
This is the **published version** of the bachelor thesis:

Lozano Méndez, Artur; Beltrán, Joaquín. Interculturalidad en la educación superior. Los Estudios de Asia Oriental, los Estudios Hispánicos y la enseñanza de cultura. 2007.

This version is available at <https://ddd.uab.cat/record/45527>

under the terms of the  license

**MÀSTER OFICIAL EN TRADUCCIÓ, INTERPRETACIÓ
I ESTUDIS INTERCULTURALS**

ESPECIALIDAD

INVESTIGACIÓ DE L'ÀSIA ORIENTAL CONTEMPORÀNIA

TUTOR

DR. JOAQUÍN BELTRÁN

**INTERCULTURALIDAD EN LA EDUCACIÓN SUPERIOR.
LOS ESTUDIOS DE ASIA ORIENTAL, LOS ESTUDIOS HISPÁNICOS Y
LA ENSEÑANZA DE CULTURA.**

TRABAJO DE INVESTIGACIÓN DE

ARTUR LOZANO MÉNDEZ

BARCELONA, JUNIO DE 2007



Universitat Autònoma de Barcelona

ÍNDICE

Introducción	4
Objeto de estudio	5
Delimitación del proyecto de investigación	6
Objetivos	7
Metodología y planificación	9
Abreviaturas utilizadas en este trabajo	11
I.- Hipótesis de partida	12
II.- Cultura e interculturalidad	14
III.- La cultura japonesa y la imagen de Japón	32
Algunas conclusiones provisionales	53
BIBLIOGRAFÍA Y OTRAS REFERENCIAS	58

Introducción

El tema de investigación de esta breve monografía¹ partió de las averiguaciones que hice antes de matricularme en la licenciatura de segundo ciclo «Estudios de Asia Oriental»,² en un programa compartido por la UAB y la UPF. ¿En qué consistían estos estudios? ¿Enseñaban qué es «Asia Oriental»? ¿Existe tal región o es sólo una etiqueta conveniente para el sector económico de los servicios educativos?...

Preguntas similares se plantearon cuando supimos de japoneses que habían cursado «Estudios Occidentales» y al conversar con alumnas japonesas que se habían licenciado en «Estudios Hispánicos».³ El proyecto de investigación en que estamos inmersos comprende estudiar la transmisión de la cultura e imagen de Japón en centros de educación superior⁴ en España que imparten EAO así como el proceso complementario, esto es, la transmisión de la cultura e imagen de España en los centros que imparten EH en Japón.

Para esta monografía, hemos optado por concentrarnos en la percepción desde el sistema universitario español y postergamos la investigación en Japón para más adelante. Con todo, debemos advertir que tanto el trabajo de campo como la recogida de datos sobre los EAO y los EH se realizarán y sistematizarán en fases subsiguientes.

Así, este trabajo se limita a ofrecer una primera aproximación al marco teórico general que hay que dominar cuando se habla de cultura, interculturalidad y cultura japonesa. Además, en esta introducción se apuntan la metodología y las fases siguientes de la investigación con vistas a la redacción de una tesis doctoral. En consecuencia, este volumen pretende contextualizar y delimitar el marco teórico de un trabajo que se haya en un estadio incipiente. No hay en estas páginas ni aportaciones originales (más allá de algunas hipótesis que habrá que terminar de contrastar en fases posteriores del proyecto) ni unas conclusiones propiamente dichas.

¹ Este trabajo de investigación ha sido posible gracias a la ayuda FPI otorgada por el Ministerio de Educación y Ciencia, y adscrita al proyecto HUM2005-08151 «Interculturalidad de Asia Oriental en la Era de la Globalización: Aspectos Lingüístico-Literarios y Socio-Políticos».

² En adelante, «EAO».

³ En adelante, «EH».

⁴ En adelante, «CES».

Este proyecto de investigación nunca hubiera echado a andar si no hubiésemos recibido la ayuda generosa y desinteresada de varias personas que creen en el potencial de este trabajo. En el lugar más destacado, debemos agradecer a Joaquín Beltrán su paciencia y buen tino. Estoy en deuda con Amelia Sáiz por sus comentarios y consejos profesionales. De los miembros del grupo de investigación Inter-Asia recibí inestimables sugerencias; especialmente benefactores han sido la tenacidad y el optimismo contagiosos de Sara Rovira. Por supuesto, no quiero dejar de mencionar la ayuda y el apoyo que los profesores Montserrat Sanz y Fukushima Noritaka, del Departamento de Español de la Universidad Municipal de Estudios Extranjeros de Kobe, me han prestado en los trámites de una solicitud para realizar una estancia de investigación en su centro.

Objeto de estudio

El objeto de estudio es la imagen que se transmite de la cultura nipona en los CES de España que imparten EAO y la imagen que se transmite de la cultura española en los CES de Japón. En el título, *Interculturalidad en la educación superior. Los Estudios de Asia Oriental, los Estudios Hispánicos y la enseñanza de cultura*, ya de partida, se inscriben no pocos problemas epistemológicos.

En esta fase inicial del proyecto de investigación, se tratan cuestiones preliminares: aspectos generales y terminología relacionada con procesos interculturales.⁵ Del estudio que recogen estas páginas, surgen diversas consideraciones y dudas, que habrían podido dar pie a investigaciones independientes de pleno derecho: qué se entiende por cultura y por interculturalidad, cómo congeniar variables diacrónicas y dinámicas (cultura, sociedad, lengua) con una presentación que, incluso tomando todas las precauciones, por momentos ofrecerá una imagen estática de dichos factores... Enseguida se hizo patente que ciertos términos no admiten definiciones perfectas y conclusas porque aquello a lo que se refieren es metamórfico y contiene elementos no mensurables. En consecuencia, a medida que progresaba el trabajo, éste tomó la forma de análisis indirectos y cualitativos.

⁵ Véase «II- Cultura e interculturalidad».

Además, el apartado siguiente⁶ analiza la configuración de la cultura japonesa y su difusión en el ámbito internacional, con apuntes sobre la recepción/recreación desde otros países. Las preguntas principales que nos hemos planteado son qué se entiende por cultura nipona y cuáles son sus agentes, cuáles los procesos y luchas por los que tal cultura se define.

A continuación, se ofrece un resumen que recoge la muestra de estudio y su problemática, seguida por una descripción de los objetivos, la metodología y el calendario a seguir a partir de ahora en el proyecto de investigación.

Delimitación del proyecto de investigación

- Hemos escogido carreras universitarias que pretenden formar especialistas «de área». No se analizará la imagen que se ofrece de Japón y España en programas de licenciaturas de Filosofía/哲学 o en cursos de Diseño Gráfico, sino en el ámbito de los Estudios de Asia Oriental (para el caso español) y de los Estudios Hispánicos (en el caso japonés).
- Por lo que se refiere a la noción de cultura, no nos sumergiremos a fondo en el debate en torno a qué se entiende por cultura. Tampoco pretendemos participar en las discusiones en torno a la Alteridad, su geografía y su calidad de construcción ideológica (objeto *a* minúscula, en terminología lacaniana) o instancia psicológica interiorizada (objeto *A* mayúscula), etc. Por supuesto, este proyecto no podría realizarse sin dominar estos conceptos. Utilizamos aproximaciones que consideramos válidas y, en todos los casos, enumeramos las fuentes y modelos utilizados. Esta monografía recoge principalmente esta parte del proyecto. Sin embargo, en el futuro no nos demoraremos en el debate en torno a la validez y el contenido de esos conceptos.
- A pesar de que este volumen se dedica casi en exclusiva a la reflexión teórica, el propósito ulterior es realizar un estudio práctico en su ejecución y pragmático en su espíritu, lo que nos conduce a los...

⁶ «III- La cultura japonesa y la imagen de Japón»

Objetivos

- Determinar los rasgos que componen la imagen que se transmite de los españoles y de los japoneses en CES «especializados» en Japón y en España, respectivamente. De nuevo, advertimos que en estos folios sólo se ha dado cabida al marco teórico general que enmarca esta clase de estudios así como la proyección de la imagen de Japón en el ámbito internacional. Por lo que se refiere a la reflexión teórica, y sin contravenir el espíritu práctico que acabamos de suscribir, quizá ampliemos y revisemos secciones en el futuro, porque hay aspectos que demandan mayor desarrollo.
- No adoptar una actitud que presuponga el orientalismo de las instituciones. Establecer qué rasgos se priorizan en los CES ha de ser el resultado de la investigación, no su punto de partida. No es plausible que exista una mano invisible que guíe a todos los profesores y profesoras de una institución. Tampoco parece probable que las instituciones editorialicen o decidan de antemano que quieren transmitir una visión distorsionada del Otro y qué visión distorsionada pretenden establecer. No se trata tanto de determinar si existe una coloración ideológica específica sino de observar qué se ha priorizado en la enseñanza y por qué. Es decir...
- Dentro de los estudios de regiones geográficas, políticas y económicas, se da mucha importancia también al concepto de región cultural.⁷ Al proponer el estudio de una cultura (sea de una región o de un país), nos encontramos con un escollo insalvable: ¿cómo se enseña una cultura? ¿Es posible enseñar una cultura? ¿Es lícito arrostrarse la autoridad de enseñar una cultura (sea ésta la cultura «propia» o una «ajena»)? Por lo que se refiere a la segunda pregunta, se puede traer a colación el debate acerca de la imposibilidad de *la* traducción. Ciertamente, es imposible «trasladar» sin más, y no existen eso que llamamos «equivalencias»: nada es igual al original excepto el propio original. Ahora bien, la traducción es probablemente la segunda profesión más vieja del mundo⁸ y, así mismo, los textos (orales y/o escritos) sobre otras

⁷ Un significante cuyo contenido es sometido a escrutinio regularmente. V.

<http://www.fti.uab.es/interasia/ES/Recursos/temes.htm>

⁸ Para una aproximación al fenómeno de la traducción como connatural al nacimiento del lenguaje, v. STEINER, George (1975, 1992): *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y de la traducción*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995. Traducción de Adolfo Castañón y de Aurelio Major (los agregados a la segunda edición).

realidades ajenas a la propia cultura probablemente sean tan antiguos como los primeros asentamientos de pobladores. Por este motivo, a pesar de que el debate sobre la imposibilidad de transmitir cultura (más allá de los procesos de socialización y aculturación de los individuos con su entorno) es sin duda interesante y pertinente, seremos pragmáticos una vez más y nos concentraremos más bien en el cómo.

- Al enseñar una cultura se recurre a la Historia, la filosofía, la literatura, la lengua y un conjunto de asignaturas de corte social: política, economía, relaciones internacionales e incluso «sociedad española/japonesa». Además, dispersos entre unas y otras asignaturas, se transmiten una serie de valores o metatendencias culturales.⁹ Dentro del amplio campo que deben cubrir cada una de estas asignaturas, ¿qué es lo que se prioriza en enseñar y por qué? ¿qué explicaciones se ofrecen a los diferentes fenómenos expuestos? Y, en especial, ¿a qué clase de argumentos culturales se recurre? ¿Qué determina la estructura de los programas: la existencia de una tradición previa en esas disciplinas, la experiencia particular del docente, la disponibilidad de manuales o grandes obras de referencia? ¿Qué bibliografía se aconseja?, ¿cuál es la nacionalidad de los autores aconsejados? Por otro lado, ¿qué obras traducidas del castellano y del japonés se encuentran en Japón y España respectivamente? ¿Hasta qué punto las asignaturas reconstruyen una imagen social preexistente o la reciclan de diversas maneras? ¿A quién beneficia que se transmita un tipo determinado de imagen? ¿Se transmiten imágenes distintas en distintos centros o más o menos todos ellos parecen compartir una idea? En caso de que los CES compartan una determinada visión, ¿la coincidencia obedece a la reglamentación oficial de los estudios, al «pluriempleo» de los docentes...?
- Una vez se determinen todas las cuestiones expuestas hasta aquí, se extraerán conclusiones. No tenemos intención de plantear «reformas educativas», criticar a individuos o instituciones, ni caer en actitudes prescriptivas. Esta contribución sólo pretende coadyuvar para que se transmitan imágenes que, sin pretender ser «las verdaderas», eviten las simplificaciones, la cosificación, el nativismo, el esencialismo y el inmanentismo.

⁹ V. KATAN, David (1999): *Translating Cultures. An Introduction for Translators, Interpreters and Mediators*. Manchester (UK): St. Jerome Publishing, 2004. V. «Chapter 6: Perception and Meta-Model», p. 119.

Metodología y planificación

Esta investigación plantea, por una parte, el análisis de los EAO impartidos en diversos CES de España. Algunos CES sólo ofrecen EAO con itinerario de especialización en China; aquí nos interesan los CES que ofertan itinerario para Japón. Esto implica desplazarse a las universidades pertinentes, analizar los planes de estudio (cada centro adapta su confección, dentro de los márgenes que permite el Ministerio de Educación y Cultura), así como los programas y los temarios de las asignaturas, realizar entrevistas a profesores y alumnos, organizar grupos de discusión, asistir a clases y observar dinámicas dentro del aula, examinar y comparar los materiales pedagógicos... Desarrollaremos un tipo de análisis cualitativo; otros procedimientos de orientación cuantitativa no se adaptan a nuestros objetivos.

Pretendemos realizar una investigación complementaria acerca de los EH en las universidades públicas japonesas. Para ello, hemos contactado con el Departamento de Español de Kōbe-shi Gaikokugo Daigaku (神戸市外国語大学), uno de los más prestigiosos del país en el campo del hispanismo, y hemos solicitado al Ministerio de Educación y Ciencia español una ayuda para realizar una estancia de investigación de seis meses en la Universidad Municipal de Estudios Extranjeros de Kobe.

No existe bibliografía específica sobre el tema propuesto. Por otra parte, la bibliografía que deberíamos cubrir como materia prima para elaborar un campo de trabajo es vastísima: desde manuales del modelo japonés de empresa hasta estudios del rol de la Iglesia en la sociedad española. En efecto, en los programas de estudio que hemos estudiado hasta ahora aparecen desde recopilaciones de artículos periodísticos hasta sesudas obras de especialistas sólo conocidas por los iniciados, desde anuarios económicos a libros de viajes y memorias impresionistas. Por lo tanto, se adopta una aproximación indirecta.

Como ya avanzamos, esta monografía cubre el primer estadio del proyecto de investigación. Se describe el material de trabajo o, lo que es lo mismo, el *lexicon* que conforma el área de estudio («cultura, multiculturalidad, interculturalidad»), con menciones a los agentes y movimientos implicados (estudios culturales, algunas figuras individuales y sus correspondientes aportaciones). En una sección aparte, se analiza y

revisa el concepto de «cultura japonesa» y la problemática que la rodea, aspecto esencial que plantea desafíos pedagógicos. Así, el proyecto de investigación, tal y como se presenta en su fase actual, ha recorrido tres estadios:

I.- Hipótesis de partida

II.- Cultura e interculturalidad

III.- La cultura japonesa y la imagen de Japón

Para las siguientes fases del trabajo, se contemplan los siguientes epígrafes:

IV.- La cultura española y la imagen de España.

Recogerá un análisis complementario al de la sección anterior. Una primera consideración parte del hecho de que, mientras que dentro de España cada vez se reconoce más una realidad plurinacional y multicultural, en el extranjero predomina aún una imagen homogénea de España.

V.- La enseñanza de cultura en educación superior.

Se repasarán las aportaciones y debates que han surgido para aplicar los planteamientos de la interculturalidad y reflexionar sobre la misma en la educación superior (en la bibliografía incluimos ya algunas obras que hemos analizado, pero esta parte todavía debe desarrollarse). Se introducirá terminología más específica como el «horizonte cultural» de Hans-Georg Gadamer y Robert Jausch,¹⁰ «intersubjetividad», la figura del «mediador cultural» y sus funciones, etc. Si el tiempo y los recursos lo permiten, querríamos introducir observaciones respecto a la situación de los llamados *area studies* en otros países

VI.- Objetos y sujetos de la investigación: los Estudios de Asia Oriental, los Estudios Hispánicos y los mediadores (inter)culturales.

Esta sección incorporará el grueso del trabajo de investigación. Se entrará de lleno a analizar la transmisión de la(s) cultura(s) y la imagen de Japón en los EAO y de la(s) cultura(s) y la imagen de España en los EH.

¹⁰ V. GOLDEN, Seán: «Un model teòric del procés de la interculturalitat: els estudis interculturals.» http://www.fti.uab.es/sgolden/model_d'interculturalitat.htm Última consulta: 26 de julio de 2007.

Abreviaturas utilizadas en este trabajo

CES: _____Centro/-s de Estudios Superiores
Cf.: _____*Confer*, compárese con, consúltese en
EAO: _____Estudios de Asia Oriental
Ed.: _____Edición o editor/-a (eds: editores)
EH: _____Estudios Hispánicos
Et. al.: _____Y otros (autores)
Ib.: _____*Ibidem*, en la misma fuente que en la última referencia
IIª GM _____Segunda Guerra Mundial
LDP: _____Partido Liberal Democrático (*Liberal Democratic Party*)
Nº: _____Número
Op. cit.: _____*Opus citatum*, obra citada anteriormente
p./pp.: _____Página/-s
s.: _____Siglo
UAB: _____Universitat Autònoma de Barcelona
UOC: _____Universitat Oberta de Catalunya
UPF: _____Universitat Pompeu Fabra
V.: _____Véase
Vol.: _____Volumen

Con respecto a la escritura de los antropónimos japoneses, se ha respetado el uso habitual en Japón y la mayoría de países de Asia Oriental, que consiste en colocar el apellido antes del nombre propio.

Las palabras japonesas se transliteran siguiendo el sistema Hepburn. En las citas hemos respetado la transliteración de los originales. A veces se reproduce la palabra en japonés (esto es, con los *kanji* y los *kana*). No obstante, para no recargar el texto con paréntesis y aposiciones, abundan más los casos en que sólo se ofrece la transliteración.

I.- Hipótesis de partida

El Discurso, como Foucault apuntó en varias ocasiones, es discontinuo.¹¹ Precisamente la sutileza con que el Discurso se reproduce socialmente, más allá de lo que aparece manifiestamente como ideología y política,¹² lo convierte en un elemento social adaptable y resistente.

Es lógico suponer que las instituciones educativas no poseen ninguna «agenda oculta» dirigida a crear una imagen deformada de las comunidades acerca de las cuales imparten enseñanza. Nuestra hipótesis es que, todas las comunidades imaginadas¹³ constituyen una deformación y, *a fortiori*, la pretensión de explicar una deformación incurre en nuevas deformaciones porque recurre a varios de los mecanismos que ya se habían utilizado para construir la identidad original. Además, en el caso de los EAO, está el problema no resuelto del orientalismo. Y dentro del orientalismo aquí es de todo punto relevante el «orientalismo académico», diseccionado por Said en varios pasajes de *Orientalism*.¹⁴ De hecho, el nudo gordiano del orientalismo en tanto que discurso que se ha extendido a toda la sociedad es su raíz académica y, por consiguiente, autorizada. Incluso hoy, el conocimiento académico se toma como verdad inopinada:

«Yet any account of Orientalism would have to consider not only the professional Orientalist and his work but also the very notion of a field of study based on a geographical, cultural, linguistic, and ethnic unit called the Orient. Fields, of course, are made. They acquire coherence and integrity in time because scholars devote themselves in different ways to what seems to be a commonly agreed-upon subject matter. Yet it goes without saying that a field of study is rarely as simply defined as even its most committed partisans—usually scholars, professors, experts and the like—claim it is.»¹⁵

En estos momentos, los especialistas en los estudios de área son los herederos de una tradición con la que pugnan durante toda su carrera profesional. Así, por más que la

¹¹ FOUCAULT, M. (1971): *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets, 2005 (1ª edición: 1974). Traducción: Alberto González Troyano.

¹² V. EAGLETON, Terry (1990): *La estética como ideología*. Madrid: Trotta, 2006. Traducción: Germán Cano y Jorge Cano. V. también BOURDIEU, Pierre (1979): *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus, 2006 (1ª edición: 1999). Traducción: María del Carmen Ruíz Elvira.

¹³ V. ANDERSON, Benedict (1983 y 1991): *Comunitats imaginades: reflexions sobre l'origen i la propagació del nacionalisme*. València: Afers, 2005. Traducción: Maria Àngels Jiménez.

¹⁴ SAID, Edward (1978): *Orientalism*. London: Penguin, 2003. V. especialmente los capítulos 1.II «Imaginative Geography and Its Representations: "Orientalizing the Oriental"», 2.III «Oriental Residence and Scholarship: "The Requirements of Lexicography and Imagination"» y 3.III «Modern Anglo-French Orientalism in Fullst Flower» y 3.IV. «The Latest Phase».

¹⁵ *Ib.*, p. 50.

imagen hegemónica sea matizada por los datos más empíricos y fiables que algunos CES ofrecen en sus cursos, lo cierto es que esa imagen preexistente se mantiene en muchos casos incólume debido a la fuerza con que se transmite y refuerza por otros canales sociales.

La hipótesis que se plantea es que esto ocurre precisamente porque no existe una «agenda» en sentido inverso, un programa rector de esta clase de estudios. Esa ausencia probablemente trabaje a favor de la reproducción social de las imágenes orientalistas (y probablemente occidentalistas en el caso japonés, pero aún tenemos que comprobar y documentar este extremo). Las personas no se protegen de las ideologías sólo por el hecho de estar atentos y ser lo bastante suspicaces, ni tampoco basta prevenirlos unas pocas veces contra los peligros de la manipulación. Probablemente, se requiera una deconstrucción activa, coordinada y bien estructurada, para tratar de romper con los tópicos de manera efectiva. No basta con saber que un estereotipo es un estereotipo para liberarse de tendencias esencializadoras: la anagnórisis no existe.

