

Una nueva definición de humanismo: centro y periferia¹

Kenzaburo Oé

PARA MUCHOS NIÑOS ALREDEDOR DEL mundo, su primer encuentro con España se produce a través de Cervantes o, más bien, de sus creaciones intemporales: Don Quijote y Sancho Panza. También fue así como yo me enteré de este país, cuando un día —durante la Segunda Guerra Mundial— nuestro maestro de escuela primaria trajo consigo al aula una lámina con una pintura de la célebre pareja. El maestro nos contó una historia sobre los dos héroes y luego nos preguntó cuál de ellos preferíamos. Yo sentí, claro está, que Don Quijote era intrigante pero que, si debía escoger, Sancho Panza era mi hombre. De modo que, cuando me llamaron a responder, expresé mi apoyo al escudero; opinión que nadie de la clase compartió. También el maestro me miró con ojos de descrédito.

Fue más adelante, durante mis años de adolescencia, que leí una traducción japonesa de *Don Quijote*, “Parte uno”, y recuerdo que nuestro maestro de japonés me preguntó nuevamente qué pensaba del valiente caballero. Le respondí que yo pensaba que Don Quijote era un gran lector de libros y que yo quería ser un lector como él. Esta vez el maestro también se volvió hacia mí con ojos de incredulidad.

En la universidad escogí estudiar literatura francesa bajo la guía de Kazuo Watanabe. Watanabe era un especialista en literatura francesa, pero también poseía un profundo y riguroso entendimiento de Cervantes; y fue él, el *patrono*² de toda mi vida, quien aceptó con gracia los pensamientos que

- 1 “A New Definition of Humanism: Center and Periphery”. *El Japón contemporáneo*. Editado por F. Rodao y A. López Santos. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1998, págs. 213-223. Traducción de Adriana Pertuz Valencia. El presente texto corresponde a la conferencia pronunciada en el paraninfo de la Facultad de Filosofía-A de la Universidad Complutense de Madrid el 7 de mayo de 1997, organizada por el Club de Debate [n. del t.].
- 2 En el original Oé utiliza directamente la palabra francesa *patron*, la cual puede traducirse al español como “patrón” o “patrono”, siendo esta última la que expresa el sentido que



yo albergaba sobre la obra del gran escritor. A mi patrono le pedí prestada entonces la traducción francesa de la “Parte dos” y, tras terminarla, releí la “Parte uno”, lo que me permitió, por primera vez, entrar verdaderamente en el mundo de la obra maestra.

Al referirme a Kazuo Watanabe utilicé la palabra francesa *patron* en el lugar de la japonesa *shisho*, cuyo equivalente en inglés es *master*. Dos razones dan cuenta de mi elección del término francés: la primera, porque con su pensamiento profundo, su deseo ferviente y su resolución irrevocable, Watanabe completó valientemente en 1940 —época en la que el fascismo y el ultranacionalismo se propagaban ferozmente en Japón— su traducción de *Deux Patrons* de George Duhamel, un trabajo sobre Erasmo y Cervantes, un pensador y un escritor, respectivamente, a quienes considero como los maestros de la humanidad más dignos de confianza. La segunda razón es que siempre me he sentido atraído por el estilo y la dicción de Watanabe y de Duhamel.

Desde antes de la guerra, Watanabe se esforzó por introducir en Japón a los pensadores que los franceses llamaban humanistas, o los que encarnaban el espíritu del humanismo, y esperaba que, con la introducción de estos personajes, su mismo espíritu se enraizara en la mente japonesa. Los esfuerzos de Watanabe continuaron durante la guerra y hasta bien avanzado el período de posguerra. Por eso, cuando digo humanismo en inglés, quisiera que ustedes supiesen que es con la connotación francesa del término —el *humanisme* en el pensamiento francés— que uso esta palabra.

Como lo hizo Duhamel, Watanabe consideró a Cervantes y a Erasmo como representantes del humanismo, o como verdaderos patronos del humanismo. Yo soy uno de los que han aspirado seguir sus huellas y, por lo tanto, extrapolando su línea de pensamiento, considero a *Don Quijote* como uno de los más importantes trabajos que han influenciado mi vida.

En *Deux Patrons*, Duhamel interpela a Erasmo de la siguiente manera: “Respetadísimo Señor”, implora,

¡por favor ruegue por nosotros! Le suplico que esté con nosotros. Si usted accediese a estar a nuestro lado, eso bastaría para demostrar que no debemos abandonar la esperanza en lo que creemos. El buen consejo sería entonces

le da el autor. Se hace aquí la traducción al español para evitar una posible confusión entre *patron* (francés) y *patrón* (español) [N. del T.].

nuestro y alcanzaríamos el éxito. ¡Porque usted es un hombre experto, un hombre de razón, y un sabio *patrono* de todos los devotos del arte y la literatura!

