

Del altar japonés al butsudan nikkei

Procesos de traducción intersemiótica

Trejo Arakaki, Manuela | Universidad de Buenos Aires | trejo.arakaki@gmail.com

› RESUMEN

El butsudan es un tipo de altar japonés, introducido desde China durante el siglo VII. Originalmente estaba dedicado a las deidades budistas, pero por las características sincréticas del pensamiento religioso japonés, pronto pasó a formar parte de la liturgia sintoísta y animista. A su vez, con los movimientos migratorios del siglo XX, este altar fue introducido en nuevos continentes a través de las comunidades japonesas asentadas en ultramar. Ahora bien, desde épocas antiguas hasta la actualidad, este objeto ha sufrido diversas modificaciones tanto en su forma como en sus funciones. A partir de un análisis culturoológico, es posible determinar las sucesivas instancias de interacción cultural, y con ello comprender el proceso de traducción intersemiótica que motivó la aparición de nuevos significados en este texto estético y religioso.

Palabras claves: culturología; Okinawa; migraciones

From Japanese altar to Nikkei butsudan: processes of intersemiotic translation

› ABSTRACT

The butsudan is a type of Japanese altar, introduced from China during the 7th century. It was originally dedicated to Buddhist deities, but due to the syncretic characteristics of Japanese religious thought, it soon became part of the Shinto and animist liturgy. In turn, with the migratory movements of the 20th century, this altar was introduced to new continents, through the Japanese communities settled overseas. However, from ancient times to the present, this object has undergone several modifications in its form and functions. From a culturological analysis, it is possible to determine the successive instances of cultural interaction, and thus understand the process of intersemiotic translation that led to the emergence of new meanings in this aesthetic and religious text.

Keywords: Culturology; Okinawa; Migrations

› Introducción

Este artículo surge de la investigación sobre los siete altares japoneses que forman parte de la colección del Museo Nacional de Arte Oriental, datados desde el periodo Edo (1603-1868) al periodo Meiji (1868-1912).¹ A mediados del siglo XIX comenzaron a importarse en Buenos Aires objetos japoneses de diversa índole, agrupados bajo la categoría de “japonerías” (Espinar Castañer, 2015). Estos objetos formaron parte de tiendas comerciales y colecciones privadas, que luego se incluyeron en acervos museológicos nacionales. A partir de su exhibición museística, estos altares o textos de la cultura japonesa antigua pasan a convertirse en objetos estéticos, transformación ocurrida por su descontextualización. Sin embargo, en Argentina, la colectividad japonesa continúa la tradición religiosa del altar doméstico. Al contrastar las piezas del museo con los altares de familias locales, surgieron preguntas acerca de los significados que continúan siendo relevantes en la actualidad dentro de la cultura nikkei.² Este texto que se presenta en el museo como resto de una cultura lejana y antigua, se ha desplazado a lo largo de los siglos —por la penetración del budismo en la historia de Japón— y hacia nuevas regiones —a través de los movimientos migratorios—. El objetivo de este trabajo será consignar las transformaciones más relevantes ocurridas en el butsudán desde su origen hasta la actualidad, para comprender en qué medida su emplazamiento en el siglo XX en una comunidad migratoria modificó sus significados originarios. Las nociones de religión y de tradición, e incluso las imágenes sagradas en su aspecto sensible, se conforman a través de textos que contribuyen a ordenar el principio de realidad a través del cual se modeliza la cultura. En ese sentido, observar el mecanismo de traducción que operó en la asimilación del butsudán en nuevas culturas, permitirá establecer de qué manera se simboliza la dimensión religiosa en la actual cultura nikkei.

En principio, el análisis se circunscribe al tipo de altar denominado butsudán, porque este texto se presenta como una pervivencia en el ámbito más próximo y cotidiano como es el hogar familiar. También, porque este texto forma parte de la cultura okinawense actual, y como se observará, adquirió características novedosas que podrán ser estudiadas en su complejidad en futuros trabajos. Butsudán es la palabra japonesa que nombra al altar doméstico, erigido a la deidad Buda pero también a los antepasados familiares. 仏壇 (butsu-dan) es, coloquialmente, el altar dedicado a Buda, pero más profundamente, sus ideogramas remiten al propietario de ese objeto y a su acto de veneración. En su escritura original, la palabra butsudán tenía una ligera variación en el kanji dan, que significaba “patrón, señor” (檀), más que “altar” (壇) (Rambelli, 2010: 63 ss.). El butsudán en sus comienzos, aludía al acto puramente privado de una persona y su núcleo familiar con el espacio supraterráneo. Esta cualidad de intimidad se mantuvo durante siglos anudada a este objeto. La diversidad de formas que fue tomando, las escuelas que los promovieron, las deidades que se emplazaron dentro, e incluso, los diferentes territorios en que se construyeron, son contingencias que no han socavado su función primordial: la conexión íntima entre las personas y aquello sobrenatural que ofrece, en primera instancia, protección, pero que también permite establecer un puente hacia la idea de infinitud.

1 Este trabajo fue realizado en el marco de la beca Activar Patrimonio (2021) del Ministerio de Cultura de la Nación.

2 (日系, ニッケイ) Compuesta por los kanjis “ni”, derivado de Nihon, Nippon (Japón) y, “kei”, que se refiere al linaje o línea de sucesión, la palabra designa a los descendientes de japoneses en ultramar.

Hay otro aspecto a tener en cuenta en este objeto, que lo convierte en un texto de la cultura sumamente complejo y rico en significaciones. La religión es una dimensión del ser humano que le permite concebir la idea de infinito, que, tal como lo expresa Leone (2020), es un concepto enmarcado en una serie de representaciones previas que posibilitan una aprehensión ordenada del mismo, no caótica. La finitud de la especie humana tiene como potencia la conciencia del infinito gracias a su capacidad de lenguaje. A su vez, el lenguaje y la comunicación se instituyen socialmente, y son determinados dentro de la cultura. La tensión entre la finitud humana y la infinitud religiosa se dirime a través de la creación de modelos concretos, como las diferentes cosmogonías (el sintoísmo, el Shinto de Estado, el budismo mahayana, etc.) que se ocupan de catalizar el desborde de significados y las incongruencias o “paradojas” (Leone, 2020: 266) que se hallan en la imposibilidad física del infinito en el hombre. La recursividad del lenguaje verbal es lo que permite establecer la metarreflexión de la religión, sin embargo, el lenguaje no verbal o sensible tiene la capacidad de instaurar conceptos que de otra manera escapan a la comprensión. Los textos estéticos contribuyen a modelizar representaciones de la significación religiosa, y resultan altamente efectivos por sus características polisémicas. En la semiótica de la cultura (Lotman, 1996), esta clase de textos se ubica en las fronteras de la semiosfera, porque su nivel de entropía les permite establecer diálogos con elementos extrasemióticos. En este sentido, es que un objeto como el butsudán —que posee elementos religiosos y estéticos— se fue trasladando en el corte diacrónico de la cultura y permaneció activo a lo largo de la historia de Japón y de sus comunidades de ultramar.

