



Revista Asia América Latina

ISSN 2524-9347

Grupo de Estudios sobre Asia y América Latina
Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe
Universidad de Buenos Aires




**NEOJAPONISMO DESDE LATINOAMÉRICA: UNA POSIBILIDAD
PARA DESCOLONIZAR EL CONOCIMIENTO**

**NEO-JAPANISM FROM LATIN AMERICA: A POSSIBILITY TO
DECOLONIZE KNOWLEDGE**

Asia
América
Latina

101

Nicole Montero Barrientos 

ALADAA Chile

nimonterob@gmail.com

RESUMEN: Abordar el *neojaponismo* desde Latinoamérica implica considerar sus diálogos e intercambios, en amplio sentido, y también desprenderlo de los modos de conocer orientalistas desde los cuales se alzan parte de los estudios japoneses en Latinoamérica. Para ello, resulta importante considerar que tanto Japón como Latinoamérica son concebidos como periferias o «extremos» desde el Occidente hegemónico. Para abordar el estudio de Japón y su cultura desde Latinoamérica, en el contexto del extendido interés actual, se busca resaltar la necesaria implicancia de repensar las posiciones latinoamericana y japonesa, donde la noción de Extremo Occidente de A. Rouquié, retomada por A. Gasquet y G. Lommé, abre el intersticio para nuevas posiciones y formas de conocer que no necesiten la mediación del centro hegemónico para su (re)construcción y desarrollo. Se considera que la matriz colonial de poder es, en última instancia, una red de creencias sobre las se racionaliza la acción. Por lo tanto, al cambiar cómo se entienden y conceptualizan tanto el conocimiento propio como sobre otros –Japón, en este caso–, se aprovecha el intersticio del contacto entre extremos para intentar desmarañar la red de creencias de la matriz.

PALABRAS CLAVE: Japón, Latinoamérica, poscolonialismo, *neojaponismo*, Extremo Occidente.

ABSTRACT: Addressing neo-Japanism from Latin America implies considering its dialogues and exchanges in a broad sense and detaching it from the orientalist ways of knowing from which part of Japanese studies in Latin America arises. To do so, it is important to consider that Japan and Latin America are conceived as peripheries or “extremes” from the hegemonic West. To approach the study of Japan and its culture from Latin America, in actual current widespread interest, I highlight the necessary implication of re-thinking the Latin American and Japanese positions. The notion of the Far West of A. Rouquié, taken up

by A. Gasquet and G. Lommé, opens the interstice for new positions and ways of knowing without the mediation of the hegemonic center for their (re)construction and development. It argues that the colonial matrix of power is ultimately a network of beliefs upon which action is rationalized by changing the way knowledge is understood and conceptualized, both one's own and that of others—Japan, in this case—the interstice of contact between extremes is taken advantage of to try to unravel the network of beliefs of the matrix.

KEYWORDS: Japan, Latin America, Far West, postcolonialism, neo-Japanism.

Introducción

Desde hace veinte años, al menos, ha reingresado una «nueva» fascinación por Japón y su cultura al hemisferio occidental. Este interés no es novedoso, por lo que no tardó en ser bautizado como *neojaponismo* en los diversos ámbitos académicos y divulgativos, primero de Europa y Estados Unidos (de ahora en adelante, Occidente), y luego en Latinoamérica. Sería justo llamarlo así si se piensa sencillamente como una reversión del *japonismo* decimonónico e incluso, si se descontextualiza aún más, del interés por Oriente que llevó a los europeos del siglo XVI a encontrar la isla de Cipango.

No obstante, para trabajar con un concepto como el *neojaponismo*, en particular si se hace desde Latinoamérica, es necesario no solo delimitar y contextualizar el concepto, sino también desprenderlo de los modos de conocer orientalistas a partir de los que se alzan parte de los estudios asiáticos en general, y los estudios japoneses en particular, en esta región. Luego, es necesario explorar y revisar el diálogo e intercambio en el último tiempo entre ambas esferas, en un contexto global donde son entendidas como periferias o «extremos». Estos diálogos e intercambios están inevitablemente surcados tanto por procesos históricos de ambas regiones como por la percepción deseada de Latinoamérica hacia Japón, y viceversa.

Por ende, para abordar el estudio de Japón y su cultura desde Latinoamérica, en un contexto de extendido interés como el presente, este trabajo busca resaltar la necesaria implicancia de repensar las posiciones latinoamericana y japonesa, donde las nociones de Extremo Occidente y Extremo Oriente de A. Rouquié y A. Gasquet y G. Lommé (2018), respectivamente, abren el intersticio para nuevos posicionamientos y formas de conocer, de manera que no necesiten pasar por la mediación del centro hegemónico para su (re)construcción y desarrollo.