«It is not sufficient to fight against myths by destroying one myth and replacing it with another, as in, for example, criticising the myth of the homogeneous nation by replacing it with the myth of the mixed nation.»¹⁶

Esto plantea una problemática que nos proponemos analizar desde una actitud descriptiva, sin caer en tics prescriptivos ni en «fórmulas magistrales». Por su propia naturaleza, el objeto de estudio no plantea «una» solución, simple y unívoca. La educación es en sí misma un proceso siempre perfectible.

¹⁶ OGUMA, Eiji (2002): *A Genealogy of "Japanese" Self-Images*. Melbourne: Trans Pacific Press, p. 349. Citado en BURGESS, Chris (2007): «Multicultural Japan? Discourse and the "Myth" of Homogeneity» En *Japan Focus. An Asia Pacific e-journal*, 24 de marzo de 2007. <http://www.japanfocus.org/products/details/2389> Última consulta: 17 de julio de 2007.

II.- Cultura e interculturalidad

Lo que se pone en juego grados como Estudios de Asia Oriental y Estudios Hispánicos es un proceso intercultural. Cultura, identidad y alteridad son inextricables. Fredric Jameson defiende que la cultura es siempre «una idea del Otro (incluso cuando se reasuma para uno mismo)».¹⁷ En pocos entornos hemos podido apreciar esto más de cerca que en las aulas de los CES que imparten EAO.

En las humanidades, en el plano conceptual, existe una cierta inflación de sentidos. Así, una palabra como «cultura» se utiliza en toda clase de contextos y para hablar prácticamente de cualquier cosa. Se ha alcanzado un punto en que, a menudo, cuando dos interlocutores hablan de cultura, cada uno entiende una cosa distinta. Por lo tanto, es de rigor dedicar unas líneas a aclarar las definiciones de cultura.

Etimológicamente, «cultura» se refiere al cultivo del suelo. Por analogía con el significado etimológico, también se entiende «cultura» como «cultivo de una persona.» Ser culto consiste en haber adquirido conocimientos: es el «conjunto de los conocimientos no especializados, adquiridos por una persona mediante el estudio, las lecturas, los viajes, etc.»¹⁸ Por lo tanto, la cultura no es algo que pertenezca al orden natural sino que requiere trabajo por parte de los individuos.

Durante el siglo XVIII, la palabra adquiere el significado que se encuentra más extendido en la actualidad, y que consiste en equiparar cultura y sociedad. Este rasgo semántico se incorpora como acepción a partir de la evolución del pensamiento ilustrado en la modernidad.

Así mismo, en el s. XVIII, se equipara cultura con «civilización». Desde esta perspectiva, la cultura es lo que distingue a los seres humanos de los animales. Designa la capacidad característicamente humana de aprender y, en consecuencia, toda la humanidad posee cultura.

¹⁷ JAMESON, Fredric y ŽIŽEK, Slavoj: *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, 1998. p. 103.

¹⁸ MOLINER, María (1966): *Diccionario de uso del español*. Madrid: Gredos, 1994.

Con el desarrollo del Romanticismo alemán, el término *Kultur* recoge un nuevo significado, avanzado por Herder y desarrollado por el resto de románticos. En esta ocasión, se incorpora al término la idea de que no existe una única cultura sino culturas diferentes. Éste es otro de los sentidos de la palabra más empleados en nuestros días. Las culturas se definen como formas distintas de adaptarse al medio por parte de grupos sociales heterogéneos. De aquí deriva la equivalencia de «culturas» con «pueblos». Hay que aclarar que, aunque Herder introdujo este nuevo concepto semántico que luego se asimilaría a «(las) culturas», él aún utilizaba «cultura» en el sentido que se solapa con la *Zivilisation* ilustrada,¹⁹ el sentido de cultura que se ha expuesto en el párrafo anterior.

«(...) when Herder begins to claim that there is a plurality of different, nationally specific ways of living, each with its own particular way of viewing the world, its own characteristic virtues and achievements, its own desires, ambitions, and ideals, and each in principle of equal value. Herder very much stresses the internal coherence of each of these ways of life. Such a way of living is not just a random collection of traits, but rather a unified whole of parts that "fit together." He doesn't have a single term (such as *Kultur* or *Geist*) which he invariably uses to designate these plural distinctive ways of living, experiencing, and valuing. He doesn't in general share Kant's penchant for creating a distinctive technical vocabulary. His view of the multiplicity of human ways of living is, as it were, mirrored in his flexible linguistic usage: he speaks of different "forms of thinking" (*Denkart*), different forms of customary morality (*Sitten*), different forms of education (both *Erziehung* and *Bildung*), different "national characters" (*Nationalcharaktere*), and even of different forms of "national happiness" (*Nationalgluckseligkeit*) arising from the satisfaction of different "national inclinations" (*Nationalneigungen*). Despite this pluralism about national ways of life, Herder's use of the term *Kultur* is still that of Kant and the Enlightenment: it refers to the general state or level of cultivation of human faculties. As has been pointed out, Herder never uses the word *Kultur* in the plural.»²⁰

Las culturas se convierten en el objeto de estudio de la antropología cuando esta disciplina surge a finales del s. XIX. Entonces, los europeos empiezan a analizar las maneras en que otros pueblos se han adaptado al mundo. Estos estudios se producen como parte de un proceso colonial de control y explotación. Establecen una jerarquía según la cual el estilo de vida europeo sería el más «avanzado»; sustentan una narración en la que las potencias coloniales extienden el progreso y la civilización de manera altruista a los pueblos más «atrasados».

A finales del s. XIX, sir Edward Burnett Tylor propuso una definición para «cultura» que sentó cátedra y que contemplaba tanto cultura material (la producción de los grupos sociales para adaptarse al medio) como cultura simbólica (el lenguaje y todos los modos de representación con los que un colectivo interpreta el mundo). Sin embargo,

¹⁹ V. GEUSS, Raymond (1996): «Kultur, Bildung, Geist» En *History and Theory*, vol. 35, nº 2, mayo 1996, pp. 151-164.

²⁰ Ib. pp. 155-156

ya a mitad del s. XX, Kroeber y Kluckhohn pusieron de manifiesto la «inflación conceptual» a que nos referíamos al principio de este apartado:

«What has been termed the classic definition of culture was provided by the 19th-century English anthropologist Edward Burnett Tylor in the first paragraph of his *Primitive Culture* (1871):

»Culture . . . is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society.

»In *Anthropology* (1881) Tylor made it clear that culture, so defined, is possessed by man alone. This conception of culture served anthropologists well for some 50 years. With the increasing maturity of anthropological science, further reflections upon the nature of their subject matter and concepts led to a multiplication and diversification of definitions of culture. In *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* (1952), U.S. anthropologists A.L. Kroeber and Clyde Kluckhohn cited 164 definitions of culture, ranging from "learned behaviour" to "ideas in the mind," "a logical construct," "a statistical fiction," "a psychic defense mechanism," and so on. The definition--or the conception--of culture that is preferred by Kroeber and Kluckhohn and also by a great many other anthropologists is that culture is an abstraction or, more specifically, "an abstraction from behaviour."»²¹

En consecuencia, a estas alturas, *todo* lo que podamos imaginar se acaba inscribiendo como «cultura» o se atribuye a la «cultura». El problema es que «todo» puede muy bien acabar siendo «nada». Paradójicamente, la palabra se está vaciando de contenido.

De hecho, en los últimos tiempos se ha convertido en un vocablo comodín y se utiliza para justificar actitudes que, en el pasado, se justificaban apelando a otras construcciones ideológicas, por ejemplo: «raza». Según antropólogas como Verena Stolcke²² o Teresa San Román,²³ nos encontramos en una época de «fundamentalismo cultural». La cultura se utiliza para justificar posiciones esencialistas. Determinados actores tienen interés en presentar la cultura como algo eterno, inmutable y siempre igual a sí mismo, un concepto omnicomprendivo que sirve para explicar –y justificar– cualquier cosa. En realidad, este uso de la «cultura» no explica nada en absoluto, sino que explota la reverencia que despierta todo lo que se presenta con la etiqueta de «rasgo cultural» para ahorrarse las explicaciones. Esta instrumentalización de la cultura

²¹ *Encyclopaedia Britannica CD 99 Multimedia Edition*. V. 99.4.0.0. Cf. la entrada «The Concept and Components of Culture.»

²² STOLCKE, Verena (1995): «Talking Culture. New Boundaries, New Rethorics of Exclusion in Europe.» En *Current Anthropology*, vol. 36, nº I, febrero 1995. p. 1-24. Dice Stolcke:

«I conclude that the contemporary cultural fundamentalism of the political right is, with respect to traditional racism, both old and new. It is old in that it draws for its argumentative force on the unresolved contradiction in the modern conception of the nation-state between an organicist and a voluntarist idea of belonging. It is new in that, because racism has become discredited politically, it attributes the alleged incompatibility between different cultures to an incapacity of different cultures to communicate that is inherent in human nature.» (p. 1)

²³ SAN ROMÁN ESPINOSA, Teresa (1996): *Los muros de la separación: ensayo sobre la alterofobia y filantropía*. Madrid: Tecnos, Bellaterra: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.

esconde intereses de grupos de poder que pretenden imponer una visión homogénea de una sociedad. Evidentemente, un colectivo social no comparte una sola manera de interpretar el mundo y, en realidad, las culturas son dinámicas y constituyen un escenario de lucha de intereses.

García Canclini²⁴ defiende una idea de «cultura» como producción y circulación de significados. Este antropólogo aplica la semiótica no sólo a la cultura de la palabra y los valores, sino a la cultura material.

De acuerdo con esta aproximación, los objetos, o productos, están sobredeterminados, igual que el significante del signo lingüístico en las llamadas lenguas naturales.²⁵ En consecuencia, la semiótica es también fundamental para el sistema económico (desde la producción fabril a la publicidad),²⁶ y «cultura» pasaría a englobar incluso modo de producción. Para la teoría marxista al uso, la cultura era parte de la superestructura, básicamente una excrecencia. Tuvieron que llegar los estudios culturales con Raymond Williams para reivindicar que la cultura forma parte de los propios medios de producción y de la infraestructura. Sin embargo, aunque más adelante regresaremos a los estudios culturales para constatar sus aportaciones, esta clase de disquisiciones filosóficas se apartan demasiado de nuestros parámetros de estudio.

Así, la habilidad más importante para comercializar un producto es diseñar un proceso de semiosis, o de producción del significado, a escala social. El publicista de éxito será quien consiga incorporar a su producto unos significados que lo conviertan en objeto de deseo. El sociólogo francés Pierre Bourdieu estudió los productos manufacturados y su mercantilización desde una perspectiva semiótica y cultural. Bourdieu concluyó que los productos reúnen cuatro valores diferentes:

1. **Valor de uso:** esto es, la utilidad que se le da a un objeto. Así, una silla sirve para sentarse y un bolígrafo para escribir.

²⁴ GARCÍA CANCLINI, Néstor (2004): *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.

²⁵ Para una introducción a la relación de lenguaje y psicoanálisis y para una exposición de los mecanismos por los cuales el deseo lacaniano se inscribe en el discurso, v. MARÍN-DÒMINE, Marta (2004): *Traduir el desig. Psicoanàlisi i llenguatge*. Vic: Eumo Editorial.

²⁶ Para una aproximación desde la literatura irónica al mundo de la semiótica y la producción, ver la obra de LODGE, David (1988): *Nice Work: a Novel*. London: Penguin, 1990.

2. **Valor de cambio:** que consiste en el valor que se le asigna a un producto en el mercado. Existen diversas clases de sillas y no todas cuestan igual. Tenemos sillas plegables de Ikea y sillas Luís XIV. Del mismo modo, la gama de instrumentos que se manufacturan para la escritura es amplísima, y no todos estos instrumentos cuestan igual. No es lo mismo una pluma Montblanc que conmemora el centenario de la firma, que un Bic.
3. **Valor social:** éste es un conjunto de significados que toda la sociedad (o un colectivo lo bastante amplio) comparte. El valor social reúne todos los aspectos simbólicos que asociamos a determinados productos y marcas. Así, los automóviles de las casas Mercedes-Benz y BMW simbolizan un determinado estatus.
4. **Valor simbólico:** según Bourdieu, éste es el valor que se asigna desde la individualidad. Cada persona asocia los productos a un universo simbólico diferente en función de sus experiencias, afinidades, gustos. Así, un determinado jersey (y por metonimia todos los jerseys similares o del mismo fabricante) pueden recordarnos una época en que lo llevábamos puesto a menudo, tal vez incluso despierten el sentimiento que más predominaba en nuestras vidas en aquel entonces (alegría, tristeza, confusión, satisfacción...) ²⁷

Quizá convenga que nos detengamos a analizar la diferencia entre valor simbólico y valor social. Obviamente, el valor social también tiene una dimensión simbólica. La diferencia entre el uno y el otro reside en el hecho de que la información sea compartida o no. El volumen de ideas que constituyen valores simbólicos probablemente sea mucho más amplio que las dos o tres nociones que colectivamente asociamos a productos concretos como valor social. Paradójicamente, en cambio, estas pocas nociones compartidas probablemente tengan mucha más incidencia en nuestro *habitus* (la manera preconsciente y no deliberada de comportarnos y tomar decisiones). Dentro de lo que Pierre Bourdieu denomina *habitus* podemos incluir lo que David Katan denomina «metatendencias» culturales. ²⁸ No cuesta mucho percatarse de que el

²⁷ Listado de elaboración propia a partir de la información recogida en las páginas de GARCÍA CANCLINI (2004), op. cit.

²⁸ KATAN, David (1999), op. cit., P. 119.

habitus de Bourdieu entronca directamente con los conceptos de Ideología y Discurso en Foucault²⁹ y el concepto de Hegemonía³⁰ en el pensamiento de Antonio Gramsci.

En esta monografía, «cultura» aparece sobre todo como maneras de interpretar el mundo (*Weltanschauung*); de lo que se sigue que interculturalidad consiste en interacciones entre diferentes maneras de entender la realidad. Aun así, también utilizaremos «cultura» con alguno de los sentidos recogidos anteriormente.

Decir que interculturalidad es la interacción entre diferentes culturas o maneras de entender el mundo puede llevarnos a presunciones erróneas. Así, podría creerse que las culturas que interactúan son entes claramente definidos y estables, cuando eso no es así en absoluto. Dicho de otro modo: todas las culturas son interculturales. La propia naturaleza de la cultura es híbrida, dinámica y mudable.³¹

Antes de que se empezara a hablar de interculturalidad, aparecieron las iniciativas y políticas «multiculturales».³² La noción de «multiculturalidad» se desarrolló en Estados Unidos durante el movimiento de reivindicación de los derechos civiles, a partir de la segunda mitad de la década de los cincuenta. El movimiento subraya que el país no posee una sociedad homogénea y monocultural. No existe una identidad única que abarque a todas las personas que componen a la sociedad. Muy al contrario, se constata que dentro de la sociedad existen grupos sociales diferentes, con identidades y maneras de interpretar el mundo distintas. En estas diferencias se implican cuestiones de etnicidad, marginación y segregación. La lucha en pro de la igualdad de los derechos civiles reivindica el reconocimiento de todos estos grupos. Paulatinamente, como consecuencia de esta iniciativa política, el resto de la sociedad empieza a aceptar que no es homogénea y que, de hecho, no lo ha sido nunca. Se dirá que todas las

²⁹ FOUCAULT, M. (1971): *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets, 2005 (1ª edición: 1974).

Traducción de Alberto González Troyano.

³⁰ GRAMSCI, Antonio: *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2004. Traducción de Raúl Sciárreta. Gramsci desarrolla el concepto de «hegemonía» también en otros *Cuadernos de la cárcel*.

³¹ Una de las críticas más recurrentes al concepto de «hibridismo» de Homi Bhabha consistía en que, al defender la hibridación de culturas y las culturas híbridas, el autor daba a entender tácitamente que existen unas culturas «puras» susceptibles de ser mezcladas. V. BHABHA, Homi K. (1994): *The Location of Culture*. London: Routledge, 2004.

³² La información relativa a las características y evolución de los conceptos de «multiculturalidad» y, especialmente, «interculturalidad» se han extraído principalmente de BELTRÁN ANTOLÍN, Joaquín (2006). Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya:

- *La tradició antropològica i la diversitat cultural*
- *La diversitat cultural i el poder*
- *El nou valor de la diferència*

sociedades son heterogéneas en mayor o menor medida y que actualmente esto no se pondría en duda en ningún país moderno. No obstante, en el Japón contemporáneo la percepción predominante (por más que cada vez más discutida y cuestionada) sigue siendo que Japón constituye una sociedad homogénea.³³

En EE UU, la multiculturalidad pasó a entenderse como coexistencia dentro de un mismo país de diferentes grupos con diferentes maneras de interpretar el mundo, diferentes historias y diferentes orígenes. La metáfora visual más recurrente para hablar de multiculturalidad es la del mosaico. La manifestación política de la nueva corriente toma la forma de reivindicación de la diferencia, programas de gestión de identidades, medidas de discriminación positiva, etc. Paulatinamente, este modelo se importó a algunos países de Europa occidental.

También se han aplicado políticas multiculturales en Japón, con especial referencia a la educación y al caso de los hijos de inmigrantes e incluso de los «niños retornados» (*kikokushijo*, 帰国子女): hijos de japoneses que se han criado en el extranjero o han pasado estancias prolongadas en otros países. En este caso, las políticas educativas se basaron en el modelo de la «integración». Ésta es una pauta muy problemática, porque desemboca en prácticas de asimilación cultural: la cultura minorizada es anulada y el sujeto se ve obligado a adoptar la cultura y valores dominantes para ser aceptado. Cuando no ocurre esto, uno se ve forzado a adaptarse a la imagen prototípica que de su propio grupo tiene la cultura dominante.

«As Nakamatsu (2002: 148/53) points out, the idea of 'internationalising' communities contains within it an instrumental aspect that stresses the importance of making newcomers 'blend in' and adapt to 'Japanese culture'. In a case study of the Mogami Region in Yamagata Prefecture, Nakamatsu (2002: 151) argues that the extensive use of the term 'international' – as in *kokusai kazoku* (international family), *kokusaiji* (international child/ren), and *kyōshitsu no kokusaika* (internationalisation of the classroom) – has the effect of homogenising cultural differences, confining subjects to a narrow, stereotypical, and superficial identity.»³⁴

³³ Volveremos sobre ello más adelante. De todos modos, v. BEFU, Harumi (2001): *Hegemony of Homogeneity*. Melbourne: Trans Pacific Press.

Para una introducción sucinta a las raíces de esta percepción, v. también el subapartado «2.2.6. Tan'itsu Shakai no Riron» («Teoría de una sociedad homogénea») en GUARNÉ, Blai (2007): *L'escriptura de l'aliè. Representació i alteritat en el katakana japonés*. Tesis doctoral defendida en la Universitat de Barcelona. pp. 65-68.

³⁴ BURGESS, Chris (2004): «Maintaining Identities. Discourses of Homogeneity in a Rapidly Globalizing Japan.» En *Ecjs*, 19 de abril de 2004. <http://www.japanesestudies.org.uk/articles/Burgess.html> Última consulta: 23 de julio de 2007. La referencia dentro de la cita corresponde a NAKAMATSU, Tomoko (2002): *Marriage, Migration and the International Marriage Business in Japan*. Murdoch University. Tesis doctoral inédita. Volveremos sobre la cuestión de la internacionalización en el apartado III.

La tendencia ha cambiado en los últimos tiempos y ahora empieza a percibirse a los niños retornados y a los hijos de inmigrantes no como una fuente de conflictividad y como sujetos con dificultades para adaptarse (aunque esta imagen perdura aún), sino como recursos valiosos para el país.³⁵

La multiculturalidad conllevó el reconocimiento del pluralismo cultural por parte de la cultura tradicionalmente dominante dentro de un mismo espacio; aunque también se han constatado contradicciones en sus postulados y aplicación. El problema más grave que enfrenta la multiculturalidad surge de su mismo planteamiento, que en ocasiones se ha utilizado para justificar y favorecer la segregación de los miembros de la sociedad en grupos separados a partir de criterios de pertenencia: los negros con los negros, los asiáticos con los asiáticos, los blancos con los blancos... En efecto, hay casos en que se apelado torticeramente a multiculturalidad para crear *ghettos*, con el pretexto de que, al fin y al cabo, cada grupo es diferente, con su propia tradición y su propia identidad.

La experiencia demuestra que la multiculturalidad no transforma la percepción tradicional de la cultura para que ésta deje de verse como un estrato geológico perfectamente asentado y se vea como un *continuum* dinámico, maleable y metamórfico. La operación que ejerce sobre la imagen de cultura no tiene que ver con el concepto en sí y su condición; lo que produce es una multiplicación de culturas. Así, se acordonan diversas culturas que antes no se había sabido identificar (casi como si se tratara de una cuestión de miopía y no de lucha de poder), pero cada una de estas culturas subnacionales o subestatales se percibe del mismo modo esencialista, inmutable y, en fin, homogeneizador. Además, la identidad de la cultura dominante sale reforzada, puesto que dispone de un catálogo aún más amplio de «alteridades» sobre las que apoyar su propia imagen. Finalmente, dentro de las fracciones reconocidas en el mosaico, se sigue manteniendo una ilusión de armonía cultural que esconde los mismos conflictos y tensiones que existían cuando se contemplaba una única cultura orgánica.

