyo centro administrativo se estableció lejos de la capital imperial en la cuenca arrocerá cerca del este, cerca del actual Tokio. Incautó los latifundios de los Taira, pero sin tocar su usufructo. El control de la aristocracia sobre las provincias fue restringido al nombrar protectores (*Shugo*) para cada provincia, y administradores de tierras (*Dyitō*), para cada latifundio. Para pagar a los nuevos administradores, se gravó la producción agrícola con un impuesto militar (*jyromai*).

El Bakufu controlaba el país principalmente por medio de tres instituciones: una que inspeccionaba a los samurai, otra que se encargaba del gobierno, y la tercera que fungía como Corte de Justicia.

La familia Minamoto no duró más de tres generaciones en el poder, y fue remplazada por sus parientes Jōdyō, que, como regentes, se sirvieron de la estructura administrativa existente y la perfeccionaron. Los Jōdyō tuvieron que enfrentar un intento de la corte imperial para recuperar su antigua prerrogativa; al fracasar, el régimen militar se fortaleció más que nunca, apoyándose en un código especial conocido como *Goseibai Shikimoku*, que asentó la base legal de una sociedad militar.

Con la imposición de los valores sociales y políticos de Kamakura, el Japón se convirtió en el único país no europeo donde existía un régimen feudal bien definido; especialmente si por feudalismo se entiende una relación casi contractual entre señor y vasallo. Los samurai japoneses recibían del Shōgun sus tierras comprometiéndose a acudir en su defensa en caso de peligro. Conscientes de este deber, esta clase castrense perfeccionó las artes militares y desarrolló una ética que estimaba el valor y aborrecía la cobardía.

La nueva cultura

Bajo el control militar subieron las recaudaciones de productos agrícolas y, para poder sobrevivir, los campesinos recurrieron a un nuevo sistema de producción que hacía posible dos cosechas al año y se esforzaron por abrir tierras baldías al cultivo. Con el desarrollo de la agricultura, florecieron las actividades comerciales y se establecieron ferias conocidas como los “mercados del cuarto o del quinto día” (*yokkaichi, itsukaichi*); también se desarrollaron los medios de transporte y, con la importación de monedas desde la China de la dinastía Sung (960-1279), se amplió el mercado monetario.

En la época Jeian, las sectas budistas Tendai y Shingon habían alcanzado su auge y fue la de Kamakura (1180-1333) la que presenció la aparición de sectas budistas menos aristocratizantes y más acordes con la cultura popular que se extendía por todo el país. Se propagó una nueva creencia que enfatizaba la intensidad de la fe individual en vez de un prolongado entrenamiento ascético. La fe en Buda Amitabha dio origen a la Verdadera Secta de la Tierra Pura (*Dyōdo Shinshū*), fundada

por Shinran, y el culto a la *Sutra del Loto*, a otra completamente japonesa de nombre de Nichiren. Estas dos sectas pronto se arraigaron en el pueblo por la simplicidad de sus conceptos, pero en la clase militar prevaleció la práctica mística de la doctrina Zen.

En la literatura, las hazañas de los Taira y los Minamoto proporcionaron muchos temas, y el *Cuento de la casa de los Taira* (*Heike Monogatari*) se popularizó como epopeya por los trashumantes trovadores ciegos que acompañaban su canto con el laúd japonés (*biwajoshi*). En las artes plásticas, apareció por primera vez una escultura de vigoroso realismo.

El ataque mongol

Poco después de establecido el Bakufu de Kamakura, las tribus mongoles al norte de China se unificaron y extendieron su poderío por Asia hasta el este de Europa. A fines del siglo XIII, se fundó en China la dinastía Yüan, cuyos gobernantes supremos fueron mongoles. Desde mediados del siglo, las fuerzas mongoles habían mandado en dos ocasiones embajadas al Japón con la exigencia de que el país se convirtiese en su vasallo. El regente del Bakufu, Tokimune Jōdōy, que entonces tenía apenas dieciocho años, decidió resistir, enviando a sus samurai al norte de Kyushu donde resistieron dos ataques de las fuerzas expedicionarias mongoles y coreanas; con la ayuda providencial de fuertes tifones, el ejército mongol desistiría de su plan de conquista. La intervención de aquellos “vientos divinos” (*Kamikaze*) se convertiría en nuestro siglo en símbolo de la elección divina del Japón, y sería utilizado por la propaganda ultranacionalista.