Conviene advertir que, en este diálogo, los intercambios no son necesariamente equilibrados: en principio, tanto japoneses como latinoamericanos re-

presentan una otredad radical mutua, inevitablemente teñida por sesgos orientalistas heredados de hace siglos por la modernidad eurocentrista. Sin embargo, abordar estos sesgos desde una perspectiva crítica, que considere su contexto y sus limitaciones, permite ampliar las posibilidades de este diálogo y generar otras nuevas, y también cuestionar la propia postura crítica latinoamericana, que descolonice los imaginarios, el conocimiento y las formas de acceder a él.

Existe en Latinoamérica una tendencia a posicionarse desde una occidentalidad ambigua, puesto que no pertenece al Occidente hegemónico, pero sí comparte su posición cartográfica y muchos de sus sistemas socioculturales. Por ello, aún es perceptible la influencia de ese Occidente hegemónico sobre la región. Al tener presente que «la matriz colonial de poder es en última instancia una red de creencias sobre las que se actúa y se racionaliza la acción» (Mignolo, 2014, p. 12), y al cambiar las formas en las que se entienden y conceptualizan tanto el conocimiento propio como sobre otros –Oriente y particularmente Japón, en este caso–, se aprovecha el intersticio del contacto entre extremos para desmarañar la red de creencias de la matriz.

Desarrollo

Para comenzar, es útil retomar una anécdota al respecto: en la Feria Internacional del Libro de Buenos Aires de 2018, en conjunto con la embajada de Japón, se realizó la charla del profesor e investigador en literatura rioplatense de la Universidad de Meiji, Akifumi Uchida. El profesor expuso sobre la influencia que autores como Borges y Cortázar han tenido sobre autores japoneses modernos, así como los vaivenes de la traducción desde el español al japonés. Alguien le preguntó si acaso en Japón consideran y estudian a la literatura latinoamericana –y por extensión implícita, a Latinoamérica– como parte de la «literatura occidental», a lo que él respondió que no, pues Latinoamérica es más bien *otra cosa* en cuanto objeto de estudio.

Un embarazoso silencio siguió a esta respuesta. Una cuestión del «ver», «verse» y «ser visto» está subyacente al acercamiento intercultural; en este caso, dado entre dos culturas otrora colonizadas en distinto grado y contexto, y cuyas historias guardan grandes parecidos y grandes diferencias. Plantea, sin duda, la cuestión del «verse» latinoamericano a partir de la ambigüedad del imaginario del colonizado, en tanto que hay una conciencia de reconocerse parte de Occidente y también como un distinto de Europa, pues desde las conciencias elitistas criollas se afianzó y transmitió dicho posicionamiento, dándole al continente americano una posición ambigua que aún persiste (Mignolo, en Segato, 2013).

De la reacción del profesor, en tanto, la observación sobre Latinoamérica como *otra cosa* da cuenta de que esta posición ambigua no es compartida en otros lugares, cuyo contexto y especificidad histórica los llevó a otras estrategias para posicionarse ante la condición periférica impuesta. Siguiendo a Quijano (1992),

hay que recordar que la colonización de los imaginarios latinoamericanos fue mucho más profunda y marcada que en el caso de los imaginarios orientales, dado que estos últimos fueron posicionados y tratados como subalternos respecto de Europa, y no reprimidos hasta la supresión casi total de su cultura.

A partir de esto mismo, en el imaginario japonés la figura de Occidente está alineada con sus correspondientes geopolíticos de primer mundo, Europa y EEUU, especialmente tras la Segunda Guerra Mundial, donde comienzan a afianzarse las ideas que darán forma al género discursivo del *nibonjinron* (traducción literal: teorías sobre los japoneses) (Sugimoto, 2016). Al respecto, existe la idea cuestionable sobre el carácter grupista de los japoneses, el cual contrastaría con el supuesto carácter individualista occidental, rasgo que aparentemente Latinoamérica compartiría con Occidente, aunque no sea integrante del mismo.