«Constructing “ethnic difference” is an interactive, multilateral process: a matter of negotiation and contestation no less within and between minoritised groups than between the “ethnicised” minority and the “national” majority. It is also a process in which transnational networks and agencies can be as influential as the politics of nation-state-

³⁵ V. GOODMAN, Roger (2003): «The changing perception and status of Japan's returnee children (*kikokushijo*)». En GOODMAN, R.; PEACH, C.; TAKENAKA, A; WHITE, P. (eds.) (2003): *Global Japan. The Experience of Japan's New Immigrant and Overseas Communities*. Londres: RoutledgeCourzon, pp. 177-194.

building. (...) The homogenising effects of globalised consumer culture (...) may draw countries of emigration and immigration increasingly within the same cultural economy; but no less a part of global culture are the international aid, welfare, human rights, religious and environmentalist organisations that have helped to globalise the discourse of “multiculturalism” and “indigeneity”, interpellating oppressed national minorities as representable “ethnic” and “indigenous” subjects, and forging networks of affiliation between groups and individuals with no prior history of solidarity. Such counterhegemonic global networks have a contradictory relation to the territorial imperative of “culture” on which the idea of the modern nation-state was founded, and with which state-managed, liberal multiculturalisms are fundamentally at odds. While they may reinvent the “ethnic neighbourhood” as tourist site, the ghetto as theme park, liberal multiculturalist policies demand that culture be decoupled from territory by projecting a public sphere in which only cultural differences can be legitimately expressed, while territorial disputes must be consigned to “history”.»³⁶

Esta visión supranacional de la cultura y los procesos culturales a la que alude Bennett se potenció con los debates en torno a la interculturalidad. Como novedad principal, la propuesta de la interculturalidad ponía el acento en los contactos, interrelaciones e intercambios entre grupos. Este punto de vista se sostiene en la observación de que no se conoce una cultura, o grupo social con una determinada tradición y manera de interpretar el mundo, que durante toda la Historia haya permanecido aislado de influencias y contactos con otros grupos.

Eso no es óbice para que un buen número de historias nacionales oficiales subrayen un supuesto aislamiento para explicar una así mismo hipotética especificidad del carácter nacional o del desarrollo material. En la historiografía japonesa, se ha argumentado en diversas ocasiones que el archipiélago estaba especialmente aislado gracias al mar y que esto contribuyó al impulso de un carácter específico de los isleños. Del mismo modo, a menudo se trae a colación la época del *sakoku* (鎖国, 1635-1853), o «país encerrado», durante el shogunato Tokugawa (1603-1868), como instrumento que cinceló una identidad particular, única, impenetrable.

La aproximación de la interculturalidad es totalmente opuesta a los planteamientos que acabamos de describir. La interculturalidad es la constatación de los intercambios y los puntos de confluencia entre las diversas comunidades existentes.

El término ha ido ganando popularidad en el marco de la Academia y aparece con frecuencia en artículos de diversas disciplinas humanísticas. En España, el vocablo se empezó a utilizar en el mundo de la pedagogía, influenciado por las investigaciones

³⁶ BENNETT, David (1998): «Introduction» en BENNETT, David (ed.): *Multicultural States. Rethinking Difference and Identity*. London: Routledge, p. 18

llevadas a cabo en Francia. Así, el concepto se aplicó por primera vez en trabajos sobre los problemas para establecer un marco que permita la escolarización de niños de etnia gitana y que integre su propia tradición. Seguidamente, las aportaciones de la interculturalidad se empezaron a utilizar en los estudios de niños que son inmigrantes o descendientes de padres inmigrantes.³⁷

Curiosamente, esta efervescencia en el mundo de la pedagogía se detiene tan buen punto las personas cumplen la mayoría de edad y pasan a la educación superior. Como si aplicar principios y debates pedagógicos en esos estadios fuera una falta de consideración para los interesados. La paradoja es que, justo cuando los/las jóvenes están en condiciones de reflexionar acerca de lo que implican los enunciados de la interculturalidad, la configuración de la convivencia y la representación de colectivos (sean próximos o alejados), la interculturalidad desaparece de los programas pedagógicos, de los temarios y de las apuestas metodológicas.

Existen numerosas excepciones, como la licenciatura de Antropología o algunas ofertas pedagógicas de centros concretos; como por ejemplo el Graduado Superior en Estudios Internacionales e Interculturales que se imparte en el Institut d'Estudis Internacionals i Interculturals.³⁸ Nuestro proyecto de investigación consiste en analizar dos titulaciones donde también se tratan de manera palmaria dinámicas interculturales, los Estudios de Asia Oriental (en España) y los Estudios Hispánicos (en Japón). Este texto recoge sólo la aproximación al marco teórico de un proyecto que se encuentra en su fase inicial.

Relacionados con el ascenso de los debates en torno a la multiculturalidad, se desarrollaron en los años sesenta los *cultural studies*. Se pueden buscar sus raíces en las aportaciones de los postestructuralistas franceses (con Roland Barthes como figura destacada) y de la teoría literaria marxista de la segunda mitad de los cincuenta en

³⁷ V. BELTRÁN, J. (2006): *El nou valor de la diferència*. Op. cit.:

«Entre els àmbits que es relacionen amb la interculturalitat que s'han desenvolupat més a la nostra societat recentment, cal destacar la **pedagogia**. El fet que interressi cada vegada més i que les seves anàlisis es multipliquin cal atribuir-ho a l'escolarització en el sistema d'ensenyament oficial dels fills d'immigrants i de minories ètniques. L'escolarització dels nens gitanos va obrir el debat de la diversitat cultural a l'escola, el qual s'ha ampliat ara davant l'increment de la complexitat social com a conseqüència de l'establiment d'immigrants d'altres països. La pedagogia està immersa de ple en els debats sobre la interculturalitat.» (p. 53)

En otros países, la pedagogía ya había incorporado los principios de la multiculturalidad, que evolucionó hacia programas basados en la interculturalidad.

³⁸ Página principal: <http://selene.uab.es/ceii/> Última consulta: 21 de julio de 2007.

Reino Unido (Raymond Williams, Richard Hoggart...). El Centre for Contemporary Cultural Studies de la University of Birmingham, que albergaba a Hoggart y a Stuart Hall, se erigió como foco central de esta corriente de investigación de la cultura.

Los *cultural studies* pretendían dar voz a la cultura popular y analizar la situación coetánea de la clase trabajadora. Implicaban una revisión de los códigos aceptados, esto es, de por qué ciertas producciones creativas se consideran cultura mientras que otras, no; por qué los productos culturales que consume la clase trabajadora han sido tradicionalmente despreciados desde la Academia, etc. Además, examinaron los mecanismos de opresión ideológica y de imposición cultural: de qué manera la cultura de la clase dominante ejerce el poder y adquiere prestigio entre el resto de clases. Finalmente, los estudios culturales mantuvieron también una visión práctica y pedagógica que iba más allá de su crítica a la Academia y a los discursos dominantes. Por ejemplo, trabajaron activamente en la participación y el acceso de las clases populares a la educación superior.

Los *cultural studies* se siguieron practicando con el desarrollo de la interculturalidad y persisten en nuestros días, aunque el grueso de la producción se ha trasladado a EE UU. En los últimos tiempos, se los acusa de haber perdido el acento político y de haber derivado en meros ejercicios de estética y hermenéutica a partir de productos diseñados para la cultura de masas.³⁹

A pesar de que algunos postulados de la interculturalidad nos puedan remitir a intentos por alcanzar un ideal social utópico, eso no implica que los debates en torno de los procesos interculturales sean cándidos. La clave está en no perder de vista la aproximación política y el análisis de la conexión entre cultura y poder que vimos cuando citamos a Said al principio de estas páginas. En efecto, los intercambios entre personas que pertenecen a tradiciones culturales distintas nunca se dan en pie de igualdad. En cualquier diálogo o intercambio que se produzca existen posiciones de

³⁹ Terry Eagleton, discípulo de Raymond Williams, es especialmente cáustico al valorar este viraje en *Después de la teoría* (2004). Barcelona: Random House Mondadori / Debate, 2005. Traducción de Ricardo García Pérez. El primer capítulo, «La política de la amnesia», se inicia así:

«La edad de oro de la teoría cultural terminó hace mucho tiempo. Los trabajos pioneros de Jaques Lacan, Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser, Roland Barthes y Michel Foucault han quedado a varias décadas de nosotros. Así también le ha ocurrido a los primeros e innovadores escritos de Raymond Williams, Luce Irigaray, Pierre Bourdieu, Julia Kristeva, Jacques Derrida, Hélène Cixous, Jürgen Habermas, Fredric Jameson y Edward Said. Desde entonces no se ha escrito demasiado que haya igualado la ambición y la originalidad de estos padres y madres fundadores.» (p. 13)

poder. En buena medida, Spivak vuelve a poner esto de manifiesto cuando publica su «Can the subaltern speak?» en 1988,⁴⁰ mucho tiempo después de que la teoría poscolonial se haya aceptado y asentado en la Academia, y contemporáneamente a las reivindicaciones de la interculturalidad.

Para los propósitos de este estudio son relevantes las aproximaciones a la interculturalidad desde la pedagogía, pero también lo son los debates entorno a los contactos e intercambios entre culturas que ya mencionamos al referirnos a García Canclini (2004). Esta aproximación a la interculturalidad como procesos transnacionales e hiperdinámicos debe mucho a la globalización de la economía y a la evolución de las telecomunicaciones.

La cultura japonesa no se aprende sólo desde las aulas, sino que está presente como competidora destacada en el mercado mundial de la cultura de consumo. Así mismo, la literatura «seria» y la cultura «tradicional» japonesas gozan de prestigio y «adeptos» en todo el mundo. El alumnado matriculado en EAO no es ajeno a esta realidad. Del mismo modo, la globalización llegó antes a Japón que a algunos países europeos, en parte gracias a la influencia que Estados Unidos ha ejercido sobre la sociedad japonesa tras la ocupación de posguerra. Esta globalización, que ha permitido la exportación económica y cultural de Japón hacia otros países, también ha conllevado la importación y adaptación de usos y elementos culturales «foráneos».⁴¹

En estos momentos, los temas más candentes relacionados con la interculturalidad son el cosmopolitismo, la movilidad de las personas, la imbricación de identidades múltiples en un solo individuo... Como consecuencia, hablar de interculturalidad hoy connota «transitoriedad». Queda lejos la época en que «globalización» era sinónimo de «americanización». Sin desdeñar las luchas de poder y las tensiones entre actores, hoy la «globalización» se contempla como el escenario de procesos de intercambios de capital cultural en un movimiento de ida y vuelta,

⁴⁰ SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1988): «Can the subaltern speak?» En NELSON, Cary; GROSSBERG, Lawrence (eds.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Chicago: University of Illinois Press, 1988. pp. 271-315.

⁴¹ V. el estudio de la estrategia de implantación de McDonalds (epítome de las culturas del pan y el vacuno) en Japón (epítome del arroz y el pescado); implantación que se realizó con éxito no gracias a la hegemonía mundial americana sino prestando atención a las características de los consumidores japoneses y a los cambios que se producían en su sociedad urbana y moderna de los años setenta. En AOKI, Tamotsu (2002): «Aspectos de la globalización en el Japón contemporáneo.» En BERGER, P.L.; HUNTINGTON, S.P. (eds.): *Globalizaciones múltiples*. Barcelona: Paidós, 2002.

multilocalizado, complejo. Esto quedó perfectamente reflejado en la jornada «Ausencia de fronteras: la mirada cosmopolita», organizada el 9 de marzo de 2007 en la Fundació CIDOB,⁴² dentro del ciclo oportunamente llamado «“Fronteras”: Transitoriedad y dinámicas interculturales».⁴³

Se ha llegado a un extremo en que la fugacidad y la fragmentación se han trasladado del entorno que habitan las personas al interior de los propios habitantes. De modo que disponemos de identidades múltiples y podemos adoptar personalidades y discursos diferentes, incluso contradictorios, en función de diversos factores. En conclusión, los llamados *individuos* se encuentran en realidad *divididos* cuando interpretan el mundo. A algunos intelectuales les preocupa que estas identidades múltiples deriven en la superficialidad (toda vez que al fin es imposible aprehender la imagen «auténtica» o «propia») y un utilitarismo deshumanizado. La postura antagónica defiende que eso son resabios de la época en que «cultura» se asimilaba a territorio, integración y, en suma, a estar enraizados. Además, se argumentará que no hace falta estar expuesto a fenómenos interculturales para ser pragmáticos y que, en cualquier caso, en el pragmatismo también entran consideraciones afectivas y simbólicas.

Una vez se ha aceptado que las culturas son heterogéneas y que constituyen la suma de muchas culturas, ¿dónde se pone el límite a la fragmentación y la localización? Eagleton planteaba este dilema con todas sus implicaciones políticas en *The Idea of Culture*:

«La expresión “guerras culturales” suena a batallas campales entre populistas y elitistas, entre guardianes del canon y devotos de la *diferencia*, entre varones blancos muertos y gentes injustamente marginadas. Sin embargo, el choque entre la Cultura y la cultura no es una simple batalla de definiciones, sino un conflicto global. No es un asunto meramente académico, sino uno verdaderamente político. No es una pelea entre Stendhal y *Seinfeld*; ni una trifulca entre esos típicos gruñones de un departamento de inglés que divagan sobre las rimas de Milton y esos monstruitos alborotadores que escriben sobre la masturbación. No; las guerras culturales son un elemento constitutivo de la política mundial del nuevo milenio. Aunque, tal como veremos, la cultura aún no posee soberanía política, resulta totalmente crucial en un mundo en el que la riqueza total de los tres individuos más ricos equivale a la riqueza total de los 600 millones de gente más pobre. Por eso, las guerras culturales que importan tienen que ver con cuestiones como la limpieza étnica, y no con el valor relativo de Racine y de las telenovelas.»⁴⁴

⁴² Página institucional: <http://www.cidob.org/> Última consulta: 21 de julio de 2007.

⁴³ V. también NONINI, Donald M. (2002): «Introduction: Transnational Migrants, Globalization Processes, and Regimes of Power and Knowledge». En *Critical Asian Studies*, 34: 1 (2002), London: Routledge, pp. 3-17.

⁴⁴ EAGLETON, Terry (2000): *La idea de cultura*. Barcelona: Paidós, 2001. Traducción de Ramón José del Castillo. P. 83. V. también el resto del «Capítulo 3. Guerras culturales», pp. 83-130

Por un lado, tenemos la cultura de la civilización ilustrada, desacreditada porque se utilizó como coartada colonialista. Por otra parte, tenemos las «culturas de la diferencia», colectivos que reivindican su reconocimiento (con el consiguiente beneficio en términos de poder) pero que, paradójicamente, reproducen en su propia escala los mismos gestos de intolerancia que denuncian en la cultura dominante. Conscientes de esta tensión asimilacionista, los individuos y pequeños grupos optan por desmarcarse más y más de los colectivos y etiquetas más amplios. Finalmente, se podría alcanzar un grado de atomización tal que cada persona constituyera una cultura independiente. Por supuesto, esto no tiene sentido, dado que sólo se habla de cultura en tanto que práctica compartida por un cierto número de personas; esto es, sin colectivo no hay cultura. En la vida cotidiana, la mayoría «opta» por participar de diversas opciones culturales discontinuamente.

Este debate plantea numerosas cuestiones pertinentes para el propósito de los EAO y los EH. Hay varias demandas apremiantes que afectarán al planteamiento de las asignaturas (independientemente de que estas cuestiones se hayan resuelto de manera reflexiva o por simple omisión). Dentro de los objetivos de los EAO está acercar las culturas y facilitar el entendimiento.⁴⁵ Uno de los propósitos declarados del plan de estudios es formar políticos y diplomáticos.⁴⁶ ¿De qué modo se analizan las conexiones entre política y cultura en las aulas?

En primer lugar, está la cuestión política. Ningún programa de estudios con la ambición de formar a especialistas de área, e incluso a políticos y diplomáticos, puede pasar por alto la cuestión de la cultura y de los usos de la cultura, como acabamos de ver. Cuando menos, parece razonable dedicar algún espacio a discutir cómo se producen los tráficos simbólicos e interculturales a escala global. ¿Se plantea esta discusión en las aulas? ¿Se dan a los estudiantes los elementos de juicio para que se lo planteen por su cuenta? Son cuestiones que planeamos documentar en el futuro.

⁴⁵ V. «Perfiles profesionales de graduados de Estudios de Asia Oriental.» En: <http://www.fti.uab.cat/interasia/ES/Recursos/Perfiles%20graduados%20Asia%20Oriental.doc> Última consulta: 21 de julio de 2007.

⁴⁶ Ib.

Los EAO pretenden aproximar las culturas de Asia Oriental a sus estudiantes.⁴⁷ Sin embargo, en estos momentos, las adscripciones culturales y las identidades se diluyen o se permutan en el contexto de la globalización. Como ya hemos comprobado, el uso de la cultura en el escenario político ha ganado importancia desde la década de los sesenta. Sin embargo, a nivel particular, la sensación de alienación y de aislamiento se acrecienta cada vez más. Ambas tendencias son muy marcadas en el caso japonés. El país es un auténtico gigante en lo que se refiere a vender una imagen de lo japonés y a transformar las imágenes de su cultura en una marca comercial. Por otro lado, varios autores especulan que sus ciudadanos son víctimas de un «desasosiego»⁴⁸ que parte de tensiones mal resueltas en torno a la identidad. A su vez, estas tensiones se originaron en el modo en que Japón tuvo que afrontar la modernización⁴⁹ a partir de 1853:

«El context colonial preveia, en principi, només dues categories per als estats que en formaven part: la de potència colonial –occidental– i la de territori colonitzat –no occidental. I, per tant, el Japó havia de decidir en quina s’havia d’encaixar.»⁵⁰

De nuevo es la Historia, con la derrota de la IIª Guerra Mundial y la ocupación americana, la que marcaría la representación de «lo japonés» y de la cultura japonesa en el futuro. En el plano internacional tenemos:

«A partir de llavors, el Japó s’hagué de concentrar per trobar un encaix favorable en el context mundial, en l’enfortiment de la seva economia i en l’explotació del *soft power*, en la seva capacitat de presentar-se de manera atractiva als altres països.»⁵¹

A nivel doméstico, y por lo que se refiere a la política, tras el establecimiento del «sistema de partidos de 1955», los sucesivos gobiernos del LDP convierten el país en una balsa de aceite.⁵² La estabilidad estaba garantizada gracias a los intereses

⁴⁷ En las páginas siguientes, nos centraremos en la problemática que enfrentan los EAO en su itinerario de Japón, puesto que disponemos ya de cierta documentación y trabajo de campo. Estudiaremos el caso de los EH durante una estancia de seis meses en Japón prevista para 2008, si conseguimos financiación.

⁴⁸ Este concepto del «desasosiego» pertenece a FUNABIKI, Takeo: «Raons històriques del *Nihonjinron*» En GUARNÉ, Blai (ed.) (2006): «Identitat i representació cultural: perspectives des del Japó», en *Revista d’Etnologia de Catalunya*. Barcelona: Centre de Promoció de la Cultura Popular i Tradicional Catalana, nº 29, 2006. Funabiki plantea que este desasosiego se introdujo como parte estructural de la identidad japonesa desde la imposición de la modernización occidental. Volveremos sobre el tema del *nihonjinron* a lo largo de estas páginas. De todos modos, el lector interesado puede acudir a este monográfico de Blai Guarné. El dossier reúne a varias de las figuras intelectuales más importantes del Japón contemporáneo en una crítica al *nihonjinron* como discurso social dominante (aunque cada vez más cuestionado). Surgirán más referencias a varios de sus artículos.

⁴⁹ V. SAKAI Naoki (1997): «La modernitat i la seva crítica: el problema de l’universalisme i el particularisme.» En GUARNÉ, Blai (2006), op. cit., pp. 94-111.

⁵⁰ MAS LÓPEZ, Jordi (2007): «El *soft power* japonès: la seducció d’Occident.» *Revista DCidob. Japó, el sol renaixent*, nº 101. Fundació CIDOB. (pp. 34-38) p. 34.

⁵¹ Ib., p. 34.

⁵² V. el capítulo 7, «1955 y todo eso», de BURUMA, Ian (2003): *La creación de Japón, 1853-1964*. Barcelona: Mondadori, 2003. Traducción de Magdalena Chocano Mena.

compartidos por el «triángulo de hierro» (cuyos vértices son el partido gobernante LDP, una poderosa burocracia y un mundo empresarial que se basaba en los grandes apellidos y grupos empresariales).⁵³ Sólo las protestas estudiantiles de finales de los sesenta y principios de los setenta (englobadas bajo la etiqueta «movimiento estudiantil Zenkyōtō») alteraron un poco el panorama de posguerra, pero la oportunidad que representaban las protestas para sacar a la luz y debatir conflictos larvados fue desactivada con precisión y asepsia quirúrgicas. El gobierno se limitó a resolver con diligencia (o a posponer con maniobras dilatorias) los conflictos sobre los que los movimientos basaban sus reivindicaciones.