A pesar de haber resistido el avance mongol, la estructura económica del Bakufu carecía de la posibilidad de compensar adecuadamente a sus vasallos, que habían sacrificado en esa lucha sus propios recursos. El descontento con el sistema shogunal de Kamakura aumentó, y en 1333 el emperador Go-daigo (1319-1339) intentó una restauración de las prerrogativas imperiales. Dos generales del Bakufu: Takauchi Ashikaga y Yoshisada Nitta, se aliaron al bando imperial y destruyeron el Bakufu en

Kamakura. Pronto hubo diferencias acerca de las compensaciones y de las tenencias de tierra entre los aristócratas de la corte (*kugue*) y la clase militar (*buke*), y como la política imperial se concentraba en manos de la aristocracia cortesana, el descontento del samurai incrementó. Takaudyi Ashikaga se levantó con un ejército reclutado entre los samurai y dos años más tarde el emperador Go-daigo se retiró a Yoshino, en lo que hoy es la prefectura de Nara. Takaudyi entronizó en Kioto a su propio emperador (proveniente de otra rama de la familia imperial).

El Bakufu Ashikaga

En 1338, la familia Ashikaga a su vez recibió el Shogunado y estableció su Bakufu en la capital. En la clase militar continuó la división entre los que apoyaban a la dinastía del sur en Yoshino y los partidarios de la del norte en Kioto. Esta época de las dinastías del norte y sur (*Nanbokucho Dyidai*) persistiría hasta fines del siglo XIV.

El nuevo Bakufu alcanzó su apogeo en la época del tercer Shōgun, Yoshimitsu, quien construyó su cuartel general en el barrio Muro, de Kioto, por lo que se hace referencia al Bakufu de Ashikaga como el Bakufu de Muromachi.

La cultura Zen

Bajo la influencia de la cultura Zen, se creó una variante de la cultura japonesa militar cuyas manifestaciones arquitectónicas son las famosas villas: El Pabellón de Oro (*Kinkaku*) construido en las montañas al norte de la capital por Yoshimitsu (1368-1394), y el Pabellón de Plata (*Guinkaku*) en las montañas del este por su nieto Yoshimasa (1443-1473).

En la pintura, bajo la influencia del gusto Zen, se introdujeron desde China las acuarelas con pintura negra (*sumie*), arte en el que Sesshu (1420-1506) fue el pintor más renombrado de la época. Los bailes populares, influidos por la estética Zen, dieron origen el teatro *Noh*, con sus entremeses cómicos (*Kyōguen*); así como a la ceremonia del té (*chano-yu*) y el arreglo de flores (*ikebana*). A través de los *Cuentos*

para divertirse (*Otogui-banashi*) se difundió ampliamente una literatura de rasgos populares.

Las revueltas de la época Onin

Después de un periodo de florecimiento bajo Yoshimitsu, se deterioró la capacidad del Bakufu para ejecutar sus mandatos. Sus protectores en las provincias habían acumulado suficiente fuerza económica y militar para independizarse y convertirse en una nueva clase de grandes señores, conocidos como *Daimyō*, que a mediados del siglo XV se dividieron debido a un conflicto sobre la sucesión shogunal, y por once años lucharon en la capital bajo las designaciones de los ejércitos del este y del oeste. A consecuencia de esas contiendas, conocidas como las “Revueltas de la época Onin” (1467-1479), Kioto, con sus antiguos templos budistas y santuarios shintoístas, tesoros artísticos y colecciones de libros se convirtió en una llanura quemada.

Como resultado del debilitamiento de los que ejercían el control tradicional, los nuevos *Daimyō* en las provincias trataron de arrebatar los territorios a sus vecinos, mientras sus propios vasallos trataban de derrocarlos para alcanzar a su vez la posición de mando. Este proceso se prolongó por más de un siglo y es conocido como la época de las Provincias en Guerra (*Zengoku Dyidai*, 1467-1590).

Desarrollo político-económico del agro

La falta de estabilidad política no significó el estancamiento del desarrollo económico y social. El sistema de dos cosechas al año se había popularizado tanto como el empleo de fertilizantes, y los campesinos que vivían cerca de la capital dejaron el cultivo de arroz por otras especies que daban mayores utilidades. Pero como los campesinos eran las principales víctimas en los repetidos trastornos y revueltas, pronto decidieron organizarse para resistir estos contratiempos. La aristocracia cortesana y los *Daimyō*, como clase dirigente, nombraron a estos estallidos del poder campesino “revueltas rurales” (*Do ikki*).

La organización en las aldeas no sólo sirvió para estos enfrentamientos violentos, sino que promovió también del desarrollo del gobierno rural que se encargó entonces de la distribución de riego, la utilización de tierras no cultivadas y del problema de las contribuciones al gobierno.