Sugimoto (2016) explica que el modelo grupista de la sociedad japonesa es la formulación más explícita y coherente dentro de las líneas argumentativas propias del *nibonjinron*, a pesar de suscitar duras críticas empíricas, metodológicas e ideológicas. Este modelo consta de tres supuestos: en el plano individual y psicológico, los japoneses carecerían de un yo individual; en el plano interpersonal, los nipones cultivan y conservan con esmero las relaciones sociales jerárquicas, pues el estatus dentro de un grupo dependería directamente de su tiempo perteneciendo al mismo; y en el plano intergrupar, los japoneses habrían conformado efectivamente una «sociedad de consenso», principal fundamento al supuesto alto grado de cohesión de la sociedad japonesa.

A mediados del siglo XIX, la principal distinción venía de la capacidad militar otorgada por la modernidad tecnológica, muy buscada por las naciones no occidentales en ese entonces; o, como se dijo en ciertos ámbitos militares japoneses de la época Meiji, hay una categorización implícita como «naciones de segundo orden». Estas serían aquellas que mantienen un ejército para defender su independencia, a diferencia de los grandes poderes –lo que Japón aspiraba convertirse–, quienes «los tienen para exhibir su poder nacional y recurren a las armas cuando es necesario para llevar a cabo una política nacional» (Pena de Matsushita, 2011, p. 50).

Estas ideas son, claramente, hijas de su época: Estados Unidos, a través del comandante Perry, obligó a las autoridades japonesas a terminar con el *sakoku* (política de aislamiento) y firmar los tratados desiguales bajo la mira de los cañones. El Gobierno del shōgun Tokugawa, además de acceder a las demandas más básicas, se vio obligado a aceptar una cláusula sobre «la nación más favorecida» que ponía en fuerte desventaja a Japón en cuestiones comerciales y diplomáticas en general.

Eventualmente se firmaron más tratados de este estilo con Francia, Gran Bretaña y Rusia, lo cual puso fin a la política de aislamiento japonesa y dio inicio al proceso de derrocamiento del *bakufu*, ya que esos tratados fueron firmados sin el consentimiento imperial. Esta situación empoderó a la oposición pro-imperial

y a los movimientos anti-occidentales, quienes a futuro protagonizarían los conflictos previos a la era Meiji, un periodo histórico caracterizado, entre otras cosas, por la fuerte occidentalización japonesa (Hane, 2000).

También hay que tener presente que, en paralelo a la modernización de Japón, los países latinoamericanos acababan de independizarse, viviendo cada uno sus respectivos procesos de construcción del Estado-nación. Hoy en día, la distinción es mucho más compleja y está ligada al nivel de participación en el sistema capitalista mundial, así como la red de influencias en las relaciones internacionales. Se trata de temas cuya extensión y complejidad escapan de las posibilidades de este trabajo, pero cuyo trazado investigativo permite esbozar la razón por la que ante Japón y el resto del mundo, Latinoamérica se identifica como algo diferente de Occidente.

En consecuencia, en esta primera y superficial ojeada histórica se asienta el concepto de Occidente como un grupo específico de naciones hegemónicas, coincidentes con los otrora colonizadores, las cuales tanto para Japón y como para en casi todas partes, no tiene que ver tanto con una posición cartográfica, sino con quienes pertenecen a «los grandes poderes», los de antes y los de ahora: Europa y Estados Unidos. Aunque pueda parecer una obviedad, antes de cualquier revisión o análisis hay que establecer claramente que Latinoamérica no forma parte de lo que globalmente se entiende por Occidente, por ende, no es percibido como parte de este en la comunidad mundial.

En el caso japonés, una parte de los imaginarios identitarios se relacionan con el género discursivo *nihonjinron*, que está ligado de una manera reaccionaria a distintos momentos y procesos históricos-culturales enfrentados por los nipones ante la necesidad de responder a la pregunta *¿qué es ser japonés?* Este género discursivo surge a mediados de los ochenta para justificar el éxito económico japonés de posguerra en términos de rasgos de carácter nacional, valiéndose de arquetipos históricos y culturales descontextualizados (por ejemplo, la figura romantizada del samurái para explicar la organización empresarial japonesa).

Chizuko Ueno (1996) critica este discurso catalogándolo como orientalismo invertido. A través de la necesidad de responder a la presión de ver al otro, verse y ser vistos, la autora propone que los japoneses especularon en torno a un orientalismo invertido con el cual «los hombres de Oriente explotan la feminidad en su discurso» (p. 166). Es decir, una aceptación pasiva de la alteridad impuesta para usarla a su favor, definiendo la propia identidad como «lo que no es», según las escalas sinocentristas primero, y eurocentristas después.