«By 1972 the Left thus had lost hold of many of its most evocative peace issues: U.S. bases In Japan, the Security Treaty, nuclear weapons, arms production, Okinawa, and China. A year later, with the armistice in Vietnam, the last great cause that had provided a modicum of common purpose among the opposition was removed. The average citizen turned inward, to bask in Japan's new international affluence as an economic power and become consumed by material pursuits, exemplified in such mass-media slogans as "My Home-ism" and "My Car-ism."»⁵⁴

Como resultado, ser unos gigantes en la cultura de consumo mundial también convierte a los japoneses en las primeras víctimas de esta cultura de masas fugaz, ahistórica, fraccionadora. Matthew Strecher interpreta que la manera en que Murakami Haruki refleja esta situación constituye una de las claves de su éxito y una posible explicación al hecho de que haya mantenido altísimas cotas de popularidad durante dos décadas, precisamente en una cultura que favorece lo transitorio, lo efímero, lo provisorio.⁵⁵

Según Strecher, las generaciones nacidas en la posguerra, y muy especialmente aquellos que, como Murakami, asistieron a la disolución de los movimientos estudiantiles, se encontraron con un entorno (el Japón del milagro económico) que ponía serias dificultades a cualquier intento de alcanzar una nueva individualidad.

⁵³ Además de BURUMA, op. cit, v. LÓPEZ, Lluç (2006): «El sistema polític japonès i l'efecte Koizumi» En *Àmbits de Política i Societat*. Nº 33. Col·legi de Doctors i Llicenciats en Ciències Polítiques i Sociologia.

⁵⁴ DOWER, John W. (1992): «Peace and Democracy in Two Systems.» En GORDON, Andrew (ed.): *Postwar Japan as History*. Berkeley: University of California Press, 1992. p. 27. Citado en STRECHER, Matthew (1999): «Magical Realism and the Search for Identity in the Fiction of Murakami Haruki.» En *Journal of Japanese Studies*. Publicado por The Society for Japanese Studies. Vol. 25, nº 2 (verano 1999), (pp. 263-298). p. 264.

⁵⁵ STRECHER, Matthew (1999): «Magical Realism and the Search for Identity in the Fiction of Murakami Haruki.», op. cit.

«And yet, an awareness remains (...) that the sense of identity provided through an easy, affluent culture is a bestowed identity, not one created through the real challenges of survival.»⁵⁶

Así, no sólo se plantea la cuestión de la relación de la Historia, la política, la economía y la sociedad en el devenir cultural, de cómo hacer plenamente conscientes a los estudiantes españoles de lo intrincado de esta relación. Además, tenemos la realidad concreta del presente, que plantea problemas que exigen algún tipo de respuesta. En primer lugar, ¿de veras es tan prioritario «acercar la cultura» de Japón al alumnado cuando la cultura tradicional cada vez importa menos en el Japón moderno? Dadas las características de la sociedad posmoderna, ¿no sería mucho más beneficioso enseñar («sólo» o «además») a ser flexibles y acomodaticios? Una posible respuesta es que las culturas siguen contando incluso como recurso económico. Poseer formación para explotar el capital simbólico es un requisito previo a la capacidad de adaptarse a las situaciones en que se intercambia dicho capital. La cultura es el medio conductor en el que establecemos transacciones y a partir del cual nos definimos/adaptamos.⁵⁷

Para un buen número de ciudadanos y ciudadanas japonesas, «su» cultura es más un marco hermenéutico y un conjunto de referencias simbólicas que un universo con el que se sientan vinculados afectivamente y de manera genuina. Claro que, ¿dónde está escrito que explicar cultura sea explicar cultura «tradicional»? ¿Cuál es esa cultura «tradicional» japonesa? ¿Cómo se define la cultura japonesa? Finalmente, el hecho que uno no se sienta identificado con la «cultura española», ¿quiere decir que pueda prescindir de ella para explicar su entorno y su educación?; ¿no ocurre otro tanto en el caso japonés? En la siguiente sección, reflexionaremos con más detenimiento sobre estas cuestiones.

Una vez se especifique lo que se entiende por cultura(s) japonesa(s), vendrá el problema de cómo se enseña(n). Exactamente lo mismo se aplica en la(s) cultura(s) de España (en la redacción prevista para la tesis, se estudiará en el apartado IV). Durante

⁵⁶ Ib., p. 265.

⁵⁷ En el *Diferentes, desiguales y desconectados* de García Canclini, los «desconectados» son precisamente aquellos que no pueden desenvolverse en otras situaciones culturales, de modo que se encuentran más aislados que gente con más recursos y más capacidad para hacer contactos: «Las teorías comunicacionales nos recuerdan que la conexión y la desconexión con los otros son parte de nuestra constitución como sujetos individuales y colectivos. Por tanto, el espacio *inter* es decisivo» (p. 26). También están desconectados aquellos que no tienen los medios materiales para establecer conexiones, pero el abaratamiento de las tecnologías de la información y la comunicación está abriendo esta posibilidad a más personas.

etapas posteriores del trabajo de investigación, recogeremos la metodología de los estudios interculturales (se detallarán en el apartado V⁵⁸). Finalmente, en la sección VI, analizaremos la licenciatura de segundo ciclo en Estudios de Asia Oriental, la licenciatura de Estudios Hispánicos y el modo en que se imparten los respectivos planes de estudios.

⁵⁸ V. el esquema de apartados previstos para una futura tesis en la «Introducción».

III.- La cultura japonesa y la imagen de Japón

Desde la llegada de la modernidad a Japón en la era Meiji (1868-1912), y mucho más intensamente tras la publicación de *El crisantemo y la espada* en 1946,⁵⁹ existe en Japón una corriente dentro de las disciplinas académicas (recordémoslo: perfectamente legitimadas⁶⁰), llamada *nihonjinron* (日本人論) y comúnmente traducida como «teorías de lo japonés».⁶¹ El *nihonjinron* difunde una imagen del Japón como un país peculiar, excepcional, con una sociedad homogénea, unirracional y monocultural.⁶² Este discurso se sirve en cada disciplina de los argumentos más relevantes dentro del campo, con lo que existe *nihonjinron* «geoclimático», «genetista», lingüístico, etc. La siguiente cita de Befu Harumi⁶³ sirve como muestrario de estas aproximaciones y como ejemplo de la clase de especulación de que se sirve el discurso *nihonjinron*:

«Els defensors del *Nihonjinron* han promogut diversos arguments. Segons Sleeboom, alguns d'aquests arguments són producte de factors "naturals". Per ser precisos, no es tracta de factors "naturals" en un sentit objectiu i "científic", sinó que són elements que trobem en una "naturalesa" construïda culturalment. Per exemple, Tetsurō Watsuji, un filòsof que impartia classes a les universitats de Kyoto i de Tòquio, formulà la idea que el clima monsonic de l'Àsia oriental influeix de manera decisiva en la cultura i la personalitat japoneses (...). Així, l'estil obert de la llar tradicional japonesa s'interpreta com un intent d'adaptar-se a les condicions d'humitat i calor que genera el clima monsonic. Aquest estil obert, a més, ha provocat que al Japó existeixi una manca relativa d'intimitat. D'altra banda, Watsuji atribueix els canvis d'humor sobtats dels japonesos a la combinació del monso i del dur clima hivernal procedent de l'Àrtic. Ara bé, si ens fixem en un altre escriptor del *Nihonjinron* com Tadanobu Tsunoda, de professió otorinolaringòleg, veurem que ha argumentat que els parlants nadius de les llengües europees processen les vocals en

⁵⁹ BENEDICT, Ruth (1946): *El crisantemo y la espada. Patrones de la cultura japonesa*. Madrid: Alianza, 2003. Traducción de Javier Alfaya. En propiedad, el *nihonjinron* es posterior a la aparición en Japón de la obra de Benedict, pero su conexión con ciertas tendencias del mundo académico anterior a la IIª GM es innegable; lo veremos enseguida.

⁶⁰ Existen importantes conexiones entre el orientalismo académico señalado por Said y el *nihonjinron*, que llevan a Iwabuchi Koichi a hablar de «auto-orientalismo» en IWABUCHI, Koichi (1994): «Complicit Exoticism: Japan and its Other.» En O'REGAN, Tom (ed.): *Continuum: The Australian Journal of Media & Culture. Special Issue on Critical Multiculturalism*. Vol. 8, nº 2, 1994. <http://www.mcc.murdoch.edu.au/ReadingRoom/8.2/Iwabuchi.html> Última consulta: 17 de julio de 2007. Según Iwabuchi, el orientalismo y el *nihonjinron* (pese a que este último se presente como reivindicación con tintes nativistas) se necesitan mutuamente y se complementan a la perfección. Esto liga con la discusión sobre la complejidad de los intercambios culturales de la sección anterior y también remite a lo que Sakai Naoki denomina «esquemas de co-figuración»; binomios cuyos componentes construyen su definición a partir de una relación de oposición política y cultural. V. SAKAI Naoki (2006): «Translation.» En *Theory, Culture & Society*. London: Sage Publications. Vol. 23, nº 2-3, pp. 71-86.

⁶¹ Al *nihonjinron* también se lo denomina *nihonbunkaron* (日本文化論), «teorías de la cultura japonesa».

⁶² V. GUARNÉ, Blai (ed.) (2006): «Identitat i representació cultural: perspectives des del Japó», op. cit.

⁶³ BEFU, Harumi: «Aspectes diversos del *Nihonjinron* o identitat nacional japonesa.» En GUARNÉ, Blai (2006), op. cit., pp. 8-19.

l'hemisferi dret del cervell juntament amb sons de caràcter no lingüístic, com ara els de les màquines, la naturalesa o les emocions. En canvi, els japonesos processen les vocals i els sons no lingüístics en l'hemisferi esquerre. Com que l'hemisferi esquerre també és l'encarregat de dur a terme les funcions lògiques i matemàtiques, per als japonesos 'logos' i 'pathos' formen part d'un mateix conjunt, mentre que en el procés mental dels europeus, l'emoció i la lògica són dues funcions clarament diferenciades (Tsunoda, 1985). Aquests i molts altres factors "naturals" es construeixen culturalment, en el sentit que se'ls considera inherents a la "natura" (l'entorn o la fisiologia humana) gràcies a l'acció humana (dels japonesos). La limitació espacial deixa pas a l'elaboració d'altres factors anomenats "naturals".

»Watsuji i altres autors propers consideren el conreu de subsistència de l'arròs, conseqüència de les condicions ecològiques del país, la base de l'estructura social dominant al Japó tradicional. El conreu de l'arròs requereix una dependència de la irrigació i una cooperació intensiva per part dels agricultors, que es tradueix –segons aquests autors– en un tipus particular d'estructura comunitària rural caracteritzada per l'estreta relació entre les famílies. D'altres investigadors assumeixen aquest tipus d'estructura comunitària com un fet, més que com una conseqüència de l'agricultura basada en l'arròs o de les condicions ecològiques del Japó. Així mateix, molts d'ells creuen que la comunitat urbana i l'estructura empresarial també deriven de la cohesió d'aquesta estructura comunitària de tipus rural.»⁶⁴

Resulta interesante constatar que las autoridades siempre han jugado un papel capital en la creación y delimitación de la identidad nacional. Susan Hanley defiende que fue a finales del período Edo (1603-1868) cuando los valores y modelo de vida de los *bushi* (武士) se extendieron al resto de capas sociales y se «naturalizaron» como el genio o la manera de ser japonesa, a pesar de que la clase guerrera sólo constituía el 6% de la población total.⁶⁵ Es remarcable que esto ocurría al mismo tiempo que un buen número de familias *bushi* vivía en la ruina económica y, en cambio, la burguesía urbana florecía (el *bakufu* aprobó varias leyes suntuarias para que la disminución del poder adquisitivo de los samuráis no fuese tan manifiesta).⁶⁶ Hanley denomina a este proceso «samuraización». Aun así, como cuando hablábamos de globalización, se constata una vez más que los intercambios culturales son multidireccionales:

⁶⁴ Ib., pp. 8-9.

⁶⁵ HANLEY, Susan B. (1991) «Tokugawa society: Material culture, standard of living, and life-styles.» En HALL, John Whitney (ed.): *The Cambridge History of Japan. Volume 4: Early Modern Japan*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 660-705

⁶⁶ En realidad, muchos *bushi* tuvieron que aceptar «trabajos a tiempo parcial»: «many of the lower-ranked samurai had to take in piecework to supplement their stipends. For example, in the domain of Odawara, samurai produced lanterns, dyed paper, fishhooks, toothpicks, and umbrellas (...)», Ib., p. 703. Sin embargo, esta imagen rara vez se refleja en la cultura *mainstream*, más interesada en mostrar orgullosos guerreros dedicados en cuerpo y alma a mejorar su dominio de la espada y en seguir los preceptos del *bushidō* (武士道). Excepciones notables son las series y OVAs de *るろうに剣心* (*Rurōni Kenshin*), en que el protagonista realiza las tareas domésticas de un *dōjo* para pagar su manutención, y también el film de Yamada Yōji, *たそがれ清兵衛*, (*El ocaso del samurai*, 2002, Filmax), en que el protagonista, un samurai de poca monta del *bakumatsu*, se ve obligado por la penuria a manufacturar jaulas para grillos y langostas.

«Commoners were aping samurai in material culture [vivienda, indumentaria y dieta] and in cultural ways as well. Textbooks for children provided a common Confucian philosophy and ethic for samurai and commoners alike, and a “samuraization” of society was at work. But the influence was not just in one direction: The samurai were fascinated by the townspeople culture and were avid theatregoers and readers of popular fiction, even though they were not supposed to lower themselves to this level.»⁶⁷

En cualquier caso, lo que se quiso hacer pasar por cultura milenaria en la época del nacionalismo de la segunda mitad de Meiji, no era sino el modelo social extendido unas décadas antes. Incluso en la primera mitad de Meiji, donde predominó el aperturismo de la *bunmei kaika* (文明開化, «civilización e ilustración»), ya se sentaron las bases para una «ideología nacional» al servicio del poder:

«El Govern va promoure la creació d’una religió estatal, que en un principi no s’identificava amb el xintoisme, a través de la Campanya de Promulgació de la Gran Educació (*taikyō senpu undō*), des del 1870 al 1884. Aquesta Campanya comptava amb la participació de budistes i contribuï a generar una consciència general del xinto com a entitat independent. S’assentava en tres pilars: tres grans ensenyances (*sanjō no kyō soku*), l’Institut de la Gran Ensenyança (*Daikyōin*) i un cos d’educadors (*kyōdō shoku*). Les tres grans ensenyances es poden resumir en: respecte als déus i amor al país; aclarir els principis del Cel i el Camí de l’Home; reverència a l’emperador i obediència a la voluntat de la cort.»⁶⁸

En la segunda mitad de Meiji la exaltación nacionalista empezó a subrayarse aún más y, tras el paréntesis de la democracia Taishō (1912-1926), el militarismo de la era Shōwa (1926-1989) puso a la Academia al servicio de la ideología dominante. El comportamiento de la Academia en esos tiempos no ha sido estudiado exhaustivamente. Por ejemplo, varios filósofos de la afamada escuela de Kioto tuvieron que decidir como afrontarían el dilema. Algunos optaron por encerrarse en sus disquisiciones metafísicas, pero otros muchos abrazaron sin rebozo la deriva del gobierno. Mientras tanto, las voces contestatarias fueron víctimas de la represión y la censura, muchos disidentes fueron deportados a los territorios colonizados.⁶⁹

La identidad japonesa construida en este período puede resumirse en el lema *tan’itsu minzoku kokka* (単一 民族 国家): «un país de una sola raza.» La expresión proviene de la época en que las ciencias sociales europeas se empezaron a importar, pero se difundió sobre todo en la década de 1920, con sus doctrinas nacionalistas y

⁶⁷ Ib., p. 704.

⁶⁸ BOUSO, Raquel (2006): «El xintoisme i la construcció de la identitat nacional al Japó.» En *Revista DCidob. Pensament i religió a l’Àsia*, nº 99. Fundació CIDOB. (pp. 20-24) p. 22.

⁶⁹ V. TSURUMI Shunsuke (1986): *An Intellectual History of Wartime Japan, 1931-1945*. London: Kegan Paul.

militaristas del *kokutai* (国体).⁷⁰ Sin embargo, figuras políticas en activo la siguen utilizando: un caso que causó revuelo fue el del ministro de Exteriores Aso Tarō, en 2005.⁷¹ Más recientemente, en febrero de 2007, el ministro de Educación insistió en la idea de un Japón extremadamente homogéneo.⁷² Los ámbitos representados por ambos cargos (relaciones internacionales y educación) son de especial relevancia para los EAO en su especialización de japonés, aunque ninguna de estas dos figuras tiene poder político más allá de las fronteras de su país. La continuidad entre el discurso del Japón imperial y el *nihonjinron* de posguerra es omitida porque se tiende a pensar que el discurso *nihonjinron* moderno tiene una base científica, cuando en realidad sólo afecta tener rigor académico.⁷³ Incluso cuando los estudios contienen datos empíricos, estos son interpretados de manera dudosa para adaptarse a un cierto discurso, con lo que el rigor vuelve a ser impostado.⁷⁴

En realidad, no sorprenderá a nadie familiarizado con la coloración ideológica del Partido Liberal Democrático (más conocido por sus siglas en inglés, LDP), saber que esta ideología goza del apoyo indisimulado del gobierno. En un país donde la alternancia gubernamental ha sido prácticamente nula, eso quiere decir que se lleva

⁷⁰ NOBUKUNI, Koyasu (2006): «Formació del concepte de “nació japonesa”.» En GUARNÉ, Blai (2006), op. cit., pp. 62-69:

«Es podria dir que els anys de la redacció i la publicació del *Daigenkai* [Diccionario de referencia], és a dir, entre el 1925 i els anys trenta, foren l'època en què es va constituir el concepte de “nació” de japonesos que comparteixen una llengua, uns mites i una memòria històrica comuna, com a idea que donà suport a l'Imperi japonès» (pp. 64-65)

Respecto al *kokutai*, v. SAKAI, Naoki (2000): «“You Asians”: On the Historical Role of the West and Asia Binary.» En *South Atlantic Quarterly*, 99:4, otoño 2000. Duke University Press. p. 789-817.

«In the language of the prewar Japanese state in the 1920s and 1930s, the national body (*kokutai*) was defined in terms of a combination of private property rights and the emperor system. To violate the national body, then, meant either socialist and communist activism that denied the unlimited validity of private property rights or the critique or refusal of the emperor as the national sovereign.» (p. 801)

⁷¹ «Ghosts of Wartime Japan Haunt Koizumi's Cabinet.» En *New America Media*, 3 de noviembre de 2005.

http://news.newamericamedia.org/news/view_article.html?article_id=f6f50bd7a1687ece711a7ef721bb6fb8 Última consulta: 17 de julio de 2007:

«In a formal speech on October 15, opening a national museum in Kyushu, Aso proclaimed Japan as "one nation, one civilization, one language, one culture, and one race, the like of which there is no other on this earth." This echoed a 1986 statement by a previous right-wing premier, Yasuhiro Nakasone, that caused uproar, and of which Aso, 65, must have been aware.»

⁷² «Education minister calls Japan “extremely homogeneous” nation.» En *Japan Today*, 26 de febrero de 2007. <http://www.japantoday.com/jp/news/352312/all> Última consulta: 17 de julio de 2007.

⁷³ IWABUCHI, Koichi (1994), op. cit.

⁷⁴ V. KOSAKU Yoshino (2006): «*Nihonjinron* i nacionalisme des de la perspectiva de mercat.» En GUARNÉ, Blai (2006), op. cit., pp. 52-61.

décadas transmitiendo una determinada imagen a través de las instituciones y fundaciones públicas.

Por descontado, la variación social de Japón comprende mucho más que una sola raza, pero la narración es tan poderosa que ha permeado casi todas las capas sociales, incluidos los grupos a quienes perjudica esta visión.⁷⁵ Del mismo modo, la postura oficial que presenta una visión de Japón como la primera mesocracia del mundo, donde alrededor del 90% de la población se considera de clase media,⁷⁶ ha conseguido minimizar los conflictos sociales por medios meramente discursivos. Ésta es precisamente la imagen en que ha sido educada la propia ciudadanía japonesa acerca de su sociedad. Las aproximaciones multiculturales a la educación acaban reforzando esta sensación de sociedad homogénea donde los diferentes son apenas una nota de color.⁷⁷

A finales de los setenta, el Japón que había sobrepasado a la República Federal de Alemania como segunda potencia económica mundial⁷⁸ emprende la *kokusaika* (国際化), o «internacionalización», que sería especialmente impulsada por el gabinete

⁷⁵ OGUMA, Eiji (2002): *A Genealogy of "Japanese" Self-Images*. Melbourne: Trans Pacific Press. V. también (1995) *Tan'itsu minzoku shinwa no kigen: "nihonjin" no jigazō no keifu* («El origen del mito de la homogeneidad étnica: la genealogía de las "autoimágenes de los japoneses"»). Tokio: Shin'yosha. V. también (1998) *Nihonjin-no Kyōkai: Okinawa, Ainu, Taiwan, Chōsen, Shokuminchi, Shihai-kara fukki undō-made* («Los límites de la japonidad: Okinawa, los Ainu, Taiwán, Korea... Colonias: desde la dominación a los movimientos de restitución»). Tokio: Shin'yosha.

⁷⁶ SUGIMOTO, Yoshio (2003) *An Introduction to Japanese Society*. Cambridge: Cambridge University Press:

«public opinion polls taken by the Prime Minister's Office have indicated that eight to nine out of ten Japanese classify themselves as middle class. While there is debate as to what all these figures mean, they have nevertheless strengthened the *images* of egalitarian Japan. A few observers have gone as far as to call Japan a "land of equality" and a "one-class society." Firmly entrenched in all these descriptions is the portrayal of the Japanese as identifying themselves primarily as members of a company, *alma mater*, faction, clique, or other functional group, rather than as members of a class or social stratum.» (p. 5)

⁷⁷ Para saber más acerca de la variación interna de la sociedad japonesa y de su gestión política, v. BURGESS, Chris (2007): «Multicultural Japan? Discourse and the "Myth" of Homogeneity» En *Japan Focus. An Asia Pacific e-journal*, 24 de marzo de 2007. <http://www.japanfocus.org/products/details/2389> Última consulta: 17 de julio de 2007. V. también «Maintaining Identities. Discourses of Homogeneity in a Rapidly Globalizing Japan.», op. cit.