Ahora bien, desde su origen siglos atrás en Japón, hasta su uso en la actualidad en las comunidades de ultramar, el butsudán ha sufrido inevitablemente un proceso de traducción: para entrar en la cultura, por ejemplo, de las generaciones de descendientes, hubo elementos añadidos y otros olvidados, operación necesaria para que se pueda establecer cualquier diálogo. Esto es, la comprensión misma requiere de la adecuación de los elementos que ingresan en su espectro, y esto constituye siempre un acto creativo, porque se crea para reponer aquello que no entra en sus códigos (Lotman, 1998). En el caso de un objeto cuya función religiosa es ontológica, puede incluso llegar a modificar o perder aquellos elementos que le dieron origen, a partir de entablar un diálogo con culturas ajenas. Desde su introducción en la cultura japonesa, hasta el día de hoy en las comunidades de migrantes, el butsudán persiste en su uso doméstico. Sin embargo, así como en un principio el budismo se introdujo en Japón no sin sufrir modificaciones, i.e., mediante un proceso de traducción, lo mismo ocurrió en la actualidad con la circulación de este objeto a través de los movimientos migratorios. La migración japonesa a la Argentina cuenta ya con más de un siglo de historia, y su desplazamiento fue acompañado de objetos que condensan la historia, cultura y religión de su lugar de origen. Este altar japonés está presente en los hogares de muchas familias en Argentina, familias que migraron y se instalaron en nuestro país durante el siglo XX. En él encontramos una parte importante de la historia de la inmigración japonesa a la Argentina, en tanto sus rituales se siguen practicando en el seno de la comunidad nikkei.

La hipótesis principal es que el acto originario de veneración a Buda, viró hacia un propósito de reconocimiento y persistencia de las raíces japonesas en las familias nikkei. La concepción de la infinitud —fundamento de las religiones— accesible al hombre a través de su encuentro con lo divino, encontró nuevas maneras de representarse al construir un origen lejano en una tierra mítica, fuertemente codificada. En otras palabras, al viajar hacia nuevas regiones, el butsudán adquirió un vínculo directo con la historia familiar: en el caso de los migrantes, es un objeto que ha permitido mantener la religión de origen —independientemente del ejercicio activo del budismo—, porque pudo heredarse como

tradición a las generaciones de descendientes mediante la consolidación de determinados textos de la cultura como símbolos. La práctica regular de estos ritos budistas (sepelios y obon o día de los muertos) en la comunidad nikkei forma parte del calendario ritual, junto con las celebraciones locales de origen cristiano (navidad, pascuas). Sin embargo, su significado original se mantiene oculto para la mayoría de los miembros de la comunidad porque se carece de textos programáticos o procedimentales de la liturgia. El traspaso del conocimiento se hace de generación a generación, con la evidente pérdida de elementos en esa comunicación. A su vez, estos textos están estructurados en al menos dos lenguas, japonesa y castellana, que supone un ruido mayor en la transmisión de sus características. La distancia idiomática —incluso la intergeneracional— moviliza otras formas de traspaso de la memoria, de la identidad, que quedan por fuera del logos. Esto es descrito por la culturología como la “lógica de interacción cultural”, en donde la creolización o la expulsión de determinados elementos, son momentos necesarios de toda cultura; sobre ellos se construye, se forma como modelo (Lotman, 1996; Mancuso, 2007). Incluso, es a partir de la intrusión de textos extranjeros que la cultura se dinamiza, es decir, posibilita la producción de nuevos significados y con esto, su expansión. El problema de la generación de sentidos es fundamental en la semiótica de la cultura (Lotman, 1998: 101). De esta manera, el análisis del butsudán a partir de esta metodología permitirá consignar en la larga duración las modificaciones y las permanencias, formales y semánticas, para comprender qué sentidos específicos intervienen en la modelización de una cultura nikkei argentina.

› Metodología

El estudio culturoológico de los altares japoneses permite lograr una aproximación a las diversas modificaciones que atravesaron a este tipo de texto, a lo largo del tiempo y en diferentes latitudes, con el objetivo de comprender qué nuevos significados se originaron a partir del encuentro con el otro. Según esta teoría, fundada por Iuri Lotman y la Escuela de Tartu-Moscú, el desarrollo de las culturas se debe a las sucesivas interacciones que éstas atraviesan, y que permiten el movimiento al interior mismo de sus sistemas modelizantes. Lotman construyó una “teoría del diálogo conflictivo, agonístico, una lucha de paradigmas en cada producción de significados” (Mancuso, 2015: 58). De esta manera, esta lógica implica que es solo a través del diálogo con textos ajenos a la semiosfera que los diversos significados que estructuran el principio de realidad pueden permanecer o cambiar. Sin embargo, el diálogo tiene la característica de presentarse como una inadecuación de las partes, y requiere de un mecanismo de traducción para que la comprensión se pueda establecer. En este sentido, la traducción opera como una zona fronteriza en la cultura (Lotman, 1996; Torop 2002b, 2006), en la cual se dirime el ingreso de determinados elementos a partir de su potencial adecuación al modelo. Por otro lado, cada uno de estos textos no se encuentra aislado, es decir, la intrusión de nuevos elementos textuales a una cultura debe ser entendida en un sentido complejo, porque encierran dentro de sí las contradicciones de su propia cultura (Weber, 2021). A su vez, el esfuerzo de traducción opera intersemióticamente, lo que confiere un estatus relevante a lo sensible en la lógica de interacción entre culturas (Torop, 1995). Esto es, sin mediar una lengua como principio ordenador del significado, es posible realizar el mismo proceso creativo que ocurre en la interacción de dos o más lenguas, en donde incluso el ruido forma parte de la comunicación y también requiere de un mecanismo de traducción, en este caso interlingüístico. Los textos están siempre en relación dialógica con otros textos, y esto implica su traducción, necesariamente, por la no concordancia de su materia. En definitiva, la comprensión misma es dialógica y,

como tal, la mente debe traducir creando diferencias y similitudes (Torop, 2002a); el resultado de esto es impredecible, y el texto traducido cambia su función.

Cada cultura se modeliza a sí misma a través de la articulación de determinados textos como su núcleo, pero esta estructura es dinámica debido al permanente diálogo de sus elementos, ya sea con textos propios o ajenos. De esta manera se explica el cambio que sufren las culturas, incluso aquellas fuertemente consolidadas a través de discursos centralizados como el Japón de Yamato. La creación de una mitología imperial hegemónica se debió en parte por el incremento de poder que supuso la adopción del budismo en la aristocracia. La fuerte codificación de los textos budistas restringió su uso a las clases altas, ligadas al emperador. Ahora bien, la inclusión de un espacio sagrado dentro de las casas, sustrajo algo del misterio que recubría al templo budista, cuyo espacio señalaba a las claras un ámbito donde se ejercía un saber superior —las primeras sectas budistas en ingresar a Japón fueron las esotéricas, que exigían un nivel de erudición alto para su práctica—. El butsudán como tal logró que la religión budista, extranjera, proveniente del Imperio Celeste, trascendiera el templo y se integrase a los espacios laicos. Sin embargo, con el correr de los siglos, esta función del butsudán, circunscrita a la imagen y las enseñanzas de Buda y los bodhisattvas, fue dando paso a la función de veneración de los ancestros. El butsudán se convirtió en el espacio dentro del hogar, destinado a rendir respeto y entablar comunicación con los antepasados familiares, con una liturgia específica, como la celebración del obon y las ofrendas a los fallecidos. Ahora bien, este pensamiento no existía previamente en el budismo (Kiss, 2016). Fue a partir del proceso de sincretismo con el sintoísmo y la veneración de los kami —que muchos de ellos son los antepasados—, y con el principio de piedad filial del Confucianismo, que el budismo adquirió el ritual dedicado a los familiares fallecidos. Uno de los factores más interesantes de este proceso en Japón, radica en que amalgama dos doctrinas aparentemente irreconciliables en torno al pasaje de la vida a la muerte. El budismo, proveniente de la India, es una doctrina que se fundamenta en el concepto de reencarnación o karma, es decir, el alma del fallecido no permanece como tal, sino que se encarna en otro ser. Una vez introducido en Japón debió modificar este concepto para combinarse con el fundamento sintoísta del culto a los antepasados, esto es, cada familiar que muere se convierte en kami, y de esta manera, implica que continúa como tal, y no que reencarna en otro ser. El butsudán japonés pasó de erigirse como el espacio sagrado para el culto de Buda, a entrelazarse con la historia y la memoria familiar, tornando a los antepasados fallecidos en seres sobrenaturales con poderes apotropaicos.

