
Orientalismo y género

Chizuko Ueno

1. El Oriente afeminado

En su libro *Orientalism* (Orientalismo) [Said, 1978], Edward Said afirma que Europa siempre ha afeminado al Oriente: el orientalismo en sí, además, era un ámbito exclusivamente masculino. Como muchos gremios de la época moderna, se veía a sí mismo y consideraba su materia de estudio con anteojeeras sexistas. Esto es especialmente evidente en los escritos de viajeros y novelistas: las mujeres son habitualmente criaturas de una fantasía de poder masculina. Expresan una sensualidad sin límites, son más o menos estúpidas, y sobre todo son condescendientes (Said, 1978: 207).

Consecuentemente, se habla del "apartamiento del Oriente, su excentricidad, su atraso, su indiferencia silenciosa, su penetrabilidad femenina, su indolente maleabilidad" (Said, 1978: 206), todo lo cual caracteriza también la feminidad. Al igual que las mujeres son criaturas de una fantasía de poder masculina, el Oriente lo es de una fantasía de poder europea. Ambos fueron creados por el discurso masculino occidental como "el Otro".

Esto no quiere decir que las mujeres se parezcan al Oriente ni que el Oriente sea femenino. Las mujeres y el Oriente sólo comparten el hecho de ser considerados como "el Otro". Las mujeres son para los hombres lo que el Oriente para Occidente. La diferencia, que se les atribuye como una característica distintiva, define su "alteridad". Esta diferencia revela más acerca de aquellos que ejercen el poder de definición que de los que son definidos. Escribe Said: "El orientalismo es [...] una dimensión considerable de la cultura política moderna, y como tal tiene menos que ver con el Oriente que con "nuestro mundo" (Said, 1978: 12).

Como dice Toni Morrison en su crítica postcolonial a una popular novela formativa (*bildungsroman*) estadounidense, *Huckleberry Finn*, los

negros son usados como una sombra necesaria en la narración con el fin de construir la "identidad blanca" con nobleza y generosidad (Morrison, 1992).

"Oriente" es un nombre común para referirse a los países no europeos ubicados al este de Occidente.¹ Sin embargo, ¿cuándo se le empezó a relacionar con la feminidad? Es bastante reciente: desde la época del surgimiento del imperialismo europeo. El mundo musulmán medieval, que alguna vez dejaba a la zaga a Europa en términos de avance científico y tecnológico, y que incluso la amagaba con el poder militar, nunca fue denominado con metáforas afeminadas. El orientalismo para nada es un egotismo inocente. Es un discurso de poder, otro nombre dado al colonialismo, el cual construye al Otro como un inferior. De ahí una buena razón de por qué debía ser un término afeminado, ya que "mujer" es siempre otro nombre dado a la tierra que se ha de conquistar.

En lo que sigue, tomaré a Japón como un ejemplo singular de orientalismo, para ver cómo es representado en el lenguaje de género del discurso orientalista. Como a los hombres de Oriente se les considera afeminados, las mujeres orientales son doblemente afeminadas. La doble afeminación de las mujeres orientales las coloca en una situación complicada cuando luchan contra sus propios hombres, ya que la feminidad ya ha sido adoptada por ellos mismos. En el proceso de construcción de la identidad oriental como una contraidentidad —me siento tentada a llamarlo orientalismo invertido—, los hombres de Oriente explotan la feminidad en su discurso. La construcción del feminismo en tal contexto cultural no es fácil; estoy segura de que la experiencia del feminismo japonés ayudará a entender la experiencia de las mujeres en la mayor parte de las naciones orientalizadas.

¹ Según sea la distancia desde Europa, el Oriente se divide en diferentes categorías, como Cercano Oriente, Medio Oriente y Lejano Oriente. Hay una verdadera ironía en lo que "Oriente" significa para los japoneses. Su majestad el príncipe Mikasanomiya, un hermano menor del difunto emperador Hirohito, supuestamente un pacifista por haber permanecido alejado de la política, se interesaba por la arqueología. Fundó la Sociedad Japonesa de Estudios Orientales, cuyo campo es precisamente el Cercano y Medio Oriente. Aunque no les importa llamar a Japón Lejano Oriente, está claro que ven a Oriente con ojos occidentales, suponiendo que ellos no pertenecen a ese mundo.

2. Formación de la conciencia japonesa

Es fácil ver que el esquema orientalista es idéntico al del género en el paradigma estructuralista de oposiciones binarias:

Occidente, Oriente; hombres, mujeres; cultura, naturaleza.²

Cuando los europeos se definen a sí mismos como masculinos, ¿cómo se construye la identidad del "Otro" al que ven como femenino? Los mejores ejemplos se encuentran en los discursos colonizados. En teoría, se dan dos tipos de reacciones entre los intelectuales colonizados (a no dudarlo, varones, mientras tengan el monopolio de la producción de discursos) en las que definen su propia identidad; una es un modo masculino, es decir, rechazar la "alteridad" impuesta y competir con los colonialistas por otro valor "universal". La otra es una manera femenina, es decir, aceptar la "alteridad" impuesta y más bien aprovecharse de ella. La primera forma conducirá inevitablemente a un conflicto letal por alcanzar la más legítima "universalidad", ya que un universalismo no permitiría la existencia de otro universalismo. Max Weber lo llamaría "conflictos entre dioses". Sin embargo, cuando el desequilibrio de poder es significativo entre dos bandos, el inferior tiende a seguir la segunda estrategia, "el perdedor ganará la partida", lo cual es una ironía cultural.

Ya desde la época Edo, en el Japón premoderno, encontramos un filósofo japonés, Norinaga Motoori (1730-1801), que sirve como modelo típico del segundo caso. A Motoori también se le conoce como el fundador del estudio de lo japonés por oposición a la filosofía confuciana, doctrina oficial adoptada por el gobierno Tokugawa.

A lo largo de su historia, Japón ha estado bajo la fuerte influencia de China. Existe evidencia suficiente de que los antiguos aristócratas e intelectuales eran bilingües. Desde el principio mismo de la formación de la cultura japonesa, ésta construyó lo japonés a la sombra de China, lo cual le dio una naturaleza colonial.