⁷⁸ *Kodansha Encyclopedia of Japan*. CD-ROM, 1999, Tokyo: Kodansha. En la entrada «Economic History»:

«Japan was the second largest borrower from the World Bank in the late 1950s, and it was classified as a less-developed nation in the early 1960s. Yet by 1964 it was recognized as one of the advanced industrial nations, and by 1968 it had surpassed West Germany to become the world's second largest market economy. Few in the early 1950s would have anticipated this success. Although postwar Japan had a well-educated labor force and experienced managers, most of its trading partners (but not the United States) were already imposing severe restrictions on Japanese exports. Business optimism, however, began to emerge as the economy moved beyond postwar recovery.»

Nakasone (1982-1987) y sigue vigente hoy día.⁷⁹ *Kokusaika* aparece como un eslogan, similar a otros lemas difundidos desde el gobierno (por ejemplo, *minshuka* o «democratización» en los años cincuenta; *kindaika*, «modernización», en los sesenta).

«Each slogan has been closely related to the political circumstance and discourse of *Nihonjinron*, serving as “a new symbol and torchlight to guide the people”.⁸⁰ Of all these, *kokusaika* has been the most popular and lasted the longest.»⁸¹

En retrospectiva, puede verse la *kokusaika* como la respuesta de Japón al proceso de globalización que se inició en la década de los setenta y en el que el país se hallaba plenamente inmerso. De este modo, las políticas de internacionalización de la sociedad se desarrollaron en paralelo a la aceleración de esta globalización, por ejemplo: favorecer la salida de estudiantes universitarios para estudiar en el extranjero. En realidad, la internacionalización mantiene un significado difuso entre la población. Según recoge Iwabuchi, es un término de connotaciones positivas que se asocia con «aproximarse a otras culturas» y «aprender inglés». Fujita Yukio constata también que la «experiencia internacional» permite a sus sujetos adquirir una cierta «distinción» (especialmente en aquellos que buscan Londres como destino) y «demostrarse a sí mismos que pueden salir adelante por sus propios medios» (los que se dirigen a Nueva York).⁸²

Esta inscripción libidinal en la palabra *kokusaika* ha sido también explotada desde el mundo de la publicidad, de modo que la internacionalización conlleva un imaginario de «establecer relaciones con el extranjero».⁸³ Esta metáfora es poderosa porque, en sus seminarios, Lacan dejó claro que el «objeto A» es inalcanzable por definición y que la cadena metonímica del fantasma nunca se detiene.⁸⁴ Al mismo tiempo, las motivaciones de los jóvenes estudiados por Fujita son reveladoras porque reafirman la propuesta de Strecher. Ninguno/-a de estos/-as jóvenes emigra porque la

⁷⁹ Casi todas las ideas que arguyo en esta explicación de la *kokusaika* están extraídas o han sido inspiradas por: IWABUCHI, Koichi (1994), op. cit.

⁸⁰ V. BEFU, Harumi (1983): «Internationalisation of Japan and *Nihon Bunkaron*.» En MAN’NARI, Hiroshi; BEFU, Harumi (eds.) (1983): *The Challenge of Japan’s Internationalisation: Organisation and Culture*. Tokio: Kodansha Internacional, pp. 232-266.

⁸¹ IWABUCHI, Koichi (1994), op. cit.

⁸² FUJITA, Yukio (2004): «Young Japanese “Cultural Migrants” and the Construction of Their Imagined West.» En *Westminster Papers in Communication and Culture*. University of Westminster London. Vol. 1, nº 1, pp. 23-37.

⁸³ BAILEY, Keiron (2006): «Marketing the *Eikaiwa* Wonderland: Ideology, *Akogare*, and Gender Alterity in English Conversation School Advertising in Japan». En *Environment and Planning D: Society and Space*. Great Britain: Pion. Vol. 24, pp. 105-130.

⁸⁴ MARÍN-DÒMINE, Marta (2004), op. cit.

penuria económica les obligue a buscar oportunidades en otro lugar. El modo en que muchos de estos sujetos se embarcan a actualizar su *bildungsroman* soñada se relaciona con la búsqueda de una identidad que no sea meramente la «identidad legada» que se les ofrece en su país:

«Consequently, a large number of young Japanese tend to think that they have reached ‘a dead end’ in Japanese society. They can enjoy an economically affluent life, but are dissatisfied with their lifestyles, in which they find it difficult to take on interesting full-time jobs or start an independent life with a partner. The conditions are worse among young women particularly, as after they have graduated from college, many cannot find an interesting full-time job nor find a suitable partner with sufficient income to allow them to be a homemaker. Thus, a considerable number of young Japanese, especially females, have begun to search for a way to escape their environment, and emigration often emerges as an option. Significantly, both in the sample of this case study and in governmental statistics, about 70% of young Japanese who go to live in the United States or the Britain are female (MOJ 2001). Many of the interviewees, especially those in their late-20s and older with some work experience, emphasised their hopes of finding a new place where they would be able to lead a more fulfilling life.»⁸⁵

Llama la atención que sean los/las más maduros/-as de la muestra los/las que se sienten más impelidos a buscar una salida vital a través de la *kokusaika*, mientras que para los/las más jóvenes la curiosidad por lo exótico sea la motivación principal. Esto da una idea de la dimensión existencial del desasosiego de buen número de estos jóvenes. No viajan por mero romanticismo como los *Eton boys* que hacían el *tour* de Europa y se iban a ver las ruinas del Coliseo. De nuevo, hasta donde alcanza mi conocimiento, esto no se refleja en los productos de consumo popular exportados (no abiertamente, al menos), ni en los materiales docentes utilizados en los EAO, aunque habrá que contrastarlo antes de afirmar nada con rotundidad.

Independientemente de lo que se haya pretendido asociar a la *kokusaika* en la percepción de la ciudadanía, de buen principio la internacionalización tuvo más que ver con la economía y el nacionalismo:

«By the 1970s, Japan had become an economic superpower. It had achieved its earnest wish to catch up with the West economically and joined the First World club as the only non-western member. It was time for Japan to change its role from a mere importer of western technology and ideas to “an exporter of Japanese technology and ideas”.⁸⁶ What distinguished internationalisation from westernisation for Japan was the prominent status and role of Japanese multinational corporations in the modern world system. The ultimate purpose of *kokusaika* has been, thus, to promote national interests; the other side of internationalism is nationalism (...).»⁸⁷

⁸⁵ FUJITA, Yukio, op. cit., p. 27.

⁸⁶ MOUER, Ross; SUGIMOTO, Yoshio (1986): «Introduction: Cross-currents in the Study of Japanese Society.» En MOUER, Ross; SUGIMOTO, Yoshio (eds.): *Constructs for Understanding Japan*. London: Kegan Paul International, p. 35

⁸⁷ Iwabuchi, Koichi (1994), op. cit.

Como ya avanzamos anteriormente, la *kokusaika* se aceleró en los años del gobierno Nakasone. Aquí hay que recordar la actitud nacionalista del primer ministro Nakasone Yasuhiro, el primer presidente de posguerra que visitó el santuario de Yasukuni, en 1985. Poco a poco la *kokusaika* se fue institucionalizando y pasó a estar en manos de organismos públicos, como fundaciones, institutos, etc. Así, a través del trabajo de actores como la Japan Foundation, resultó evidente que el propósito de la *kokusaika* era exportar una cierta imagen de Japón controlada desde la clase dirigente. La internacionalización no consistía en que el Japón se abriera a otras culturas sino a japonizar a los extranjeros.

No corresponde a este estudio juzgar los resultados de esta estrategia política, pero la proyección internacional de la cultura japonesa es indudable. Como apuntamos con anterioridad, en las últimas décadas, la cultura japonesa se ha exportado a todas partes del globo y ha despertado la curiosidad de multitud de adeptos.⁸⁸ Ahora bien, ¿de qué se han *enamorado* todos estos seguidores?, ¿qué imágenes los han seducido?

En la clase política japonesa, la traumática entrada en la modernidad y la carrera por alcanzar la paridad con Occidente conllevaron, si no un complejo de inferioridad, sí una inseguridad acerca de la posición relativa del país en el orden mundial, que ha durado hasta hoy. Desde entonces, Japón ha mostrado un intenso prurito por gestionar su imagen frente a las demás naciones. Tenemos un ejemplo temprano de la conexión de (auto)imagen, relaciones internacionales y proyección internacional de la cultura nipona en la obra del diplomático japonés Nitobe Inazō (1862-1933): *Bushido: The Soul of Japan*.⁸⁹ Publicada originalmente en inglés a principios de siglo, el ensayo es un intento de presentar el código de conducta de los *bushi* japoneses a las naciones «civilizadas» occidentales. En síntesis, la estrategia de Nitobe pasa por equiparar conceptos de la ética confuciana a conceptos morales provenientes cristianismo. De la

⁸⁸ Existen muchas obras que tratan este tema sea de manera monográfica o tangencial. V., por ejemplo, la obra del profesor de la Universidad de Tokio KELTS, Roland (2006): *Japanamerica. How Japanese Pop Culture Has Invaded America*. London: Palgrave Macmillan. V. también IWABUCHI, Koichi (2002): *Recentering Globalization. Popular culture and Japanese Transnationalism*. Durham and London: Duke University Press. Especialmente interesantes resultan los capítulos primero, «Taking “Japanization” seriously: Cultural globalization reconsidered» (pp. 23-50), y segundo, «Trans/nationalism: discourses on Japan in the global cultural flow» (pp. 51-84).

⁸⁹ V. <http://www.gutenberg.org/etext/12096> Varias de las ideas y observaciones que se encuentran a continuación están extraídas de RODRÍGUEZ NAVARRO, Maite (2005): *Bushido. The Soul of Japan (1905), de Inazo Nitobe: El reflejo del contexto y de la ideología en las traducciones al castellano*. Universitat Autònoma de Barcelona. Trabajo de investigación defendido el 7 de Septiembre de 2005.

misma manera, los preceptos marciales japoneses se presentan como el equivalente al código de caballería.

Esta obra ejemplifica lo que estaba ocurriendo con la cultura japonesa ya hace más de un siglo. Obsérvese la expresión «*the soul of Japan*». Una escuela de pensamiento (una de tantas que han coexistido en la Historia de Japón), un código de conducta vinculado a una clase muy concreta, se quiere hacer pasar por la auténtica *esencia* de lo japonés.⁹⁰

Milton Bennett ha descrito las etapas que sigue un sujeto desde el momento en que entra en contacto con «otra» cultura:⁹¹

ESTADIOS ETNOCÉNTRICOS

- 1.- Rechazo
- 2.- Defensa
- 3.- Minimización

ESTADIOS ETNORELATIVISTAS

- 4.- Aceptación
- 5.- Adaptación
- 6.- Integración⁹²

Lo curioso es que Nitobe se apreste a recorrer el camino etnocéntrico por sus lectores occidentales, y que lo haga recurriendo especialmente a la minimización, una suerte de *interpretatio romana* a la inversa («nosotros no somos tan distintos de vosotros», «nuestra XXX es como vuestra YYY»). Sin embargo, y aquí radica la verdadera contradicción, siempre subyace un resto que resiste la verbalización y, por ende, la traducción. Siempre hay un núcleo inefable de la cultura japonesa que resulta

⁹⁰ El «alma japonesa» o *yamatodamashii* (大和魂) se acabaría asimilando al *kokutai* (国体).

⁹¹ BENNETT, Milton (1993): «Towards Ethnorelativism: A Developmental Model of Intercultural Sensitivity.» En PAIGE, Michael R. (ed.) *Education for the Intercultural Experience*. Yarmouth, Maine: Intercultural Press, 1993. pp. 22-73

⁹² Posteriormente otros estudiosos han puesto en duda que un sujeto pueda adaptarse a otras culturas distintas a aquella(s) en que se ha criado hasta poder hacerse pasar por «nativo». Más importante aún, se cuestiona que la meta de los transeúntes globales sea realmente asimilarse. Por último, representar los contactos entre culturas a través de esta clase de esquematización nos retrotrae a los tiempos en que las culturas se concebían como bloques monolíticos, inmutables y separados como si se tratara de compartimentos estancos. A fin de cuentas, la propuesta de Bennett proviene de la época en que aún se tenía que dar el despegue de las TIC, o de Internet.

inaprensible para todo aquel que no sea japonés, de modo que la relación entre la cultura japonesa y la condición japonesa de una persona resulta del todo tautológica.

Esto explicaría que Nitobe optara por mantener muchos términos en japonés, puesto que, según defiende, no se los puede traducir con justicia (se trataría de conceptos particulares a los japoneses y, en consecuencia, «intraducibles»). Se persigue explicar la propia identidad para ganar un reconocimiento e interpelar *vis-à-vis*, en pie de igualdad, a las potencias estadounidense y europeas. Sin embargo, los intelectuales de la «nación japonesa» se reservaban la facultad de diferenciarse frente a los «occidentales» y así reafirmar la superioridad espiritual de su cultura frente a todas las demás. Paradójicamente, este remanente⁹³ que constituye (o se presenta como) un enigma irreductible quizá sea lo que ha seducido a tantas personas de diversa procedencia, que se interesan por todo lo que llega de Japón.

Claro está, aparte de Ishihara (el gobernador de Tokio) y de la derecha más reaccionaria, nadie con un cierto prestigio afirma en el Japón contemporáneo que el país es superior culturalmente o que está llamado a liderar el mundo.⁹⁴ Presumiblemente, una internacionalización planteada en esos términos no habría recibido muy buena acogida. A pesar de la evolución de la sociedad japonesa, incluso en los intelectuales más a la izquierda del espectro político podemos encontrar ademanes *nihonjinron* que pasan por afirmar la existencia de parcelas herméticas dentro de la cultura japonesa, que la hacen distinta a cualquier otra sociedad, incomprensible (o nunca del todo comprensible) para quienes no sean japoneses.

Tomemos el caso del escritor Murakami Haruki. Pese a que se lo acusa de ser apolítico, en varias de sus obras abundan elementos que dejan muy clara cuál es su postura política. Así, se ha dicho que la *Crónica del pájaro que da cuerda al mundo* (1992-1995)⁹⁵ es su primera novela con conciencia social e histórica. Por otro lado, las críticas al Japón imperialista, a los negocios en el Manchukuo y a la corrupción de la economía y la política de posguerra son temas que aparecían ya en su tercera novela, *La*

⁹³ En un futuro, a través de la obra de Laplanche, queremos mejorar la expresión de este concepto del «residuo» que resiste la traducción y se interioriza sin llegar a ser comprendido. Por lo pronto, v. PEEREN, Esther (2007): «The Subject as Translator: Mikhail Bakhtin and Jean Laplanche». En *Doletiana*, nº 1. Bellaterra: Grup de Recerca Étienne Dolet.

⁹⁴ ISHIHARA, Shintarō (1991): *The Japan That Can Say No. Why Japan Will Be First Among Equals*. New York: Simon & Schuster.

⁹⁵ MURAKAMI Haruki (1992-1995): *Crónica del pájaro que da cuerda al mundo*. Barcelona: Tusquets, 2005 (1ª ed. 2001). Traducción de Lourdes Porta y Matsuura Jun'ichi.

caza del carnero salvaje (1982)⁹⁶. Murakami se preocupa de retratar lo que supuso la Segunda Guerra Mundial a través de varios personajes en distintas novelas. Ha criticado enérgicamente en los medios de comunicación el discurso ultranacionalista de figuras como el ya citado Ishihara. Incluso en *Norwegian Wood* (1987), que la mercadotecnia presenta como su novela más pop (a pesar de ser desoladora), el narrador protagonista hace befa a costa del acto de izar la *Hi no maru* (日の丸), la bandera japonesa, en el patio de la residencia de estudiantes.

Precisamente cuando se acabó de publicar *Crónica...* en 1995, se produjo el ataque de la secta Aum, que contaminó con gas sarín el metro de Tokio. En 1997, Murakami publica *Underground* (アンダーグラウンド), que recoge 60 entrevistas a las víctimas del atentado y además incluye un ensayo firmado por él, «Blind Nightmare: Where Are We Japanese Going?» (ignoramos el título japonés de la pieza). Más adelante, Murakami reunió también sus entrevistas a los supervivientes de la secta en *The Place That Was Promised*. La traducción al inglés reúne ambos trabajos y se titula *Underground —The Tokio Gas Attack & the Japanese Psyche*.⁹⁷

El título de la traducción debió pasar por el visto bueno del autor, que se reserva este derecho para todas sus traducciones al inglés. No es descabellado suponer que sabía que la traducción de su ensayo contenía la expresión «We Japanese». No deja de resultar chocante que alguien a quien Ōe Kenzaburō acusa de escribir novelas internacionales, desarraigadas de la realidad japonesa,⁹⁸ alguien que además llevaba nueve años viviendo más tiempo en el extranjero que en el propio Japón, en fin, es curioso que alguien así reaccione con tanta presteza ante este suceso y se pregunte por su significado para toda la sociedad. ¿Es アンダーグラウンド una obra *nihonjinron*? Parece que incluso Murakami cae en el mito de un carácter japonés único y esencialista: ¿*Japanese Psyche*? ¿No nos resultaría risible que alguien hablara de psique europea, española, o catalana?

⁹⁶ MURAKAMI Haruki (1982): *La caza del carnero salvaje*. Barcelona: Anagrama, 2003 (1ª ed. 1992). Traducción de Fernández Rodríguez Izquierdo y Gavala.

⁹⁷ MURAKAMI, Haruki (1997, 1998): *Underground. The Tokio Gas Attack & the Japanese Psyche*. New York, Vintage Books, 2000. Traducción de Alfred Birnbaum y Philip Gabriel.

⁹⁸ V. STRECHER, Matthew C. (1996): «Purely Mass or Massively Pure? The division between “Pure” and “Mass” Literature» En *Monumenta Nipponica*, vol. 51, nº 3 (autumn, 1996), pp. 357-374.

¿Podría ser que Murakami compartiera con aquellos a quienes critica cierta idea del particularismo japonés? Este autor ya llevaba tiempo enseñando en universidades norteamericanas, donde probablemente los estudiantes demandaban explicaciones a las corrientes de la literatura japonesa que también les sirvieran de claves interpretativas del «carácter japonés»... Así, el *nihonjinron* no es sólo ideología «oficial», «de Estado», percibida como algo ajeno y artificial, sino que pasa a ser interiorizada en menor o mayor medida a través de diversas experiencias sociales.

«La idea de “l’estranger” s’origina en la presa de consciència que allò que prové d’altres països constitueix un objecte de comparança. Les crisis de la modernització estan relacionades amb els ascensos i descensos dels moviments econòmics i militars, en l’amidar-se en la competició i el reconeixement dels altres països. Els moments en els quals s’escriuen obres *Nihonjinron*, d’un mode vehement, solen correspondre a èpoques en què s’ha pres una consciència especialment intensa de l’existència d’aquest “estranger”.

»En realitat el factor denominat “estranger” opera amb molta força a un altre nivell. Quan un japonès escriu *Nihonjinron* té una consciència prou intensa d’allò que és forà, en un nivell d’implicació personal. De fet, molts dels autors d’obres *Nihonjinron* escriuen motivats per aquesta idea. Els casos són innombrables. Fins i tot, podríem dir –encara que de forma poc consistent– que quan un intel·lectual japonès viatja a l’estranger i ensopega amb alguna mena de mur, escriu *Nihonjinron* per tal d’afirmar la seva pròpia identitat.»⁹⁹

«Així mateix, les experiències occidentals dels especialistes japonesos sovint es converteixen en una font de motivació per escriure *Nihonjinron*, generalment per tal de comparar el Japó amb Occident.»¹⁰⁰

No viene al caso especular acerca de los motivos particulares de Murakami, simplemente lo ponemos como ejemplo de que incluso el más internacional de los autores japoneses (para algunos, «el menos japonés») cae en ciertos tropos metonímicos colectivistas propios del *nihonjinron*.¹⁰¹ Muchos de los presupuestos del *nihonjinron* se utilizan cotidianamente en los medios de comunicación de masas. Hay que insistir en que no se trata de una especulación académica recluida en despachos de departamentos universitarios. Esto permite hacerse una idea mucho más clara de la importancia de plantear cuestiones de representación de la cultura e *image building* en carreras como los EAO, que pretenden formar a especialistas de área.

Los planteamientos *nihonjinron* se difunden ampliamente en los flujos internacionales de la cultura, a través de las obras traducidas a otros idiomas, y son aceptados inopinadamente como «la cultura japonesa» por los lectores no informados.

⁹⁹ FUNABIKI, Takeo: «Raons històriques del *Nihonjinron*» En GUARNÉ, Blai (2006), op. cit., p. 23

¹⁰⁰ BEFU, Harumi: «Aspectes diversos del *Nihonjinron* o identitat nacional japonesa.» En GUARNÉ, Blai (2006), op. cit., p. 17.

¹⁰¹ Por otro lado, la Japan Foundation ha financiado muchas de sus traducciones a lenguas europeas, de modo que el autor también es explotado como parte de la imagen del Japón más cosmopolita.