Ya en la época Heian (794-1185), la omnipresencia de China en la cultura, política y sociedad japonesa llevó a la construcción de la identidad nipona como una diferencia, o un residual, respecto del universalismo chino. Por ello, no es extraño que durante la época Meiji (1868-1912), con la apertura forzada de fronteras y la modernización occidentalista, la identidad japonesa se situase desde la

particularidad, y solo reemplazara el universal chino por el universal occidental. (Ueno, 1996).

De todas formas, no es sino con la burbuja económica tras la Segunda Guerra Mundial que el paradigma del *nihonjinron* comenzó a arraigarse, jugando un rol fundamental en ocultar la experiencia, e incluso la existencia, de varias minorías, a pesar de que la sociedad japonesa es tan diversa como cualquier otra (Sugimoto, 2016). El orientalismo invertido resulta irónico en tanto construye un contradiscurso del orientalismo siguiendo su misma lógica colonial, en el cual los japoneses afirman: «Pertenece al imperio de otro particularismo, el cual nunca entenderán. [...] Ciertamente somos únicos; y es ahí precisamente donde encalla su universalismo» (Motoori en Ueno, 1996, p. 178).

Este tipo de razonamiento subyace en los intelectuales *kokugaku* (puede traducirse como «estudios nacionales»), un colectivo de distintas generaciones de que, aproximadamente desde el siglo XVII en adelante, se dedican al estudio de textos clásicos, mitos y pensamiento japonés. Un rasgo característico es un continuo contraste con la alteridad china, principalmente, considerándola antinatural. Su pensador más destacado es Motoori Norinaga (1730-1801), gran defensor del pensamiento y la sensibilidad japonesa, y del *shintō*, y famoso por su estudio del *Kojiki*, uno de los compilados de mitología y hechos remotos japoneses más antiguos que existe.

Asimismo, ese razonamiento también se manifiesta en el mito nacionalista de la era Meiji del que abreva el nacionalismo en posguerra, y el discurso del *nihonjinron* en los años ochenta. Implica, por un lado, confirmar la mitología orientalista que justificaba la necesidad de modernización (inicialmente técnica, luego también social, política y económica); y, por otro lado, mantener sus peculiaridades culturales y tradiciones pues «son incomprensibles para los occidentales». Por supuesto, ni esta mitología orientalista confirma el carácter japonés ni tampoco ellos son indescifrables para los occidentales; no obstante, dada la utilidad política y económica que presentan estos imaginarios, los nipones la refuerzan hacia el extranjero (Sugimoto, 2016).

Históricamente, todo proceso colonizador influye también en el conocimiento accesible, y las formas de acceso y producción de este. Por supuesto, lo que Latinoamérica sabe de Japón se ha construido, en parte, sobre la base de los conceptos y referentes estereotipantes previamente adoptados, primero desde la metrópoli europea, y luego también desde la norteamericana. Al respecto, A. Silva (2000) es claro:

En lo que se refiere a Japón y al mundo asiático en general, tan módico es lo ha sido dicho y pensado desde América Latina como escaso [...] Salvo una cosa, previsible pero que conviene recordar: América Latina fue plenamente «amaestrada» por aquella visión dualista expresada en las teorías de «los dos Japoneses». (p.84)

Esta visión dualista se refiere al nacionalismo y el tradicionalesmo versus el cosmopolitanismo modernista. En este trabajo, estos «dos Japones» pueden asociarse a los discursos del *nihonjinron* y del *japonismo* europeo, al igual que al *Cool Japan* y a la *japonología* norteamericana, respectivamente. De los referentes hegemónicos, la percepción latinoamericana de la cultura japonesa recupera la pauta colonial, pero situándose como si formara parte de la metrópoli que la genera. Es decir, desde una asociación del concepto de Occidente con la categoría cartográfica del «hemisferio occidental», la cual proviene desde una doble conciencia heredada de la elite criolla, blanqueada y eurocéntrica que aún mantiene sus privilegios hasta hoy; Latinoamérica ha quedado en una situación ambigua. En simultáneo es «mismidad» con el Occidente cartográfico, y diferencia con el Occidente hegemónico (Mignolo en Segato, 2013), desde donde toma esta mismidad ambigua y elitista para construir conocimiento.