China nunca ha dejado de ser un imperio etnocéntrico, lo cual hace que se coloque en el centro del mundo. La palabra "China", en la

² Esta oposición binaria, básicamente la existente entre naturaleza y cultura, está tomada del paradigma estructural de Lévi-Strauss, que más tarde sería criticada por antropólogas feministas como Sherry Ortner, Michelle Rosaldo y otras [Rosaldo y Lamphere, 1974].

escritura original china, significa literalmente "el centro del mundo". Aunque China ha sido conquistada por tribus nómadas en ocasiones, y en una invadida por Japón, los chinos nunca se han cuestionado su superioridad y universalidad por orgullo.³

La autoconciencia cultural siempre se forma al mirar a otros como si fueran un espejo en donde mirarse uno mismo. Dado el supuesto de la avasalladora presencia de China como un centro, lo japonés fue construido *a posteriori*. Japón se definía a sí mismo como particular, distante, diferenciado o simplemente como inferior a China, que era innegablemente universal.

Motoori tomó la estrategia de esta ironía cultural al hacer a la "conciencia japonesa" diferente de la "conciencia china". En su ensayo "Tamakatsuma", definió a la "conciencia china" como sigue:

Lo que quiero decir con conciencia china no es simplemente un respeto a lo chino y una tendencia a seguirlo; se trata más bien de un estado de conciencia por el cual la gente define, arguye, juzga acerca del bien y del mal en este mundo. No es sólo un estado de conciencia de aquellos que leen literatura china; también lo es de aquellos que no la leen, si siguen las mismas costumbres. En contra de la suposición según la cual quienes no leen no pueden tener una conciencia china, a lo largo de mil años de historia en los que el pueblo japonés se ha visto afectado por los chinos y ha seguido sus costumbres con respeto, la conciencia china se ha vuelto profundamente una parte de la conciencia de la gente y ahora es un sentido común. A partir de ahí, incluso cuando se dice que no se sigue la conciencia sino la razón china, se da por sentada la conciencia china.

La definición de Motoori de la conciencia china no se puede refutar, ya que para él la conciencia china es un nombre común dado a toda clase de pensamiento universalista que define lo que está bien y lo que está mal e impone reglas y lógicas, sin depender de la literatura china. Más adelante afirma:

Cuando se piensa que no hay diferencias en la conciencia humana, china o japonesa, y que debería haber sólo una verdad universal en el mundo, ya ha quedado uno atrapado en la conciencia china. Porque lo que los chinos piensan que está bien puede no estar bien en nosotros, y lo que mal no necesariamente está mal para nosotros. Por eso no se puede decir que sólo haya una verdad en el mundo.

³ En el siglo XVI, cuando unos "bárbaros del sur", a saber, los europeos, visitaron China y conquistaron un par de ciudades en el área costera (Amoi, por ejemplo), y establecieron su primera colonia, al gobierno chino de ese entonces le costó trabajo admitir que había un rincón que escapaba a su dominio en su propio territorio. Para sí misma, China era simplemente el mundo; no podía aceptar heterogeneidad alguna en su espacio.

Puede parecer relativismo cultural una creencia que admite que cada cultura tiene una definición diferente del bien y del mal. Cuando la conciencia japonesa afirma su propia universalidad, eso la lleva a un fatal conflicto entre ella y la conciencia china acerca de la verdad. Con todo, Motoori no descarta la universalidad de la conciencia china, es decir, no insiste en que la conciencia china es sólo una entre varios particularismos. Más bien, la estrategia cultural que aplica es bastante capciosa: define a la conciencia japonesa como lo que no es la conciencia china con su diferencia. Así la conciencia japonesa se ha convertido en una categoría residual del universalismo, mientras que rechaza el pensamiento universalista al llamarlo conciencia china.

3. La conciencia japonesa afeminada

Michiko Hasegawa, una derechista estudiosa de Norinaga Motoori del Japón actual, calificó la posición de Motoori como de "relativismo cultural" (Hasegawa, 1986). Sin embargo, Motoori no es un relativista cultural simplista. Define la conciencia china como una perversión cultural que acepta la universalidad de otras culturas, lo cual es un producto de su etnocentrismo. Al calificar a Motoori de relativista cultural, Hasegawa no logra captar un importante aspecto de su argumento; como ella misma señala, la conciencia china no es la conciencia *de los chinos*; es una conciencia *de los japoneses*, quienes aceptan y siguen la conciencia china. La conciencia china es un producto japonés. Se ha convertido en un profundo componente de la cultura japonesa que ya no se puede eliminar. Al entender esto, podemos resolver el problema de una extraña coexistencia y de una especie de división del trabajo entre la conciencia china y la japonesa en la cultura nipona. Cuando [Motoori] llama a la conciencia china "una perversión cultural", ¿cómo podemos entender la conciencia japonesa, que es verdaderamente un producto de esta perversión?

La historia dice que la escritura (*écriture*) de la conciencia japonesa fue llevada a cabo en *kanamoji*, el sistema de escritura japonés derivado del chino, palabra que literalmente quiere decir "falsa escritura", por oposición a la "verdadera escritura" de los chinos. En el tiempo histórico cuando la escritura china se usaba para documentos oficiales, el *kanamoji*, la escritura hecha en Japón, se usó para escribir narraciones y poesía que expresaban el residuo del discurso oficial, a saber, emociones y sentimientos.

A Motoori también se le conoce como un estudioso de los *Cuentos Gengi*, la primera y más antigua novela del mundo escrita por una mujer de la corte usando escritura japonesa en el siglo XI. Es fácil entender que a la conciencia japonesa se le relacione con el mundo de la mujer, porque las mujeres estaban excluidas de la vida pública y se les prohibía escribir en chino, lo que a su vez les ayudó a desarrollar su propia literatura en escritura japonesa. Mientras los hombres se movían en las esferas pública y privada, las mujeres quedaban sólo en la privada. Los aristócratas y burócratas de aquellos días escribían y leían documentos oficiales y poemas en chino, mientras que expresaban en japonés sus emociones y sentimientos, los cuales no podían expresar en la lengua oficial. La conciencia japonesa era para los hombres, desde un principio, el residuo de la esfera pública, y el japonés era en particular la lengua para expresar "los asuntos de la gente", o sea, la relación con las mujeres en la esfera privada.