En el estudio de objetos que han permanecido en la cultura durante largos periodos, y que incluso se han trasladado a nuevas latitudes, la noción de traducción intersemiótica es capital para analizar su devenir como textos pervivientes. En el decurso de los altares japoneses, desde su origen localizado en la corte de Nara, hasta su disgregación en las comunidades nikkei, el objeto se mantuvo vivo gracias a las subsecuentes traducciones que sucedieron al ingresar en cada nueva cultura. Dicho de otra manera, si el altar no hubiese atravesado un proceso de traducción al entrar en otros contextos, su significado y su función no hubiesen permanecido en el tiempo, porque sería incomprensible su potencial como vehículo y agente de ideas precisas de un determinado modelo de cultura. Ahora bien, la traducción implica no sólo la posibilidad de inserción de significados ajenos, esto es la creolización, sino que también supone la expulsión de aquellos elementos innecesarios para los discursos que organizan la cultura. Sin embargo, hay que destacar que esta no es una selección natural o dada, sino más bien deliberada, porque responde a intereses concretos. En este sentido, el análisis de los textos que organizan

una cultura implica siempre su anclaje en la dimensión social: “La producción de sentidos está atada a formas de vida; las formas de vida crean determinados significados que perduran, pero esa producción no es gratuita; tiene costos, implica elecciones y consecuencias prácticas” (Mancuso, 2010:248). El altar japonés ingresó a la cultura nikkei a través de sus elementos reconocibles, en principio, estéticos y religiosos, pero tuvo que modificar parte de su materialidad por las contingencias locales (la imposibilidad de acceder a ciertos materiales, la adecuación al espacio de viviendas, el desuso del calendario lunar, etc.), y porque la interpelación de los discursos de las sectas budistas y del sintoísmo se tornó más flexible al alejarse del territorio. Los primeros inmigrantes japoneses tuvieron que adaptar sus altares a la realidad de la sociedad de acogida, y de esta manera, su significado fue virando hacia ideas ligadas a la perpetuación de una cultura cuya existencia transcurre en el desarraigo. La colectividad japonesa se formó con las características de un espacio de comunión y resistencia a la situación de hostilidad producida por la inserción en terrenos desconocidos, y cuyo motivo de desplazamiento provino de instancias traumáticas como la reforma Meiji y las guerras del siglo XX. Estas heridas propiciaron la formulación de redes solidarias, en donde la reiteración de la cultura japonesa ocupó un lugar privilegiado en la agrupación de sus miembros (Onaha y Gomez, 2008). Más allá del deseo particular, de las tradiciones aprendidas, y del bagaje individual, la colectividad en su conjunto reforzó las marcas identitarias de lo ya conocido, y las heredó a las siguientes generaciones de descendientes, ya de nacionalidad argentina.

› Religión japonesa: problemas

A la hora de abordar la historia de la religión en Japón se debe considerar como punto nodal el hecho de que no se trató del desarrollo paralelo de diferentes doctrinas, tanto autóctonas como extranjeras, sino que la introducción de pensamientos nuevos se produjo bajo un proceso sincrético. Las dos religiones principales que surgieron, que se formaron, o que se importaron, son el sintoísmo y el budismo. Sin embargo, cada uno de estos sistemas presenta grandes complejidades, no sólo por la simultaneidad de filiaciones —sobre todo en el budismo, que tiene desde su origen en India la característica de ramificarse, al punto que las diferentes escuelas que fueron emergiendo en Asia revistieron en ocasiones diferencias significativas—, sino por las modificaciones que fueron sufriendo a lo largo del tiempo. Más aún, la religión japonesa no puede abordarse sin tener en cuenta su vinculación directa con los discursos que emanan las instituciones gobernantes, para comprender el grado de agencia que tuvieron en la difusión de ideas concretas. A su vez, la construcción de una hegemonía tiene como eficaz herramienta de consenso a las producciones estéticas —así como su posible desarticulación a través de una hegemonía alternativa, y la elaboración de nuevas imágenes (Gramsci, 1975)—. En este sentido, el budismo que penetró en la sociedad y la cultura japonesa feudal y moderna, estuvo siempre apoyado en representaciones sensibles (Harvey, 2013) que vehiculizaron ideas específicas. Las escuelas Tendai, Shingon, de la Tierra Pura, Zen, Nichiren y sus diversas ramificaciones, formularon un programa iconográfico y estético particular, al que se le dio un lugar privilegiado en la comunicación de la doctrina.

Japón es un país insular sujeto a diferentes inclemencias climáticas, en ocasiones de medidas catastróficas, y supo recurrir a la dimensión religiosa como método compensatorio. Desde esta perspectiva, la religión funcionaba como herramienta del hombre, en tanto su práctica proveía de resguardo para las desgracias; la evocación de las divinidades —cualesquiera que fueran— mediante rituales, era un

recurso que los gobernantes y el pueblo utilizaban para paliar situaciones que excedían la potestad humana en esas épocas (Kanaji, 1991). Es por ello que se tienen registro de diferentes prácticas religiosas ejecutadas para un mismo fin: asegurar bienestar y prosperidad. Si un ritual budista no resultaba efectivo en ese momento, se procedía a realizar uno sintoísta, y así sucesivamente (Renondeau, 1976). Es decir, desde sus comienzos, la introducción de nuevos paradigmas religiosos no suponía necesariamente una amenaza a aquellos que circulaban previamente, sino que representaba la oportunidad de añadir nuevos medios a los ya existentes. Desde la centralización del poder en manos del clan Yamato, tanto el sintoísmo como el budismo estuvieron intrínsecamente ligados y su desarrollo en la historia es en conjunto, no como dos religiones separadas. Si bien es cierto que podemos encontrar los límites de ambas creencias, y diferenciar los elementos que fundamentan uno y otro pensamiento, el sincretismo se produjo desde muy temprana edad y estimuló una concepción de una dimensión supraterrrenal no unívoca. Es por ello que los diferentes seres conviven y en ocasiones fueron equivalentes, sin que esa distinción fuese menester para determinar su función y su incidencia en la vida del hombre.