Es necesario recordar que «las independencias no deshicieron la colonialidad, [sino] que permaneció y se reprodujo como patrón para las formas de explotación del trabajo, la configuración de las jerarquías sociales, la administración política por parte de los ahora Estados republicanos nacionales, y la subjetividad» (Segato, 2013, p. 29), así como en los modos de representación y producción de conocimiento. Estos se siguen manteniendo hasta hoy, con más o menos variantes y críticas. El conocimiento latinoamericano sobre Japón, en gran medida, es un saber cuyo referente está en Europa y, por lo tanto, los modos de producir sentido y conocimiento se encuentran distorsionados por el eurocentrismo que, a su vez, son distorsionados cuando son producidos desde Latinoamérica, debido a su herencia criolla (Segato, 2013). Entonces, ante la ambigüedad causada por la doble conciencia latinoamericana, la construcción de conocimiento privilegió la herencia europea y, con ello, a las formas de conocer colonizadas.

Sin embargo, Latinoamérica todavía conforma esa *otra cosa* que puede solventarse desde la idea de un Extremo Occidente, con la cual abarca tanto el carácter periférico de la región como su carácter «inventado» por Europa y, adicionalmente, la cuestión de la occidentalidad cartográfica. De esta manera, el adjetivo «extremo» permite asumir al continente y asumirse como parte de un espacio ambiguo donde el colonizado se identifica con el colonizador, y que señala tanto el carácter periférico respecto del Occidente hegemónico como la posibilidad de algo nuevo, más allá de las orientaciones del discurso occidental hegemónico (Rouquié, en Gasquet y Lommé, 2018).

Dado que la retórica eurocéntrica se presenta y autorrepresenta como neutral y objetiva, para pensar sobre Japón desde Latinoamérica y ser validado se torna inevitable alinearse con los discursos hegemónicos para ser considerados, al menos, «serios». Para la academia eurocéntrica el orden jerárquico de la pauta colonial es clave: «[el] gesto pedagógico por excelencia de esta universidad eurocéntrica, inherentemente racista y reproductora del orden racista mundial

[...] es desautorizador: nos declara ineptos, nos impide producir categorías de impacto global» (Segato, 2013, p. 29).

Desde la mirada hegemónica, a Japón se lo (re)interpreta principalmente desde dos vertientes, donde tanto la Europa colonizadora como el Estados Unidos alienador, desde su etnocentrismo, bosquejan a Japón como su ideal de Otro. Por una parte, el *japonismo* europeo construye la diferencia radical en los nipones a partir del asombro, en donde lo exótico, lo misterioso, lo fascinante, se amalgaman para bosquejar una cultura irreversible y extremadamente diferente y, por ello, incomprensible e incluso contradictoria, la cual funciona como el opuesto justo de Europa. Por otra parte, la *japonología* norteamericana erige al Otro japonés más bien como si fuera un error corregible, dado que su «exceso» de tradicionalismo ha provocado que estén en «retraso» respecto de Occidente. Por esto, la diferencia radical se resolvería occidentalizando a Japón en nombre de la modernidad (volviéndolo como Estados Unidos), y así se corregiría la anomalía que representa el Otro en el universalismo absoluto estadounidense (Silva, 2000).

Luego, el intersticio donde dialogan el Extremo Oriente y el Extremo Occidente, un espacio ya fuera de una mediación obligada del centro, pero no exenta de sus formas y supuestos. Por una parte, tanto Latinoamérica como Japón han cultivado sus propias relaciones sin la mediación de la metrópoli, históricamente ya desde los albores del 1600 ambas regiones periféricas han establecido un diálogo fecundo según sus propios intereses, que no es unidireccional ni reducible al vínculo comercial (Gasquet y Lommé, 2018).

Por otra parte, dado que los modos de crear conocimiento e imaginarios son parte constitutiva de todo proceso colonizador, es relevante recordar que, tras las independencias latinoamericanas, los criollos aún mantenían la dependencia cultural con la metrópoli dado que buscaban modernizar sus respectivas sociedades siguiendo patrones europeos. En paralelo, en ese mismo siglo, durante el periodo Meiji, Japón buscaba modernizarse siguiendo esos mismos patrones y formas de conocimiento, con la explícita pretensión de que a través de ellos se convertirían en una nación «aceptable» internacionalmente y no en una colonia.

A lo largo del siglo XX, los conocimientos mutuos de Latinoamérica y Japón, aunque permeados por los orientalismos hacia un lado u otro, también se tiñeron de la experiencia directa mutua, donde destacan los procesos migratorios latinos y nipones, y las experiencias de los migrantes y sus descendientes. Dentro de este espectro se sitúan, por ejemplo, los estudios nikkéi, cuyas problemáticas abarcan múltiples aristas que escapan de los alcances de este trabajo. Otro elemento para situar esta experiencia mutua proviene desde el estudio de los productos culturales japoneses y su influencia en la cultura Latinoamericana en los últimos cincuenta años, cuyas investigaciones han comenzado a ser tomadas relativamente «en serio» hace unos pocos años.