Cuando el pensamiento feminista diferencialista francés como el de Irigaray y Cixous y la idea de *écriture feminine* fueron introducidos en Japón, hubo quien dijo que no había necesidad de importar el nuevo concepto de *écriture feminine*, pues ya existía en Japón en forma de literatura de mujeres de los tiempos antiguos.

Hay una trampa en el concepto mismo de *écriture feminine*; si se admite la escritura francesa como universal y las feministas la definen como un lenguaje hecho por hombres, automáticamente se llega a la conclusión de que la participación de las mujeres es un residuo de lo universal, residuo que debe ser definido por su falta de razón y lógica, y por lo tanto es incomprensible. La *écriture feminine* sólo se puede definir como lo que *no* es un lenguaje hecho por hombres; incluye su diferencia, así como su desviación respecto del lenguaje universal. He aquí un paralelismo entre la lengua japonesa y la *écriture feminine*. No es que se parezcan entre sí, sino que la diferencia entre la lengua japonesa y la china es paralela a la existente entre la *écriture feminine* y el lenguaje universal y por ende masculino.

4. Modernización como violación y la derrota en la Segunda Guerra Mundial

El discurso colonialista ha sido conocido en Japón desde los principios de su formación cultural. Tras el restablecimiento del poder imperial con la época Meiji, en 1868, China fue reemplazada por Occidente como centro

universal. Kaori Chino, una historiadora del arte, afirma en su libro *El arte japonés desde la perspectiva del género* (Chino, 1994) que los discursos culturales acerca del arte japonés se han reproducido en esta configuración colonialista por más de mil años. En este sentido, fue más bien fácil aprender el nuevo discurso centrado en Occidente en lugar del conjunto de discursos anterior al cambiar el centro de China a Occidente.

Occidente, cuyas intenciones quedaron bien representadas por la abrupta visita de una nave estadounidense capitaneada por el comodoro Perry tras tres siglos de una política de aislamiento, forzó a Japón a abrir sus fronteras mediante el poderío militar. No había duda de que Occidente llevaba las de ganar en términos de tecnología y fuerza militar.

Como Flaubert, quien visitó Oriente y produjo una fantasía en la forma afeminada de su aventura con una prostituta oriental, Kuchuk Hanem, Pierre Roti escribió la ópera *Mme. Chrysanthème*, afeminando a Japón representado por su amante japonesa. Aunque hubo de hecho alguna reacción violenta por parte de los japoneses en el caso Namamugi en 1864, cuando algunos samurai de la clase guerrera atacaron a unos marinos estadounidenses y mataron a algunos de ellos,⁴ los hombres japoneses se han visto gradualmente privados de su masculinidad desde que los samurai fueron desarmados.

El sexo sirve a los hombres como vía de acceso al Otro a un nivel más profundo. Said señala con insistencia la "asociación casi conformista del Oriente y el sexo" en la literatura europea. Cuando es forzado por el poder, el sexo no es sino violación.

En este punto somos testigos de la formación histórica de un cliché por intelectuales conservadores. Según ellos, el Japón moderno está simbolizado por una mujer pobre, violada por Occidente. La forzada política de apertura y los tratados desiguales impuestos que favorecían a Occidente les parecen a ellos algo comparable a una violación.

Esta violación se volvió a producir en la historia con la derrota en la Segunda Guerra Mundial en 1945, esta vez con Estados Unidos, en lugar de Europa, como vencedor. La rendición forzada por la bomba atómica

⁴ Namamugi es el nombre de un lugar cerca de Yokohama, donde desembarcaron los estadounidenses. Un grupo de samurai exclusionistas atacaron a los marinos y los mataron. Por miedo a un posible conflicto internacional, el gobierno japonés los sentenció a muerte por haraquiri, lo cual fue ejecutado ante los ojos de los occidentales.

fue comparable a una segunda amenaza por parte de Occidente desde la restauración Meiji, y la constitución impuesta por el ejército de ocupación colonizó a la nación japonesa. La derrota de la Segunda Guerra Mundial significa para los conservadores nacionalistas la segunda violación por Occidente. Esta lógica se puede usar para justificar el inicio de la guerra con Estados Unidos; justifica el que Japón haya atacado a Estados Unidos como una elección forzada tomada en defensa propia, ya que no tenía otra forma de sobrevivir. Uno de los intelectuales nacionalistas, Fusao Hayashi (1903-1975), escribió el controvertido libro *En defensa de la Gran Guerra de Asia* (Hayashi, 1964), en el que "la Gran Guerra de Asia" es un eufemismo de la invasión de Asia por Japón llevada a cabo por el ejército imperial japonés durante la guerra, insistiendo en que el imperialismo europeo era responsable de forzar a Japón a iniciar una guerra. Hasegawa, refiriéndose a este libro, afirma la necesidad de "ver correctamente el hecho histórico, pues toda Asia enfrentaba una crisis letal, y en consecuencia Japón actuó en este momento crítico haciendo lo correcto". No hay nada de nuevo ni original en lo que argumenta; más bien sorprende que el discurso nacionalista, casi un cliché, una vez enunciado por Hayashi, un antiguo conservador nacido en 1903, haya adquirido nueva voz en la de una mujer más joven, Hasegawa, nacida después de la guerra (1946).

Hasegawa continúa diciendo que esta violación se ha repetido hoy bajo el nombre de "internacionalización". Analizando el significado del término "internacionalización", dice que originalmente era definido como "poner un país o un territorio bajo el dominio o gobierno de más de dos países";* según su paráfrasis, se entiende correctamente como "compartir un territorio entre las potencias imperialistas". Cuando este término se entiende correctamente como un lenguaje político de poder, nadie puede convertirlo ingenuamente en un lema como "internacionalicémonos". Esta ingenuidad política, una aceptación pasiva de la justicia occidental como universal, es exactamente aquello que Hasegawa llama "conciencia china". La oposición binaria entre la conciencia china

* La vigésima primera edición (1992) del *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española define el único sentido de "internacionalizar" como: "Someter a la autoridad conjunta de varias naciones, o de un organismo que las represente, territorios o asuntos que dependían de la autoridad de un solo Estado" (N. del T.).

y la japonesa se ha reproducido hasta nuestros días. Aún da validez al paradigma de Motoori.

