
CAPÍTULO 19. EL REGRESO DE LA VOZ: UNA INTRODUCCIÓN A
LA CUESTIÓN DEL LENGUAJE Y LA ESCRITURA EN EL JAPÓN
DEL SIGLO XVIII

Aingeru Aroz Rafael

Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN

La voz y la escritura son dos conceptos clave para entender la evolución del pensamiento japonés en época Edo, sobre todo en lo que respecta a la escuela de Estudios Nacionales o Kokugaku. Desde el fundamental cambio de perspectiva introducido por el neoconfuciano Ogyū Sorai, que transformó radicalmente la conciencia lingüística de la época, pasando por la revalorización de la tradición japonesa realizada desde la literatura y el shintō, hasta la gran obra de Motoori Norinaga, la recuperación de una voz japonesa primordial, previa a la llegada de la cultura china al archipiélago nipón, se convirtió en un asunto de importancia capital para el pensamiento no sólo filosófico sino también político del Japón del período Tokugawa.

1. INTRODUCCIÓN

La palabra española salud, como sus equivalentes en otras lenguas romances, está relacionada tanto con un estado fisiológico como con una cuestión más espiritual, es decir, la salvación del alma, y de hecho los dos ámbitos han estado siempre estrechamente ligados. Así pues, quizá la mejor forma de comenzar este texto sea citar un texto de Kamo Mabuchi 賀茂真淵 1697-1769, el pensador del siglo XVIII japonés, en el que se habla precisamente de medicina.

Un médico puede estudiar los textos chinos, pero, cuando se trata de sanar, sus éxitos son escasos; en nuestro país, son los fármacos que parecen ineficaces y poco prácticos que han sido transmitidos naturalmente los que siempre curan las enfermedades⁵⁴³.

⁵⁴³ Nosco 1990, p.148.

Kamo no Mabuchi fue un pensador consciente de los peligros y los defectos que contienen las medicinas extranjeras. Este artículo girará precisamente en torno al modo en que se condenó en el Japón del siglo XVIII a algo que también los griegos relacionaron con la salud y la medicina, es decir, la escritura, que en el caso nipón fue una técnica importada desde China.

El rechazo de la escritura, de hecho, fue en Japón un gesto perteneciente a un movimiento de distanciamiento generalizado respecto a la tradición china y a una revalorización de lo japonés que caracterizó a la que quizá sea la escuela de pensamiento más importante de época Tokugawa (1603-1868), la llamada Escuela de Estudios Nacionales o Kokugaku 国学. Lo que nos interesará en las próximas páginas, sin embargo, será concretamente el problema de la escritura, que en los estudios sobre los pensadores pertenecientes a esa escuela, llamados en japonés kokugakusha 国学者, ha tendido a ser eclipsado por la cuestión más estrictamente política, e incluso religiosa, dado que se entiende a esta escuela como uno de los principales gérmenes del imperialismo y el nacionalismo del Japón posterior a la restauración Meiji.

No obstante, aquí trataremos de estudiar cómo fue pensada la escritura y su relación con la voz y el lenguaje, que sin duda está lejos de ser una cuestión sin contenido político, pero que en este lugar abordaremos principalmente desde otro punto de vista. Si Japón, en el Occidente contemporáneo, ha sido llamado “país de la escritura” (es así como lo llama Roland Barthes en *El imperio de los signos*), si ha sido pensado como un sistema completamente distinto a la tradición metafísica occidental, que se puede decir que desde su origen miró con disgusto a la escritura y prefirió la viva voz, como signo directo de las pasiones del alma⁵⁴⁴, nos interesará descubrir que también en Japón se produjo una dura crítica a la escritura, a veces en términos similares, pese a la gran distancia entre las dos tradiciones⁵⁴⁵.

Y no es casual que para empezar hayamos elegido un texto de Mabuchi sobre la medicina china. Pues lo que se ha denominado *fonocentrismo* de la tradición occidental, y éste es el problema con el que, con una excelente puntería, comenzó la “deconstrucción” de la metafísica por parte de Jacques Derrida, tiene uno de sus más tempranos textos en el *Fedro* de Platón, en el que

⁵⁴⁴ Aristóteles, *De la interpretación* 16a, 3-7.

⁵⁴⁵ En mi trabajo de investigación tutelado por el prof. Ángel Gabilondo Pujol para el Diploma de Estudios Avanzados estudié precisamente el concepto de Japón tal y como aparece en el discurso filosófico de la Europa contemporánea y su inscripción en la tradición metafísica. Tesis inédita. *El Imperio de la Negatividad. Un estudio sobre el lugar de Japón en el pensamiento europeo del siglo XX*.

la escritura se viene a comparar precisamente con la farmacología⁵⁴⁶. Y Platón, como hará también en otras ocasiones⁵⁴⁷, juega con el significado doble de la palabra griega, *phármakon*, que quiere decir tanto medicina como veneno, de modo que, ante el exquisito “elixir” para la eterna memoria, o sea la escritura, que en el texto platónico ofrece el dios de las letras al rey (Fedro 274e “pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría”), la actitud de la filosofía griega, como la de los kokugakusha japoneses, será siempre sospechar que un remedio como la escritura puede ser peor que cualquier enfermedad.