La política estatal de promoción cultural *Cool Japan*, una de las varias medidas económicas del Estado japonés para sobreponerse a la crisis económica de

principios de siglo XXI, implicó (re)forjar una imagen de Japón que cumpliera con un doble objetivo. En primer lugar, fortalecer el interés y orgullo de los propios japoneses, destacando aquellos rasgos y cualidades esenciales, por ende, únicas, de *ser japonés*. En segundo, satisfacer el deseo de consumir aquella diferencia radical, orientalista, que «los otros», los occidentales, querían ver y consumir (Mandujano, 2014).

Este nuevo imaginario homogeneizante, estereotipante e idealizado, que conjuga lo superficial de la floreciente cultura *pop* japonesa con la profundidad de las «particulares» tradiciones y costumbres arraigadas en el discurso del *nihonjinron*, así como su interés y estudio, fueron rápidamente catalogados de *neojaponismo*. No obstante, pasa desapercibida la descontextualización orientalista implícita en el uso acrítico del término; así como su tácita complacencia hacia el emparejamiento modernidad-occidentalidad. Bajo tal asociación, Latinoamérica y Japón son alteridades mutuamente necesarias y participan de este emparejamiento, pero no forman parte de él cuando son observadas desde la mirada eurocentrista de la modernidad.

Tanto el *japonismo* como el *neojaponismo* construyen conocimiento sobre Japón de maneras sesgadas y homogeneizantes, y cristalizan a la cultura nipona a conveniencia. En ese sentido, el *neojaponismo* se ha situado como un correlato conceptual *a priori* del *japonismo*, con su correspondiente asentamiento en el vocabulario en torno de los estudios japoneses. Sin embargo, carece de una definición o aclaración que delimite el concepto y, como sugiere J. Romero Leo (2022):

Tampoco [hay] un acuerdo fundamentado que sitúe históricamente la aparición del *neojaponismo*; ni una explicación consensuada de los motivos y la causas que llevaron a su conformación; ni tampoco de las implicaciones que un ámbito como este puede tener en otras esferas como la del arte contemporáneo, el *nihonjinron* o el fenómeno del *Cool Japan*, entre otros. (p. 65)

El renovado interés por Japón y sus cuestiones es real, sin embargo, no puede pasarse por alto el devenir histórico entre el *japonismo* decimonónico y el *neojaponismo* del siglo XXI. Aunque ambos términos están relacionados a los quiebres históricos en Japón en los últimos siglos (el periodo Meiji y la ocupación norteamericana, respectivamente) y engloban cuestiones orientalistas similares respecto a la idealización del país nipón, no pueden simplemente emparejarse sin tener presente los cambios de paradigmas de los propios japoneses al verse a sí mismos, así como los debates y derivas históricas, filosóficas, económicas, artísticas que han surgido desde el siglo XIX hasta hoy (Romero Leo, 2021).

Además, ambos conceptos se sostienen de un eje común: el orientalismo. Sus miradas y análisis juzgan desde un Occidente hegemónico del cual Latinoamérica imita formas de conocimiento, aunque no sea parte de esta occidentalidad. La apropiación acrítica de formas *neojaponistas* ya no solo responde a una cristalización de elementos culturales, sino que también genera un discurso estereotipante más cercano al campo de la ficción misma. En este sentido, esta

es influenciada por la política *Cool Japan*, y no representa algo culturalmente genuino de Japón, pues «lo que compone la base de la fascinación *neojaponista* son, en gran medida, productos como el manga y el anime, es decir, pura ficción» (Romero Leo, 2021, p. 23).

En este aspecto, la injerencia de la política cultural japonesa ha construido una imagen anonimizada (para permitir una fácil simpatía) y a la vez identificable como japonesa, que se ajuste al imaginario que el occidental hegemónico desea consumir. Además, los arquetipos *japonistas* que aún conservaban una referencia cultural real o histórica, como la geisha o el samurái, por mencionar un par de ejemplos, se mantienen cristalizados e incluso se les acentúa en su connotación «tradicional», «exótica» y «misteriosa».