5. Feminismo y la "conciencia china"

En 1984, cuando se redactaba la Ley de Acceso Igual al Trabajo, hecha a toda prisa para cumplir el requisito para ratificar el Tratado de Naciones Unidas para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (al que llamaré a partir de ahora el Tratado de Naciones Unidas para la Mujer), el cual requería que las leyes existentes en una nación fueran conformes al tratado, apareció en la prestigiada revista *Chuo Koron*, uno de los principales foros de debate público, un controvertido artículo titulado "La Ley de Acceso Igual al Trabajo es nociva para la ecología de la cultura japonesa". El artículo estaba firmado simplemente por "un ama de casa y maestra de escuela". Escrito por una mujer que se oponía a la ley desde el punto de vista de "una mujer japonesa", el ensayo llamó mucho la atención del público, y causó una gran controversia en la misma revista. Se supo después que la autora, quien se presentaba a sí misma como "un ama de casa y maestra de escuela", era una profesora adjunta de la Universidad de Saitama, cuyo nombre era Michiko Hasegawa.

A Hasegawa le parecía que el gobierno japonés era forzado a ratificar el Tratado de Naciones Unidas para la Mujer contra su voluntad. Para ella, lo peor era que la redacción de la Ley de Acceso Igual al Trabajo era lo mismo que si una mujer violada pidiera quedar aún más sometida sin darse cuenta para nada de que la estaban violando. Los intentos de Hasegawa se vieron frustrados, primero por la torpe actitud del gobierno japonés hacia el convincente "poder occidental", y después por las feministas japonesas que pedían la ratificación del Tratado de Naciones Unidas, aunque significara, según Hasegawa, quedar sometidos al etnocentrismo occidental. Para ella, esta ignorancia e ingenua subyugación a los valores de Occidente es lo que se llama "conciencia china".

El feminismo japonés a menudo se entiende como un producto importado de Occidente y por ello otra forma de universalismo occidental. En otro lugar me he referido a este error, cómo y para quién se creó y utilizó, por lo que no entraré en detalles al respecto en este ensayo [Ueno, 1994]. No obstante, el feminismo japonés tiene su propia *raison d'être*, su propia historia y su propia voz. Este error se creó para

atacar al feminismo, reduciéndolo a una mera influencia occidental. Lo que quiero señalar aquí es una perspectiva invertida de género, un orientalismo invertido, lo que vuelve la situación del feminismo japonés más complicada.

Como se ve por lo dicho más arriba, el orientalismo tiene género. Sin duda los hombres orientales son afeminados por el orientalismo. Las mujeres orientales resultan doblemente afeminadas. Consecuentemente, si un hombre europeo es un "ser humano real", los orientales deben ser o mujeres, u hombres afeminados. Cuando las mujeres orientales protestan en contra de sus ya afeminados hombres en una situación de doble colonización, tienen dos frustrantes opciones: que los hombres orientales las censuran por ser agentes del colonialismo occidental, o ser forzadas a unirse a la lucha en contra de los colonialistas occidentales para compartir el mismo destino que los hombres. La segunda opción a menudo significa apoyar el patriarcado. En esta lucha anticolonialista, las mujeres siempre son explotadas por los hombres, como en el caso del uso forzoso del velo por las mujeres promovido por los fundamentalistas islámicos. En el Japón de los años ochenta se tradujo en una crítica de la Ley de Acceso Igual al Trabajo escrita por una mujer en defensa de la "ecología de la cultura".

En una oposición binaria tan inflexible, si una no está del lado correcto, automáticamente queda convertida en enemiga. Hay una oscilación fatal entre amigos y enemigos, nada en medio. En este contexto tan frustrante, la lucha contra los hombres orientales automáticamente se considera como en favor de los imperialistas. Sin embargo, es importante señalar que una doble negación no es igual a una afirmación.

6. *Ivan Illich y el género distorsionado*

La doble perspectiva de género de la relación del orientalismo con el feminismo queda bien ejemplificada en el contexto particular en el que Ivan Illich fue recibido por *los* intelectuales japoneses en los años ochenta. Conocido como un crítico radical de la sociedad industrial, Illich ha tenido una amplia influencia en los intelectuales del Tercer Mundo. Obras como *Deschooling Society* (Sociedad desescolarizada) [1971] y *Medical Nemesis* (Némesis médica) [1975] fueron ampliamente bien recibidas por intelectuales anticolonialistas en países periféricos como Australia y México, quienes usaron su obra como un arma teórica contra la hege-

monía occidental. Fundó un instituto en Cuernavaca, México, y algunos de sus libros fueron traducidos al español antes que al inglés. También influyó a los intelectuales "progresistas" japoneses, quienes buscaban valores antiindustriales.

En cuanto al problema del género, Illich publicó en 1981 *Shadow Work*, y en 1982 *Gender* (Género vernáculo). Al ser traducidos al japonés, ambos libros fueron recibidos con entusiasmo por los intelectuales, hecho que ponía en evidencia su conciencia colonial, más exactamente la de los hombres. Las feministas occidentales simplemente ignoraron su trabajo o lo criticaron severamente. Se daban perfectamente cuenta de que Illich plagió estas ideas de pensadoras feministas anticolonialistas como Maria Mies y Claudia Von Werlhof (Mies, Benholdt-Thomsen y Werlhof, 1988) y que las transformó para un propósito opuesto.