Así pues, trataremos de recorrer brevemente la historia de este otro *fonocentrismo*, intentando trazar el mapa de la condena de la escritura en un país que en Occidente, y no sólo, se ha pensado como “pays de l’écriture”. Mas para ello habremos de empezar en el siglo XVII y en una escuela filosófica distinta, pues sin la obra del neoconfuciano Ogyū Sorai (荻生自徠 1666-1728). es imposible pensar la evolución del pensamiento sobre la escritura del siglo XVIII japonés.

1. EL NACIMIENTO DE LA LENGUA JAPONESA

En la época Tokugawa, el neoconfucianismo basado en las enseñanzas de Zhu Xi (朱熹 1130-1200) era la doctrina oficial, ortodoxia impuesta dentro del sistema de gobierno centralizado en el bakufu (autoridad ‘feudal’ suprema, encabezada por el shōgun, cargo en manos de la familia Tokugawa). La lengua china, imprescindible desde hacía tantos siglos en Japón, se había confirmado como instrumento fundamental para entender los Clásicos confucianos y, a través de ellos, estudiar el mundo de los fenómenos naturales y de las relaciones entre los seres humanos.

Sin embargo, la lectura del chino se realizaba a través de un pequeño suplemento gráfico. Una excrecencia, una ayuda a la lectura y a la escritura, y al mismo tiempo una traducción: una pequeña grieta por la que podría decirse que la lengua japonesa propiamente dicha se coló y pudo así encontrar un lugar en el pensamiento, a través de esta marca escrita, denominada kanbun 漢文. Estos pequeños signos, alineados junto a los caracteres chinos, indicaban el

⁵⁴⁶ Derrida, Jacques (1972), “La pharmacie de Platon”, en *La dissémination*, París, Seuil, pp. 71-197.

⁵⁴⁷ Cfr. Cármides 155e, Crátilo 194a, Protágoras 354a, Fedón 63d.

orden que la frase tendría en japonés y añadía las partículas y flexiones verbales propias de la lengua japonesa, ausentes en el chino clásico⁵⁴⁸.

Pero paralelamente a la lectura tradicional de los escritos chinos con el auxilio del kanbun, durante el siglo XVII fue desarrollándose un interés por el chino, no ya sólo como lengua de los clásicos, sino como idioma vivo, principalmente a través de los exiliados Ming que se habían establecido en Japón tras la conquista Manchú (1616) y, sobre todo, por los monjes chinos de la secta zen Ōbaku 黄檗, que, instalados en Nagasaki, constituían la Oficina de Traducción (Tsūjijaku 通事役) al servicio del shogunato⁵⁴⁹.

Fue la labor de este departamento de traducción en el sur del país la que tomó como referencia un estudioso neoconfuciano que desde su infancia fue iniciado a la lengua china. Ogyū Sorai, hijo de un culto samurái desterrado, creció lejos del ambiente escolar y de la metodología clásica de enseñanza del chino que se daba a los vástagos de las familias pudientes. De su padre recibió una enseñanza más viva de la lengua, del idioma chino, que para Sorai estaba lleno de una vida a la que la tinta y el papel no podían hacer justicia.

Los libros consisten en caracteres, y los caracteres son las palabras habladas por el pueblo chino (...) A pesar de que la Vía es extremadamente alta y profunda, los Seis Clásicos transmiten solamente el habla ordinaria que fue directamente transcrita en caracteres. Así que, al fin y al cabo, lo que contienen es el habla cotidiana⁵⁵⁰.

Por vez primera el idioma chino era abordado desde un punto de vista lingüístico. Frente a la idea clásica del lenguaje, invisible y transparente, que había de representar de un modo prístino el pensamiento, aparecía abruptamente en el pensamiento japonés este hecho grave. En la obra de Sorai quedaba en evidencia la idea misma de que hay un lenguaje, que Sorai creyó que representaba un habla concreta, la de los chinos, pero que con el gesto mismo de explicarlo, quedaba desdoblado. En Japón, desde entonces, apareció un uso sistemático del lenguaje para hablar del lenguaje, experiencia que sin duda había de socavar algunos presupuestos importantes del pensamiento de la época.

Y el chino, de identificarse con el lenguaje mismo, pasaba a no ser más que una lengua, los textos se convertían en transcripciones de un habla

⁵⁴⁸ Los signos que indican el orden se llaman kaeriten 返点 las partículas propias de la lengua japonesa se escribían en el silabario katakana.

⁵⁴⁹ Pastreich, p. 126.