Duhamel debió haber querido suplicar a Cervantes como lo hizo a Erasmo; y Watanabe también debió haber sentido lo mismo cuando tradujo a Duhamel. Yo, también, a veces me encuentro a mí mismo deseando suplicar a Cervantes con las mismas palabras de Duhamel.

La imagen que tengo de Cervantes en esos momentos no es la de Cervantes solo. Me lo imagino como una entidad que lo combina a él mismo, a Don Quijote y a Sancho Panza. No conozco ningún otro escritor que se una tan fantásticamente al producto de su imaginación. En esta entidad —combinación de personajes que a cada tanto se contradicen—, el mismo Don Quijote se erige como una mezcla de dos personalidades opuestas. Quizás debería decir que encarna a tres personas, ya que hay otra que, con cabeza fría, se mueve libremente a través de las dos contradictorias.

Sancho Panza es también un personaje complejo. Es inocente hasta el punto de parecer tonto. Sin embargo, en ocasiones muestra el juicio de un sabio y, nuevamente, se da cuenta de la forma de ser del mundo, así sea a un nivel relativamente superficial. Cuando en el lecho de muerte de Don Quijote interpela entre lágrimas al noble caballero, veo en él al arquetipo de la humanidad alzando su mirada hacia una existencia trascendente. De hecho, Cervantes sobresale como un escritor que, con una habilidad sin igual, reúne exhaustivamente diversas imágenes de la condición humana.

Cuando leo a *Don Quijote*, lo que más me impresiona, como escritor, son las diversas disposiciones anímicas y los rápidos y sutiles cambios internos que sufre Don Quijote (y también Sancho Panza, si vamos al caso) en cada escena de la historia. Tomemos, por ejemplo, el diálogo en la escena en la que el noble caballero y su escudero viajan a una tierra lejana montando a Clavileño, el caballo de madera del que cierto duque y sus sirvientes les han hecho creer que vuela por los aires. El propósito de la expedición de la pareja es rescatar a unas ancianas a quienes ahora les crecen barbas gracias a la argucia de un encantador.

Con el fin de obtener una carcajada, el duque y sus sirvientes esperan a Don Quijote y su escudero en el jardín donde han preparado al caballo de madera. Y en su diálogo notamos una cadena de giros anímicos complejos y sutiles.

El duque y sus sirvientes gritan y vociferan, como lo habían planeado, que el caballo está volando por los aires. Sancho Panza, vendado, expresa sus dudas, tal y como lo dictaría el sentido común. Pero Don Quijote, que también está vendado, le objeta empleando una lógica de alto nivel al basar la refutación en lo que él sabe sobre los encantamientos. Sancho sigue mortalmente atemorizado de cualquier transporte aéreo, pero el invencible caballero apacigua su miedo asegurándole que ningún medio de transporte es más seguro y sencillo que su caballo; observación que no podría ser más cierta.

Para aumentar el jolgorio, los sirvientes del duque prenden fuego a la cola del caballo, tras lo cual Don Quijote ofrece a Sancho una explicación cosmológica de cómo se da el fuego. Aun así, Sancho sostiene que quiere quitarse la venda para ver por sí mismo la desconcertante fuente de calor. Su travesía llega a su fin con una explosión de petardos que los derriba del caballo.

Aunque obviamente no habían visto nada mientras estaban en el caballo, tras volver en sí, Sancho empieza a hablar elocuentemente sobre lo que había “visto” mientras volaba por el aire. Su historia encaja con la cosmología expuesta previamente por su maestro, lo que deja al lector preguntándose si Don Quijote y Sancho no han dado de su propia medicina al duque y a sus sirvientes, que han tratado por todos los medios de burlarse de ellos.

Es más, Don Quijote señala enigmáticamente a Sancho: “si quieres que crea en lo que viste arriba en el cielo, te pido que creas en mi recuento de lo que vi en la caverna de Montesinos”.

Si pensamos en aquellos que creen tener más poder y ser intelectualmente superiores a los otros —en este caso el duque y sus sirvientes— como los que componen el “centro”, y en aquellos que son ridiculizados por ellos —es decir, Don Quijote y Sancho Panza— como la “periferia”, debo decir que Cervantes, con su calculadora complejidad y su típica versatilidad sin ataduras, nos ha dado en esta escena una pista para entender los conceptos de “centro” y “periferia”.

En el proceso de modernización, los habitantes de la “periferia” usualmente aspiraban a asimilarse a los del “centro”, y aunque no iría tan lejos como para decir que lo hacían solo para que se burlaran de ellos y los ridiculizaran, es un hecho que en lo concerniente a la educación siempre fueron los receptores y que tuvieron pocas oportunidades, si acaso las hubo, de poner

en funcionamiento su sabiduría innata para educar a los del “centro”. Fue a través de Montaigne y otros pocos, los precursores del humanismo, que se hicieron reflexiones en las que incluso los llamados caníbales —es decir, los pueblos primitivos de los continentes recién descubiertos— poseían, en cierto sentido, atributos superiores a los de los pueblos civilizados de Europa.