Por ejemplo, recientemente se han publicado *Introducción a la cultura japonesa*, de Nakagawa Hisayasu,¹⁰² y *Gestualidad japonesa*, de Tada Michitarō.¹⁰³

La *Introducción a la cultura japonesa* se cierra con un ensayo sobre arte que concluye así:

«En Europa, la verdad reside en aquello que se descubre, es la *aletheia*, mientras que en Japón lo más importante es lo que está escondido. Bien es verdad que el desnudo no accederá a su propio valor si no es bajo la ropa. ¡Qué inconmensurable es la distancia que separa a ambas civilizaciones!»¹⁰⁴

Por su parte, Tada hace afirmaciones como:

«A nosotros, los japoneses, nos encanta ver mímica. No sólo verla, también hacemos mímica con excepcional habilidad. Si bien es motivo suficiente para afirmar que “el show de los Parecidos” es el “más japonés” [de los *shows* televisivos] no es exactamente por eso que lo recomiendo como tal. “El show de los Parecidos” es el más japonés porque revela, claramente, el valor especial que damos los japoneses al hecho de “ser como” otra persona. Irónicamente, se lo considera un acto de originalidad.»¹⁰⁵

No se trata de una operación de exotización de la propia cultura para acabar escribiendo la clase de libros que consume cierto público, lectores que normalmente recurren a las obras de sus propios orientalistas autóctonos; la clase público que, en España, adquiere libros de los Sánchez-Dragó y los J.N. Santaaulàlia¹⁰⁶ para satisfacer su curiosidad sobre Japón.

Nakagawa ha sido director general del Museo Nacional de Kioto, actualmente es decano de la facultad de Letras de la Universidad de Kioto, vicerrector del Instituto Internacional de Altos Estudios de Kioto y miembro de la Academia de Japón. Además, no es ajeno a los estudios interculturales, como prueba su obra *Des lumières et du comparatisme: Un regard japonais sur le XVIII^e siècle*.¹⁰⁷

¹⁰² NAKAGAWA, Hisayasu (2006): *Introducción a la cultura japonesa*. Barcelona: Melusina. Traducción del francés original de Ona Rius Piqué. Nótese que, del mismo modo que Nitobe escribía en inglés para un público occidental, Nakagawa hace lo mismo en francés.

¹⁰³ TADA, Michitarō (1970-197?): *Gestualidad japonesa*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2006. Traducción de Tomiko Sasagawa Stahl y Anna Kazumi Stahl.

¹⁰⁴ NAKAGAWA, Hisayasu (2006), op. cit., p. 135.

¹⁰⁵ TADA, Michitarō (1970-197?), op. cit., p. 17.

¹⁰⁶ De nuevo vemos la mano de las instituciones japonesas en la gestión de la imagen del país. Así, el libro de viaje de Santaaulàlia sobre Japón fue escrito gracias a una beca de la Japan Foundation; SANTAULÀLIA, J.N. (2001): *Pagodes i gratacels. Un viatge al Japó*. Barcelona: Columna. El título de la obra es un ejemplo claro de la coexistencia en la actualidad de un discurso orientalista construido a partir de la tradición y de otro discurso construido a partir del Japón moderno, tecnificado y superpotencia económica (a veces llamado «tecno-orientalismo»). Por desgracia, no nos detendremos en ello en estas páginas.

¹⁰⁷ NAKAGAWA, Hisayasu (1992): *Des lumières et du comparatisme: Un regard japonais sur le XVIII^e siècle*. Paris: Presses Universitaires de France.

Por su parte, Tada podría ser el «equivalente» japonés a los intelectuales ingleses pioneros de los *cultural studies*. Se especializó en literatura clásica japonesa y en literatura francesa de los siglos XIX y XX. Más adelante se interesó por la teoría de las ciencias de la comunicación y, finalmente, se consagró como antropólogo cultural. Según las traductoras de *Gestualidad...*, «En Japón, Michitarō Tada puede provocar sentimientos encontrados: un consagrado académico también se dedica a la cultura popular.»¹⁰⁸ Ciertamente ha sido una de las figuras que más ha hecho a favor de incluir las manifestaciones culturales populares en los claustros universitarios desde los años cincuenta y fue uno de los primeros intelectuales en defender los estudios interdisciplinarios en el Japón de los años setenta. Ocupó durante años la cátedra en letras y teoría cultural de la Universidad de Kioto y también fue director del Instituto de Estética de la Vida (Universidad de Mukogawa).

Lo que pretendemos resaltar con estas notas biográficas es que los autores que participan del *nihonjinron* no son ideólogos de medio pelo y de mentalidad reaccionaria. Pueden ser mentes brillantes de perfil liberal y reconocido prestigio internacional, cuyas publicaciones no desmerecen en rigor académico y científico a las del resto de publicaciones del sistema universitario internacional. Incluso pueden ser autores que critiquen el *nihonjinron* en sus obras, pero acaben recurriendo a sus presupuestos eventualmente. El Discurso, como dijimos, es discontinuo, uno no tiene que estar reafirmando ininterrumpidamente para participar de él.

Del mismo modo que, pese a creernos «vacunados», los especialistas de área tenemos que hacer esfuerzos para no recaer en rutinas orientalistas, alguien como Tada puede tener deslices esencializadores («a los japoneses nos encanta», «el más japonés de los *shows*»), y alguien que ha sido director de un museo nacional puede llegar a decir que el arte occidental consiste en enseñar y el japonés, en ocultar. No es probable que Nakagawa ignore el hecho de que muchos de los pintores japoneses que él mismo menciona¹⁰⁹ también producían grabados pornográficos (*shunga*), muy explícitos.

¹⁰⁸ TADA, Michitarō (1970-197?), op. cit., p. 10.

¹⁰⁹ V. el ensayo citado anteriormente, «El desnudo al desnudo y el desnudo escondido», pp. 117-135. Cf. UHLENBECK, Chris et al. (2005): *Japanese Erotic Fantasies. Sexual Imagery of the Edo Period*. Amsterdam: Hotei Publishing. Sin embargo, resulta difícil escapar a las convenciones aceptadas y, desde que TANIZAKI publicó su *Elogio de la sombra* en 1933, esta percepción de que «el arte japonés oculta» ha arraigado en todo el mundo.

Sea analizando la cultura popular o el arte más elevado, muchos intelectuales japoneses han dedicado páginas y páginas a contestar a la pregunta: ¿qué es la cultura japonesa?, ¿qué es ser japonés? Al hacerlo, recurren a la imagen previa de «lo japonés» y la «sensibilidad japonesa», aunque sólo sea para negarla. El problema es que esta imagen se construyó en buena medida sobre equívocos y ambigüedades. Aun así, estas interpretaciones pasaron a ser parte de la realidad socialmente construida, de modo que lo inefable pasó a formar parte esencial de lo japonés y de su tradición. Finalmente, se intenta transmitir esta inefabilidad al explicar la cultura japonesa a no japoneses y se pretende que acepten que esta cultura siempre tendrá un núcleo incomprensible.

Para poner un ejemplo de lo que venimos diciendo vamos a presentar un material didáctico que utilizan los propios estudiantes de EAO matriculados en la UOC.¹¹⁰ Véase cómo se definen algunos de los ideales estéticos «aparecidos» en distintos períodos de la Historia japonesa:

Era Nara (710-794):

«Destaquem dos conceptes fonamentals que dominen les obres d'aquesta època:

- *Masuraoburi*: es refereix a l'estil magnànim, enèrgic i viril que representa el *Man'yôshû*, que contrasta amb l'estil *taoyameburi* femení, elegant i delicat del *Kokinshû* del següent període.
- *Makoto*: sentiment real i autèntic que es va considerar molt important en aquest període Jôdai. Se simbolitza amb la màxima: el cor alegre, pur i recte. S'apreciava molt la combinació ideal d'aquesta reialesa de l'ànima amb l'expressió simple.»¹¹¹

Era Heian (794-1185):

«En la societat dels nobles del període Chûko s'aprecia un ambient emocional elegant, alhora que delicat i harmònic. En aquest context cultural, cal destacar els següents conceptes, fonamentals per a qualsevol aproximació a la literatura japonesa del període:

- *Taoyameburi*: es contraposa a *masuraoburi* que es reflectia en el *Man'yôshû*, i es tracta d'un estil veritablement femení, elegant i delicat que apareix en el *Kokin waka-shû*.
- *Mononoaware*: és l'esperit culminant del *Genji monogatari*, nascut en el si de la vida dels nobles i que constituirà el nucli de l'estètica tradicional del Japó. Es tracta d'aquelles emocions o sentiments commovedors que penetren en el nostre esperit en tenir contacte amb realitats externes com la naturalesa o amb persones i coses la percepció de les quals ha de fer-se just en el seu moment.
- *Okashi*: és una bellesa alegre i clara i intel·lectual, en contraposició amb la sensació emotiva del *mononoaware*. Es tracta de percebre les coses de manera sensorial i expressar-les amb objectivitat. Un autor com Sei Shônagon és molt hàbil a captar l'*okashi*, per la qual cosa se'l compara freqüentment amb Murasaki Shikibu.
- *Miyabi*: com defineix Cores (1999, pàg. 157), es tracta d'un "ideal estètic literari que apareix a finals del període Heian. Significa bellesa exquisita, y se refiere también a la liberación de la mente para establecer contacto directo con la divinidad de la

¹¹⁰ SUZUKI, Shigeko; NOLLA CABELLOS, Albert (2006): *Literatura japonesa moderna (I)*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.

¹¹¹ Ib., p. 11.

naturaleza y percibir lo perecedero de la vida.” L’*Ise monogatari* es basa en aquest esperit.»¹¹²

Etapa Chūsei (períodos Kamakura, Muromachi y Azuchi Momoyama 1192-1603):

«Si l’alta edat mitjana, denominada *Chūsei* en japonès, és una època que políticament destaca per un procés gradual de canvi de poder polític (de nobles a vassalls), el mateix succeeix en el món literari, el cultiu del qual s’estén a les classes menys nobles i al poble en general.

»Juntament amb l’ampliació de la gamma dels lectors des dels nobles i vassalls fins a la classe plebea, es diversifica la consciència literària com una reacció raonable.

- *Yūgen*: concepte que es conrea principalment cap a l’edat mitjana. Es basa en la bellesa que es troba en la profunditat al mig del silenci, on es fonen diversos sentits estètics refinats, com per exemple, el *mononoaware*. Serà l’estètica més representativa del període medieval i es conrea en el *waka*, el *renga* o el *Nô*.
- *Ushin*: és un concepte que es troba en la prolongació del *yūgen* i per això es dona importància a aquella sensació que queda després d’una emoció, encara que es basa més aviat en una bellesa més tècnica i seductora. L’*ushin* és el concepte principal per a comprendre el *waka*.
- *Mushin*: és l’antònim de l’*ushin*. S’aplica en el *renga* com a contraposició de la finor i el refinament de l’*ushin*. És especialment apte per al sentiment del poble, més senzill i ple de sentit de l’humor.»¹¹³

En realidad, son conceptos desarrollados y difundidos por eruditos de la segunda mitad del período Edo (1603-1868),¹¹⁴ lo que nos remite al proceso de «samuraización» señalado por Hanley. Otros conceptos de estética japonesa desarrollados en la etapa Chūsei son *sabi*, *wabi*, *furyū*... Lo problemático de estos términos es que sus usos semánticos son sumamente ambiguos y, además, se superponen unos con otros. No es algo que se limite al enfoque de uno o dos autores, sino que la propia evolución del término incorpora estos equívocos. Así, la enciclopedia Kodansha explica *sabi* del siguiente modo:

«Poetic ideal fostered by Basho (1644–94) and his followers in *haikai* (see haiku), though the germ of the concept and the term existed long before them. *Sabi* points toward a medieval aesthetic combining elements of old age, loneliness, resignation, and tranquillity, yet the colorful and plebeian qualities of Edo-period (1600–1868) culture are also present. At times *sabi* is used synonymously or in conjunction with *wabi*, an aesthetic ideal of the tea ceremony.

»Fujiwara no Toshinari (1114–1204), the first major poet to employ a *sabi*-related word (the verb *sabu*) in literary criticism, stressed its connotations of loneliness and desolation, pointing to such images as frost-withered reeds on the seashore. With later medieval artists such as Zeami (1363–1443), Zenchiku (1405–68), and Shinkei (1406–75), the implications of *sabi* focused so heavily on desolation that the emerging beauty seemed almost cold. Underlying this aesthetic was the cosmic view typical of medieval Buddhists,

¹¹² Ib., p. 15.

¹¹³ Ib., p. 19.

¹¹⁴ V. los trabajos de Keichū (1640-1701), Kamo no Mabuchi (1697-1769) y Motoori Norinaga (1730-1801). Sus estudios del *Kojiki*, el *Man’yōshū* y el *Genji Monogatari* han marcado toda la tradición filológica y la crítica literaria posterior.

who recognized the existential loneliness of all men and tried to resign themselves to, or even find beauty in, that loneliness.

»Basho himself wrote little on *sabi*, but from his disciples' writings it can be inferred that his concept of *sabi* was a considerably modified version of the medieval ideal. Basho is said to have found *sabi* in this haiku of his disciple Mukai Kyorai:

Two blossom-watchmen
With their white heads together
Having a chat.

»Such a synthesis of conflicting aesthetic values—the gorgeous beauty of the white cherry blossoms and the “colorless” beauty of white-haired old men—elevates loneliness to a higher level of meaning. A person awakened to the essential mutability of life does not dread physical waning or loneliness; rather, he or she accepts these sad facts with quiet resignation and even finds in them a source of enjoyment.»¹¹⁵

Finalmente, obsérvese la fina línea que separa los ideales estéticos de *iki* y *sui* (que incluso se escriben con el mismo *kanji*: 粋). Aparte del hecho de que resulten prácticamente inextricables para los propios japoneses, llama la atención el modo en que estos conceptos se superponen a términos preexistentes y los refuerzan. De nuevo se trata de conceptos inaprensibles, a medio camino entre una cosa y su opuesta:

«(*iki to sui*). Aesthetic and moral ideals of urban commoners in the Edo period (1600–1868). The concept of *sui* was cultivated initially in the Osaka area during the late 17th century, while *iki* prevailed mostly in Edo (now Tokyo) during the early 19th century. Aesthetically both pointed toward an urbane, chic, bourgeois type of beauty with undertones of sensuality. Morally they envisioned the tasteful life of a person who was wealthy but not attached to money, who enjoyed sensual pleasure but was never carried away by carnal desires, and who knew all the intricacies of earthly life but was capable of disengaging himself from them. In their insistence on sympathetic understanding of human feelings, *sui* and *iki* resembled the Heian courtiers' ideal of *aware* (see *mono no aware*), yet they differed from it in their inclusion of the more plebeian aspects of life.

»The origin of the word *sui* is not clear. In modern Japanese it is usually written with a Chinese character meaning “pure essence” (Ch: *cui* or *ts'ui*) but other characters like “sour” (*suan*), “to infer” (*tui* or *t'ui*), “water” (*shui*), and “leader” (*shuai*) were also used for transcribing the word. *Sui* comprised all these meanings: it described the language and deportment of a person who fully knew the sour taste of this life and was able to infer other people's suffering, adapt himself to various human situations with the shapelessness of water, and become a leader in taste and fashion for his contemporaries. *Sui* is frequently manifest in the characters of the genre of fiction called *ukiyo-zoshi*, particularly in those of Ihara Saikaku (1642–93).

»*Iki* originally denoted “spirit” or “heart.” Later it came to mean “high spirit” or “high heart” and referred also to the way in which a high-spirited person talked, behaved, or dressed. As it became expressive of the Edo commoners' ideal, its connotations were affected by the Osaka concept of *sui* and moved closer to the latter. Indeed, *iki* was sometimes used as an equivalent of *sui*. Yet usually it carried a slightly different shade of meaning. As an aesthetic concept *iki* leaned toward a beauty somewhat less colorful than *sui*. Also, *iki* seems to have had a slightly more sensual connotation than *sui*. It was often applied to the description of a woman, especially a professional entertainer who knew exactly how much display of eroticism was desirable by the highest standard of taste. *Iki* had its best literary expression in works of the *ninjobon* genre. *Shunshoku umegoyomi* (1832–33,

¹¹⁵ Kodansha Encyclopedia of Japan. CD-ROM, 1999, Tokyo: Kodansha.

Spring Love: A Plum-Blossom Almanac) by Tamenaga Shunsui presents especially fine examples of people who conducted themselves in accordance with the ideal of *iki*.»¹¹⁶

Cuando se trata de la cultura y la imagen de un país la estética es una cuestión capital.¹¹⁷ La estética determina lo que llamamos «valor social», que nos permite interpretar el mundo material en que vivimos. En consecuencia,

«En este sentido amplio, la hermenéutica contiene a la estética. La hermenéutica tiende el puente sobre la distancia de espíritu a espíritu y revela la extrañeza del espíritu extraño.»¹¹⁸

La imagen que ha seducido al mercado internacional de bienes culturales se basa en buena medida en la convención que responde a la etiqueta «el Japón tradicional».

El primer premio Nobel japonés decía ser deudor de esta tradición. Para Kawabata Yasunari, «*The Tale of Genji* in particular is the highest pinnacle of Japanese literature. Even down to our day there has not been a piece of fiction to compare with it.»¹¹⁹ Mientras el Japón de posguerra se moría de hambre y trataba de buscar respuestas al sinsentido del imperialismo y la conflagración bélica, Kawabata estaba enfrascado en la redacción de las obras que compondrían las «Elegías del Japón perdido», un canto a la belleza del Japón tradicional.

Sin embargo, la postura y el carácter de la tradición estética japonesa sublevó a varios escritores y artistas durante décadas, sus voces silenciadas bajo una corriente

¹¹⁶ Ib.

¹¹⁷ Para un análisis de la relación entre las corrientes estéticas y de pensamiento de Europa con los modos de producción que se sucedieron en el continente, v. EAGLETON (1990): *La estética como ideología*, op. cit., especialmente los capítulos dedicados a Walter Benjamin y a Theodor Adorno. Para un contrapunto más actual desde Japón, léase IIDA, Yumiko (2001): *Rethinking Identity in Modern Japan: Nationalism as Aesthetics*. London: Routledge. De hecho, Iida abre su obra con una extensa cita a la obra de Eagleton y, de manera similar al modo en que él repasa las contribuciones de diferentes pensadores europeos a la cuestión, Iida hace un repaso a las aportaciones de figuras intelectuales del s. XX poco conocidas fuera de Japón.

¹¹⁸ GADAMER, Hans-Georg: *Estética y hermenéutica*. Madrid: Tecnos/Alianza, 2006. Traducción de Antonio Gómez Ramos. p. 57.

¹¹⁹ En el discurso de aceptación del premio Nobel de 1968: *Utsukushii Nihon no Watashi* (美しい日本の私). Traducido al inglés como «Japan, the Beautiful and Myself.» http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1968/kawabata-lecture-e.html Última consulta: 24 de julio de 2007.

oficial esteticista y ensimismada. Así, en 1994, el escritor de izquierdas Ōe Kenzaburō ataca vehemente esta tradición en su propio discurso de recepción del Nobel:¹²⁰

«As someone living in the present would such as this one and sharing bitter memories of the past imprinted on my mind, I cannot utter in unison with Kawabata the phrase 'Japan, the Beautiful and Myself'. A moment ago I touched upon the 'vagueness' of the title and content of Kawabata's lecture. In the rest of my lecture I would like to use the word 'ambiguous' in accordance with the distinction made by the eminent British poet Kathleen Raine; she once said of William Blake that he was not so much vague as ambiguous. I cannot talk about myself otherwise than by saying 'Japan, the Ambiguous, and Myself'.

»My observation is that after one hundred and twenty years of modernisation since the opening of the country, present-day Japan is split between two opposite poles of ambiguity. I too am living as a writer with this polarisation imprinted on me like a deep scar.

»This ambiguity which is so powerful and penetrating that it splits both the state and its people is evident in various ways. The modernisation of Japan has been orientated toward learning from and imitating the West. Yet Japan is situated in Asia and has firmly maintained its traditional culture. The ambiguous orientation of Japan drove the country into the position of an invader in Asia. On the other hand, the culture of modern Japan, which implied being thoroughly open to the West or at least that impeded understanding by the West. What was more, Japan was driven into isolation from other Asian countries, not only politically but also socially and culturally.»¹²¹

La ambigüedad de Japón no se detiene sólo en los polos de Oriente-Occidente.¹²² Hay otros «esquemas de co-figuración»¹²³ que entran en juego y que Ōe saca a relucir. Ocurre que, mientras que lo normal es identificarse con un polo del binomio y reafirmarse a partir de la negación del contrario, con frecuencia el discurso nacionalista japonés ha jugado la carta de participar de (o negar) ambos polos.

El modo en que se analiza la propia producción artística y literaria se trasladó también a la manera en que se analizaba la sociedad. Es natural, puesto que aquellos ideales no eran sólo ideales estéticos, sino morales. Probablemente, la versatilidad del *nihonjinron* como discurso se sustente en la propia condición proteica de su *lexicon*: *amae* (甘え), *tatema* (建前)/ *hon'ne* (本音), *omote* (表)/ *ura* (裏), *uchi* (内)/ *soto* (外), *ie* (家), *haragei* (腹芸)... Sobre todos estos conceptos existe abundante bibliografía y

¹²⁰ *Aimaina Nihon no Watashi* (曖昧な日本の私), «Japan, the Ambiguous, and Myself» http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1994/oe-lecture.html Última consulta: 24 de julio de 2007.

¹²¹ Ib.