En *Gender*, Illich crea una extraña distinción entre sexo y género, totalmente ajena al uso que las feministas hacen de estos términos. Define género como "género vernáculo" y sexo como "sexo económico"; el primero está engastado en la cultura indígena con "ambigua complementariedad", mientras que el segundo es impuesto por las sociedades industriales tanto a hombres como mujeres, como un mero papel asignado de género, principalmente por razones económicas. Subraya la opresión del "*apartheid* de género sin precedente" en las sociedades industriales, mientras que tiende a idealizar la armoniosa complementariedad de género en el género vernáculo. Asimismo, con el término "complementariedad ambigua" significa el antagonismo y la hostilidad potencial entre ambos géneros. Sin embargo, queda claro que al establecer el contraste entre las sociedades industriales y las preindustriales, concede más valor a estas últimas (Ueno, 1985).

El término 'género' se difundió ampliamente entre los intelectuales japoneses a través de la obra de Illich. Significó un obstáculo adicional para las feministas japonesas, quienes tuvieron que substituir esta sesgada definición de género de Illich con una más abarcadora de la definición feminista en un discurso público.

La viciada alianza entre Illich y los intelectuales japoneses, quienes son más o menos progresistas, es decir, críticos de la industrialización, explica claramente la dificultad para las feministas japonesas. Aprovecharon la idea del "género vernáculo" para justificar su sociedad sexista y excluir la intervención externa. "Miren, nuestra relación de género es lo bastante armoniosa para complementarnos mutuamente, y no hay razón para que las sociedades occidentales intervengan. Lo que es más,

las mujeres japonesas han sido poderosas a lo largo de la historia. No necesitan ser liberadas..." parecen decir.⁵

El argumento de Hasegawa en contra de la Ley de Acceso Igual al Trabajo encaja muy bien en esta política del género. El Tratado de Naciones Unidas para la Mujer fue considerado como la tercera amenaza de Occidente en su forma afeminante, lo que forzó al Japón sexista a abrirse al resto del mundo. Illich fue invitado como orador a los congresos y simposios internacionales en Japón. En una de esas ocasiones, también Hasegawa fue invitada como oradora, e Illich le dio el espaldarazo como experta en cuestiones de género en lo que respecta a Japón.

Cuando el discurso anticolonial se vuelve hacia el género en su propio contexto cultural, se transforma en discursos opresivos que justifican la situación sexista imperante. En este contexto, a las feministas japonesas se les reprocha el que parezcan agentes del imperialismo estadounidense y promotoras del industrialismo. A decir verdad, de hecho a algunas mujeres se les reprocharía su "conciencia china". Trataron de atraer más presión externa al decir que Japón estaba muy atrasado en asuntos de la mujer, suponiendo que el gobierno japonés nunca cambiaría sin la intervención de la comunidad internacional.

7. El nacimiento del orientalismo invertido

Hice esta digresión para probar que el conocido cliché de las características femeninas de la cultura japonesa es en verdad un producto del orientalismo. Es imposible saber si la cultura japonesa es en verdad "femenina", precisamente porque depende de la definición de masculinidad y feminidad. Una investigación científica según una escala psicológica de género muestra que los hombres japoneses son más femeninos que las mujeres francesas. Pero esto no puede ser considerado una prueba, sencillamente porque la escala de género está definida en términos eurocentristas, en un estudio aparentemente científico, en el

⁵ La escuela illichiana de críticos sociales de Japón publicó una serie de libros sobre el "género vernáculo". Para uno de ellos invitaron a una filósofa, Nobuko Kawano, quien escribió sobre la "complementariedad armoniosa del género vernáculo" en el Japón pre-moderno (Kawano, 1984).

cual la masculinidad se define como habilidad para imponerse a otros, individualidad y cosas por el estilo. Las categorías de investigación científica están destinadas a redescubrir el resultado que se predice de antemano. Es un proceso de autocumplimiento de la profecía. Si la escala de género eurocéntrica está hecha para coincidir con su noción de masculinidad, automáticamente hará aparecer a los europeos como los más masculinos.

Es fácil ver al Occidente haciendo oriental al Oriente. El problema aquí es la orientalización del Oriente por los propios orientales y cómo fue construida y por qué. Para plantearlo en términos de género, cuando Oriente es afeminado por Occidente, *los* orientales toman la iniciativa y se afeminan a sí mismos. No hay que decir que fueron los orientalistas europeos los que en un principio afeminaron a Japón. Desde entonces, los intelectuales japoneses aceptaron el hecho. No se debe confundir el orden cronológico de la historia con el de la teoría, ya que la construcción de la feminidad sólo es posible como una categoría residual de la masculinidad.

Como señala Said, la "mujer" no es sino "una criatura producida por la fantasía de poder masculina". La mujer se define por la diferencia que hay con el centro, o sea, el ego masculino, como una mediadora negativa de la identidad masculina. Al afeminar a Oriente, la feminidad adquiere una inferioridad en esta relación asimétrica de poder. Así pues, ¿cómo es posible que los hombres orientales acepten la imposición de la feminidad, siendo que se define como algo inferior?

Según Motoori, la "conciencia china" es una actitud para juzgar la propia cultura desde un punto de vista "universal". Realizó un ardid magnífico al aprovecharse del orientalismo para que sirviera para definir su identidad cultural al contrastar la "conciencia japonesa" con la "conciencia china". Si nos imponen su "universalismo", está bien, lo aceptamos. Seremos entonces nada más que la sombra de su civilización, un residuo de su universalidad. Sin embargo, pertenecemos al imperio de otro particularismo, el cual nunca entenderán. Nuestra soberanía nunca será intervenida por una potencia externa...

Llamo a esto orientalismo invertido. La mayor parte de las teorías acerca de lo japonés con su particularismo se pueden considerar diferentes versiones de este orientalismo invertido. Nótese una vez más que fueron los orientalistas europeos los que en un principio impusieron una particularidad y una unicidad. Pero los orientalistas invertidos, una

vez que aceptan la lógica etnocentrista, invierten su discurso crean un contradiscurso al usar la misma lógica. Ciertamente somos únicos; y es ahí precisamente donde encalla su universalismo. Todavía se oyen clichés como éstos: "Los extranjeros no pueden entender la esencia de la cultura japonesa"; "Es imposible traducir la literatura japonesa a otros idiomas". Aunque indudablemente se trata de discursos coloniales, reflejan un esfuerzo por restañar el orgullo nacional, por humilde que sea. En este sentido, los discursos nacionalistas se enmarcan en la perspectiva orientalista, y son en verdad un producto derivado del orientalismo, a pesar de la conciencia que tienen de sí mismos. En su sentido literal, los nacionalistas son gente reaccionaria que se forma por reacción hacia Occidente. Los discursos conservadores nacen reaccionarios, por tanto producto de una crisis, lo que inevitablemente les da un cariz de heroísmo trágico, o en su defecto, de una comedia cuyo desenlace es vano.