⁵⁵⁰ Sakai, p. 235.

que, si bien lejana en el tiempo, había sido una vez cotidiana. Si para hablar del idioma de los clásicos antes se utilizaba el carácter bun 文 en el sentido de escritura literaria, Sorai acuñaba ahora el término kajin gengo 華人言語 es decir, lengua de los chinos. Nació así el idioma chino al discurso japonés del siglo XVIII, y podría decirse todavía más: faltaba muy poco para que viese la luz la propia lengua japonesa, tal y como se entendió en el siglo XVIII.

Y ello pasaba antes por la reconsideración del kanbun, que de su condición de notación secundaria adquiriría la calidad de “traducción” (“no hay diferencia en absoluto de significado entre decir ‘anotación kanbun’ y ‘traducción’, dirá Sorai⁵⁵¹). Mas se trataba de una traducción amorfa y parasitaria: el kanbun era un intermediario ineficaz, en el que se perdían las connotaciones del chino clásico, su sonido, el brillo de la presencia la lengua como habla viva, algo que sólo podía evitarse logrando un dominio lingüístico total de aquel idioma.

El kanbun era una herramienta visual en la que con la práctica se podía tener destreza, pero en ningún modo servía para escribir el habla cotidiana, que es lo que interesaba, e incluso la lectura en voz alta era siempre dificultosa. Siendo, sí, una forma de lenguaje japonesa, incluso los japoneses tenían que realizar un esfuerzo de traducción para llegar a entenderla. De este modo, Sorai y sus discípulos trataron de asimilar el chino clásico, no sólo con el estudio de los textos antiguos, sino también con la composición de poesía al estilo de los maestros Tang y prosa al de los Han.

Igualmente prestaron una atención excepcional al chino contemporáneo, incluso hasta el extremo de emular la gestualidad y la forma de reír, “Hablando chino, dando palmadas y riéndose ruidosamente a la manera china”⁵⁵², pues era cuestión de reproducir el habla en su inmediatez, en la voz y en el gesto, ya que sólo así se podía comprender perfectamente el alma que animaba los caracteres de los textos clásicos, que en el fondo no eran más que representaciones de lo que en su época fue un idioma tan común, normal y corriente, como el actual.

Y si lo importante es lo que el lenguaje hace presente, más valía traducir al japonés vernáculo que leer con kanbun, que impedía interiorizar lo fundamental, que era el significado, aquello que las palabras significaban “en vida”. Japón contaba desde hacía siglos con una lengua clásica, que es la de las grandes obras de la literatura nipona, mas Sorai no veía en el *Genji monogatari* más que la mera representación del habla de una época pasada: el estilo refinado de ese gran clásico sólo se distinguía de las novelas populares de época

⁵⁵¹ Pastreich, p. 151.

⁵⁵² Sakai, p. 128.

Tokugawa en que representaban un habla ya desaparecida. No era que fuese un idioma más distinguido: la sofisticación de la literatura clásica japonesa provenía simplemente de ser un habla antigua anquilosada bajo el signo de la escritura. Así, ni el kanbun ni el japonés literario parecían recipientes adecuados para las grandes obras de la antigüedad china.

Como hacían los traductores de Nagasaki, cuyo método era conocido como *kiyō no gaku* 崎陽之学, había que hacer hincapié en el aspecto fónico de la lengua, que era lo vivo en ella, lo presente. Y esto sólo podría conseguirse traduciendo al lenguaje de los aldeanos.

Cuando traduzco, lo hago siempre al lenguaje de nuestros aldeanos y nunca acepto el *wakun* y la forma circular de leer. (...) Sólo cuando han dominado *kiyō no gaku* se habrán transformado en auténticos chinos⁵⁵³.

Aparte de abrir un espacio legítimo a las traducciones al japonés coloquial, que en aquella época distaba mucho de ser una lengua única, establecía un criterio según el cual, para aprender la Vía de los antiguos, lo importante era resucitar la forma en que éstos se habían comunicado, su performatividad. Más que los conceptos en sí, se trataba de hacer viva una cierta presencia del lenguaje que había sido la de la antigua China de los Zhou, que representaba una sociedad ideal y antitética respecto al Japón de la época Tokugawa.

Cuando el mundo apenas había cambiado desde la época antigua, el lenguaje tampoco había variado. Así, Jian Zi, Chun qiu (...) todos compartían el mismo lenguaje. ¿Por qué os preocupáis de que estos libros hablen de distintas vías? Debemos aprender no lo que representan, sino el lenguaje en los que están escritos⁵⁵⁴.

Así, aunque la labor principal de Sorai fue el estudio sobre la lengua y la traducción, en ningún momento se perdió de vista el objetivo final, que era el conocimiento de la Vía de los antiguos sabios. “En este sentido, el lenguaje es visto como algo instrumental, pero sólo en la medida en que afecta a aquellos que están todavía en el período de aprendizaje. Una vez alcanzado el objetivo, el lenguaje no debería ser ni un instrumento ni un fin: debería sencillamente vivirse”⁵⁵⁵.

⁵⁵³ Sakai, p. 229.

⁵⁵⁴ Sakai, p. 230.

⁵⁵⁵ Sakai, p. 235.