Los personajes de Cervantes que están en la “periferia” poseen una sabiduría más profunda que la de los que están en el “centro”; y, más aún, parece que simplemente pretenden ser víctimas del ridículo cuando de hecho son ellos quienes se burlan de los del “centro”. La “periferia” es un lugar diverso y complejo, es el hábitat de personas muy perspicaces; y considero que el gran legado de Cervantes son sus diversas críticas y reflexiones sobre la dicotomía entre “centro” y “periferia”.

Para entrar en el siglo XXI, lo que los japoneses necesitan es generar una nueva definición de humanismo, y para alcanzar este propósito deben equiparse de una conciencia sensata que les permita discernir acertadamente las culturas “centrales” y “periféricas”. Más aún, lo que necesitan es la coordinación, por así decirlo, para navegar rápida y hábilmente entre la dicotomía. Requieren, por lo tanto, una disposición para percibir la existencia de “centros” en todos los lugares del mundo y para tener, simultáneamente, una percepción infalible del rol singular que cada cual juega en las “periferias”.

Para que Japón se reconcilie con sus vecinos asiáticos y participe en la comunidad de las naciones asiáticas, los japoneses necesitan tener un conocimiento preciso de la fuerza que tienen los países asiáticos y sus pueblos —incluyendo al mismo Japón y a los japoneses— en tanto “periferia”. Además, necesitan navegar de ida y vuelta entre esa “periferia” y la sustancia de los Estados Unidos y Europa a la que hasta ahora han considerado como el “centro”; necesitan transportarse continua y hábilmente entre los dos puntos de partida, invirtiendo repetidamente las posiciones de ambos. Es de este proceso que emergerá una nueva y clara imagen de la humanidad: una imagen que debe perfilar al humanismo del siglo XXI.

La ágil y rápida travesía entre “centro” y “periferia”, así como la repetida inversión de estas posiciones por parte de los japoneses, no solo se requiere a un nivel internacional, sino también para resolver los problemas domésticos de la nación. Entre estos no solo se incluyen las dicotomías entre ciudades y áreas rurales, y entre hombres y mujeres, sino también las variadas formas de discriminación hacia los coreanos en Japón, hacia los trabajadores

extranjeros y hacia los marginados sociales japoneses: los “*buraku*”; y, claro, están también los niños que sufren bajo la incansable presión de la sociedad japonesa.

Creo que es necesario que los japoneses empiecen domésticamente, sacudiendo a fondo su concepto prevaleciente de “centro” y “periferia”, ya que, a pesar de ser una reliquia del periodo de modernización, permea el sistema japonés existente, el pensamiento y la visión de la humanidad. Debería inyectársele un dinamismo flexible, y el paso siguiente sería aplicarlo a escala asiática. Esto, a su vez, tras una revisión a nivel de Asia, debería proporcionar al Japón una abundante retroalimentación para enfrentarse a sus problemas domésticos. A través de este proceso, los japoneses podrían alcanzar una fortaleza espiritual que les permitiera participar positivamente en el cambiante mundo del próximo siglo.

Don Quijote y Sancho Panza, que relativizan el “centro” y la “periferia”, y que navegan libre, flexible y rápidamente entre ambos, son innegablemente *patronos* dignos de confianza para nuestra creación y dinamismo en desarrollo. Estando aquí, en la España de Cervantes, quisiera examinar este tema en el contexto de la herencia cultural del Japón, tal como esta es vista a la luz de nuestra tradición literaria.

Por lo tanto, quiero hablarles hoy desde una perspectiva literaria, sobre el pensamiento humanista japonés. Y para hacerlo me gustaría enfocarme en tres escritores, la primera de los cuales es Murasaki Shikibu. Murasaki Shikibu era una dama de compañía en la corte imperial y es la autora del *Romance de Genji*, el gran orgullo de la cultura japonesa. Esta novela del siglo x, de unos cincuenta y cuatro capítulos, apareció trescientos años antes que la *Divina comedia* de Dante. El tema que es de particular interés para mí en esta obra se presenta en el capítulo titulado “La doncella”, donde Genji, el héroe, ahora a la mitad de la treintena, ha llegado al puesto de primer ministro, la posición más alta en la política cortesana, precedida solo por la del mismo emperador. El capítulo tiene que ver con profundos asuntos amorosos y con la educación del hijo de Genji, Yugiri, y quisiera hacer un comentario específico sobre este segundo tema: la educación de su hijo.