Antes del ingreso de la cultura de la civilización china, en Japón se desarrollaron una serie de cultos y rituales en torno a los kami. Estos seres sensibles, de carácter divino, eran venerados porque se consideraba que tenían el poder de controlar el clima y los cultivos. Desde la era Yayoi (400 AC-300 DC) es posible encontrar sitios en donde se realizaron rituales, mayormente con grandes rocas, donde eran invitados a descender a estos espacios sagrados. Sin embargo, si bien ya desde épocas tempranas se encuentra la existencia de cultos a deidades kami, no se puede hablar de un sintoísmo como una religión pura o primordial, sino que a lo largo del tiempo fue tomando diferentes elementos provenientes de religiones como el budismo, el taoísmo, el confucianismo. Es por ello que algunos autores mencionan al sintoísmo como un sistema religioso (Nobutaka, 1998), cuya base fundamental se encuentra en el culto a los kami y los rituales en santuarios. Sin embargo, al no contar con textos escritos previo al siglo VII, no se puede tener constancia más que por los hallazgos arqueológicos. Más adelante, al final del periodo Yayoi, el clan Yamato se impuso por sobre el resto de los clanes logrando la hegemonía del poder. Una de las maneras de lograrlo fue centralizando el culto y los rituales, que sumó a su genealogía real. Asimismo, con la adopción en el siglo VII del sistema legal chino, que pasó a denominarse ritsuryo (律令), la centralización del poder fue en aumento. De esta manera, el culto a los kami empezó a regularse a través del Jingikan (神祇官), un ministerio a cargo de los kami. Con las enseñanzas provenientes del Imperio chino, el clan Yamato fue estratégico en adoptar como divinidad principal al sol, eje de sus actividades rituales. De esta manera, en torno a la diosa del Sol Amaterasu se fue construyendo una cosmogonía que promovió en definitiva, al emperador como criatura divina.

El sintoísmo se consolidó como religión oficial de Japón en el periodo Nara (710-794), a través de la narración de la historia mitológica japonesa en los escritos Kojiki (Crónicas de antiguos hechos, año 712) y Nihonshoki (Crónicas de Japón, año 720). Ambos textos compilaban mitos y leyendas acerca del origen del Estado, narrando desde la aparición del Cielo y la Tierra, cómo se creó Japón, sus deidades y sus habitantes. En gran medida, fueron fruto de la recopilación de los registros de leyendas que realizó el emperador Tenmu (672-686), cuya motivación fue establecer un corpus oficial de la historia del clan Yamato y sus aliados. Ambas crónicas tenían como objetivo lograr un consenso para la perpetuación del linaje imperial de los Yamato, quienes se habían impuesto en el poder desde finales del siglo IV. Esta casa logró centralizar el poder, y se reforzó mediante la creación de mitos que formaron parte de la historiografía japonesa de aquella época y posteriores. Según estos textos, la familia imperial

desciende de la diosa del sol Amaterasu, kami más importante en la cosmogonía shinto; en consecuencia, el emperador es un descendiente directo del Sol que reina en la Tierra. De esta manera, el emperador no sólo era la cabeza del Estado, la personificación del cuerpo político, sino que también tenía un origen divino que justificaba su mandato sobre el pueblo japonés. Es importante tener esto en consideración, porque el sintoísmo como corpus religioso cohesivo surgió en ese momento, de la mano del relato ideológico del clan Yamato y sus seguidores. Previamente a la sistematización de los mitos fundamentales, el sintoísmo se trataba de ritos relacionados, en mayor medida, al calendario agrícola. Incluso posteriormente, durante el reinado Tokugawa, un sector de la oposición volvió a estas fuentes como manera de otorgarle mayor poder al emperador, en detrimento del shogun.³

En el Nihonshoki también se encuentra plasmado el momento de adopción del budismo en Japón. En este caso, se trató del ingreso de una doctrina extranjera, pero es interesante el hecho de que explica de qué manera se adoptó al budismo desde una época muy temprana, y por lo tanto, implica que en los comienzos del Estado centralizado esta religión echó raíces en la estructura gubernamental. En las crónicas se relata que en el año 552 monjes provenientes del reino coreano de Paekche trajeron consigo escrituras e imágenes de Buda. Luego establece que fue el príncipe regente Shotoku (593-621) quien integró al budismo en la religión oficial, tras plasmar en la primera constitución escrita en Japón (los 17 artículos 十七条憲法) la indicación de venerar a los “tres tesoros budistas”. A partir de ese momento, se fomentó arduamente el estudio de los textos budistas —a través de monjes extranjeros—, a la vez que se construyeron numerosos templos y monasterios (Kanaji, 1991). Muchos de ellos fueron erigidos durante el reinado del emperador Tenmu, monarca sumamente devoto y abocado a su tarea como promotor de las enseñanzas de Buda, y que emitió la orden de construir santuarios con la imagen de Buda en cada hogar o edificio público. Los templos budistas se instalaron a menudo en áreas cercanas a los santuarios, formando parte del mismo complejo. En ese momento, era clara la diferencia entre el credo autóctono y las enseñanzas budistas: estas últimas eran provenientes de China, cuyo idioma y cultura eran extranjeras. La introducción del budismo en Japón ocurrió cuando el sintoísmo como religión imperial estaba en su etapa formativa, por ello rápidamente comenzaron a realizarse asociaciones entre las divinidades, y pasaron a funcionar conjuntamente.

Sin embargo, a pesar de ser una religión impulsada por el gobierno central, durante los primeros tiempos esta introducción no estuvo exenta de choques con los partidarios del sintoísmo tradicional (Renondeau, 1976). Pero en vistas a la rápida y efectiva difusión que tuvo el budismo en Japón durante los períodos Nara y Heian, debemos considerar que esta interacción sucedió bajo una incesante negociación entre las diversas facciones, tanto del sintoísmo como del budismo extranjero, que dio orientación a la formulación de un nuevo discurso ordenador de la realidad: un pueblo religado a través del sincretismo. A su vez, la primera vez que apareció la palabra Shinto en los textos fue en el Nihonshoki, y se utilizó para referirse al culto imperial de los kami, distinguiéndose de la ley budista (Teeuwen, 2002). El sintoísmo tiene las características de una religión indígena (Nobutaka, 1998) porque su desarrollo está inextricablemente ligado a un pueblo, a diferencia de las religiones fundadas o creadas, que están basadas en la enseñanza de sus fundadores históricos. Asimismo, en el pasaje dedicado al emperador Yomei (585-587), se explicita que éste tenía fe en la ley budista y a su vez veneraba al sintoísmo:

³ El shogun era el comandante del ejército, título otorgado directamente por el emperador.

con esto se quería consolidar al sintoísmo como el culto de las deidades nativas, a diferencia de las deidades extranjeras. Pero incluso en su emergencia como religión imperial aparece la vinculación con el budismo. Si bien en la historia labrada en este periodo se indicaba que los dioses originarios de Japón eran kami, y se caracterizó al budismo como una religión extranjera que ingresaba al país, la sistematización del sintoísmo y la impregnación del budismo ocurrieron en el mismo momento.