Desarrollo urbano

En el siglo XV, se desarrollaron varias otras ciudades aparte de los tradicionales centros administrativos de Nara, Kioto y Kamakura. Así surgieron las llamadas ciudades de posta (*Shukuba-machi*) que se establecieron a la orilla de los caminos, y las *monzen-machi* que se fundaron frente a los grandes templos y santuarios. También en las cercanías de los castillos de los Daimyō, donde se congregaban mercaderes y samurai, surgieron las llamadas ciudades de residencia (*dyoka-machi*). Finalmente, en los lugares como Sakai, Jyogo (actual Kobe) y Jakata (hoy Fukuoka), se fundaron las llamadas ciudades del puerto (*minato-machi*), centros de comercio marítimo. Varias de ellas, como Sakai, alcanzaron incluso cierta autonomía política.

En el periodo de Yoshimitsu se estableció un floreciente comercio con China y Corea, pero pronto la decadencia de sus gobiernos hizo posible las actividades de piratas japoneses, conocidos como *wako* que, muchas veces de común acuerdo con rebeldes locales invadieron las regiones costeras de China y Corea.

Tanegashina y Francisco Javier

Justamente cuando el país se encontraba en un proceso de desintegración, en 1543, llegaron a una isla al sur de Kyushu, conocida como Tanegashina, los primeros europeos, marineros portugueses. Trajeron consigo, entre otras innovaciones, armas de fuego cuya manufactura los japoneses, a diferencia de sus vecinos asiáticos, comprendieron a la perfección. Unos años más tarde, en 1549, llegó al Japón el peligro de un trastorno ideológico debido a la fe cristiana, predicada por el jesuita Francisco

Javier. Hacia el año 1570, los jesuitas obtuvieron el control del puerto de Nagasaki como centro de comercio marítimo y de propagación religiosa.

El proceso de reunificación

Por estos años surgió entre los Daimyō que luchaban por la hegemonía Nobunaga Oda quien, aprovechando la nueva tecnología marcial, eliminó los restos del Bakufu de Muromachi, para ser asesinado por uno de sus vasallos en 1582. Mientras el proceso de unificación del país, que entonces ya era irreversible, continuaba Jideyoshi, su sucesor, heredó la misión de concluirlo. Sometió a los Daimyō disidentes, llevó a cabo un catastro de las tierras productivas para determinar su potencial fiscal y recaudó las armas de todos los ciudadanos que no pertenecieron a la capa militar, con el fin de privarles de todo poder de resistencia. Otros de sus instrumentos de reunificación, fueron la reorganización monetaria y el desarrollo de las comunicaciones. El mismo proceso le llevó a la isla de Kyushu, donde en 1587, notó en Nagasaki la ingerencia extranjera, puso de inmediato la ciudad bajo sus órdenes directas y emitió el primer decreto de expulsión contra los jesuitas. De la unificación en el interior a la expansión en ultramar el paso era corto, y en la última década del siglo XVI las huestes de Jideyoshi invadieron Corea en dos ocasiones. Cuando murió en 1598, la hegemonía política de Japón era casi un hecho.

Jideyoshi construyó imponentes castillos, cuya ostentación decorativa dio lugar a todo un movimiento cultural conocido como el de la época de Momoyama (1582-1598).

Consolidación del poder central

A la muerte de Jideyoshi, la responsabilidad de concluir la unificación recayó en Ieyasu Tokugawa, en un tiempo vecino y protegido de Nobunaga. En 1600, derrotó en la batalla de Sekigajara a los Daimyō que decían apoyar los intereses de los herederos de Jideyoshi, y a diferencia de Nobunaga Oda, que había destruido el Bakufu, y de Jideyoshi que requería para sí una posición dentro de la corte imperial, Ieyasu en 1603 optó

por el plan tradicional de la clase militar, haciéndose nombrar Shōgun.

Siguiendo el patrón del primer Bakufu, estableció su gobierno lejos de la corte imperial en Edo (actual ciudad de Tokio). Su primer acto de gobierno consistió en consolidar el control sobre los Daimyō de todo el país. Uno de los medios para lograrlo, introducido por Jideyoshi, fue cambiar los Daimyō de un feudo a otro para probar su lealtad y manipular la constelación estratégica del país.

En este proceso, los feudos alrededor de las capitales de Kioto y Edo, y los situados a lo largo del Camino del Mar del Este (Tōkaidō), que conectaba a estas ciudades, quedaron en poder de aquellos señores feudales que eran parientes de la casa Tokugawa (*shimpan*) o sus antiguos vasallos (*fudai*). Los otros Daimyō, que carecían de vínculos tan estrechos con los Tokugawa, recibían o mantenían sus feudos lejos del centro del poder, en la periferia del país. Para debilitar todavía más el poder de estos vasallos, los Daimyō tenían que ir a residir, cada tercer año, a la capital shogunal y al regresar a sus feudos, dejar a sus esposas e hijos como una especie de rehenes. Además, Ieyasu tuvo mucho cuidado de alejar al emperador y a la aristocracia cortesana de todos los asuntos políticos.