Se espera que Yugiri vaya a la universidad o que, para ser más exactos, ingrese al internado de la corte al que los chicos jóvenes de su edad se matriculan. Pero cuando Genji lo envía allí, la abuela de Yugiri, una princesa imperial, objeta vigorosamente la idea de que a un niño de nacimiento

noble se le obligue a ese tipo de estudios, reservados usualmente para los esforzados plebeyos. “Esto”, se lamenta, “es el colmo del absurdo. ¡Qué deplorable!”. Y el narrador secunda la objeción de la abuela, al estar de acuerdo con que la propuesta de Genji es inadecuada. Aun así, Murasaki Shikibu hace que Genji razone con la vieja princesa, argumentando a favor de la importancia de aprender y diciendo que él mismo se ha beneficiado incluso del conocimiento inadecuado que logró adquirir estando al servicio de su padre, el emperador. Genji explica: “podemos poner en juego nuestro ‘espíritu-Yamato’”. Yamato, por cierto, es un nombre antiguo para el Japón, y a lo que Genji se refiere con “aprender” es a adquirir un conocimiento de la literatura china. Así que Genji, el primer ministro del Japón, argumenta que los talentos intrínsecamente japoneses solo serán puestos a buen uso después de tener una base sólida en los clásicos chinos.

“Espíritu-Yamato”. Aquellos entre ustedes que hayan estudiado historia moderna oirán quizás un eco ominoso en esta expresión, puesto que adquirió un peligroso matiz durante la primera mitad de este siglo al ser el grito de batalla de los soldados japoneses que avanzaban hacia China en su marcha de agresión.

Me gustaría anotar, sin embargo, que la expresión apareció por primera vez en la literatura japonesa en el *Romance de Genji* y que fue acuñada por Murasaki Shikibu, una mujer escritora, con el significado específico y limitado que acabo de describir. Además, creo que también se refiere a la cultura japonesa como una que pertenece a la “periferia”.

“Tener ‘espíritu-Yamato’ es importante”, le hace decir la escritora a Genji, quien continúa argumentando que, a pesar de que el comportamiento de un japonés está determinado por su cultura japonesa innata, esta misma cultura debería estar marcada por el “aprendizaje” que nutre la fortaleza intelectual, ya que sin “aprendizaje” la cultura de un japonés no sirve a ningún propósito realista. De manera que, concluye Genji, su hijo debería estudiar en la universidad.

Así, desde tiempos antiguos los japoneses han aspirado a aprender sobre la cultura China, una cultura extranjera que consideraban “central”. Al mismo tiempo, sin embargo, han confiado en su propia cultura particular. Esta confianza fue gentil y humana, sin traza alguna de fanatismo o intolerancia, ya que eran seres humanos que sabían lo que era la incertidumbre, lo que era la duda. Y así era la confianza de Genji, y su voluntad era hacer lo mejor

posible en la vida real con esta confianza. Fue ese tipo de confianza la que lo llevó, por ejemplo, a razonar obstinadamente con una vieja princesa que defendía las ideas estereotípicas de su clase.

Tras la Restauración Meiji de 1868, los japoneses aprendieron agresivamente de Europa, la cual se había convertido para ellos en el nuevo “centro” de la cultura. El “aprendizaje” europeo fue, sin embargo, un mero reemplazo del “aprendizaje” chino: no hubo, fundamentalmente, ningún cambio real en la actitud hacia el “aprender” de países extranjeros. Aun así, como un prerrequisito en la búsqueda de la modernización de la nación, los políticos Meiji se esforzaron por unificar la conciencia del pueblo al enfatizar el carácter absoluto de la herencia cultural del Japón que tenía al emperador como el “centro”. Y una vez equipados con su propio “centro”, el “espíritu-Yamato” se erigió como un eslogan patriótico y militar para la expansión imperialista del Japón.

De manera similar, la expresión *wakon-kansai*, o “espíritu Yamato con aprendizaje chino” fue reemplazada por “*Wakon-yōsai*”, “espíritu Yamato con aprendizaje europeo”. Esta expresión también tomó gradualmente una connotación beligerante y militarista. Nadie negaría que aprendimos ampliamente de la ciencia, el arte y la tecnología occidental; pero, aun así, la ideología del Japón que tenía al emperador por absoluto se mantuvo como suprema. Las actitudes de este tipo, que ya no consideraban al Japón como “periferia” sino como “centro” —con el emperador en el medio— estaban completamente vaciadas de la tolerancia *humanista* encarnada en el “espíritu-Yamato” de Murasaki Shikibu del *Romance de Genji*. El absolutismo fue fanático, hasta el punto de hacernos creer en esa demencial convicción tan extraña al “espíritu-Yamato” de Murasaki Shikibu. De hecho, ella lo expresó muy bien cuando dijo que este espíritu “sin *aprendizaje*, no sirve a ningún propósito”.