Es extraordinario que un pensador confuciano afirme que realmente no importa el libro que se estudia. Para Ogyū, sin embargo, lo importante era solamente el conocimiento práctico, experimental, que podría retrotraer al sabio a la escena de la enunciación. Para una ortodoxia fundamentalmente exegética y literalista, como eran los círculos neoconfucianos del Japón de sus tiempos, Sorai introdujo una perturbación, una tensión que alteró el estatuto que el lenguaje, la escritura y la voz habían detentado hasta entonces. El chino de los clásicos no era más que la huella de un habla ordinaria de una época pasada y, si tenía tanto interés estudiarla, era porque ese período estaba muy cerca de un pasado primordial, el de los primeros Zhou, que representaron para el pensamiento extremo-oriental el paradigma de orden natural y social.

Un temblor extraño hubo de estremecer a la tradición japonesa cuando Sorai escribió que no se trataba de entender los textos antiguos, sino “la lengua en la que estaban escritos”. Y sería ésta la actitud que retomarían los mayores pensadores del siglo siguiente, no ya para recuperar un habla del pasado chino, sino para volver a traer a la vida el japonés de una antigüedad autóctona que en las elaboraciones histórico-teológico-filológicas de la época Tokugawa pasó a ocupar el papel que la China primordial había tenido hasta entonces. En el epígrafe siguiente estudiaremos la historia de esta sustitución.

2. LA VÍA JAPONESA

Comenzamos este estudio hablando de la salud, tanto en su sentido fisiológico como en el espiritual, en el contexto de los pensadores japoneses de la Escuela de los Estudios Nacionales. Volvamos a ellos, volvamos una vez más a Kamo no Mabuchi, ya que este epígrafe tendrá como fin llegar a la lectura de sus ideas recorriendo los textos de otros pensadores poco anteriores a él, entre los que está su maestro, Kada no Azumamaro. Ellos crearon un espacio desde el que Mabuchi podría escribir algo como que en el Japón de la antigüedad “la gente podía manipular libremente las palabras escritas, pues la palabra hablada era pensada como el amo y la escrita como el esclavo. Mas según el tiempo fue pasando, fue como si el amo hubiera muerto y su posición hubiera sido usurpada por el esclavo”⁵⁵⁶.

Mabuchi, que no condena del todo el escribir, sí que denuncia la inversión de su papel respecto al de la palabra hablada. En Japón, la palabra hablada coincide con la lengua autóctona, mientras que la escritura siempre ha sido claramente concebida como una importación china, y el rechazo de la

⁵⁵⁶ Sakai, p. 244.

escritura y de lo chino, vendrían dados de la mano en la época Tokugawa. Mas si Sorai había abierto una grieta por la que el lenguaje podía escurrirse y tomarse a sí mismo como objeto de estudio, otros pensadores estaban desbrozando un nuevo territorio en lo referente, esta vez, a la literatura y a la historia japonesa, desde el que Mabuchi y, sobre todo, Norinaga retomarían la visión lingüística de Sorai para tratar de recuperar no ya la voz de los antiguos chinos, sino la de los japoneses de la época ágrafa, que si fueron menos sabios que los chinos, fue por el simple hecho de que habitaron un mundo ordenado por los mismos dioses y, en consecuencia, la sabiduría (como la escritura u otros artificios) eran absolutamente superfluos.

Se trata de un proceso profundo y complicado de revalorización de lo japonés y un creciente menosprecio por China, que ya para Sorai había sido un país que merecía admiración, pero no envidia⁵⁵⁷. De la teología shinto y de los propios círculos neoconfucianos nació un renovado interés por el pasado de un país que, pese a las miserias de la época, tenía la conciencia de ser el país de los dioses, gobernado por sus descendientes directos, la familia imperial. Los dioses, generosamente, habían regalado a los japoneses el waka 和歌 literalmente “canción japonesa”, que participaba por su origen en lo divino. Y sería la recopilación más antigua de waka, el Man'yōshū 万葉集 (759 d.C.), el terreno en que se concentraría el primer gran filólogo de la literatura japonesa, veintiséis años mayor que Sorai. Sería, así, el monje budista Keichū 契中 (1640-1701) quien iniciara el estudio de la colección.

Con la investigación de Keichū sobre el Man'yōshū, tomaron consistencia las bases desde las que partirían los pensadores posteriores: primero, una gran labor hermenéutica y filológica paralela a una visión mística sobre el waka, en un estudio de nivel y seriedad parangonable al de los estudios oficiales neoconfucianos sobre las obras chinas. Y en segundo lugar, el estudio del Man'yōshū de Keichū venía a confirmar la visión de un Japón antiguo ingenuo, feliz e iletrado, privado de toda intelectualidad, que era ya una idea tradicional en la literatura japonesa, pero al que ahora se iba a aludir con mucha frecuencia en el discurso filosófico.