Expulsión de los cristianos y políticos de aislamiento

Durante los gobiernos de los tres primeros Shogunes de la casa Tokugawa, Ieyasu (1603-1605), Jideta (1605-1623), Iemitsu (1623-1651), existía todavía la amenaza de la expansión europea. Durante un prolongado proceso, que terminó en el Edicto de Expulsión de 1639, los Shogunes Tokugawa reglamentaron primero el tránsito de los barcos tanto japoneses como extranjeros, luego prohibieron predicar el cristianismo, por ser subversivo a los intereses del gobierno en Edo y, por fin, controlaron positivamente todo acceso a las costas de Japón. Reafirmando el concepto de soberanía nacional, el único lugar donde se permitía la presencia de los holandeses, como únicos europeos, y de los chinos, con el derecho a comerciar, fue el puerto de Nagasaki y aún ahí sólo bajo riguroso control.

De acuerdo con el patrón fisiócrata heredado de la China clásica, se estableció una división formal en cuatro clases sociales; la más alta y con mayores privilegios era la clase militar de los samurai, les seguían los agricultores, que proveían el sostenimiento de la sociedad; luego los artesanos y, en último lugar, los mercaderes, considerados oficialmente como parásitos.

Comunicaciones y urbanización

El proceso de reorganización de los Tokugawa mejoró las comunicaciones para mantener un mejor control sobre el país, pero esos mejoramientos redundaron también en beneficio de las ciudades y de las clases urbanas que, a pesar de tener una posición débil en el esquema formal, pronto alcanzaron una importancia inusitada. El sistema de comunicación abarcaba no sólo los caminos que conectaban los centros urbanos, sino también las vías marítimas que circundaban las costas de Japón. Con el desarrollo de las comunicaciones y de la urbanización se mejoró la distribución mediante grandes organizaciones de mayoreo y apareció un incremento en la circulación monetaria.

Desarrollo de la agricultura

La clase de los campesinos, considerada importante para la existencia del sistema, estaba estrictamente regimentada y los agricultores no podían abandonar sus tierras libremente. Estuvieron controlados a través de oficiales nombrados por el Bakufu y los Daimyō y por un sistema de grupos de responsabilidad mutua. Siendo la agricultura la base de la sociedad, las autoridades de la clase militar se empeñaron en el mejoramiento de implementos agrícolas y métodos de cultivo y rendimiento, al mismo tiempo que se introducían, aparte del cultivo de granos, nuevos cultivos suplementarios como el algodón, y de la mora, además de plantas para la elaboración de aceites.

Con el desarrollo de la agricultura, aparecerían pequeñas industrias urbanas tales como la textil, alfarera y papelera y de la elaboración de

sake. Muchos de los productos típicos que hoy se ven en cada región, tuvieron su origen en esta época. También se promovió la actividad minera, y la pesca dejó las costas para lanzarse a alta mar.

Educación para la clase militar y el pueblo

Desde un principio, el Bakufu de los Tokugawa había optado por el confucianismo como ideología oficial del régimen, que enfatizaba una jerarquización que exaltaba la lealtad, justicia y piedad filial. El Shogunado empleaba varios estudiosos confucianistas en sus escuelas conocidas como *janko*, e insistía en que el mismo patrón se estableciese en las instituciones similares dedicadas a la clase militar en las unidades feudales.

Aparte de esta educación oficial, los hijos de la población rural y urbana pronto establecieron sus propias escuelas, donde sin separarse de la ideología oficial, samurai, monjes budistas y sacerdotes shintoístas enseñaban a leer, escribir y a manejar el ábaco. Así se sentaron las bases para la educación popular.

Surgimiento de una cultura citadina

A pesar de que en la jerarquía social formal, la población citadina de artesanos y mercaderes ocupaban la posición inferior, a fines del siglo XVII los centros urbanos dieron lugar a una floreciente cultura que se orientaba menos por el orden formal y más por el económico. Aparecieron nuevas formas teatrales como el *kabuki* y el teatro de muñecos (*bunraku*), con ellos autores geniales como Monzaemon Chikamatsu, considerado como el “Shakespeare japonés”. En la poesía, se estableció una forma corta conocida como *haiku*, que encontró su maestro en Matsuo Basho, y en la novela, Saikaku Ijara creó un género para los ciudadanos. Las “Estampas del Mundo Flotante” (*ukiyo-e*), que, con planchas de madera, hicieron posible una impresión múltiple contribuyeron también al desarrollo de una cultura específicamente japonesa.