El más grande escritor japonés después de la Restauración Meiji es Sōseki Natsume, quien vivió durante un período de rápida modernización, y es su trabajo el que quisiera abordar a continuación. Entre sus obras más conocidas está una novela titulada *Sorekara* o, en inglés, *And Then*.³ Escrita en 1909, durante los años relativamente pacíficos que siguieron a la Guerra Ruso-Japonesa, la novela retrata la vida de Daisuke, un joven intelectual

3 La traducción española de la que se cita más adelante se titula *Daisuke* [N. del T.].

adinerado que se enamora de la esposa de su amigo y se ve enredado en los tormentos que ello implica. La novela es de particular interés para mí porque el héroe tiene el hábito de expresar abiertamente su crítica a la sociedad en la que vivía. El siguiente es un ejemplo típico, y cito aquí de la traducción de Norma Field:

La sociedad contemporánea en la que vivía, en la que ningún ser humano podía mantener contacto con otro sin despreciarle, constituía lo que Daisuke llamaba la perversión del siglo xx. Los apetitos de la vida, que tanto habían aumentado últimamente, ejercían una presión extrema sobre los instintos y la moral y amenazaban con colapsarlos. Daisuke contemplaba ese fenómeno como si fuera un choque entre los antiguos y los nuevos apetitos, y finalmente había comprendido que el asombroso aumento de esos apetitos era un tsunami que llegaba desde las costas de Europa.⁴

En otro punto de la novela, Soseki se refiere a los japoneses como “un desafortunado pueblo asolado por los feroces apetitos de la vida” y se lamenta de que la moral europea sea desconocida para ellos. Solamente añadiría que esta descripción aplica igualmente bien a los japoneses de hoy. Los “feroces apetitos” de los japoneses de los años 90, manifiestos en cada aspecto de nuestro ávido consumismo, no se quedan cortos respecto a los de la época de Soseki y siguen siendo incitados por lo que él llama “el tsunami que llega desde las costas europeas”. Los productos europeos de marca que confieren estatus inundan las estanterías de las tiendas japonesas desde Tokio hasta el más pequeño pueblo rural, y las masas anónimas de consumidores japoneses los compran, ansiosas por satisfacer sus extraños antojos. Los más jóvenes son especialmente voraces en este sentido, pero los magnates corporativos no se quedan atrás, como lo han mostrado en compras tan conspicuas como el Centro Rockefeller y los Girasoles de Van Gogh. Uno se imaginaría que estas compras compulsivas de talla mundial serían atacadas por el público japonés, pero no lo han sido, en gran parte porque la gente se da cuenta de que los gigantes corporativos solo están haciendo a gran escala lo que cada uno de ellos hace individualmente. Como todos sabemos, no tira piedras quien vive en casa de vidrio.

4 Natsume Soseki, *Daisuke*. Traducido por Yoko Ogihara y Fernando Cordobés. Madrid, Impedimenta, 2011, p. 145.

Los sombríos juicios de Soseki fueron proféticos en todos los aspectos, menos en uno: no habría podido saber que llegaría el día en el que Japón podría “estar financieramente a la altura de las grandes potencias de Europa”. Ese día ha llegado, pero sin los beneficios que Soseki pensó que tendría: el balance entre “apetitos” y moralidad no ha sido restaurado y el déficit espiritual se ha vuelto más agudo. Es cierto, Japón se ha modernizado, pero al precio de una horrible guerra emprendida contra China que dejó devastados a los países asiáticos vecinos. El mismo Japón se redujo a una ruina llameante; Tokio fue arrasada completamente y un peor destino se cernió sobre Hiroshima y Nagasaki. Aun así, la modernización continuó con la reconstrucción de posguerra y el subsecuente período de rápido crecimiento económico; pero, como la modernización del Japón no fue más que un avance hacia la “centralización” y no logró incorporar la riqueza de las áreas periféricas, esto ha llevado, en efecto, a una forma más profunda de declive, a un estado de total pobreza espiritual. En este sentido, Soseki estaba en lo correcto, temiblemente en lo correcto.

Las astutas predicciones de Soseki nos presentan, sin embargo, no solo una desalentadora visión sino una tarea por cumplir; una que tiene que ver con lo que él llamó un “apetito de moralidad” o simplemente “moralidad”. En la novela *Sorekara* es claro que los intelectuales japoneses de la época de Soseki poseían un sentido europeo de moralidad, es decir, un sentido de moralidad del “centro”. Era una moralidad que pudieron conectar con lo que ellos tenían por japonés antes del comienzo de su marcha hacia la modernización.

Si Japón va a encontrar una salida al aprieto en el que actualmente se encuentra —me refiero a su falta de dirección moral—, entonces debe hacerlo estableciendo un sentido de moralidad nuevo y posmoderno, anclado en la conciencia de ser una nación de la “periferia”. Solo después de que demuestre esta nueva moralidad a Estados Unidos y Europa, y solo después de que asuma un papel independiente en el mundo, podrá Japón mudar su piel de “oveja negra” y participar con decencia en la comunidad de naciones.