La vía ideal sería, pues, la de esa infancia del Japón, en la que los hombres se expresaban en un lenguaje verdadero y acorde con el de los dioses; no en vano Keichū afirmaba que “para conseguir entender los versos de esta antología, uno debería aproximarse a ellos del mismo modo en que la madre que se acostumbra a la lengua del infante termina comprendiendo lo que el niño quiere decir”⁵⁵⁸. Porque se trataba de las canciones recogidas justo cuando

⁵⁵⁷ Nosco, p. 49.

⁵⁵⁸ Nosco, p. 59.

la escritura acababa de irrumpir en Japón, circunstancia que había permitido resguardar ese habla ágrafa de la niñez del Japón. No era casual que el país hubiera sido la escena primera de esa Kindersprache, pues, como diría después Mabuchi, el País del Sol Naciente es la infancia del mundo, frente a China, que era su madurez, e India, la vejez⁵⁵⁹.

No obstante, no hay en Keichū una reflexión sobre los motivos de la pérdida de esa habla infantil, esa lengua originaria que quizá incluye y/o excluye en sí todo lenguaje adulto, inclusión o desaparición de la fase in-fans de una sociedad de la que toda historia o historiografía se ve en el aprieto de tener que dar cuenta. Y esta labor histórica, y teológica, la tomaría a sus espaldas Kada no Azumamaro 荷田春満 (1669-1736), precisamente un pensador shintō, criado él mismo en el templo que administraba su familia, que asumió las innovaciones de obras como las de Sorai y Keichū, esta vez desde la compleja tradición de la autóctona “vía de los dioses”, que cumplía ya mil años de convivencia con budismo y confucianismo.

Cuán ignorantes del pasado fueron los estudiosos confucianos, desconociendo absolutamente la sabiduría imperial japonesa (...). Es esto por lo que las enseñanzas extranjeras han prevalecido, y uno las encuentra en las conversaciones por la calle y en los rumores de las esquinas. Éste es el porqué de que nuestras enseñanzas hayan decaído de tal manera. Las doctrinas falsas proliferan, aprovechándose de nuestra debilidad⁵⁶⁰.

Ante la decadencia de la doctrina verdadera, es decir, la vía japonesa, Azumamaro se asignó el trabajo de rastrear una de las primeras obras de la historiografía japonesa, el Nihon shoki 日本書紀 (720) en cuya narración de las épocas antiguas podría recuperarse un pasado idílico. No olvidemos que en los primeros capítulos del Nihon shoki, todavía eran incluso transitables los caminos que unían la tierra y la Alta Llanura Celestial (Takamagahara 高天原), morada de los dioses. Aunque la introducción del budismo y el confucianismo habían sido fatales, los japoneses, que habitaban el país de los dioses, tenían todavía en las crónicas de la antigüedad una manera de restaurar ese orden.

La falsedad, lo artificioso de las doctrinas llegadas del continente, sin embargo, habían llegado en un vehículo especial, que no era precisamente los barcos chinos y coreanos que atravesaron el mar de Japón. El alumno más aventajado de Azumamaro, el ya mencionado Kamo no Mabuchi, pronto entendería que al menos parte del problema estaba en aquel fármaco que había

⁵⁵⁹ Nosco, p. 151,

⁵⁶⁰ Nosco, p. 93.

venido inscrito al Japón de los antiguos en el dorso de las esculturas budistas, en los sutras, en las cerámicas y espadas, en aquellos caracteres incomprensibles para los primeros japoneses que tuvieron la ocasión de observarlos.

Lo deletéreo de la cultura china, que los nipones desafortunadamente no se habían demorado en absorber, era tanto sus filosofías como su escritura, ex-critura ex-tranjera, que difícilmente podía adaptarse a la beatitud de un pueblo que, por haber heredado la armonía y la comunidad perfecta de los dioses, creadores del mundo y antepasados imperiales, en ningún modo necesitaban a esa “esclava” enseñoreada. Si su maestro, Kada no Azumamaro, se había decantado por el *Nihon shoki*, la crónica del antiguo Japón, Mabuchi sintió predilección, como Keichū, por el *waka*, la poesía japonesa.

Los poemas de los antiguos eran espontáneas expresiones de las pasiones humanas. Los hombres cantaban sus emociones cada vez que éstas aparecían. Además, aquella época era gobernada exactamente del mismo modo⁵⁶¹.

La comunidad antigua de los japoneses hablaba una lengua transparente y así las emociones salían con espontaneidad, en forma de poemas cantados, en los que felizmente el sonido y el significado coincidirían. Una poesía, que comunicaba a los japoneses en el grado máximo de la presencia, de tal manera que quedaba impedido el paso de lo que Gadamer llamó la fría corriente de aire que se abre sin remedio en la distancia entre significar y ser.