Ahora ya nos es fácil entender cómo el orientalismo invertido toma el control del discurso afeminado sobre el Oriente. En este contexto, la feminidad no es otra cosa que un signo vacío, que sólo denota "lo que *no es*".

8. Psicoanálisis de una sociedad dominada por la madre: Japón

Los discursos afeminados sobre cultura y nación japonesas se han alimentado de teorías de lo japonés. Los argumentos representativos en este campo se hallan en el conocido libro de Takeo Doi, *The Anatomy of Dependence* [1981], y el de Hayao Kawai, *Psiquiatría de una sociedad dominada por la madre: Japón* [1976]. La mayor parte de los argumentos subraya los fuertes lazos emocionales entre madre e hijo en la familia japonesa, lo que se considera peculiar de la cultura japonesa.

Este lazo no es necesariamente privativo de la cultura japonesa. También es común en familias italianas y judías. El masoquismo moral que caracteriza a las madres japonesas también es común a las madres judías. No hay algo único que haya de atribuirse a la cultura japonesa en cuanto se refiere al dominio de la madre en una familia. Más bien habría que considerar que hay una cosa que caracteriza a las sociedades dominadas por la madre: son sociedades muy patriarcales. Resulta muy interesante el que la sociedad patriarcal, irónicamente, dé más valor a las madres que a los padres. En una comunidad judía, la ley define al niño que nace de la unión de una madre judía y un padre no judío como

judío. En cambio, el niño nacido de un padre judío y de una madre no judía no es registrado como judío, como si los judíos no se fiaran de la confiabilidad de la línea paterna, tomando en cuenta que siempre existe la posibilidad de que las esposas cometan adulterio. Aparte de las relaciones familiares, esto prueba que creían más en la herencia cultural de las madres que en la de los padres. La reproducción del sistema patriarcal no es posible sin la cooperación de las mujeres.

Kawai adopta cautelosamente la frase "sociedad dominada por la madre", pero evita el concepto de matriarcado o matrilinealidad. Aunque una sociedad matrilineal se confunde a menudo con una matriarcal, son totalmente diferentes entre sí. Una sociedad matrilineal es otra forma de patriarcado, donde el lazo masculino se basa en lazos matrilineales más que en lazos familiares patrilineales. Independientemente de la línea, materna o paterna, el poder está en manos de los hombres en el mismo grupo familiar. A pesar de la fantasía del mito de las antiguas sociedades matriarcales, ninguna ha sido conocida por la historia.

En las sociedades patrilineales y patriarcales, las mujeres sólo pueden sobrevivir volviéndose madres de un hijo, sucesor del linaje familiar. La prudencia y estrategia de las mujeres yace en el control de los hijos y en convertirse en madres de una cabeza de familia de una generación subsecuente. A este poder informal de las mujeres tras bambalinas lo llamo el poder de la matrona. Por la expectativa de alcanzar la cima del poder al ser la madre de un patriarca de la siguiente generación, una mujer está dispuesta a ser cómplice del patriarcado.

En una sociedad matrilineal, donde la pertenencia a cierto grupo familiar y a su patrimonio se hereda a través de la línea materna, las mujeres tienden a atribuir más valor a las hijas que a los hijos, porque las hijas son miembros de la comunidad más asegurados que los hijos que están emparentados con las mujeres de otros linajes. A Tailandia se le conoce por su matrilinealidad y matrilocidad, cuya regla de sucesión dicta que la hija más joven hereda el linaje de sus padres junto con la obligación de cuidarlos. Esta estructura social matrilineal sirve de base a una próspera industria del sexo, y hay en consecuencia una explosiva epidemia de sida en los distritos rurales de Tailandia, ya que la prostitución se considera simplemente un lucrativo negocio para las mujeres quienes, como hijas, tienen la responsabilidad de cuidar a sus padres. La prostitución no está estigmatizada en las áreas rurales de Tailandia, y una vez que regresan a sus pueblos natales con dinero, las hijas son

bien recibidas como buenas integrantes de una comunidad y se casan con algún hombre del mismo pueblo. Así la tragedia de la transmisión del sida de una madre al bebé se da en áreas muy aisladas de Tailandia.

Menciono el caso de Tailandia como una sociedad matrilineal para contrastarlo con el de una sociedad dominada por la madre. El dominio de la madre no es para nada un atributo de una sociedad matrilineal; más bien es producto de una sociedad patriarcal. El dominio de la madre refleja su poder en una familia patrilineal; no tiene nada que ver con la matrilinealidad, por no decir con el matriarcado. Cuando los teóricos de lo japonés como Doi y Kawai hablan del aspecto psiquiátrico del dominio de la madre, y del lazo demasiado estrecho entre una madre y su hijo, lo que finalmente evita que los hombres japoneses alcancen la plena madurez, de hecho hablan del aspecto negativo del patriarcado japonés, pero no de un matriarcado. Como lo señala atinadamente Noriko Mizuta, los hijos que dependen de la madre son precisamente producto del patriarcado, no del matriarcado" (Mizuta, 1994: 25).

9. Afeminación de la imagen del emperador

La psicología de los hijos que dependen de la madre, que caracteriza a la masculinidad japonesa, con frecuencia se considera una epidemia que permea toda la sociedad, y se ha vuelto un principio dominante de la sociedad japonesa. Este principio queda simbolizado claramente por la afeminada figura del emperador como una madre. La historiadora Etsuko Yamashita habla en su libro sobre Itsue Takamura (1894-1964), una de las pensadoras feministas japonesas más importantes del Japón prebélico y que dio un entusiasta apoyo al ultranacionalismo, acerca del dominio de la madre como símbolo de un fascismo tenue sin liderazgo, o sea un sistema de gobierno interdependiente en el cual nadie tiene responsabilidad como individuo. En este contexto, el sistema imperial japonés se interpreta como un dominio de la madre.