Ahora bien, uno de los conceptos fundamentales desarrollados para poder asimilar el budismo proveniente del extranjero en el sintoísmo emergido localmente, fue la doctrina del honji suijaku (本地垂迹). Esto constituye un ejemplo cabal del esfuerzo que realizaban los monjes y pensadores para lograr introducir cosmovisiones disímiles en el pensamiento religioso japonés (Teeuwen y Rambelli, 2003). Según comentamos más arriba, los primeros textos que se crearon para dar un marco más concreto y sistemático al sintoísmo, fueron en realidad crónicas, y no constituyeron textos canónicos. Es decir, al no contar con una doctrina escrita, en el sentido de una programática que establezca prácticas determinadas, el sintoísmo pudo adecuarse más fácilmente que si contara con escrituras. La tesis central del honji suijaku, es que las divinidades locales, los kami, son en realidad emanaciones de divinidades universales, esto es, del budismo. Este proceso es denominado shinbutsu shugo (神仏習合), amalgamamiento del sintoísmo y el budismo, y aunque esta teoría fue evolucionando a lo largo de los siglos, se mantuvo e incluso continúa vigente en el pensamiento religioso japonés. Esto se debe a que las deidades sintoístas fueron veneradas como tales a partir de la introducción del budismo, porque anteriormente el sintoísmo funcionaba como el fundamento del poder político de la dinastía Yamato; si bien su estatus era del orden de lo religioso, su discurso provenía de las elites gobernantes para proveer de poderes sobrenaturales a ese círculo. Es decir, a partir del siglo VII, ya encontramos consolidado este sistema en donde los kami eran considerados dioses locales —cuya incidencia en lo real era directa—, que a su vez representaban al budismo —religión universal en tanto provenía de China, el imperio más importante de la región—. De esta manera, el lugar de los kami en la nueva cosmogonía budista fue cambiando de lugar y estatus, hasta asentarse en un lugar de identidad con los diferentes bodhisattvas.⁴ Lo que en un primer momento fue una organización del panteón, con los kami situados en un nivel inferior a los seres búdicos, dio paso a una mejor adecuación de los seres sobrenaturales del sintoísmo a la nueva religión budista. En un documento redactado en el año 973, aparece por primera vez la noción escrita de honji suijaku,⁵ en donde cada ser búdico (honji, fundamento original) debía encontrar su huella (suijaku) en algún dios shinto. Allí se constataba que gongen (avatar), dios nativo, era una manifestación de bodhisattva. Así, quedó impregnada la idea de que los kami, deidades nativas o locales, eran emanaciones de las deidades universales, es decir, del budismo. Esta teoría se mantendría vigente hasta la Renovación Meiji, cuando el nuevo gobierno ordenó la separación del sintoísmo y el budismo.⁶

4 Los bodhisattva o butsu son seres que, pudiendo alcanzar el grado de budeidad, eligieron aplazar ese estado en orden de ayudar a las personas que sufren. Es por ello que se los considera seres de amor compasivo.

5 A su vez, el honji suijaku contaba con antecedentes en las creencias de diferentes autoridades estatales o religiosas. En numerosas fuentes se observa cómo los kami y las diferentes manifestaciones de Buda o bodhisattvas, son en realidad parte de una misma realidad sobrenatural, en donde conviven e interactúan. En la materialidad de los objetos, como los templos y esculturas, se encuentran los diferentes seres encarnados; como es característico del sintoísmo, muchos kami viven en la naturaleza, y con un árbol considerado sagrado, podía construirse algún objeto budista.

6 El largo camino que conjugó las doctrinas del sintoísmo y el budismo, cristalizado en el Ryobu shinto (両部神道), se desarmó abruptamente con las fuertes políticas anti extranjeras de la era Meiji. A partir de 1868, se redactaron varios edictos ordenando la disociación de las divinidades sintoístas y budistas, denominados shinbutsu bunri (神仏分離), y ya en 1875 quedó “definitivamente abolida toda asociación entre ambas religiones” (Renondeau, 1976: 246).

Hasta la llegada de la Renovación Meiji (1868-1912) no habrá una religión estrictamente oficial (el Shinto de Estado), así como tampoco existirá un término que denomine al arte en el mismo sentido que tiene en Occidente. Este fue un periodo de inquietud social, en donde se vaticinaba el despojo de la identidad nacional, consecuencia —angustiante, extrañada— de los cambios acelerados provocados por la occidentalización. Pero a pesar de lo abrupto de los cambios en las diferentes esferas de la sociedad, el gobierno ideó una manera efectiva para lograr el consenso de la población; la creación de un estado centralizado y absolutista fue posible porque se asentó en ideas y tradiciones arraigadas desde hace siglos: el sintoísmo. En gran medida, el sintoísmo se trata de la veneración de los antepasados, en donde los emperadores, al ser descendientes directos de la diosa del Sol Amaterasu, son antepasados de todo el pueblo japonés. Esta idea constituía el hilo conductor que vinculaba a toda la población con el estado, y aseguraba su obediencia. La primera constitución moderna japonesa, creada durante esta era (1889), contenía en su primer artículo el mandato de que Japón debía ser gobernado por el linaje imperial, fundamentado en que el emperador descendía de la diosa creadora del pueblo japonés. De esta manera, se promulgó al sintoísmo como la religión pura de Japón; esto es, aquella cuya génesis es estrictamente local, libre de influjos extranjeros, y que marca la verdadera esencia del pueblo japonés. En este sentido, el budismo, por haber provenido de otros países asiáticos, constituía un obstáculo en el nuevo marco conceptual de los gobernantes. Sin embargo, el budismo y el sintoísmo fueron dos cosmologías que funcionaron asociadas, y desvincularlas implicaba una operación ciertamente ficticia.

Bijutsu (美術), arte, va a ser una palabra que se crea para dar cuenta de una idea nueva para el pensamiento japonés,⁷ introducida en la apertura de las fronteras luego del sakoku.⁸ En este sentido, hablar del arte en Japón como una esfera separada de lo religioso o político es incurrir en un análisis parcial de los procesos artísticos; hasta el periodo Meiji serán los mismos monjes los que, en mayor medida, producirán las imágenes y objetos estéticos, como un aspecto sensible de la fe. Asimismo, la caracterización del arte, o de lo estético, como una derivación de una idea de orden religioso, filosófico o político, es errónea: lo sensible construye también conocimiento y es en ocasiones, mediante la forma estética que se puede consolidar lo abstracto del pensamiento. Un ejemplo de esto, son las diferentes manifestaciones de seres búdicos y kami, cuya imagen y el material forman ideas concretas: un árbol que es considerado un kami, puede eventualmente convertir su madera en una imagen búdica, y así, consolidar de una manera palpable y por ello más pregnante, el carácter sincrético de la religión.

› La colectividad japonesa en Argentina

La historia de la migración japonesa comienza a finales del siglo XIX, a partir del proceso de Renovación Meiji. Esta primera oleada se dirigió a Hawaii y otras islas del Pacífico, y luego, a comienzos del siglo XX, comenzaron a desplazarse hacia Latinoamérica. El motor de ello fue la búsqueda de prosperidad en el continente americano, situación análoga a otros países expulsores de migrantes de la misma época

⁷ Con el ingreso del pensamiento occidental a partir de la apertura Meiji, se abrió el campo para numerosos debates intelectuales —muchos de los cuales eran impulsados por los monjes— que dieron origen a nuevas perspectivas acerca del budismo, en tanto religión y filosofía. A su vez, estas discusiones dieron paso a un budismo modernista, influenciado por el pensamiento protestante, en donde primó la concepción de relación individual entre hombre y deidad.

⁸ Lit. país encadenado(鎖國). En 1639, el shogun Tokugawa Ieyasu decretó el cierre de las fronteras del país, a excepción de algunos puertos controlados por su gobierno. Esta situación se originó por el temor que suscitó el avance de los misioneros cristianos dentro de la población, a los cuales se les prohibió la entrada hasta el fin del periodo Edo.