Sin embargo, ese hilo de aire helado acabó por filtrarse. Aunque los poemas sobrevivieron en las sucesivas recopilaciones imperiales, los tiempos de los antiguos terminaron, y pronto el hilo de viento frío se convirtió en una gélida tormenta que trajo el desorden completo: ni poesía ni política podían hacerse ya del mismo modo, algo que según el maestro de Mabuchi, Azumamaro, había sucedido por culpa de la importación de las doctrinas que habían hecho replegarse al *shintō*. Mabuchi, sin embargo, propone una fecha exacta para la catástrofe: “el gran y augusto gobierno alcanzó su perfección y declinó en el período Nara (710-793), al mismo tiempo que el corazón auténtico”⁵⁶². Se dice que es la primera vez que Mabuchi utilizaba en prosa la expresión “corazón auténtico”, *magokoro* 真心 e igualmente era la primera vez en que se daba una fecha concreta para el comienzo de la decadencia de Japón: el período Nara, momento en que el Estado se organizó siguiendo las

⁵⁶¹ Nosco, p. 115.

⁵⁶² Nosco, p. 159.

estructuras de la China de los Tang y en que el budismo se convirtió en la religión oficial.

Según Naoki Sakai, Mabuchi había creído que en la antigüedad las palabras no eran apenas necesarias y que la vida misma era cantar, sin espacio para una subjetividad individual⁵⁶³. Y en Japón, la conciencia de la introducción de la escritura desde el exterior se convertía en un argumento principal para explicar el fin de la edad de oro. Esta forastera, la escritura de los chinos, podía ser un buen chivo expiatorio, junto a las perniciosas doctrinas budistas y confucianas que habían transportado. Se retomaba así la animadversión de Azumamaro por las dos grandes vías del pensamiento chino, cuyo problema fundamental basculaba en el hecho de que, a diferencia de la Vía del cielo y de la tierra japonesa, eran meras creaciones humanas. Y si el budismo no era un gran peligro, pues simplemente volvía estúpidos a los hombres⁵⁶⁴, el confucianismo era otra historia, pues es “una invención humana que reduce el espíritu del cielo y la tierra a algo excesivamente trivial”.

La prueba estaba en que ni siquiera los más sabios de los antiguos chinos habían sabido construir un pensamiento que permitiese fundamentar una estabilidad política, argumento tradicional que esgrimieron los japoneses de todos los tiempos, haciendo hincapié en los sucesivos cambios dinásticos en China, inconcebibles desde un país que se creía gobernado desde el principio de los tiempos por la línea imperial de la casa del sol.

Sin embargo, para Mabuchi el callejón de la decadencia tenía una salida. El espíritu japonés, el Yamato Damashii 大和魂 había sido resguardado en el precioso Man'yōshū, desde el que podía todavía ser recuperado, pues algo del corazón auténtico quedaba todavía en el pueblo japonés. Y no era en los contenidos de los poemas donde estribaba la fuerza sobrenatural del waka, y aquí es probable que Mabuchi hable siguiendo las ideas de Sorai: era en el propio verso, en las palabras, en su sonido, donde podía encontrarse la paz, y así “cuando uno adquiere el espíritu del verso antiguo, trasciende la lógica, y, por sus efectos sosegadores, los tiempos serán gobernados y el hombre conseguirá la calma”⁵⁶⁵.

No obstante, el pensador más famoso entre los kokugakusha, Motoori Norinaga, que se consideraba continuador de Mabuchi, creyó encontrar un medio mejor para hacer retornar la vía de los antiguos a Japón. El waka, la métrica japonesa, sus tonos, reproducían perfectamente las emociones del Japón primordial, pero para Norinaga el objetivo último era recuperar por

⁵⁶³ Sakai, p. 305.

⁵⁶⁴ Nosco, p. 137.

⁵⁶⁵ Nosco, p. 159.

completo el lenguaje transparente que se había ocultado tras la escritura y las palabras chinas que llegaron desde el siglo VIII.

Ese lenguaje, que era también el de los dioses, representaba directamente las pasiones del alma, del corazón auténtico, que en los textos de Norinaga se tiende a llamar, más que *magokoro* 真心, como hacía Mabuchi, *mikunigokoro* 御国心, es decir, corazón del país, de Japón. El objetivo de recuperar ese *Ursprache*, esa habla de los orígenes, se trataría de lograr a través de otro de los clásicos, un texto especial, el *Kojiki*, la Crónica de las cosas antiguas.

4. EL KOJIKI Y EL RETORNO DE LA VOZ

La cuestión fue siempre para Norinaga recuperar eso que el velo impuesto por la escritura china había impedido ver a los japoneses, y con esa finalidad encontró en el *Kojiki* la clave para volver a la lengua hablada que en el Japón antiguo dioses y humanos habían compartido.

Los mitos de nuestra tierra, transmitidos desde la edad de los dioses, no han sido nunca sometidos a la sofisticada china, así que parecen superficiales y poco profundos. Y es que son de una profundidad que no puede descifrar ninguna sofisticada. La razón por la que no podemos entender su forma más profunda es la misma barrera del chino que se ha construido alrededor de ellos⁵⁶⁶.