Queda la duda, sin embargo, de si los emperadores han sido afeminados en los discursos imperiales a través de la historia de la modernización. Durante la Segunda Guerra Mundial, en particular, es difícil imaginar que la figura de Hirohito, el fallecido emperador, un dictador militar, haya sido afeminada en algo.

La iconografía de las representaciones visuales de las figuras imperiales nos muestra el hecho histórico de que en el Japón premoderno el

emperador era simbolizado por una figura femenina, maquillada y con dientes oscurecidos como las damas de la corte. Era un centro desprovisto de poder que había que alimentar y servir para que sobreviviera. Los aristócratas, como una clase, al encontrarse alrededor del emperador, fueron afeminados por la clase samurai, ya que representaban el refinamiento cultural en cuanto se refiere a las costumbres y rituales. Desde la restauración Meiji, se creó una representación visual del emperador más masculina al vestirlo con uniforme militar y bigote káiser. Tras el establecimiento de la ideología de la nación estado, para hacer que todas las naciones formaran una sola familia con el emperador como el gran padre, hubo una división del trabajo entre un emperador y una emperatriz como una pareja. Una fotografía de la pareja imperial, hecha ex profeso, se distribuyó en todas las escuelas primarias para ser usada en las ceremonias escolares, en la cual la pareja imperial simbolizaba a "un padre estricto y a una madre dedicada". Hay evidencia de que hasta el momento de la derrota en la Segunda Guerra Mundial, la figura del emperador era mantenida cuidadosamente alejada de la imagen afeminada.

El emperador, como centro de la Gran comunidad asiática, debía ser representado como una figura masculina. El emperador como un dictador militar simbolizaba para los ultranacionalistas una jefatura paternal, de ninguna manera la benevolencia materna. Yukio Mishima (1925-1970), nacionalista de posguerra y conservador cultural, conocido escritor que se suicidó al anacrónico estilo samurai, cortando su vientre con una espada en 1970, expresó su resentimiento hacia el difunto emperador, quien había declarado ser sólo un humano al finalizar la guerra. Cuando Mishima hizo al emperador el reclamo de por qué había asumido su humanidad, renunciando al trono de Dios, definitivamente buscaba una figura paterna, no una materna.

Hurgando hacia atrás en la historia hasta donde me es posible, descubro que al emperador se le ha afeminado desde el sexagésimo aniversario de su reinado en 1986. Hasegawa fue invitada a la ceremonia festiva organizada por los derechistas, donde dio un discurso en el cual abiertamente se refirió en público al emperador como madre de la nación. Aunque sea conocida como una mujer intelectual conservadora contemporánea, que reproduce el discurso oficial del nacionalismo de manera fiel, aun así sorprende que su discurso no haya disgustado a los auténticos nacionalistas hombres.

Desde mediados de los años setenta, se ha vuelto popular también usar la nueva metáfora de un "centro vacío", para referirse hoy a un

sistema imperial carente de toda responsabilidad. La frase, alguna vez utilizada para fustigar al ultranacionalismo japonés, ahora se aplica para explicar el secreto de la ininterrumpida sobrevivencia de la anticuada monarquía asiática en un país tan desarrollado como Japón, con nueva tecnología y microelectrónica. Puede ser correcto denominar al emperador un centro vacío, al tener sólo una posición nominal como representación simbólica de la unidad de la nación, como afirmó un politólogo del periodo prebélico, Tastukichi Minobe (1873-1948), en su teoría del sistema imperial como una maquinaria de gobierno de imagen doble: para los gobernantes, la de una burocracia eficiente; para los gobernados, la de una dictadura. Pero Minobe tuvo que renunciar a su puesto en el senado imperial como consecuencia de su teoría cuando el ultranacionalismo avanzó. Nadie puede llamar al emperador sólo "un centro vacío", al haber ejercido éste la dictadura militar durante la guerra. El surgimiento del nuevo discurso aplicado al sistema imperial de posguerra, en la prosperidad económica tras el rápido crecimiento económico de los años sesenta, coincidió con la transformación de la figura imperial, la cual pasó de la de ser un dirigente militar a la de ser un civil. Al llegar a su séptima década, el emperador en ese entonces se presentaba a sí mismo como un "abuelito", inofensivo y pacifista. Hubo una ola de discursos que asociaban la suprema nobleza a este ser pasivo e impotente, al cual el pueblo tenía que alimentar y servir a cambio de su pasión para padecer dolor en beneficio de la nación, y en este contexto, al anciano se le identificaba con la inocencia.⁶ En 1988, cuando el emperador estaba en su lecho de muerte gravemente enfermo, atrajo a la juventud, la cual visitaba el palacio para mostrar empatía por su Pasión. De entre esta juventud, un joven crítico social, Eiji Otsuka, observó que a las colegialas el emperador les parecía "guapo" (Otsuka, 1988). En su lecho de muerte, el nuevo cuento folklórico del emperador fue creado; un periódico informó que este hombre agonizante mostró su preocupación por la cosecha de ese año, como si asumiera la última responsabilidad como el sumo sacerdote de un rito agrícola en la corte imperial.

⁶ Toji Kamata, un estudioso del folklore religioso, escribió el libro *Sobre el anciano y el niño* (Kamata, 1988) en el cual describe la historia del discurso folklórico que asocia la edad avanzada con la inocencia. En el teatro medieval Noh, el papel del emperador siempre es interpretado por un niño actor.

De hecho, el término "centro vacío" no fue una invención japonesa. Fue creado por un semiólogo francés, Roland Barthes, quien visitó Japón en 1970. Basándose en las experiencias de tres semanas de viaje por el archipiélago, escribió *L'Empire de signes* [Barthes, 1970], donde dice:

La ciudad de la que hablo (Tokio) tiene esta preciosa paradoja: ciertamente posee un centro, pero es un centro vacío. La ciudad entera está construida alrededor de un lugar prohibido e indiferente, oculto tras un muro verde y protegido por un foso, habitado por un emperador que nadie ve.