El mundo está cambiando, y no solo en Europa Oriental. Los valores se están tornando más diversos, pero con esta diversificación vemos nuevos objetivos y aspiraciones que pueden compartirse. En dicho mundo, Japón inevitablemente tendrá que desempeñar un nuevo papel, en el que lo relacionado con China quizás no sea el aspecto menos importante.

El tercer escritor que quisiera abordar soy yo mismo, aunque debo apresurarme a añadir que no estoy sugiriendo que pertenezco a la misma liga que Murasaki o Soseki. Aun así, si me lo permiten, me gustaría hablar durante unos pocos minutos sobre mí mismo y sobre una de mis obras que ha sido traducida al español.

Mi novela *Man'en gannen no futtoboru* [*El grito silencioso*] es una historia que tiene que ver con dos años muy simbólicos en la historia japonesa: 1860 y 1960. En 1860, justo antes de embarcarse en su programa de modernización, el gobierno feudal envió delegados a América por vez primera; y en 1960, exactamente cien años después, fue extendido el tratado de seguridad con América que se había negociado al final de la Guerra del Pacífico. Durante ese año, un movimiento popular que pedía la anulación del tratado inundó a la nación, pero la voluntad de las personas que participaron en las manifestaciones antitratado fue ignorada. Uno de los héroes de *Man'en gannen no futtoboru* es un estudiante universitario llamado Takashi que participa en las manifestaciones. Tras la derrota del movimiento cambia de opinión, convirtiéndose a la facción protratado, y se va a América como miembro de una tropa teatral para hacer presentaciones en las que expresa su arrepentimiento al pueblo americano. Cuando regresa a Japón decide irse de Tokio, el escenario de sus actividades políticas, para regresar a la tierra de sus ancestros, un pueblo rodeado de bosques en un valle de Shikoku, e invita a su hermano mayor, Mitsusaburo, para que haga el viaje con él a pesar de que ninguno ha visitado el pueblo en mucho tiempo. Mitsusaburo, quien no era más que un observador desinteresado del movimiento antitratado, acepta acompañarlo con reticencia.

Poco después de su llegada al pueblo y mientras buscan un depósito anexo a la residencia de su familia, los hermanos descubren los registros que narran los eventos que habían tenido lugar cien años atrás. Su bisabuelo había sido un oficial del pueblo que había sofocado una revolución campesina liderada por su propio hermano menor. Se dan cuenta, también, por la leyenda del pueblo, que su bisabuelo había hecho que su hermano fuera a ese mismo depósito y allí lo había asesinado. A medida que la historia se despliega, Takashi, bajo el pretexto de organizar un equipo de fútbol, reúne un grupo de hombres jóvenes y los entrena para atacar un nuevo supermercado que ha sido construido con dinero coreano. El ataque sumerge al pueblo en un estado de anarquía, y los dos hermanos, casi a pesar de sí mismos,

empiezan a asumir los papeles que habían jugado sus contrapartidas cien años antes. Sin embargo, antes de que el drama se desarrolle por completo, la rebelión de Takashi, a la cual él llama “una revuelta de la imaginación”, se ve frustrada gracias a su participación en un crimen sexual perpetrado bajo la apariencia de un accidente. Arrinconado, Takashi se suicida, pero su muerte despierta a Mitsaburo a una vida de acción.

Una gran motivación para escribir esta novela la tuve gracias a la conciencia que se expandía en esa época respecto a una cultura rural, “periférica”, del Japón que era muy diferente a la cultura dominante de Tokio, la cual, a pesar de ser “periférica” en lo que respecta a la relación del Japón con Estados Unidos y Europa, mantiene un lugar “central” en Japón. La obra tiene lugar en mi pueblo natal en Shikoku, pero incluso ese pueblo era una parte de Japón que estaba sufriendo una gran transformación en ese entonces. Tras la derrota en la Guerra del Pacífico y de acuerdo con un mandato expedido por Tokio, la reconstrucción se llevó a cabo en todos los rincones del país. Mi pueblo no fue la excepción. Esa fue, de hecho, la razón por la que tuve que irme a estudiar a una universidad de Tokio, aunque este había sido el patrón seguido por todos los intelectuales en Japón desde que la nación se embarcó en su modernización y yo simplemente estaba siguiendo un camino ya muchas veces recorrido. En mi caso, me gradué en literatura francesa y empecé mi carrera como escritor. Permanecí en Tokio después de graduarme y, como Tadashi en la novela, me involucré en el movimiento de 1960 contra el Tratado de Seguridad Japón-Estados Unidos. Pero a mí esa experiencia no me condujo en su momento a mi pueblo sino a una creciente conciencia e interés por Okinawa, una prefectura que todavía se encontraba bajo la ocupación de Estados Unidos. En particular, fue la independencia cultural de esa isla-prefectura la que plantó en mí una semilla que ha crecido y se ha convertido en una nueva perspectiva de la cultura japonesa como un todo. No importa qué tan japonizada (o “yamotizada”) pueda verse ahora ante los ojos externos, Okinawa mantiene aún su identidad cultural no-Yamato y, a diferencia de la cultura insular, que es poco complaciente y centrada en el emperador del resto de Japón, esta ha sido bendecida con la riqueza y la diversidad peculiares de las culturas “periféricas”. Su gente posee la apertura y la diversidad peculiares de las culturas “periféricas”. Su gente posee una apertura al mundo que viene del conocimiento de los valores relativos.