Sin embargo, ninguna de estas aproximaciones termina de cuajar para siquiera comenzar a plantear la cuestión de los imaginarios japoneses en Latinoamérica porque las posiciones *neojaponistas* sitúan a la región por fuera de foco: no es el receptor ideal de Japón (*Cool Japan*) porque no forma parte de ese bloque hegemónico llamado Occidente. Así, estas formas de conocimientos *neojaponistas* cierran la posibilidad de generar un diálogo entre extremos, y a cambio se reproducen cristalizaciones orientalistas que, lejos de producir conocimiento «nuevo» (diálogos), repiten tópicos e interpretaciones orientalistas cuestionables.

El *neojaponismo*, leído críticamente desde Latinoamérica, puede ser una oportunidad para visualizar las propias posiciones y cuestiones, así como revalidar la propia legitimidad por fuera de los patrones culturales eurocéntricos con los que suelen teñirse tanto los estudios asiáticos como los estudios latinoamericanos (Quijano, 1992). Al respecto, E. Dussel (2000) señala «aunque toda cultura es etnocéntrica, el etnocentrismo europeo moderno es el único que puede pretender identificarse con la “universalidad-mundialidad”» (p. 29). El «eurocentrismo» de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemónizada por Europa como «centro».

Para enfrentar los estudios japoneses desde Latinoamérica urge, primero, desprenderse del mito de la modernidad en las formas de conocer y en los discursos académicos y divulgativos. En segundo lugar, reconocer las contradicciones de estas formas de conocer y de discursos producidas por Japón, ya que, a pesar de representar un poder hegemónico en Asia, siguen siendo una alteridad periférica en la modernidad eurocéntrica que todavía predomina. En el contexto presente, como señalan Gasquet y Lomné (2018), al aparentemente atenuarse la jerarquía centro-periferia europea, el diálogo entre «periferias» se beneficia con motivaciones, intereses e historias propias y específicas.

La idea del Otro exotizado, fruto de una construcción intelectual reductora, se disuelve al enfrentarse a contactos reales y genera las fisuras e intersticios necesarios para generar nuevos modos de conocimiento que den cuenta de las especificidades propias y en diálogo de Latinoamérica y Japón, antes que en las repeticiones de vetustos patrones coloniales de conocimiento sobre el país nipón

y Oriente en general. Por ejemplo, un espacio donde ese diálogo es evidente son los estudios nikkéi, donde la cuestión identitaria y comunitaria de los inmigrantes japoneses y sus descendientes en Latinoamérica da cuenta de las complejidades de sentirse pertenecer a dos naciones, trascendiendo esa dualidad y a los movimientos migratorios.

Según señala Gavirati (2007), el sentido de comunidad e identidad nikkéi varía según los grupos sociales conformados generacionalmente. Esto se debe a que las identidades generacionales condicionan el quehacer comunitario y, en el mejor de los casos, establecen una retroalimentación positiva donde una fuerte identidad repercute en una comunidad fortalecida y viceversa.

Así, la primera generación (*issei*) se considera a sí misma «japoneses en extranjero», pero a partir de la segunda generación (*nisei*) ya existe una presión ante la dualidad entre la identidad latinoamericana, de nacimiento, y la identidad japonesa, de la familia, por lo que son quienes adoptan la identidad nikkéi como una manera de resolver su conflicto identitario. La tercera generación (*sansei*) modifica lo nikkéi dado que, al descender de nikkéi latinoamericanos y no de japoneses, tiene la opción de identificarse como lo primero. Ser nikkéi ya no sería «una cuestión sanguínea, si no que una decisión consciente, donde ya no se trata de nacer nikkéi (un hecho biológico, de herencia de sangre), sino de hacerse nikkéi (un acto social, por formar parte de una comunidad-identidad)» (pp. 5-6).

Comentarios finales

Pensar en el proceso de atenuar las jerarquías en pro del diálogo entre «extremos» implica, primero, trasladar el punto de referencia desde la ambigüedad conceptual desde una Latinoamérica occidental hacia un Latinoamérica «a secas». Porque si no, ¿a qué Occidente nos referimos? Es útil retomar las palabras de Segato (2013):

El control colonial impide a las conciencias situarse en su paisaje y expresarse a partir del mismo; [entonces] su discurso es capturado por un poder político que lo persuade u obliga a localizarse con referencia a centros geográficos impuestos a la subjetividad por la poderosa retórica administradora del mundo, es decir, la retórica colonial. (p. 30)

Esto involucra, también, pensar a Japón y su cultura desde una situación que no implique una diferencia de oposición radical, según se ha repetido desde siglos. Hay cuestiones comunes en las que siempre se enfatizan, como la búsqueda de una identidad nacional ante la avasalladora modernidad occidental hegemónica de finales del siglo XIX y principios XX, o más hacia el presente, como la cultura otaku se ha asentado en ya varias generaciones desde, al menos, los años noventa en adelante.