(Onaha, 2018). El pensamiento general de los japoneses era el de acopiar capital y luego retornar a su país de origen, pero conforme avanzaba el tiempo, la situación bélica mundial impidió que la idea del retorno fuera viable. En el caso de la colectividad radicada en Argentina, aquellos que no tuvieron la oportunidad de regresar a sus hogares en Japón, comenzaron a agruparse y a construir organizaciones e instituciones y escuelas de idioma japonés para la colectividad (Gómez y Onaha, 2008). Luego, con la derrota de Japón en la Segunda Guerra Mundial, el panorama cambió definitivamente para la colectividad, porque comenzó a gestarse la idea del arraigo definitivo en suelo Argentino. Es así que hubo una vuelta a la actitud solidaria con los paisanos, y se crearon nuevas organizaciones, tanto de lazos locales —prefecturales, de aldeas, de actividades culturales, etc.— como de ayuda a su país natal luego de la devastación de la guerra. Además, una segunda oleada migratoria ingresó al país y al resto de Latinoamérica, promovida por el gobierno japonés a través de tratados internacionales de migración. Sin embargo, aquellos acuerdos realizados desde el gobierno central no fueron siempre favorables, y en numerosas ocasiones se trató de arreglos en donde los migrantes arribaban a lugares inhóspitos, imposibles de trabajar. Es por ello que hubo una gran re-migración dentro del continente americano de japoneses que se desplazaban mediante redes creadas por parientes y conocidos, en donde primó el lazo social, en el sentido de proveer la información pertinente pero también, más importante aún, la contención ante un futuro incierto en términos económicos, culturales y legales. Por otro lado, a pesar de que el gobierno japonés no incurrió en grandes políticas regulatorias de la ruta hacia nuestro país, sí operó como aparato ideológico (Gavirati e Ishida, 2017) interpelando simbólicamente a los ciudadanos de ultramar. Un caso paradigmático ocurrió durante la visita de los príncipes herederos Akihito y Michiko al campo deportivo de Burzaco Kyowaen en el año 1967. En esa ocasión, el príncipe dio un discurso que instó a los nikkeis presentes, a ser “buenos ciudadanos argentinos”. Es decir, desde una posición oficial, se dejó asentado que los nikkeis ya no eran ciudadanos japoneses, pero aún se espera que conserven tradiciones políticas y religiosas como el culto al emperador.

Ahora bien, con la consolidación de Japón como potencia económica mundial, en la década del ochenta cesaron los movimientos migratorios desde Japón; esto quiere decir que la actual comunidad japonesa en la Argentina está constituida en mayor medida por descendientes. Los problemas particulares que hallamos en ella, ya no se desprenden del estatuto legal de la residencia, o con cuestiones como el desarraigo, la separación de los núcleos familiares, la dificultad idiomática, etc. Sin embargo, sus descendientes conforman una red vinculada no sólo dentro de la sociedad argentina, sino que irradian conexiones con otras regiones de Latinoamérica y con Japón (Onaha, 2021). En una comunidad de migrantes que tiene un siglo de historia, las generaciones de descendientes son las que intervienen en la modificación de los textos, al resignificar su etnicidad a través de la construcción de una nueva ficción originaria. En el caso argentino, se construyó una nikkeidad a partir de la salida a escena de los nissei, luego profundizado por los sansei y yonsei,⁹ que se corrieron de la condición heredada de sus padres —esto es, la poética del desarraigo—, por haberse alejado de la interpelación ideológica del aparato japonés, por tener una distancia temporal con la Guerra del Pacífico —y por lo tanto crítica—, por haber vivido el fenómeno dekasegi que los confrontó con la desidealización del Japón de sus antepasados; su experiencia es otra, y de esta manera reorganizan los textos que estructuran a la comunidad.

⁹ Las palabras nisei, sansei, yonsei, gosei, refieren a las generaciones de descendientes de japoneses en ultramar. Sei es el sufijo para indicar la categoría que se contabiliza, y delante se agrega el número (ni=dos, san=tres, etc.).

El fenómeno dekasegi fue sin duda una instancia que trastocó las bases en donde se asentaban las identidades anquilosadas de los issei. El flujo migratorio desde América del Sur hacia Japón a finales de los ochenta, significó también la entrada de una gran población de extranjeros. Consolidado como potencia económica mundial, se requirió de mano de obra no cualificada para suplir la enorme demanda en el mercado laboral. Sin embargo, una de las particularidades es que el gobierno japonés priorizó la entrada de los descendientes de japoneses radicados en territorios de ultramar,¹⁰ mayormente en América del Sur —donde la situación económica no era tan favorable—, en vez de fomentar la inmigración desde países limítrofes (Lask, 2000). De esta manera, numerosos niseis y sanseis emigraron temporalmente a distintas ciudades de Japón. Sin embargo, aquella generación que había conocido Japón como la tierra de sus padres, ergo de sus raíces, se enfrentaron con una realidad muy diferente. En la mayoría de los casos, la experiencia laboral en Japón significó una vivencia dura —alejada del “Japón imaginado”— por diversos factores: la diferencia idiomática —son pocos los nikkeis que dominan el idioma japonés—, cultural, y, de clase —puesto que eran insertos en la sociedad como mano de obra no cualificada—. Las largas jornadas de trabajo, sumamente extenuantes, no permitían tampoco el desarrollo de una sociabilidad con los nativos, por lo que tendían a agruparse entre inmigrantes de origen latino. Se buscaba la filiación por cercanía cultural y de clase. En Japón, el dekasegi se supo latinoamericano, no japonés. Esta experiencia —la mayoría de ellos retornaban a los pocos años, aunque actualmente viven muchos migrantes de origen brasilero y peruano— fue decisiva en la construcción de una comunidad nikkei en la Argentina, dejando de lado a la colectividad japonesa.

Dentro de la colectividad japonesa en Argentina, existe a su vez una comunidad okinawense, cuyas características particulares se fueron incrementando durante el siglo XXI. Esto se debió a la cristalización de una comunidad transnacional okinawense surgida a partir de la formulación de una conciencia diaspórica. Desde el año 1990 se celebra en la prefectura, el Festival Mundial Uchinanchu, cuya premisa es la reunión de los okinawenses de ultramar. Este evento, sumado a otros ejemplos de interpelación hacia las comunidades situadas en el extranjero, forma parte de un fenómeno creciente que intenta reivindicar la cultura okinawense, mediante un llamamiento a los emigrados y sus descendientes. A su vez, este esfuerzo de la prefectura, se suma a las iniciativas localizadas en las comunidades, conformando una red mundial que sostiene y reproduce el signo “uchinanchu”¹¹ como una identificación que circula paralela al Estado-nación japonés.

En gran medida, este salto a escena de la cultura okinawense, tiene que ver con los acontecimientos ocurridos durante el siglo XX y que marcaron incisivamente a la sociedad. Durante veintisiete años (1945-1972) la prefectura de Okinawa estuvo ocupada por EEUU y su administración introdujo cambios que persisten hasta la actualidad (Eldrige, 2004). Además del programa estrictamente militar que desarrolló en la isla —en donde se construyeron las bases militares que continúan en funcionamiento—, en este período se empezaron a reforzar deliberadamente ciertos rasgos de la cultura y el paisaje okinawense, con la finalidad de gestar un ideario de región diferenciada de las islas principales de Japón (Hondou) en concordancia con la situación de ocupación (Iacobelli, 2011). Incluso se retornó durante

¹⁰ La causa de esta decisión está íntimamente ligada con el *nihonjinron* (日本人論), cuyo momento de auge se vivió en la década del setenta. Por lo tanto, si Japón abrió sus puertas para que ingresara población extranjera, era de prever que un descendiente de japonés “alterase” menos a una población pretendidamente homogénea.