Todo sistema con éxito da lugar a una expansión no prevista y los controles establecidos para la sociedad japonesa del siglo XVII no serían suficientes para enfrentar los problemas que creó el desarrollo. La clase militar se convirtió en víctima de la creciente economía de mercado, que sus dirigentes habían hecho posible, y la clase campesina clamaba por condiciones que les permitieran beneficiarse de los mejoramientos de la producción agrícola.

Una ciencia japonesa

También en el mundo de los estudios, mantener la ortodoxia confucianista ya no era suficiente. Los japoneses, a diferencia de los chinos, habían utilizado el marco de referencia neo-confucianista para promover la investigación científica en campos de las matemáticas, la botánica y la medicina.

Desde el siglo XVIII los estudiosos de Europa habían logrado grandes avances en las ciencias ampliando el ámbito de las investigaciones, cuyos resultados, en dosis muy limitadas, los holandeses llevaron a Japón y dieron lugar a toda una nueva rama del conocimiento científico conocido como “Estudios Holandeses” o *Rangaku*. Algunos de sus estudiosos opinaron por entonces que si el Japón no terminaba su política de aislamiento e importaba la nueva cultura científica, quedaría a la zaga del progreso mundial, otros se tornaron hacia una revaluación de la tradición japonesa, y mediante cuidadosos análisis de documentos literarios, como el *Kodyiki* y el *Guendyi Monogatari*, reafirmaron lo particularmente japonés, actitud cuyo resultado final fue la reafirmación, como símbolo de la soberanía nacional, de la casa imperial, que debía merecer la estimación de todos los japoneses.

Segunda expansión europea

A todas las experiencias de la dictadura de los Tokugawa se sumó el impacto de una nueva expansión europea que, respaldada por el creciente poder de los países euroamericanos más avanzados, a raíz de

la Revolución Industrial, se estaba extendiendo por el este de Asia. En 1853, la armada del comodoro norteamericano Matthew Perry llegó al puerto de Uraga, donde 250 años antes habían llegado aun barcos de Nueva España. El régimen shogunal, frente al ultimátum de los norteamericanos y enterados del desastre que había seguido a la resistencia china en la Guerra del Opio (1839-1842), se vieron forzados a la firma de tratados desiguales con los Estados Unidos y, subsecuentemente, con los demás poderes imperialistas. De esta manera, se rompió el cerco de aislamiento que los Tokugawa habían impuesto al país doscientos quince años antes con el pretexto de preservar la unidad nacional.

A la apertura de dos puertos por el tratado de amistad japonés-norteamericano de 1854, siguió uno de mejoramiento de relaciones comerciales en 1858 que abría cuatro puertos más, y cuyas estipulaciones se extendieron a otros países europeos. La primera reacción de los enemigos de Bakufu fue completamente antiextranjera y, bajo el lema de “Honrar al emperador y expulsar a los bárbaros” (Sonnō. Dyōi), impugnaron la autoridad de la tambaleante dictadura militar, de manera que la casa imperial de hecho se convirtió en símbolo de la unidad nacional.

Época de la burocracia civil

Retorno al gobierno imperial

La situación se complicaba por las contradicciones de los varios países imperialistas; mientras los franceses apoyaban el *statu quo* del Bakufu, los ingleses, con base en mejores informaciones, optaron por apoyar a un grupo de rebeldes en Satsuma y Choshu, feudos en la periferia suroeste de Japón, que sostenía viejos rencores con el sistema shogunal. Al ampliarse esta oposición al Bakufu, el quinceavo Shōgun de los Tokugawa decidió en 1867 regresar la soberanía del país a la corte imperial (*Daisei Jōkan*) y el nuevo emperador, Mutsujito, que apenas tenía 16 años, emitió al año siguiente un juramento ante las deidades del país:

1. El gobierno, al abrir asambleas por todas partes, debe determinarse de acuerdo con el deseo de cada uno
2. El pueblo, unificando sus intenciones, debe promover el poder del país.
3. Crearemos un pueblo dentro de un ambiente sin determinarse de acuerdo con el deseo de cada uno.
4. Se deben cambiar las viejas costumbres y progresar de acuerdo con la verdadera razón.
5. Aceptando la civilización mundial, se debe construir un país sobresaliente.

Al publicar este programa, el nuevo gobierno formado por jóvenes miembros inconformes de la clase militar reiteró la parte de sus lemas que exigían honor al emperador, pero al mismo tiempo se abrió al mundo rechazando la consigna de “expulsar a los bárbaros”. Además, el nombre de la era fue *Meidyi*, que significaba “Gobierno brillante” y se trasladó la casa imperial de Kioto a Edo, que desde entonces se llamaría Tokio o “Capital del Este”. Así ocurrió el cambio más significativo del patrón gubernamental desde que, a fines del siglo XII, se

habían establecido los Shogunes como dirigentes de la clase militar. Esta “restauración” se conoce con el nombre de *Meidyi Ishin*.