La frase "el centro vacío" se hizo popular y pronto se difundió entre los intelectuales japoneses. Aplicada primero a la naturaleza posmoderna del poder imperial contemporáneo, después se volvió ahistórica para simbolizar la "esencia" del sistema imperial japonés, pues la metáfora explicaba con claridad la larga sobrevivencia del sistema con un emperador de autoridad nominal. Hay que señalar aquí, no obstante, que no existe una esencia ahistórica del sistema imperial. Los historiadores saben que el gobierno del emperador tiene diferentes formas en contextos históricos diferentes, en algunos casos nominales, en otros no.

10. Conclusión: más allá del patriarcado travestido

Mucho se ha hablado de la política de los discursos que afeminan lo japonés. El problema es que la "conciencia japonesa", en oposición a la "conciencia china", paralela a la feminidad en oposición a la masculinidad, ambas cosas formando un dualismo asimétrico, es un discurso creado y diseminado por hombres. Para que quede más claro, es un discurso de hombres en una situación colonial. Según Motoori, la feminidad es una forma de pensar y actuar, un atributo cultural que puede ser usado también por los hombres. Su concepto de masculinidad y feminidad está muy cerca del concepto culturalmente construido de género. Para él, la anatomía no es un destino. Esto quiere decir que los hombres pueden cruzar la frontera del género al usar un lenguaje femenino. Esta tradición de hombres como escritores travestidos comenzó en el siglo XIII, cuando un aristócrata, Tsurayuki Kino, escribió un diario de sus recuerdos personales de un viaje en *kanamoji*, la escritura femenina japonesa, asignada a las mujeres en aquel tiempo. Poniéndose la máscara de una mujer escritora, empezaba su relato con las siguientes palabras: "Intentaré escribir un diario, como hacen los hombres".

Me siento tentada a llamar al patriarcado japonés "patriarcado travestido". Aunque adopte algún rasgo de feminidad, el patriarcado es el patriarcado. Nunca será matrilineal ni matriarcado. Lo que es peor es que por este disfraz femenino, la situación de las mujeres se vuelve más complicada, más difícil de combatir.

Sin embargo, ¿es el patriarcado travestido una peculiaridad de Japón? Me parece que se trata del camino inevitable que seguirá el discurso colonial masculino. En este patriarcado travestido, las mujeres son marginadas por partida doble. Hay algo peor: las opciones forzadas, ya masculinas, ya femeninas, en la frustrante oscilación entre hombres y mujeres del dualismo fatal del género, un contradiscurso de las mujeres en contra del patriarcado travestido es a su vez visto como "masculino". No obstante, es cierto que en el pasado histórico el Japón afeminado de hecho ejerció alguna vez su poder masculino sobre sus colonias, como Corea y Taiwán.

¿Cómo escapar de esta molesta trampa del dualismo forzoso del orientalismo en su lenguaje de género?

Traducción del inglés: Germán Franco Toriz

Bibliografía

- Barthes, Roland, 1970, *L'Empire de signes*, Edition d'Art Albert Skira, Geneve.
- Chino, Kaori, 1994, *Nihon Bijutsu no jenda* (El arte japonés desde la perspectiva del género), Bijutsushi, Tokio.
- Doi, Takeo, 1981, *Anatomy of Dependence*, trad. de J. Bestor. Kodansha International Co., Tokio.
- Hasegawa, Michiko, 1984, *Dan jo Koyo Byodoho ha Bunka no Seitaikei wo Hakai suru* (La Ley de Acceso Igual al Trabajo es nociva para la ecología de la cultura japonesa), *Chuo Koron*, mayo de 1984, Chuo Koronsha, Tokio.
- Hayashi, Fusao, 1903, *Da; Toa Senso Koteiron* (En defensa de la Gran Guerra de Asia), Chuo Koronsha, Tokio.
- Illich, Ivan, 1971, *Deschooling Society*, Harper and Row, Nueva York.
- Illich, Ivan, 1976, *Medical Nemesis*, Pantheon Books, Nueva York.
- Illich, Ivan, 1981, *Shadow Work*, Maron Boyards, Boston.

- Illich, Ivan, 1982, *Gender*, Marion Boyards, Boston y Nueva York.
- Kamata, Toji, 1988, *Odoron* (Sobre el anciano y el niño), Shinyosha, Tokio.
- Kawai, Hayao, 1976, *Bosei Shakai Nihon no Byori* (Psiquiatría de una sociedad dominada por la madre: Japón), Chuo Koronsha, Tokio.
- Mies, Maria, Veronika Benholdt-Thomsen, y Claudia von Werlhof, 1988, *Women, Last Colony*, Zed Books, Londres.
- Mizuta, Noriko *et al.*, 1994, *Nihon Bunka to Jenda* (Cultura japonesa y género), Hihyou Kukan, 11-3, Ota Shuppan, Tokio.
- Morrison, Toni, 1992, *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*, trad. al japonés por Yoshiko Taisha como *Shirosa to Sozoryoku*, Asahi Shinbunsha, Tokio.
- Otsuka, Eiji, 1988, *Shojotachi no Kawaii Tenno* (Un emperador "guapo" para las jovencitas), *Chuo Koron*, diciembre de 1988, Chuo Koronsha, Tokio.
- Said, Edward, 1978, *Orientalism*, George Borchardt Inc., Nueva York.
- Ueno, Chizuko, 1985, *Onna ha Sekai wo Sukueruka?* (¿Pueden las mujeres salvar al mundo?), Keiso Shobo, Tokio.
- Ueno, Chizuko, 1994, *Nihon no Ribu to Feminizumu* (El movimiento de liberación femenina japonesa y el feminismo), una introducción a una antología del feminismo en Japón, vol. 1, *Ribu to feminizumu* (Liberación femenina y feminismo), Iwanami Shoten, Tokio.