¹¹ Uchina es el nombre de Okinawa, en su idioma, y uchinanchu designa a las personas de ese origen.

estas dos décadas al nombre de “Ryukyu”. La migración okinawense se dio en el marco de su integración al Estado-Nación japonés —por lo tanto, eran considerados ciudadanos japoneses—. Sus historias corren juntas y tienen más puntos en común que diferencias, sin embargo en los albores del siglo XXI comenzaron a aflorar preguntas acerca de la identidad okinawense, que abrieron camino para el debate sobre una historia propia. Durante la segunda posguerra, varias de estas representaciones fueron retomadas en el contexto de la activación del turismo y su tendencia a reforzar las particularidades culturales (Perez, 2015). Sin embargo, esta estrategia económica prendió también en sus habitantes, y comenzó una nueva etapa cuya propuesta tácita de retorno al origen, instaló un “Okinawa boom” que se tradujo en exportación de sus bienes culturales, pero también, ayudó a subvertir el sentimiento de inferioridad que los okinawenses cargaban respecto al resto de Japón, unidos por un mismo origen étnico —enfaticado y profundizado por la historia mítica de Ryukyu, como un reino antiguo único y con una gran cultura cortesana—. Okinawa y Japón se revelan, a partir de la articulación de estos textos, como dos regiones con diferencias culturales y políticas.

› Decurso del altar privado

El butsudán es un texto religioso y estético que se encuentra en la actualidad en los hogares de muchas familias japonesas, así como también dentro de las comunidades de migrantes en ultramar. En sus orígenes, este altar estaba dedicado a la veneración de deidades budistas y existió en diferentes partes de Asia, como manera de emplazar un espacio sagrado a nivel doméstico. En Japón, el butsuma (仏間) era la habitación de la casa destinada a albergar objetos que formaban parte de la liturgia budista, como imágenes y escrituras en rollo, y pronto se introdujo la costumbre de ubicar allí un altar con forma de armario. El budismo, en sus diferentes ramas, transmitió sus enseñanzas a través de las escrituras y la palabra, pero un lugar muy importante lo ocupaban las imágenes y los textos estéticos. Ya sea el budismo zen, a través de su intervención en la naturaleza, la meditación mediante la práctica sensible de la caligrafía y la pintura, o el budismo amidista, a través de imágenes pictóricas y arquitectónicas de un paraíso esplendoroso, o la escuela Shingon a través de la creencia en Dainichi y el cosmos plasmado en forma de mandalas, las diferentes ramas de la religión de Buda encontraron en lo sensible un vehículo para materializar y construir ideas abstractas. Diferentes iconografías se fueron desarrollando a lo largo del tiempo, y muchas de ellas se mantuvieron vigentes porque resultaron efectivas a la hora de comunicar el pensamiento religioso. Más aún, los artistas que creaban estas imágenes y formas solían ser los mismos monjes, que apelaban a la dimensión visual para generar nuevos conceptos (Graham, 2007).

La aparición del butsudán dentro de la religiosidad japonesa se remonta al período Asuka (552-710), época en la que se produjo el ingreso del budismo a Japón. Según el Nihonshoki (720), el budismo fue introducido en Japón por el príncipe Shotoku en el año 593, a través del Reino de Paekche (Corea). Esta nueva doctrina se difundió rápidamente en la corte gracias al apoyo de los gobernantes, que vieron en la adopción de esta religión extranjera un vehículo para alcanzar un nivel de civilización como el gran imperio chino. En este texto se especifica que fue el emperador Tenmu (672-686) quien, a través de un edicto promulgado en 685, ordenó que en cada casa (ie 家) o edificio público se construyera un espacio para la veneración de Buda, donde debían ser colocados representaciones y sutras. De esta manera, mediante el emplazamiento de imágenes y escrituras en estos espacios públicos de circulación,

así como en los hogares de los miembros de la corte, el budismo empezó a trascender del interior de los templos y monasterios. Todavía en una época temprana, cuando la religión budista estaba atada a las esferas más altas de la sociedad, es en ese edicto en donde se puede identificar el traspaso de sus representaciones a ámbitos seculares, es decir, por fuera de los edificios religiosos. Más tarde, con la subsecuente impregnación del budismo en la población durante el periodo Edo, estos espacios de veneración pertenecientes a las elites, pronto hubieron de introducirse en los hogares de todas las clases. La gran difusión que tuvo la escuela de la Verdadera Tierra Pura¹² (Jodo Shinshu 浄土真宗), orientada a difundir las enseñanzas de Buda en una mayor cantidad de gente, motivó la adquisición de altares que semejaban el templo principal de esta rama. A su vez, el sistema de registro de afiliación religiosa impuesto por Tokugawa, le dio un mayor impulso a la religiosidad localizada a nivel familiar, en tanto cada hogar debía pertenecer a un templo particular. Al colocar un butsudán en la habitación más importante de la casa, se estaba dando una prueba de la fe budista de cada familia. En el año 1660, Tokugawa Ieyasu había emitido una orden que exigía que cada habitante estuviera afiliado a un templo budista o santuario shintoísta: esta medida le permitía asegurarse la expulsión total del cristianismo, que aún contaba con algunos adeptos encubiertos.¹³ De esta manera, la religión cristiana fue suprimida¹⁴, porque era concebida como una amenaza al orden establecido por los gobernantes. En este sentido, el cambio más importante producido por la intrusión de la religión cristiana fue de orden político y no religioso, porque no se produjo un proceso sincrético con las religiones que se desarrollaron en Japón, sino que movilizó una serie de medidas emanadas del gobierno central y que dieron forma a la sociedad japonesa del periodo Tokugawa. Este sistema de registro anual de afiliación religiosa funcionó, a su vez, como un arma del estado para llevar un control de toda la población, medida en consonancia con la fuerte impronta centralista que adoptó Tokugawa en su gobierno. Las escuelas budistas pasaron a formar parte del instrumento de control gubernamental, estrategia que ayudó a neutralizar la fuerte oposición al bakufu existente en épocas anteriores. En consecuencia, a partir de esta era, el budismo y el shintoísmo se esparcieron fuertemente en la población plebeya, y la doctrina del honji suijaku terminó penetrando en todas las capas de la sociedad. Lo que en épocas anteriores había permanecido al nivel de las discusiones teológicas, se diseminó a través de los templos budistas locales, porque cada pueblo o aldea terminó venerando a los kami locales como suijaku de las deidades budistas. En este momento, el sincretismo ya estaba completamente naturalizado: en muchos casos, la deidad principal del templo shintoísta de la aldea era definida como gongen de alguna deidad budista, aunque no fuera claro de cuál.

Como se mencionó anteriormente, en esa época la palabra butsudán designaba más bien al poseedor del objeto, porque su significado aludía a la relación de patronazgo de determinada imagen del budismo.

¹² Esta rama del budismo ingresó a Japón desde China durante el periodo Heian y se afianzó aún más durante los periodos Kamakura y Edo. En un principio, el nuevo culto al buda Amida estuvo circunscripto al ámbito de la corte y los monasterios, la porción de la población con más recursos y poder. Sin embargo, la sencillez de las enseñanzas predicadas por Hōnen Shōnin (1133-1212), fundador de la secta de la Tierra Pura (Jōdoshū 浄土宗), y su discípulo Shinran (1173-1262), fundador de la rama de la Verdadera Tierra Pura (Jōdo Shinshū 浄土真宗), se impregnó rápidamente en el resto de la población. Parte de su misión era difundir el budismo amidista a la mayor cantidad posible de gente, y no segmentarlo a las elites. Esto estaba basado en la creencia de la pronta llegada del Mappo, o la Tercera Edad del budismo, la era del declive de las enseñanzas de Buda en donde reinaría la decadencia y la imposibilidad de acceder a la iluminación. Estas escuelas utilizaron este temor para argumentar la necesidad de venerar e invocar a Amida y así poder tener acceso al paraíso de la Tierra Pura.