Reorganización estructural

El primer paso en este proceso de renovación era la abolición de los tradicionales feudos y el establecimiento de un sistema administrativo centralizado que dividía al país en nuevas unidades administrativas conocidas como prefecturas (*Ken*). El segundo paso fue la abolición del sistema de cuatro clases impuesto por los Tokugawa. La clase militar perdió muchos de sus privilegios y en adelante sólo existiría la división formal entre, el emperador y sus súbditos.

Para la defensa nacional se introdujo un sistema de conscripción universal para los hombres mayores de veinte años; se reorganizó el sistema fiscal al abolir el impuesto pagadero en arroz y exigir a los terratenientes el pago en moneda. Con base en estas nuevas recaudaciones fiscales, el Estado impulsó la industrialización del país, importó modernas maquinarias de los países industrializados, contrató científicos y técnicos extranjeros y mandó estudiantes al extranjero a fin de obtener los conocimientos necesarios para la modernización de la industria y del ejército. Entre los regalos traídos por Perry durante su primera visita, había un telégrafo, un ferrocarril en miniatura y varios otros adelantos de la civilización industrial. Los japoneses no dejaron pasar inadvertidos estos elementos y decidieron importar la tecnología en su estado más avanzado para luego reproducirla por sí mismos. En 1869, se abrió la primera línea telegráfica entre Tokio y Yokohama; dos años más tarde se estableció un moderno servicio postal y en 1872 la primera línea de ferrocarril entre la capital y el puerto de Yokohama.

En el mismo año se introdujo el calendario solar con su división en 365 días, el día de 24 horas y el domingo de descanso obligatorio. El sistema de educación pública, también establecido en 1872, en 1886 se convirtió en obligatorio; se adoptó además un patrón de alta enseñanza, concentrado en las universidades imperiales.

Apertura hacia una monarquía constitucional

Entre los partidarios de los antiguos feudos que habían participado en el proceso de restauración, pero que no llegaron a colocarse dentro del nuevo sistema burocrático, surgió un movimiento pro-derechos populares que clamaba por un país más democrático y que con los patrones euroamericanos llevó a un nuevo pensamiento político. Bajo estas presiones, en 1881, el nuevo régimen se vio forzado a prometer la promulgación de una Constitución y a permitir la existencia de un parlamento desde 1890. En el intervalo, se estableció por primera vez un sistema de gabinete y en 1889 el emperador Meidiyi proclamó la Constitución que afirmaba una soberanía nacional representada por el emperador, quien mantuvo el poder de la antigua y de una nueva aristocracia en la Cámara Alta, y estableció una Cámara de Diputados con trescientos miembros elegibles en sufragio limitado.

Además, a partir de 1880, el gobierno que había vendido muchas de sus industrias a particulares, decidió invertir sus caudales en la industria pesada y de transportes, e incrementar sus gastos militares.

Rumbo a convertirse en estado imperialista

En 1876, Japón se había convertido en el primer país asiático que impusiese un tratado desigual, al estilo de los países imperialistas euroamericanos, a Corea. En 1894, decidió acudir a la fuerza para dirimir su conflicto con China sobre la influencia de ambos en Corea; Japón ganó la guerra y se apoderó de Taiwan, pero tenía que enfrentarse a la intervención de Rusia, Francia y Alemania que consideraban que había obtenido demasiadas concesiones territoriales, además de una indemnización monetaria. Japón, que por entonces no había alcanzado su soberanía completa, tendría que aceptar esta imposición y devolver parte de Manchuria.

En 1888, México se convirtió en el primer país con el cual Japón firmara un tratado en un pie de absoluta igualdad, lo que vino a constituir una importante etapa en el proceso de revisión de los tratados

desiguales. El primer paso en la revisión misma, lo marcó la alianza anglo-japonesa, que en 1904 dejó al país libre para enfrentarse militarmente a Rusia. Sin embargo, las últimas restricciones a la soberanía japonesa y a su derecho de imponer sus propias tarifas arancelarias no cayeron sino hasta 1911.

La guerra ruso-japonesa fue la primera ocasión en que un país asiático midió sus fuerzas con un poder europeo en el este de Asia. Japón luchó hasta el límite de sus posibilidades, logrando la victoria que le concedió la mitad de la isla de Sajalin y considerables concesiones en Manchuria y, en 1910, como corolario, se anexó Corea.