A Norinaga, como a Ogyū Sorai para los clásicos chinos, lo que le importaba era volver al habla misma de los antiguos, a las palabras tal y como ellos las pronunciaban, pues en el caso japonés, esta pronunciación traía a presencia directamente a la cosa. Y no pocas veces Norinaga jugará con la homofonía, de resonancias tan foucaultianas para nosotros, entre *koto* 言 y *koto* 事, es decir, palabra y cosa, pues en lo que podríamos llamar protojaponés, la diferencia entre ambas cosas no existía.

Poco después de que la escritura china llegase a Japón, el emperador Tenmu 天武天皇 (673-686), insatisfecho por las falsedades recogidas en las otras crónicas históricas, pidió a Ō no Yasumaro 太安万侶 que escribiera una versión fidedigna. Y puesto que las recopilaciones oficiales estaban llenas de errores, para encontrar la verdadera historia del Japón de la antigüedad, Yasumaro no

⁵⁶⁶ Pollack, p. 43.

pudo hacer otra cosa que recurrir a lo que los modernos historiadores llaman fuentes orales. Pues en aquel Japón que se hallaba todavía en el proceso de asimilar los cambios llegados desde China, todavía era común la actividad de los kataribe 語部, personas que guardaban en su memoria las historias del pasado, muchas veces hasta el propio inicio de los tiempos.

En esta escena entra entonces el misterioso Hieda no Are 稗田阿礼, un kataribe de veintiocho años cuyo sexo desconocemos. Yasumaro transcribió la sabiduría guardada en la voz de Hieda no Are, que paradójicamente se nos dice que conocía las crónicas escritas en chino. Aquel auténtico archivo en vida, en todo caso, representaba un mundo que estaba a punto de desaparecer. Aunque koto-palabra y koto-cosa se dijera todavía del mismo modo, eran ya los tiempos de la escritura, en que ambas tenían caracteres distintos 言 y 事, ya que la escritura forastera era además generalmente ideográfica, de modo que podían establecer diferencias falsas entre las palabras, debidas únicamente a las limitaciones y artificios de la mente humana o, mejor dicho, de la mente de los chinos (karagokoro 漢心 ó 漢意).

El propio Yasumaro, en el siglo VII, era consciente del problema de escribir la historia de Japón en caracteres chinos, traducción imposible que trató de hacer a través de una transcripción tan compleja que volvió el texto casi ilegible para las generaciones posteriores, al menos hasta que Motoori Norinaga entendió su valor y se lanzó a la tarea titánica de descifrarlo, para leer las palabras japonesas que yacían bajo un uso extremadamente heterodoxo de la escritura china, que es la herramienta que Yasumaro había utilizado para resguardar el idioma japonés. Él, en un chino correctísimo, demostrando que su método de escritura era una elección y no el fruto de un desconocimiento de la lengua, escribió en el prefacio del Kojiki:

En los tiempos antiguos, tanto el lenguaje como la realidad que significaba carecían de sofisticación, así que es difícil crear frases para expresar estos asuntos usando los caracteres chinos. Si, por un lado, escribiese los caracteres por su valor semántico [ideográficamente], entonces las palabras no coincidirían con las realidades. Pero si, por otro lado, usase los caracteres por su valor fonético solamente, para componer así los sonidos del japonés, mi relato se haría demasiado largo. Por estos motivos hay veces en que la escritura ideográfica y fonética están mezcladas en la misma frase, mientras que en otras, acontecimientos enteros están narrados de manera ideográfica⁵⁶⁷.

⁵⁶⁷ Pollack, p. 42.

La elección providencial de Yasumaro de incluir pasajes y palabras escritos con caracteres chinos empleados solamente por su valor fonético dejaba abierta una puerta para conocer cómo se pronunciaba, cuál era el sonido de los términos usados por los hombres de los tiempos en que palabras y cosas eran exactamente lo mismo, es decir, koto. Al igual que Sorai llamaba a sus discípulos a convertirse en auténticos chinos de la antigüedad a través del estudio del chino como lengua viva, si Norinaga consiguiese rescatar la vida enterrada bajo la transcripción de Yasumaro, las palabras celestiales podrían rebrotar y restaurarse así la vía de los dioses, como fue llamado desde entonces aquello que antes se denominaba vía antigua y después, con Mabuchi, vía del Cielo y de la Tierra.

Kada no Azumamaro había tratado de encontrar las verdades de esta vía en el Nihon shoki, crónica casi contemporánea al Kojiki, escrita en chino y de lectura mucho más accesible. Sin embargo no eran los significados a los que podían llevar los caracteres del Nihon shoki lo que interesaba a Norinaga: era el antiguo japonés lo que había que resucitar y esta lengua verdadera estaba atesorada en el Kojiki gracias a la excéntrica transcripción de Yasumaro de las palabras transmitidas desde el más remoto pasado a través de la memoria divina del kataribe Hieda no Are, que conocía la lengua de los antiguos.