Lo que hice en la novela con el entendimiento que adquirí de la cultura de Okinawa fue identificar los elementos de las leyendas de mi propio pueblo natal que estaban en contacto con leyendas similares de Corea y otras naciones asiáticas. En cierto sentido, la novela se convierte en lo que Mijaíl Bajtín llama, en la fraseología de la cultura europea, “un sistema imagen de realismo grotesco”; y fue, en efecto, la teoría de Bajtín lo que me permitió hacer esas conexiones culturales. En el proceso para hacer esto, además, logré redescubrir y representar los aspectos de Okinawa que están profundamente embebidos en otras culturas “periféricas” del Japón.

El apellido o, quizás más adecuadamente, el nombre de clan de los hermanos de la novela es Nedokoro, lo que significa “el lugar de las propias raíces”. Tomé el nombre de la palabra okinawana *nendukuruu*, que significa “una casa que alberga las raíces de las almas de los miembros del propio clan”. La palabra me atrajo, porque siendo yo alguien que había dejado su pueblo natal para irse a Tokio, y cuyos ojos se habían abierto gracias al estudio de la cultura europea, había redescubierto —a través de mi encuentro con Okinawa— mi propio hogar, la tierra fértil en la que mi escritura se desarrolló.

Y ahora, cuando me encuentro en el umbral de mi crepúsculo y miro mi carrera en retrospectiva, me doy cuenta de que todo lo que he escrito ha sido, de una u otra manera, una extrapolación de la novela que acabo de discutir. Y, nuevamente, el hecho de ser padre de un hijo con una deformidad craneal se ha cernido sobre mi literatura. La experiencia me ha estimulado sin tregua a continuar escribiendo sobre el tema de la coexistencia con mi hijo mentalmente discapacitado, quien es, en todo el sentido de la palabra, una existencia “periférica” en la sociedad.

He tratado de definir el significado que Hiroshima y Nagasaki tienen para las personas en Japón y en otros lugares, y me he involucrado en actividades asociadas con lo que he escrito sobre ese tema, pero mi perspectiva fundamental siempre ha sido la del padre de un niño discapacitado. Es esa la experiencia que influye en todo lo que escribo y en todo lo que hago. Así, por ejemplo, el darme cuenta de que un niño mentalmente discapacitado tiene el poder de “sanar el dolor” de los miembros de su familia me llevó a la más reciente revelación de que las víctimas de la bomba A y los sobrevivientes, cuya existencia es nuevamente la de aquellos en la “periferia”, tiene el mismo poder para sanarnos a los que vivimos en esta era nuclear. Mi convicción se hace más fuerte cada vez que veo a los sobrevivientes —débiles y viejos como están

ahora— haciéndose oír y participando activamente en el movimiento para abolir las armas nucleares. Ellos son, para mí, la encarnación de una plegaria por la sanación de nuestra sociedad; de hecho, del planeta como un todo.

He escrito muchas novelas relacionadas con las culturas “periféricas” del Japón. Escribí esas novelas con la esperanza de reconstruir culturas con formas independientes de la cultura Tokio-“céntrica” y en ocasiones opuestas a ella. De esa manera retraté culturas de pueblos, cada una anclada en su propia cosmología, donde los habitantes viven cada aspecto de sus vidas bajo un principio que gira alrededor de la visión específica de la vida, la muerte y el renacimiento de cada comunidad. Escribir sobre este tema y de esta manera ha sido mi forma de resistir, a un nivel mitológico, frente a la homogeneizante cultura “central” que incluso ha ejercido su influencia sobre mi propio hogar en Shikoku. Mis novelas en esta área temática son un registro de mis intentos por desarrollar un modelo para esta alternativa cultural.

El sistema imperial, que aparentemente había perdido su influencia social y política tras la derrota en la Guerra del Pacífico, está comenzando a flexionar sus músculos nuevamente, y en algunos aspectos ya ha recuperado gran parte del poder perdido, pero con dos diferencias: la primera, que hoy los japoneses no aceptarán la ideología-teología de la preguerra que tenía al emperador como gobernante absoluto y deidad viviente a la vez. Y aun así, los ritos imperiales llevados a cabo hace poco se realizaron de manera que imprimieran en nosotros la idea de que el linaje del emperador puede rastrearse hasta una deidad; me refiero aquí a los rituales asociados con la entronización y al llamado Gran Servicio de Acción de Gracias que lo siguió. Estas ceremonias provocaron pocas objeciones por parte del gobierno o de la gente; de hecho, la mayoría de los japoneses pareció darlo por sentado.