Avances culturales

Al terminar la guerra ruso-japonesa, se amplió el sistema de educación obligatoria de cuatro a seis años y pronto el porcentaje de los ciudadanos que habían pasado por ésta excedió al noventa por ciento. También se proliferaron por todo el país las secundarias y preparatorias para mujeres y con el desarrollo de la educación pública, se lograron notables progresos en las ciencias naturales, y pronto los científicos japoneses contribuían con sus propios descubrimientos al avance científico mundial. Semejantes progresos se alcanzaron también en la literatura, la música y las artes plásticas. Entre las influencias que llegaban de Europa y Estados Unidos, cabría mencionar elementos culturales tan diversos como la religión cristiana, especialmente en su variedad protestante; un nuevo concepto del teatro y los deportes euroamericanos.

Al finalizar la época Meidi, con la muerte del emperador Mutsujito, en 1912, dio comienzo la época Taisho que quiere decir “Gran Rectitud”. En los cuarenta y cuatro años del régimen Meidi, el país había pasado de ser una nación atada a tratados desiguales, con una estructura político-social anticuada, a un país industrializado que derrotaba a uno de los tradicionales poderes imperialistas.

Democracia Taishō

Todo el progreso se había logrado a base de una sociedad regimentada y con grandes sacrificios del pueblo. Al iniciarse la época Taishō, hicieron crisis las contradicciones de la aparentemente sólida estructura político-social y las presiones populares que surgieron y dieron lugar a lo que se ha llamado el fenómeno de la “Democracia Taishō”.

Como el Japón estaba aliado con Inglaterra participó en la Primera Guerra Mundial al lado de los poderes aliados. Declaró la guerra a Alemania y ocupó sus posesiones en China y el Pacífico del Sur. Esta guerra redundó en beneficio económico para el país, ya que, por lo limitado de sus acciones militares, pudo producir mercancías para los países europeos y apoderarse de algunos de sus tradicionales mercados. Después de la guerra, participó como poder victorioso en la Conferencia de Versalles y se hizo miembro de la Sociedad de Naciones.

Con el relativo auge económico, el pueblo exigía mayor participación en la política. En 1918, estallaron las llamadas “Revueltas del Arroz” (*Kome Sōdō*) como protesta al alza de precios. Éste fue uno entre otros movimientos populares que exigían la protección del sistema constitucional. Como resultado, se fortaleció el papel de los partidos políticos frente a la oligarquía burocrática tradicional, se inauguró un sistema de gabinetes de partido, donde todas las secretarías, con excepción de las del ejército, de la marina y de relaciones exteriores, estaban en manos de representantes de los partidos políticos. Mientras prevalecía este ambiente, se logró en 1925 el sufragio universal para todos los ciudadanos hombres mayores de 25 años.

Durante esta época, dos eventos afectarían la vida sociopolítica del país. Uno fue la Revolución Rusa, que llevaría a la fundación del Partido Comunista Japonés en 1922, y el otro, el gran terremoto en el *Kantō*, en 1923.

Época Shōwa

Durante los últimos años de la era Taishō, el emperador Yoshihito fue remplazado por un regente, y en 1926, con la entronización del joven Jirojito, el nombre de época se cambió a Shōwa; así que el año de 1980 era el año 55 de Shōwa. Frente a la expansión de los derechos populares, y ante la posibilidad de una crisis económica, se perfilaron las posibilidades de una revolución socialista bajo el impacto de los acontecimientos en la Unión Soviética, o de una dictadura militar. De hecho antes de los efectos de la crisis mundial originada en el *crack* norteamericano en 1929, el país sufrió su propia crisis económica.

Por fin, los militares, que ganaron la primada con la anuencia de los hombres que controlaban la burocracia y el poder económico, gobernaron la política exterior del país.

Expansión en el continente chino

En 1931, el ejército japonés en Manchuria maquinó un incidente en el ferrocarril de Manchuria, cuyo resultado fue el establecimiento del imperio de Manchukuo como un gobierno títere controlado por los militares japoneses, con lo que Manchuria se convirtió en una nueva base económica para las subsecuentes expansiones militares. Cuando la Liga de las Naciones protestó por estas acciones unilaterales, Japón se retiró de la organización. Al incidente de Manchuria siguió en 1937 el del norte de China, que de hecho inauguró la Segunda Guerra Mundial en el Este de Asia.

Hacia la Segunda Guerra Mundial

A fines de los años treinta, el Japón ultranacionalista se había aliado con la Italia fascista y la Alemania nazi en el pacto Anticomintern, cuya finalidad era impedir la expansión marxista-leninista. En 1940, un año después de que estallara la Segunda Guerra Mundial en Europa, estos tres países celebraron una alianza militar tripartita. Los dirigentes del

Japón, también a fines de los años treinta, habían proclamado el concepto de una “Esfera de Coprosperidad en el Este de Asia” y apoyado varios movimientos anticolonialistas projaponeses. Los Estados Unidos e Inglaterra se opusieron a la ingerencia japonesa en el continente asiático y ayudaron al régimen nacionalista de Chiang Kai-shek, así que, cuando el Japón en el sureste de Asia se apoderó de las posesiones de Francia derrotada por Alemania, y amenazó hacer lo mismo con la Indonesia de los holandeses, la crisis se agudizó y el país quedó prácticamente bloqueado por las medidas económicas de los Estados Unidos. El desenlace fue el ataque a Pearl Harbor cuyo resultado fue la entrada de los Estados Unidos a la Segunda Guerra Mundial, llamada en Japón la “Gran Guerra del Pacífico”.