Aunque tengamos otros textos escritos, el antiguo idioma hablado en Japón se habría perdido enteramente si no fuera por un documento que todavía lo contiene. Habiendo memorizado lo que estaba escrito en crónicas escritas en chino, Hieda no Are tradujo de nuevo esta información al idioma antiguo para el Kojiki. Si no hubiera hecho esto, el texto no podría haber sido leído en alto: transmitido sólo de escritura a escritura, nunca habría podido escapar los límites del chino.⁵⁶⁸

Aunque Norinaga parece no darle demasiada importancia, el hecho de que el propio Hieda no Are se basase en crónicas escritas en chino y después las tradujese al japonés antiguo es curioso. Es cierto que aquél estaba interesado sobre todo en el idioma de Hieda no Are, pero, no obstante, que las palabras de éste fuesen ya una traducción de documentos escritos en caracteres chinos, paradójicamente, incrusta ya en el japonés de la época de los dioses un elemento de traducción y de escritura. En todo caso, Norinaga veía clara la necesidad y la importancia del Kojiki:

⁵⁶⁸ Pollack, p. 45.

En general, espíritu, acto y palabra se correspondían el uno al otro. (...) El Kojiki guarda rigurosamente lo que se transmitió oralmente desde la antigüedad, sin ninguna adición artificial. Por eso, el espíritu, los actos y las palabras recogidos en el Kojiki representan la realidad de los tiempos antiguos. Y esto porque este libro fue escrito de modo que se pudiese conservar en él el antiguo idioma.⁵⁶⁹

Norinaga se lanzó a la mayor investigación filológica vista hasta entonces en Japón, el Kojikiden **古事記伝**, su trabajo sobre la antigua crónica, en la que intentaba encontrar una lengua incorrupta previa a la llegada de un idioma como el chino, carente de corazón auténtico, que había contaminado el habla transparente de la antigüedad japonesa, introduciendo en ella el artificio y las categorías mentales que los continentales habían confundido con la verdad de las cosas. La escritura, que debía ser esclava, como decía Mabuchi, había adquirido tanto poder, que los propios caracteres podían ser empleados por su valor estético, de manera que para cada palabra podía tener varias formas de escritura distintas, por una mera cuestión de gusto. Norinaga, frente a la ornamentación y la artificiosidad china, tratará de volver a una escritura unívoca, es decir, “fonética”.

Porque el habla primordial japonesa poseía un espíritu especial, aquél que permitía que koto-palabra y koto-cosa coincidiesen, a través de una potencia sobrenatural, que en japonés se denominó kotodama **言霊**. De este modo Norinaga daría inicio a toda una campaña de niponización del léxico japonés, sustituyendo las palabras venidas del chino por purismos. Los caracteres chinos habían arrastrado numerosas veces la propia pronunciación china, de manera que el japonés tiene varias lecturas para cada sinograma.. Así, shintō **神道** pasaría a pronunciarse en la lectura nipona, que es kaminomichi, o kokugaku **国学**, que sería kuninomusubi.

Se trataba en todo caso de hacer volver a la esclava, la escritura china a su papel servil, y dejar brillar en su presencia el advenimiento de una lengua japonesa pre-histórica, es decir, anterior al tiempo histórico mismo, previa incluso a la humanidad, pues los hombres y las mujeres de la época de los dioses, plenos en la inmanencia de un orden en el que comulgaban en lo divino y lo natural, no podían haber conocido la categoría de lo humano como tal. Pues los conceptos abstractos sólo aparecieron con la caída a la historia, con ese inicio del fin que había llegado con la escritura.

⁵⁶⁹ Matsumoto, p. 77.

Si bien Maruyama Masao, uno de los grandes pensadores japoneses contemporáneos, se centró en su investigación pionera en Ogyū Sorai, supo, no obstante, ver en las transformaciones que hemos intentado describir uno de los sucesos fundamentales que harían posible después el revolucionario devenir intelectual de época Meiji. Y creemos que desde Sorai hasta Norinaga se suceda esta particular forma japonesa del fonocentrismo supone quizá una clave para entender el complejo problema filosófico e historiográfico que es pensar la modernidad japonesa. En efecto, el modo en que lengua, escritura, voz y poder se han relacionado desde el siglo XVII hasta épocas recientes en Japón queda como una de las cuestiones abiertas más fascinantes de la historia intelectual japonesa.

BIBLIOGRAFÍA

- MATSUMOTO, S. (1970): *Motoori Norinaga. 1730-1801*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1970
- NOSCO, P. (1990): *Remembering Paradise. Nativism and Nostalgia in Eighteenth-Century Japan*, Cambridge (Massachusetts) – London, Harvard University Press.
- PASTREICH, E. (2001): “Grappling with Chinese Writing as a Material Language: Ogyū Sorai’s *Yakubunsentei*”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, v. 61, n. 1, 119-170.
- POLLACK, D. (1986): *The Fracture of Meaning. Japan’s Sinesis of China, from the Eighth through the Eighteenth Centuries*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press.
- SAKAI, N. (1992): *Voices of the Past. The Status of Language in Eighteenth-Century Japanese Discourse*, Ithaca (New York) – London, Cornell University Press.