Para finalizar, existe la necesidad de plantear la discusión del *neojaponismo* y sus distintos ámbitos más allá de las ideas cristalizadas que tienden a repetirse

en discursos académicos y divulgativos, que poco aportan al diálogo entre extremos ante la insistencia de apelar a la «particularidad» japonesa, o la latinoamericana, instalada por el conocimiento colonizado sobre el que inicialmente se construyó el diálogo. Asimismo, la descolonización del conocimiento sobre Oriente, enfocando en el encuentro entre ambos extremos y no en lo que los discursos hegemónicos han construido, se torna una herramienta útil para hacerse y reconstruir el conocimiento sobre Japón.

Por ello, instalar un correlato descontextualizado entre el *japonismo* y el *neojaponismo*, que no considere la percepción que Japón tiene de Latinoamérica como *otra cosa* respecto de Occidente, resulta improductivo si lo que se busca es darle una delimitación crítica al reciente término de *neojaponismo*, e incluso a los estudios japoneses generados desde Latinoamérica. Asimismo, el desarrollo del género discursivo del *nihonjinron* en los años ochenta, el nuevo interés por Japón bajo la política *Cool Japan* y la occidentalidad ambigua de Latinoamérica, permeada en las formas de conocer eurocéntricas adoptadas de los colonizadores, agregan obstáculos para esa empresa crítica. Desmantelar las redes de creencias y las formas de conocimiento coloniales con las que se ha observado a Japón y a Oriente desde Latinoamérica es también emancipar el conocimiento en la región. Es la reconstrucción de una identidad más allá de los discursos coloniales.

Referencias bibliográficas

- DUSSEL, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 24-33). CLACSO.
- GASQUET, A. y LOMMÉ, G. (2018). La invención de los extremos: la conformación histórica del Oriente desde la América Latina y su legado cultural. En A. Gasquet y G. Lommé (Eds.) *Extremo Oriente y Extremo Occidente: Herencias asiáticas en la América hispánica* (pp. 9-18). Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- GAVIRATI MIYASHIRO, P. (30 de mayo 2007) El movimiento sansei. Comunidad e identidad nikkei en la tercera generación de descendientes de japoneses en argentina. *Kinsei* (6), CeUAN, 4-8.
<http://proyektokinsei.blogspot.com/2007/11/sansei-una-forma-de-institucionalidad.html>
- HANE, M. (2000). *Breve historia de Japón*. Alianza Editorial.
- MANDUJANO, Y. (2014). El camino hacia una política de promoción cultural en el japon contemporáneo y los inicios de una campaña de fortalecimiento de la identidad nacional. *Estudios de Asia y África* 1(51), 77-104.
<https://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/ea/article/view/2183/2181>

- MIGNOLO, W. (2014). *Desobediencia epistémica: Retórica de la Modernidad, lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad*. Ediciones del signo.
- PENA DE MATSUSHITA, M. (2011). *La cultura de Japón: Mitos, educación, identidad nacional y sociedad*. Ediciones Kaicron.
- QUIJANO, A. (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Perú Indígena* 13(29), 11-20.
- ROMERO LEO, J. (2021). *Neojaponismo: Estéticas de seducción entre Oriente y Occidente*. (Tesis de Doctorado). Facultad de Filosofía, Universidad de Salamanca.
- ROMERO LEO, J. (2022). Reflexiones en torno al fenómeno del neojaponismo. *Mirai. Estudios Japoneses* (6), 63-69.
<https://revistas.ucm.es/index.php/MIRA/article/view/80157/4564456561750>
- SEGATO, R. (2013). Ejes argumentales de la perspectiva de la Colonialidad del Poder. *Revista Casa de las Américas* (272), 17-39.
- SILVA, A. (2000). *La invención de Japón*. Norma Editorial.
- SUGIMOTO, Y. (2016). *Una introducción a la sociedad japonesa*. Ediciones Bellaterra.
- UENO, C. (1996). Orientalismo y género. *Debate Feminista* (14), 165-186.
<https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1996.14.341>



Grupo de Estudios sobre Asia y América Latina
Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe
Universidad de Buenos Aires