Con los rápidos avances de los ejércitos japoneses en los territorios coloniales del sureste de Asia, el concepto de la Esfera de Coprosperidad parecía convertirse en realidad. Sin embargo, los movimientos de liberación nacional pretendían algo más que sólo cambiar de amos, y el aplastante poder militar de los países aliados ganó el contrataque.

El derrumbe del poder japonés fue completo al lanzarse las primeras bombas atómicas utilizadas en una guerra contra las poblaciones de Hiroshima y Nagasaki, a principios de agosto de 1945. El 15 del mismo mes, el país se rindió incondicionalmente.

La ocupación norteamericana y la nueva Constitución

Los instrumentos de capitulación estipularon la ocupación militar del territorio japonés y la cesión de varios territorios que habían pertenecido al imperio. También la Unión Soviética que, después de mantener su neutralidad a lo largo de la guerra, entró como país victorioso en sus últimos días, ocupó varias islas al norte del Japón.

Bajo el tutelaje de la fuerza de ocupación norteamericana se introdujeron reformas educativas, agrarias, y de la organización sindical, respaldados por la Constitución promulgada en 1946, que en su artículo 9 renunció al derecho del país de tener un ejército y de utilizar la guerra como instrumento de política internacional.

La “Guerra Fría” y el Tratado de Seguridad Mutua

Sin embargo, bajo el impacto de la “Guerra Fría”, por la Guerra de Corea (1950-1953), y el creciente poder de la China popular, los Estados Unidos, que antes habían insistido en la absoluta desmilitarización del país, instaron a los japoneses a reconsiderar su actitud y como resultado se firmó, en 1951, un Tratado de Paz en San Francisco por el que el país recuperó formalmente su soberanía. Al mismo tiempo, se convirtió en cuasi aliado anticomunista de los Estados Unidos mediante un Tratado de Seguridad Militar. Subsecuentemente, en 1956, se reanudaron también las relaciones con la Unión Soviética; y después de haber participado en la reunión de los países afroasiáticos en Bandung, en 1955, el país ya se había convertido en miembro de las Naciones Unidas.

Bases económicas del “Milagro Japonés”

Durante la Guerra de Corea, el país se convirtió no sólo en una base para las acciones militares de las fuerzas de las Naciones Unidas, encabezadas por los Estados Unidos, sino también en país abastecedor del material utilizado en esta guerra. Esto formó la base económica para el subsecuente desarrollo del poderío industrial. El país, por el uso creativo de su propia tradición, de todos los conocimientos científicos y tecnológicos accesibles y por el papel positivo del Estado en la coordinación de estos esfuerzos, hizo posible el llamado “Milagro Japonés”. Cuando, en 1968, el país celebró el centenario de la restauración Meidyi estaba ya a la vanguardia de los países industrializados, y hoy en día ocupa el tercer lugar en generación de Producto Nacional Bruto. Pero resulta evidente que en la búsqueda de las raíces de este éxito sin precedente, hay que acudir a su historia.

ÍNDICE

Introducción	7
De Palos de Moguer a Dedyima.....	11
Hacia un humanismo de nuestra época.....	37
La modernidad del Japón.....	45
¿Instrumento estadista o arma de la fe?.....	61
Entre acción social y evasión estética	75
¿Modernización u occidentalización?	95
El transfondo histórico de la modernidad.....	107
¿Singularidad cultural o transformación histórica?	119
Apéndice	131
Índice	165

La modernidad del Japón, de Lothar Knauth, editado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir en el mes de septiembre de 2024 en el taller de Color Arte, Rincónada Macondo, Edificio José A., colonia Pedregal de Carrasco, Alcaldía Coyoacán, CDMX. Se tiraron 300 ejemplares impresos offset en papel cultural de 95 gramos. La tipografía se realizó en tipos Adegá Serif. El diseño de los forros e interiores fueron realizados por Alejandra Torales M., con colaboración de Daniela Macías Galván. La formación estuvo a cargo de Daniela Macías Galván. Cuidaron la edición Juan Carlos H. Vera y Ashly Abigail Arteaga González.

Ekató, serie coordinada por Frances Rodríguez Van Gort, Roberto de Jesús Villamil Pérez, Federico José Saracho López y Juan Carlos H. Vera.

EKATÓ