¹²² V. SAKAI, Naoki (2000): «“You Asians”: On the Historical Role of the West and Asia Binary.», op. cit. V. también DIRLIK, Arif: «Culture Against History? The Politics of East Asian Identity.» En *Development and Society*. Vol. 28, nº 2, December 1999, pp. 167-90. V. también WANG, HUI: «Imagining Asia: A Genealogical Analysis.» En http://www.ibe.org/admin/uploads/activitats/34/WangHui_paper.PDF Última consulta: 24 de julio de 2007.

¹²³ V. SAKAI Naoki (2006): «Translation», op. cit.

probablemente los expondremos con más detenimiento en el desarrollo futuro del trabajo de investigación. Con todo, no es nuestra intención demorarnos en un análisis pormenorizado de estos términos y teorías, sino señalar de qué modo se han utilizado. También en esta área se producen solapamientos: *tatema* se corresponde con *omote*; *hon'ne*, con *ura*. Hemos comprobado cómo en el arte y la literatura, una clave estética servía para interpretar la sensibilidad de todo el país en un momento dado. Igualmente, un concepto clave, pero esquivo para la comprensión de todo el que no sea japonés, sirve para explicar el particularismo de la sociedad japonesa. Así ocurría por ejemplo con uno de los mayores *best-sellers* del *nihonjinron*: *Tate-shakai no Ningen Kankei: Tan'itsu-shakai no Riron*,¹²⁴ o «Relaciones personales en una sociedad vertical: teoría de una sociedad homogénea», de Nakane Chie.

¿Se advierte a los estudiantes de estos conflictos culturales en la Historia japonesa? ¿Se constata que siempre existe un enfrentamiento por determinar quién define una identidad unívoca para todo el conjunto del país, o se acepta la imagen predominante de manera inopinada? ¿Quizá haya discursos contradictorios dentro de un mismo programa de estudios?

En lo que se refiere a la gestión de la imagen y de la cultura japonesa juegan un papel vital los propios japoneses «expatriados», puesto que, dejando de lado la emigración «institucional»¹²⁵ gestionada por las grandes compañías,¹²⁶ gran parte de la emigración se emplea en actividades económicas que tienen que ver con la cultura japonesa y con los aspectos de dicha cultura que despiertan interés en los países donde se instalan: de gimnasios a talleres de cerámica, de academias de lengua a departamentos universitarios. Esta explotación del capital cultural está ampliamente registrada. En el futuro, analizaremos con más detenimiento el papel de la diáspora

¹²⁴ Existe traducción al inglés, NAKANE Chie (1967): *Japanese Society*. London: Penguin Books, 1973. Nótese cómo, en la versión inglesa, lo que era *un intento* por explicar la sociedad japonesa a partir de la clave de la jerarquía y el respeto a la edad, se ha convertido en la *explicación* de la sociedad japonesa, que Nakane opone a un supuesto modelo de sociedad «occidental».

¹²⁵ V. WHITE, Paul (2006): «La emigración japonesa a Europa: desde lo institucional a lo individual» En BELTRÁN, Joaquín (ed.) (2006): *Las diásporas de Asia Oriental en Europa Occidental*. Barcelona: Documentos CIDOB Número 13. Asia.

¹²⁶ A decir verdad, también las empresas se implican en la difusión de la cultura. Sin ir más lejos, el concurso de oratoria de japonés que se organiza todos los años en Barcelona es patrocinado y auspiciado por «Barcelona Suiyōkai», asociación de empresarios japoneses en Barcelona.

japonesa en el flujo transnacional de la cultura nipona, puesto que se trata de un agente clave.¹²⁷

Se trata de un colectivo abigarrado porque aúna tanto a los que se identifican sin fisuras con el discurso *nihonjinron* como aquellos que se encuentran más en desacuerdo con él, y sin embargo todos ellos participan en mayor o menor medida de la difusión de la cultura japonesa en el extranjero.

«Both Japanese expatriates and locals in foreign countries alike imagine Japan, but their imaginings are quite different from one another (Befu 1998b). Even among the former, depending on a variety of biographical vicissitudes, “Japan” is remembered quite differently: a corporate soldier, for example, proud of being at the frontiers of expanding the Japanese economic empire, holds a different view of the country from that held by a sojourner who left Japan because of dissatisfaction with life there. As Ben-Ari (1997) argues, corporate expatriates often use the rhetoric of *Nihonjinron* – an essentialized and idealized view of Japan – to explain their own and their fellow expatriates’ behavior. One sees these managers accepting a certain stereotype of Japan – more laudatory and self-serving than reality warrants. Those who abandoned Japan for want of better opportunities, on the other hand, understandably tend to maintain a more critical view of their homeland.»¹²⁸

El hecho de que varios miembros de la mal llamada «colonia» japonesa participen de la interculturalidad en la educación superior hace que resulte pertinente mencionarlos también en el apartado V. Estos agentes no son sólo los profesores o figuras intelectuales, un papel primordial es jugado por los propios estudiantes de intercambio y los *nikkeijin* (日系人, descendientes de inmigrantes japoneses), escolarizados en el sistema educativo español. Todos ellos desempeñarán un rol fundamental para el futuro de las relaciones bilaterales y la comprensión mutua entre España y Japón.¹²⁹

¹²⁷ Llevamos analizada abundante bibliografía al respecto y también tenemos acceso a algunos de los especialistas más importantes en lo que se refiere a la comunidad japonesa en España y Catalunya, como son Joaquín Beltrán, Amelia Sáiz y Fukuda Makiko.

¹²⁸ BEFU, Harumi: «The Global Context of Japan Outside Japan» En BEFU, Harumi; GUICHARD-ANGUIS, Sylvie (eds.) (2001): *Globalizing Japan. Ethnography of the Japanese Presence in Asia, Europe and America*. New York: Routledge, p. 15. Los trabajos citados en el fragmento son Befu, H. (1998): «Imagining Japan». En *Romanian Journal of Japanese Studies*, y BEN-ARI, E. (1997): «Globalization, “folk models” of the world order and national identity: Japanese business expatriates in Singapore». En SODERBERG, M.; READER, I. (eds.): *Japanese Influences and Presences in Asia*. London: Curzon.

¹²⁹ BELTRÁN ANTOLÍN, J.; SÁIZ LÓPEZ, A. (2003): *Estudiantes asiáticos en Cataluña. La internacionalización de la educación*. Barcelona: Documentos Cidob Asia, nº 4.

Algunas conclusiones provisionales

Tal y como se avanzó en la «Introducción», cuando finalice todo el proyecto de investigación y se redacte la tesis doctoral, a las secciones que hemos visto...

Introducción

- I.- Hipótesis de partida
- II.- Cultura e interculturalidad
- III.- La cultura japonesa y la imagen de Japón

...les seguirán estos otros apartados:

- IV.- La cultura española y la imagen de España
- V.- La enseñanza de cultura en educación superior
- VI.- Objetos y sujetos de la investigación: los Estudios de Asia Oriental, los Estudios Hispánicos y los mediadores interculturales.

Conclusiones

Del esquema se desprende que las conclusiones que presentamos en aquí no son definitivas y no recogen los resultados de un trabajo de campo que se encuentra en un estadio poco más que incipiente. Por consiguiente, en esta sección final proyectaremos algunas reflexiones hacia el futuro y marcaremos algunos puntos en la ruta a seguir. Por otro lado, si bien queda bibliografía por revisar y casi todo el trabajo empírico por hacer, eso no es óbice para extraer ya algunas deducciones a partir de las lecturas y experiencias acumuladas.

Por lo que se refiere a los apartados del proyecto de investigación que sí se recogen en esta monografía, estamos lejos de darlos por cumplidos, pero aventuramos que su fisonomía no se alterará en exceso. En el futuro, podríamos profundizar en alguno de los temas que sólo se han apuntado someramente. Sobre algunas de las referencias que han aparecido, quizá convenga más extenderse en otras secciones. Por

ejemplo, el rol que la diáspora japonesa desempeña en la difusión de la cultura nipona, apuntado al final del apartado III, es capital. Nos encontramos así con un argumento de peso para regresar a las circunstancias de la emigración japonesa en VI, cuando estudiemos la figura de los mediadores interculturales.

Sin que resulte un pretexto para deslizar ripios en la redacción, el paralelismo retórico que mantienen los epígrafes «III.- La cultura japonesa y la imagen de Japón» y «IV.- La cultura española y la imagen de España» apunta, obviamente, a un paralelismo de contenidos y análisis. Los programas de los Estudios Hispánicos contemplan las realidades de otros países de habla hispana además de España. Sin embargo, en este proyecto nos fijaremos en la imagen de España y, en consecuencia, esta sección trata de la percepción internacional y, más específicamente, japonesa que se tiene de dicha imagen. Afortunadamente, existen varios informes y estudios estadísticos que tratan la cuestión¹³⁰ y que representan un punto de partida excelente para el análisis.

La sección «V.- La enseñanza de cultura en educación superior» retomará el marco general de los procesos interculturales en titulaciones universitarias y cursos para licenciados (*masters*). Ahondaremos en la problemática de los estudios culturales e interculturales, que han generado una terminología específica que detallaremos en este apartado. En la «Introducción» apuntamos nuestra voluntad de incluir menciones a la configuración de títulos similares a los EAO y los EH en otros países. La situación de los estudios interculturales en los países anglosajones es especialmente relevante debido a la influencia que ejercen en el «mercado educativo global» y especialmente en el japonés.¹³¹ Sin embargo, se trata de pesquisas secundarias con respecto al objetivo principal del proyecto y, por tanto, quedan sujetas a la disponibilidad de tiempo y a los recursos que podamos procurar.

El último apartado del proyecto (acaso el principal) es «VI.- Objetos y sujetos de la investigación: los Estudios de Asia Oriental, los Estudios Hispánicos y los mediadores interculturales». Con todo, conviene distinguir entre el objeto, o «materia prima» si se quiere, y el objetivo. El propósito de la tesis ulterior no consiste sólo en la

¹³⁰ V. NOYA, Javier: *La imagen de España en Japón*. Real Instituto Elcano. <http://www.realinstitutoelcano.org/publicacionesinsti.asp> Última consulta: 19 de julio de 2007. V. también RODAO, Florentino: «La imagen de España en Asia Pacífico.» *Documento de Trabajo Núm. 32/2005*. <http://www.realinstitutoelcano.org/documentos/205.asp> Última consulta: 18 de julio de 2007

¹³¹ V. BELTRÁN ANTOLÍN, J.; SÁIZ LÓPEZ, A. (2003): *Estudiantes asiáticos en Cataluña. La internacionalización de la educación*, op. cit.

dissección de unos programas de licenciatura, sino en analizar las imágenes culturales que se transmiten. Por esta razón, las secciones previas son vitales para desarrollar el examen previsto en VI, que necesariamente se hará eco de lo recogido en III y IV.

Con el fin de recabar datos empíricos para las disquisiciones de VI, recurriremos a diferentes metodologías: análisis de documentación (planes de estudio, temarios, etc; la eficiencia de su aplicación en los CES se contrastará con los sujetos); grupos de discusión; entrevistas a estudiantes y docentes; asistencia a clases y seguimiento de dinámicas dentro de las aulas; evaluación de los materiales pedagógicos entregados a los alumnos... Para ejercer un análisis cualitativo satisfactorio, recurriremos a obras especializadas¹³² y al asesoramiento de Amelia Sáiz López,¹³³ especialista en estos procedimientos metodológicos.

El trabajo de investigación realizado hasta el momento, recogido en estas páginas, ha servido para «problematizar» todo el proyecto de investigación previsto. Dicho de otro modo, sólo ahora tomamos conciencia de la dimensión de la tarea. La madeja de variables que hay que tener en cuenta al hablar de la imagen de un país es prácticamente inabarcable. Cuando decidimos «limitarnos» a la variable académica, a las relaciones España-Japón y a dos carreras exclusivamente, temimos haber derivado hacia una especialización excesiva. En cambio, ahora que llevamos acumuladas tantas horas de trabajo, estimamos que la labor es más adecuada para alguna de las figuras retratadas por Stefan Zweig¹³⁴ en sus semblanzas históricas: Cyrus W. Field, el capitán Scott... Todas ellas eran personas que carecían de la sensatez que permite a la mayoría retirarse a tiempo de empresas inverosímiles (remedar este rasgo de carácter no entraña dificultad para nosotros), pero lo bastante enérgicas para convertir en hazañas proyectos

¹³² V. FLICK, Uwe: *Introducción a la investigación cualitativa*. A Coruña: Fundación Paideia Galiza, 2004. Traducción de Tomás del Amo. V. también ORTÍ, Alfonso (1986): «La apertura y el enfoque cualitativo o estructural: la entrevista abierta y la discusión en grupo.» En GARCÍA FERRANDO, Manuel; IBÁÑEZ, Jesús; y ALVIRA, Francisco (eds.): *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*. Madrid: Alianza Universidad, 1986. pp. 153-186.

¹³³ V. Bibliografía.

¹³⁴ ZWEIG, Stefan: *Momentos estelares de la humanidad. Catorce miniaturas históricas*. Barcelona: Acantilado, Quaderns Crema, 2006. Traducción de Berta Vias Mahou.

aparentemente condenados (respecto a nuestra idoneidad para emular este punto sí que albergamos alguna duda).

Cuando alguien se sirve de la épica para dar cuenta de sus investigaciones, corre el riesgo de acabar exagerando la importancia de su campo para el árbol de la ciencia. No es nuestra intención ponernos homéricos ni tampoco sobredimensionar el papel de la Academia en la percepción de las culturas, por más que a partir de ahora nos centraremos en esta variable. El trabajo y las observaciones recogidas en estas páginas deberían prevenirnos contra ello. Para bien y para mal, ésta es la era de la cultura globalizada y de la globalización de la culturas.¹³⁵

Del corolario anterior, se extrae alguna secuela más: la revisión del concepto de cultura como *loca aperta*. La cultura se nos antoja ahora el escenario dinámico de luchas de poder, con consecuencias tangibles. Para complicar aún más las cosas, se ha extinguido el discernimiento pueril que permite señalar de manera unívoca a «los explotadores». Ni siquiera en el caso japonés, con la preeminencia del papel del estado en la definición nacional e internacional de la cultura japonesa, se puede señalar un único agente o colectivo cerrado.¹³⁶ Quedó dicho en la «Introducción»: no existe una entente académica que haya pactado transmitir determinadas imágenes deformadas de Japón o España. (Tampoco existe un acuerdo para contrarrestar esas imágenes.) Con su metáfora de la «mano invisible», Adam Smith¹³⁷ se refería a un sistema de sistemas, una industria humana que sobrepasa el ámbito de los individuos por separado. Ocurre lo mismo con el estudio de la cultura y su circulación.

Lo maleable de la situación (escala global y cambios acelerados) sitúa los análisis de actores, dinámicas y procesos en una situación de provisionalidad y transitoriedad que nos ha llevado a preguntarnos en más de una ocasión acerca de la utilidad a largo plazo de este trabajo... La función de esta clase de estudio puede compararse, salvando todas las distancias, a lo que la lingüística representa para las lenguas naturales y el lenguaje (la capacidad propiamente humana para comunicarse verbalmente). Es posible que los resultados del proyecto de investigación no incidan en la evolución práctica de los objetos de estudio, así como parece probable que la lingüística no haya influido en el devenir de las familias lingüísticas ni en la

¹³⁵ Para revisar el esquema de co-figuración «Cultura ↔ culturas», v. II- Cultura e interculturalidad.

¹³⁶ V. III- La cultura japonesa y la imagen de Japón.

¹³⁷ V. O'ROURKE, P.J. (2006): *On «The Wealth of Nations»*. New York: Atlantic Monthly Press.

predisposición comunicativa de las personas. Sin embargo, nadie pone en duda la contribución que la lingüística ha aportado a nuestra comprensión del lenguaje y las lenguas. Otro ejemplo, referido en estas páginas, se haya en la relación que existe entre la antropología y el conocimiento de los fenómenos culturales.

En una escala mucho menor que la de los ejemplos aducidos en el párrafo anterior, los análisis de casos como los que persigue este proyecto pueden contribuir a comprender mejor la casuística que atañe a los Estudios de Asia Oriental y los Estudios Hispánicos. Cuando menos, ése es nuestro empeño, y con él nos gustaría poner punto y final a estas conclusiones provisionales.

BIBLIOGRAFÍA Y OTRAS REFERENCIAS

- AA.VV.: «Imagen de España,» Página del Real Instituto Elcano que recoge diversos análisis.
<http://www.realinstitutoelcano.org/zonas analisis.asp?zona=10&version=1&publicado=1> Última consulta: 25 de julio de 2007.
- ADACHI, Nobuko (ed.) (2006): *Japanese Diasporas. Unsung Pasts, Conflicting Presents, and Uncertain Futures*. New York: Routledge.
- ANDERSON, Benedict (1983 y 1991): *Comunitats imaginades: reflexions sobre l'origen i la propagació del nacionalisme*. València: Afers, 2005. Traducción: Maria Àngels Jiménez.
- AOKI, Tamotsu (2002): «Aspectos de la globalización en el Japón contemporáneo.» En BERGER, P.L.; HUNTINGTON, S.P. (eds.): *Globalizaciones múltiples*. Barcelona: Paidós, 2002.
- BAILEY, Keiron (2006): «Marketing the *Eikaiwa* Wonderland: Ideology, *Akogare*, and Gender Alterity in English Conversation School Advertising in Japan». En *Environment and Planning D: Society and Space*. Great Britain: Pion. Vol. 24, pp. 105-130.
- BEFU, Harumi (1983): «Internationalisation of Japan and *Nihon Bunkaron*.» En MAN'NARI, Hiroshi; BEFU, Harumi (eds.) (1983): *The Challenge of Japan's Internationalisation: Organisation and Culture*. Tokio: Kodansha Internacional, pp. 232-266.
- BEFU, Harumi (1998): «Imagining Japan». En *Romanian Journal of Japanese Studies*.
- BEFU, Harumi (2001): *Hegemony of Homogeneity*. Melbourne: Trans Pacific Press.
- BEFU, Harumi: «Aspectes diversos del *Nihonjinron* o identitat nacional japonesa.» En GUARNÉ, Blai (2006), op. cit., pp. 8-19.

- BEFU, Harumi: «The Global Context of Japan Outside Japan» En BEFU, Harumi; GUICHARD-ANGUIS, Sylvie (eds.) (2001): *Globalizing Japan. Ethnography of the Japanese Presence in Asia, Europe and America*. New York: Routledge.
- BELTRÁN ANTOLÍN, J.; SÁIZ LÓPEZ, A. (2003): *Estudiantes asiáticos en Cataluña. La internacionalización de la educación*. Barcelona: Documentos Cidob Asia, nº 4.
- BELTRÁN ANTOLÍN, J.; SÁIZ LÓPEZ, A. (eds.) (2002): *Comunidades asiáticas en España*. Barcelona: Documentos Cidob Asia nº 3.
- BELTRÁN ANTOLÍN, Joaquín (2006). *El nou valor de la diferència*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.
- BELTRÁN ANTOLÍN, Joaquín (2006). *La diversitat cultural i el poder*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.
- BELTRÁN ANTOLÍN, Joaquín (2006). *La tradició antropològica i la diversitat cultural*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.
- BEN-ARI, E. (1997): «Globalization, “folk models” of the world order and nacional identity: Japanese business expatriates in Singapore». En SODERBERG, M.; READER, I. (eds.): *Japanese Influences and Presences in Asia*. London: Curzon.
- BENEDICT, Ruth (1946): *El crisantemo y la espada. Patrones de la cultura japonesa*. Madrid: Alianza, 2003. Traducción de Javier Alfaya.
- BENNETT, David (1998): «Introduction» en BENNETT, David (ed.): *Multicultural States. Rethinking Difference and Identity*. London: Routledge, p. 18
- BENNETT, Milton (1993): «Towards Ethnorelativism: A Developmental Model of Intercultural Sensitivity.» En PAIGE, Michael R. (ed.) *Education for the Intercultural Experience*. Yarmouth, Maine: Intercultural Press, 1993. pp. 22-73
- BHABHA, Homi K. (1994): *The Location of Culture*. London: Routledge, 2004.
- BOURDIEU, Pierre: *Campo del poder y campo intelectual*. Tucumán: Folios, 1983.
- BOURDIEU, Pierre: *La Distinción: criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus, 1988. Traducción de María del Carmen Ruiz de Elvira.
- BOURDIEU, Pierre: *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000. Traducción de María José Bernuz Beneitez et al.

- BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude: *El oficio de sociólogo: presupuestos epistemológicos*. Madrid: Siglo XXI, 2001.
- BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-claude: *La Reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona: Laia, 1977.
- BOUSO, Raquel (2006): «El xintoisme i la construcció de la identitat nacional al Japó.» En *Revista DCidob. Pensament i religió a l'Àsia*, nº 99. Fundació CIDOB. (pp. 20-24)
- BURGESS, Chris (2004): «Maintaining Identities. Discourses of Homogeneity in a Rapidly Globalizing Japan.» En *Ecjs*, 19 de abril de 2004.
<http://www.japanesestudies.org.uk/articles/Burgess.html> Última consulta: 17 de julio de 2007.
- BURGESS, Chris (2007): «Multicultural Japan? Discourse and the “Myth” of Homogeneity» En *Japan Focus. An Asia Pacific e-journal*, 24 de marzo de 2007.
<http://www.japanfocus.org/products/details/2389> Última consulta: 17 de julio de 2007.
- BURUMA, Ian (2003): *La creación de Japón, 1853-1964*. Barcelona: Mondadori, 2003. Traducción de Magdalena Chocano Mena.
- BYRAM, Michael; MORGAN, Carol; et al. (1994): *Teaching-and-Learning Language-and-Culture*. Clevedon: Multilingual Matters.
- CARRASCOSA MORALES, Antonio (2003): «La imagen de España en Japón». En: *Boletín Económico de ICE*, n. 2770, jun. 2003, p. 17-21.
- CLAMMER, John (2001): *Japan and Its Others: Globalization, Difference and the Critique of Modernity*. Melbourne: Trans Pacific Press.
- CUESTA ÁVILA, Rafael (2004): *Japón en Jaén: intersección de identidades en un centro de producción fabril*. Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- CURÓS VILÀ, M^a Pilar (2002): *El model japonès de gestió dels recursos humans i la seva implantació a les filials japoneses de Catalunya*. Tesis doctoral defendida en la Universitat de Girona.
- CHEN, Kuan-Hsing (ed.) (1998): *Inter-Asia Cultural Studies*. New York: Routledge.