La segunda diferencia con la situación de preguerra es que el emperador ya no es el comandante supremo de las fuerzas militares japonesas. Bajo la constitución actual, las llamadas Fuerzas de Auto Defensa no deberían siquiera existir, y aun así, el desarrollo militar del Japón ha sido enorme. El partido conservador, perpetuamente en el poder, controla estas fuerzas y actúa como si el halo sagrado del emperador brillara tras él. Ese ha sido el estado de las cosas a través de los años de posguerra y puede pensarse en ello como la causa de uno de los más sensacionales eventos de ese período: el suicidio de Yukio Mishima.

Mishima cometió *harakiri* tras llamar a un golpe de estado por parte de las Fuerzas de Auto Defensa inconstitucionales, a las cuales no soportaba

ver relegadas a un estatus que virtualmente les negaba su propia existencia. Él quería restaurarlas en su papel de ejército del emperador, así como quería restaurar al mismo emperador en el centro de la cultura japonesa. El emperador en el corazón de las cosas: ese era el núcleo de la filosofía de Mishima, pero era una filosofía basada en sus peculiares ideas sobre la cultura tradicional, y le sirvió solo a él y a los de su tipo. Hoy hay un amplio rango de opiniones respecto al sistema imperial en el Japón, pero es alarmante verlo reconquistar cierto apoyo popular, ya que tiene la clase de poder que tiende a invalidar los puntos de vista diferentes. Ya lo veo vistiéndose con una nueva capa de nacionalismo y amasando más poder.

En tal ambiente, sospecho que mis novelas sobre culturas de la “periferia” podrían quedar aún más afuera de la cultura dominante, en tanto que se basan en narraciones populares y en una mitología que plantea un reto directo al sistema imperial. Esto, sin embargo, no me molesta, dado que la alienación de un sistema de ese tipo solo puede ayudar a delinear con mayor precisión mi microcosmos literario.

Como lo dije hace un momento, hoy el mundo está sufriendo una gran transformación, y el Japón también está en medio del cambio. Así que, con cierta urgencia, me encuentro a mí mismo tratando de responder una pregunta que creo están planteando todos los escritores: ¿Cuál es el papel de un escritor en tiempos como estos? Es una pregunta que estamos planteando incluso con más seriedad, con una persistente sensación de crisis. Necesitamos hacerle esta pregunta a Cervantes, necesitamos tenerlo como nuestro *patrono* y aprender de él para poder llegar a una respuesta.

Actualmente el idioma español produce literatura que está convirtiendo diversas regiones “periféricas” del mundo en “centros”; y desde la literatura de cada una de esas naciones “periféricas” puedo escuchar claramente a escritores que hacen eco al nombre de Cervantes y le reclaman ser su *patrono*.

Las definiciones de humanismo y de *humanisme* francés deben aclararse si trasponemos los modelos de su literatura a lo que vemos en la vida real. Lo que necesitamos hacer es considerar todas las “periferias”, cada una dotada de su riqueza diversa, como constituyentes de un “centro”, y luego promover un flujo dinámico entre esta dicotomía. Desafortunadamente, mi idioma nativo no llega a tantas personas como el español. Continuaré, sin embargo, expresándome en japonés, con la esperanza de hacer parte del movimiento del siglo XXI que debería acelerar este proceso.

Sobre el autor

Kenzaburo Oé nació en la villa de Ose, Japón, en 1935. Empezó a escribir en 1957, mientras realizaba estudios de literatura francesa en la Universidad de Tokio. Sus primeros trabajos incluyen el relato *La presa* (1957), con el que obtuvo el Premio Akutagawa, y su primera novela *Arrancad las semillas, fusilad a los niños* (1958). La vida y la literatura de Oé se vieron profundamente marcadas por el nacimiento de su primer hijo, Hikari, afectado por una discapacidad mental resultante de una deformidad craneal; experiencia que inspiró *Una cuestión personal*, publicada en 1964. Kenzaburo Oé ha escrito numerosos ensayos, relatos y más de una veintena de novelas, algunas de las cuales están protagonizadas por su álter ego Kogito Choko. En 1994 obtuvo el Premio Nobel de Literatura.

Sobre la traductora

Adriana Pertuz Valencia es física de la Universidad de Antioquia, magíster en Estética de la Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín y estudiante del Doctorado en Estética de esta última institución. Trabaja también como artista gráfica en el Taller Aguatinta de la ciudad de Envigado.