- DENOON, Donald; HUDSON, Mark; MCCORMACK, Gavan; MORRIS-SUZUKI, Tessa (eds.) (2001): *Multicultural Japan. Paleolithic to Postmodern*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DÍAZ, Adenso; KAWAMURA, Yayoi (1994): *La cultura empresarial japonesa en España*. Madrid: Civitas.
- DIRLIK, Arif: «Culture Against History? The Politics of East Asian Identity.» En *Development and Society*. Vol. 28, nº 2, December 1999, pp. 167-90.
- DOMÍNGUEZ AMORÓS, Màrius; COCO PRIETO, Andrés; SIMÓ SOLSONA, Montse (2000): *Tècniques d'investigació social I: text-guia*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona.
- DOWER, John W. (1992): «Peace and Democracy in Two Systems.» En GORDON, Andrew (ed.): *Postwar Japan as History*. Berkeley: University of California Press, 1992. p. 27.
- EAGLETON, Terry (1990): *La estética como ideología*. Madrid: Trotta, 2006. Traducción: Germán Cano y Jorge Cano.— V. también BOURDIEU, Pierre (1979): *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus, 2006 (1ª edición: 1999). Traducción: María del Carmen Ruíz Elvira.
- EAGLETON, Terry (2000): *La idea de cultura*. Barcelona: Paidós, 2001. Traducción de Ramón José del Castillo.
- EAGLETON, Terry (2004): *Después de la teoría*. Barcelona: Random House Mondadori, Debate, 2005. Traducción de Ricardo García Pérez.
- *Encyclopaedia Britannica CD 99 Multimedia Edition*. V. 99.4.0.0.
- FLICK, Uwe: *Introducción a la investigación cualitativa*. A Coruña: Fundación Paideia Galiza, 2004. Traducción de Tomás del Amo.
- FOUCAULT, M. (1969): *La arqueología del saber*. Madrid: Siglo XXI, 2006 (1ª edición: 1970). Traducción de Aurelio Garzón del Camino.
- FOUCAULT, M. (1971): *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets, 2005 (1ª edición: 1974). Traducción de Alberto González Troyano.
- FOUCAULT, M. (1974-1975): *Los anormales*. Madrid: Akal, 2001. Traducción de Horacio Pons.

- FOUCAULT, M. (1977): *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos, 2004 (1ª edición: 1988). Traducción de José Vázquez Pérez.
- FUJITA, Yukio (2004): «Young Japanese “Cultural Migrants” and the Construction of Their Imagined West.» En *Westminster Papers in Communication and Culture*. University of Westminster London. Vol. 1, nº 1, pp. 23-37.
- FUNABIKI, Takeo: «Raons històriques del *Nihonjinron*» En GUARNÉ, Blai (2006), op. cit.
- Fundació CIDOB, página institucional: <http://www.cidob.org/> Última consulta: 21 de julio de 2007.
- GADAMER, Hans-Georg: *El giro hermenéutico*. Barcelona: Cátedra, 2001. Traducción de Arturo Parada.
- GADAMER, Hans-Georg: *Estética y hermenéutica*. Madrid: Tecnos/Alianza, 2006. Traducción de Antonio Gómez Ramos.
- GADAMER, Hans-Georg: *Verdad y método I; y Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (2004): *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.
- GEUSS, Raymond (1996): «Kultur, Bildung, Geist» En *History and Theory*, vol. 35, nº 2, mayo 1996, pp. 151-164.
- GOLDEN, Seán: «Un model teòric del procés de la interculturalitat: els estudis interculturals.» http://www.fti.uab.es/sgolden/model_d'interculturalitat.htm Última consulta: 26 de julio de 2007.
- GONZÁLEZ, Pilar (2002): «Contenidos culturales e imagen de España en manuales de E/LE de los años 90.» En: *Experiencias e intercambios didácticos para el profesorado de E/LE : Actas de I y II encuentros prácticos International House/* Coordinadora Sonia Eusebio Herminia; Eduardo Alonso ... [et. al.]. Madrid : Edinumen, pp. 141-156.
- GOODMAN, Roger (2003): «The changing perception and status of Japan's returnee children (*kikokushijo*)». En GOODMAN, R.; PEACH, C.; TAKENAKA, A; WHITE, P.

- (eds.) (2003): *Global Japan. The Experience of Japan's New Immigrant and Overseas Communities*. Londres: RoutledgeCourzon, pp. 177-194.
- GRAMSCI, Antonio: *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2004.
 - GUARNÉ, Blai (2007): *L'escriptura de l'aliè. Representació i alteritat en el katakana japonés*. Tesis Doctoral defendida en la Universitat de Barcelona.
 - GUARNÉ, Blai (ed.) (2006): «Identitat i representació cultural: perspectives des del Japó», en *Revista d'Etnologia de Catalunya*. Barcelona: Centre de Promoció de la Cultura Popular i Tradicional Catalana, nº 29, 2006.
 - GUDYKUNST, William B.; LEE, Carmen M.; NISHIDA, Tsukasa; OGAWA, Naoto (2005): «Theorizing about Intercultural Communication: An Introduction.» En GUDYKUNST, William B. (ed.) (2005): *Theorizing about Intercultural Communication*. Thousand Oaks, California: Sage Publications. pp. 3-32.
 - HANLEY, Susan B. (1991) «Tokugawa society: Material culture, standard of living, and life-styles.» En HALL, John Whitney (ed.): *The Cambridge History of Japan. Volume 4: Early Modern Japan*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 660-705
 - HEISIG, James (2002): *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kioto*. Barcelona: Herder.
 - HUTCHINGSO, Rachael; WILLIAMS, Mark (eds.) (2007): *Representing the Other in Modern Japanese Literature. A Critical Approach*. London: Routledge.
 - IIDA, Yumiko (2001): *Rethinking Identity in Modern Japan: Nationalism as Aesthetics*. London: Routledge. De hecho, Iida abre su obra con una extensa cita a la obra de Eagleton y, de manera similar al modo en que él repasa las contribuciones de diferentes pensadores europeos a la cuestión, Iida hace un repaso a las aportaciones de figuras intelectuales del s. XX poco conocidas fuera de Japón.
 - Institut d'Estudis Internacionals i Interculturals, página principal: <http://selene.uab.es/ceji/> Última consulta: 21 de julio de 2007.
 - Inter-Asia, Grupo de Investigación: «Perfiles profesionales de graduados de Estudios de Asia Oriental.»

<http://www.fti.uab.cat/interasia/ES/Recursos/Perfiles%20graduados%20Asia%20Oriental.doc> Última consulta: 21 de julio de 2007

- ISHIHARA, Shintarō (1991): *The Japan That Can Say No. Why Japan Will Be First Among Equals*. New York: Simon & Schuster.
- IWABUCHI, Koichi (1994): «Complicit Exoticism: Japan and its Other.» En O'REGAN, Tom (ed.): *Continuum: The Australian Journal of Media & Culture. Special Issue on Critical Multiculturalism*. Vol. 8, nº 2, 1994.
<http://www.mcc.murdoch.edu.au/ReadingRoom/8.2/Iwabuchi.html> Última consulta: 17 de julio de 2007.
- IWABUCHI, Koichi (2002): *Recentering Globalization. Popular culture and Japanese Transnationalism*. Durham and London: Duke University Press.
- JACINTO ZAVALA, Agustín (ed.): *Textos de la filosofía japonesa moderna. Antología*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 1995. Compilación y traducción de Agustín Jacinto Zavala. Volumen I: *Textos de la filosofía japonesa moderna. Antología*. Volumen II: *La otra filosofía japonesa. Antología*.
- JAMESON, Fredric; MIYOSHI, Masao (1998): *The Cultures of Globalization*. Durham and London: Duke University Press.
- JAMESON, Fredric; ŽIŽEK, Slavoj: *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, 1998. p. 103.
- *Japan Today*, «Education minister calls Japan “extremely homogeneous” nation.» 26 de febrero de 2007. <http://www.japantoday.com/jp/news/352312/all> Última consulta: 17 de julio de 2007.
- KATAN, David (1999): *Translating Cultures. An Introduction for Translators, Interpreters and Mediators*. Manchester (UK): St. Jerome Publishing, 2004. V. «Chapter 6: Perception and Meta-Model», P. 119.
- KAWABATA, Yasunari (1968): *Utsukushii Nihon no Watashi* (美しい日本の私). Traducido al inglés como «Japan, the Beautiful and Myself.»
http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1968/kawabata-lecture-e.html Última consulta: 24 de julio de 2007.

- KELTS, Roland (2006): *Japanamerica. How Japanese Pop Culture Has Invaded America*. London: Palgrave Macmillan.
- *Kodansha Encyclopedia of Japan*. CD-ROM, 1999, Tokyo: Kodansha.
- KOSAKU Yoshino (2006): «*Nihonjinron* i nacionalisme des de la perspectiva de mercat.» En GUARNÉ, Blai (2006), op. cit., pp. 52-61.
- KUWAYAMA, Takami (2004): *Native Anthropology: the Japapanese Challenge to Western Academic Hegemony*. Melbourne: Trans Pacific Press.
- LODGE, David (1988): *Nice Work: a Novel*. London: Penguin, 1990.
- LÓPEZ, Lluç (2006): «El sistema polític japonès i l'efecte Koizumi» En *Àmbits*. Col·legi de Doctors i Llicenciats en Ciències Polítiques i Sociologia.
- MARÍN-DÒMINE. MARÍN-DÒMINE, Marta (2004): *Traduir el diseg. Psicoanàlisi i llenguatge*. Vic: Eumo Editorial.
- MARTÍN RUBIO, Irene (1999): «La formación intercultural en la gestión de expatriados.» *Congreso Acede*. P. 879-886
- MAS LÓPEZ, Jordi (2007): «El soft power japonès: la seducció d'Occident.» *Revista DCidob. Japó, el sol renaixent.*, nº 101. Fundació CIDOB. (pp. 34-38)
- MOLINER, María (1966): *Diccionario de uso del español*. Madrid: Gredos, 1994.
- MOUER, Ross; SUGIMOTO, Yoshio (1986): «Introduction: Cross-currents in the Study of Japanese Society.» En MOUER, Ross; SUGIMOTO, Yoshio (eds.): *Constructs for Understanding Japan*. London: Kegan Paul International, p. 35
- MURAKAMI Haruki (1982): *La caza del carnero salvaje*. Barcelona: Anagrama, 2003 (1ª ed. 1992). Traducción de Fernández Rodríguez Izquierdo y Gavala.
- MURAKAMI Haruki (1992-1995): *Crónica del pájaro que da cuerda al mundo*. Barcelona: Tusquets, 2005 (1ª ed. 2001). Traducción de Lourdes Porta y Jun'ichi Matsuura.
- MURAKAMI, Haruki (1997, 1998): *Underground. The Tokio Gas Attack & the Japanese Psyche*. New York, Vintage Books, 2000. Traducción de Alfred Birnbaum y Philip Gabriel.

- MURAKAMI, Funinobu (2005): *Postmodern, Feminist and Postcolonial Currents in Contemporary Japanese Culture. A reading of Murakami Haruki, Yoshimoto Banana, Yoshimoto Takaaki and Karatani Kōjin*. New York: Routledge.
- NAKAGAWA, Hisayasu (1992): *Des lumières et du comparatisme: Un regard japonais sur le xviiiè siècle*. Paris: Presses Universitaires de France.
- NAKAGAWA, Hisayasu (2006): *Introducción a la cultura japonesa*. Barcelona: Melusina. Traducción del francés original de Ona Rius Piqué.
- NAKAMATSU, Tomoko (2002): *Marriage, Migration and the Internacional Marriage Business in Japan*. Murdoch University. Tesis doctoral inédita.
- NAKAMURA, Hajime (1975): *Parallel Developments. A Comparative History of Ideas*. Tokio: Kodansha Ltd.
- NAKANE Chie (1967): *Japanese Society*. London: Penguin Books, 1973.
- *New America Media*. «Ghosts of Wartime Japan Haunt Koizumi's Cabinet.» 3 de noviembre de 2005.
http://news.newamericamedia.org/news/view_article.html?article_id=f6f50bd7a1687ece711a7ef721bb6fb8 Última consulta: 17 de julio de 2007
- NIIMURA, Yoshiro (1994): «La empresa japonesa en España». *Boletín Económico de ICE*. Núm. 2426. Setembre-October. P. 2431-2444
- NISHIDA, Hiroko (2005): «Cultural Schema Theory». En GUDYKUNST, William B. (ed.) (2005): *Theorizing about Intercultural Communication*. Thousand Oaks, California: Sage Publications. pp. 401-418.
- NITOBE Inazō (1905): *Bushido. The Soul of Japan*.
<http://www.gutenberg.org/etext/12096> Última consulta: 19 de julio de 2007.
- NOBUKUNI, Koyasu (2006): «Formació del concepte de “nació japonesa”.» En GUARNÉ, Blai (2006), op. cit., pp. 62-69.
- NONINI, Donald M. (2002): «Introduction: Transnational Migrants, Globalization Processes, and Regimes of Power and Knowledge». En *Critical Asian Studies*, 34: 1 (2002), London: Routledge, pp. 3-17.

- NOYA, Javier: *La imagen de España en Japón*. Real Instituto Elcano.
<http://www.realinstitutoelcano.org/publicacionesinsti.asp> Última consulta: 19 de julio de 2007.
- O'ROURKE, P.J. (2006): *On «The Wealth of Nations»*. New York: Atlantic Monthly Press.
- ŌE, Kenzaburō (1994): *Aimaina Nihon no Watashi* (曖昧な日本の私), «Japan, the Ambiguous, and Myself»
http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1994/oe-lecture.html Última consulta: 24 de julio de 2007. Recordemos que, a pesar de su posición declaradamente progresista, Oe acusa a Murakami y a muchos de los autores y autoras pop más aclamados de no ser «lo bastante japoneses».
- OGUMA, Eiji (1995): *Tan'itsu minzoku shinwa no kigen: "nihonjin" no jigazō no keifu* («El origen del mito de la homogeneidad étnica: la genealogía de las "autoimágenes de los japoneses"»). Tokio: Shin'yosha.
- OGUMA, Eiji (1998): *Nihonjin-no Kyōkai: Okinawa, Ainu, Taiwan, Chōsen, Shokuminchi, Shihai-kara fukki undō-made* («Los límites de la japonidad: Okinawa, los Ainu, Taiwán, Korea... Colonias: desde la dominación a los movimientos de restitución»). Tokio: Shin'yosha.
- OGUMA, Eiji (2002): *A Genealogy of "Japanese" Self-Images*. Melbourne: Trans Pacific Press.
- ORTÍ, Alfonso (1986): «La apertura y el enfoque cualitativo o estructural: la entrevista abierta y la discusión en grupo.» En GARCÍA FERRANDO, Manuel; IBÁÑEZ, Jesús; y ALVIRA, Francisco (eds.): *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*. Madrid: Alianza Universidad, 1986. pp. 153-186.
- ORWELL, George (1949): *1984*. Barcelona: Ediciones Destino, 1991 (1ª edición: 1952). Traducción: Rafael Vázquez Zamora.
- PAREJA ALZARAZ, Pablo (2001): *Relaciones político-institucionales entre Cataluña y Asia-Pacífico*. Barcelona: Documentos Cidob Asia nº 1, 2001.
- PELEGRÍN, Ángeles (1998): «Comportament de la inversió manufacturera japonesa a Espanya: motius de localització.» *Revista Econòmica de Catalunya*. P. 26-35

- «Proyecto Marca España en la Exposición Universal Aichi 2005, El» En: *Real Instituto Elcano*, 2005. <http://www.realinstitutoelcano.org/publicacionesinsti.asp>
Última consulta: 19 de julio de 2007.
- RICAE (Red de Investigación sobre Comunidades Asiáticas en España): BELTRÁN ANTOLÍN, Joaquín; BETRISEY NADALI, Débora; LÓPEZ SALA, Ana María; SÁIZ LÓPEZ, Amelia: *Población y actividades económicas de las comunidades asiáticas en España*. Documentos CIDOB Número 10. Asia.
- RISAGER, Karen (2006): *Language and Culture. Global Flows and Local Complexity*. Clevedon: Multilingual Matters.
- RODAO, Florentino: «La imagen de España en Asia Pacífico.» *Documento de Trabajo Núm. 32/2005*. <http://www.realinstitutoelcano.org/documentos/205.asp>
Última consulta: 18 de julio de 2007.
- RODRÍGUEZ NAVARRO, Maite (2005): *Bushido. The Soul of Japan (1905), de Inazo Nitobe: El reflejo del contexto y de la ideología en las traducciones al castellano*. Universitat Autònoma de Barcelona. Trabajo de investigación defendido el 7 de Septiembre de 2005.
- RUESGA, Santos y TOKADO, Kazuei (1996): «La Presencia Económico Empresarial de Japón en España» En RAMOS, L. Oscar y RUIZ RUIZ, José M^a: *Economía y empresa japonesa. Su presencia en España*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1996, pp. 93-120.
- SAID, Edward (1978): *Orientalism*. London: Penguin, 2003.
- SAKAI Naoki (1997): «La modernitat i la seva crítica: el problema de l'universalisme i el particularisme.» En GUARNÉ, Blai (2006), op. cit., pp. 94-111.
- SAKAI Naoki (2006): «Translation.» En *Theory, Culture & Society*. London: Sage Publications. Vol. 23, n° 2-3, pp. 71-86.
- SAKAI, Naoki (2000): «“You Asians”: On the Historical Role of the West and Asia Binary.» En *South Atlantic Quarterly*, 99:4, otoño 2000. Duke University Press. p. 789-817.
- SAN ROMÁN ESPINOSA, Teresa (1996): *Los muros de la separación: ensayo sobre la alterofobia y filantropía*. Madrid: Tecnos, Bellaterra: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.

- SANTAELÀLIA, J.N. (2001): *Pagodes i gratacels. Un viatge al Japó*. Barcelona: Columna.
- SÖDERBERG, M.; READER, I. (eds.) (1999): *Japanese Influences and Presences in Asia*. Londres: Curzon.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1988): «Can the subaltern speak?» En NELSON, Cary; GROSSBERG, Lawrence (eds.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Chicago: University of Illinois Press, 1988. pp. 271-315.
- STEINER, George (1975, 1992): *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y de la traducción*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995. Traducción de Adolfo Castañón y de Aurelio Major (los agregados a la segunda edición).
- STOLCKE, Verónica (1995): «Talking Culture. New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe.» En *Current Anthropology*, vol. 36, nº I, febrero 1995. p. 1-24.
- STRECHER, Matthew (1999): «Magical Realism and the Search for Identity in the Fiction of Murakami Haruki.» En *Journal of Japanese Studies*. Publicado por The Society for Japanese Studies. Vol. 25, nº 2 (verano 1999), (pp 263-298). p. 264.
- STRECHER, Matthew C. (1996): «Purely Mass or Massively Pure? The division between “Pure” and “Mass” Literature» En *Monumenta Nipponica*, vol. 51, nº 3 (autumn, 1996), pp. 357-374.
- SUGIMOTO, Yoshio (2003) *An Introduction to Japanese Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SUZUKI, Shigeko; NOLLA CABELLOS, Albert (2006): *Literatura japonesa moderna (I)*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.
- TADA, Michitarō (1970-197?): *Gestualidad japonesa*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2006. Traducción de Tomiko Sasagawa Stahl y Anna Kazumi Stahl.
- TANIZAKI, Junichirō (1933): *Elogi de l'ombra*. Barcelona: Angle Editorial, 2006. Traducción al catalán de Albert Nolla.
- TSURUMI Shunsuke (1986): *An Intellectual History of Wartime Japan, 1931-1945*. London: Kegan Paul.

- UHLENBECK, Chris et al. (2005): *Japanese Erotic Fantasies. Sexual Imagery of the Edo Period*. Amsterdam: Hotei Publishing.
- VALLS CAMPÀ, L. (1998): «La presencia humana de Japón en España.» En *Papers*, nº 54, pp. 157-167
- VILLA CELLINO, Manuel (1987): *Modelo de análisis organizativo aplicado a las empresas industriales japonesas, con especial referencia a las instaladas en España*. Tesis doctoral disponible en Teseo.
- WANG, HUI: «Imagining Asia: A Genealogical Analysis.» En http://www.ibe.org/admin/uploads/activitats/34/WangHui_paper.PDF Última consulta: 24 de julio de 2007.
- WHITE, Paul (2006): «La emigración japonesa a Europa: desde lo institucional a lo individual» En BELTRÁN, Joaquín (ed.) (2006): *Las diásporas de Asia Oriental en Europa Occidental*. Barcelona: Documentos CIDOB Número 13. Asia.
- ZWEIG, Stefan: *Momentos estelares de la humanidad. Catorce miniaturas históricas*. Barcelona: Acantilado, Quaderns Crema, 2006. Traducción de Berta Vias Mahou.