¹³ El llamado "siglo cristiano en Japón", fue un periodo en el que las misiones jesuíticas realizaron una tarea evangelizadora, luego de que los portugueses arribaran a las costas de Tanegashima en 1543.

¹⁴ Muchos japoneses conversos continuaron practicando su fe incluso luego del sakoku, y se los denominó kakure kurisutian (cristianos ocultos), porque debían mantener su liturgia en secreto.

Es decir, el butsudan era un objeto relacionado con la devoción personal, que daba cuenta de una religiosidad íntima, cotidiana, en contraste con la religión practicada en los templos. A su vez, es por ello que se desarrollaron diferentes formas, en tanto cada familia u hogar lo construía en función a sus necesidades y de su filiación a una escuela en particular. El antecedente del butsudan es el zushi¹⁵ (厨子), un santuario con forma de armario de madera que servía para guardar objetos importantes de la liturgia budista, como los rollos o sutras (Shandyba, 2019), aunque en épocas tempranas rara vez se utilizaba para la veneración de imágenes de Buda. Si bien existen butsudan de diferentes formas y tamaños, en general se construyen de madera, con puertas que permiten la apertura y cierre de su interior, tal como era la forma básica del zushi. Esto reviste de una gran importancia porque los objetos que se colocan dentro son sagrados —o al menos pertenecen a un estatuto que requiere de cuidado y respeto— y por ello deben permanecer velados, fuera de la vista, y solo pueden ser descubiertos en ocasiones determinadas.

A su vez, las imágenes colocadas dentro del butsudan instituyen una doble representación: representan a la deidad o a los antepasados, pero también se representan a sí mismas. Las estatuillas, por ejemplo, presentan en su materialidad un cuerpo, tallado, modelado, pintado, propio, que posee en su presencia espacial una contundencia ineludible, que interpela al creyente. Su imagen encierra la potencia —la potestad— del haber devenido sagradas a través de las convenciones, en este caso, de la iconografía budista y sintoísta. La acumulación en forma de memoria, de elementos específicos de la concepción supraterrrenal de la religión japonesa, condensan en sí la reiteración de fórmulas eficaces, en este caso, protectoras del ser humano. Y justamente, para redundar en esa efectividad, es deseable que se mantengan constantes en su forma a través de los siglos. Las deidades japonesas emplazadas y veneradas en los altares, se construyen a través de elementos reconocibles o símbolos, como los denomina Lotman (Lotman 1992, 1996), lo que permite que esa memoria subsista. En este sentido, los altares de diferentes periodos, aunque medien cientos de años de diferencia, tienen elementos similares, en tanto lo sensible encierra en este caso, el poder que implica su representación. Esta representación de una imagen forma parte de un juego doble, en donde por un lado, el cuerpo es la presencia de una ausencia —la deidad, el kami—, pero por el otro lado es presencia de sí mismo, y con su aspecto sensible puede encarnar las diversas significaciones religiosas y políticas que se le atribuyen a las deidades mismas (Marin, 1993).

En la colectividad japonesa argentina, el butsudan adoptó principalmente los elementos utilizados para los rituales ofrecidos a los ancestros. Los miembros son en su mayoría provenientes de la prefectura de Okinawa (antiguo Reino de Ryukyu)¹⁶, en donde las escuelas budistas no tuvieron gran difusión; si bien lo que se incorporó fue la liturgia fúnebre (día de los muertos y butsudan), las imágenes de Buda, bodhisattvas o gongen no se integraron al altar. A su vez, las prácticas religiosas en la actualidad se realizan principalmente en el ámbito del hogar, y no a nivel comunal. En este espacio existen dos focos materializados por el hinukan, el kami del fuego, ubicado en la cocina, y el ihai, las tablillas funerarias, con las inscripciones de los fallecidos de la rama familiar. Esta última se coloca dentro del totoome¹⁷ o butsudan, que contiene diferentes objetos de la liturgia. El culto a los antepasados fue transmitido

¹⁵ El zushi más antiguo que se conserva es el *Tamamushi no zushi* 玉虫厨子, albergado en el templo Horyuji, y datado alrededor del siglo VII.

¹⁶ El Reino de Ryukyu (1429-1879), hoy prefectura de Okinawa, fue un territorio autónomo que mantuvo relaciones tributarias con China y Japón hasta su anexión a Japón.

¹⁷ *Totoome* es el butsudan en el idioma de Okinawa (uchinaaguchi).

a Ryukyu desde China en el siglo XIV, a través de las enseñanzas budistas, pero no fue hasta luego de la invasión de Satsuma de Japón en 1609— y la subsecuente dominación política—, que los misioneros incrementaron sus actividades en el reino, logrando una mayor facilidad en la penetración de su doctrina. La introducción del budismo en Ryukyu ocurrió a través de un proceso de traducción que privilegió los rituales en torno a los antepasados, pero no integró otros aspectos del budismo. El ritual de la recitación del nembutsu en las tumbas fue difundido en los años 1603-1605 por el monje japonés Taichi Shonin de la escuela Jodo. A partir de allí, los rituales en torno a las exequias, así como la elaboración de genealogías familiares, se asentaron como parte de la religiosidad local. Estos hechos, sumados a la condición de migrantes, reforzaron la preeminencia de los familiares fallecidos dentro del butsudan. En vez de una estatuilla, se coloca un ihai y las fotos de los difuntos. De esta manera, se integran al espacio sagrado, y se erige un culto a los familiares provenientes de una tierra lejana. La reiteración de los ciclos rituales, conforma una temporalidad que transcurre de forma paralela a los tiempos de la sociedad argentina, añadiendo una distancia mayor entre el espacio sagrado doméstico y el entorno.

› Consideraciones finales

El butsudan es un objeto que reviste de una doble complejidad, por ser un objeto religioso y estético. En la actualidad, puede formar parte de los ritos de la cultura japonesa, así como también puede ser un objeto exhibido en el ámbito museístico (ver anexo imágenes). A su vez, el butsudan es un altar dedicado a deidades budistas, como también a los antepasados entendidos como kami, esto es, puede tener un sustrato sintoísta (Japón) o ryukyense (Okinawa), por las características sincréticas de la religión japonesa. Esta función religiosa contribuye a que su estructura formal se mantenga similar a lo largo del tiempo, en tanto requiere que asuma características determinadas para que pueda operar como soporte ritual. Además, el butsudan permite que se inserte en el hogar la relación entre el hombre y la idea de infinito, porque adentra en el ámbito doméstico a los seres que representan un espacio supraterráneo. El especial cuidado que requiere este objeto proviene de su nexo con el misterio, nexo que se concretiza en su forma, esto es, su parte primordial, las puertas, que permiten un movimiento de apertura y de cierre, velando el contenido interior.

Esta superposición de dos realidades —una finita y otra infinita— se solapa con su dimensión estética. Desde su origen, algunos aspectos formales fueron variando, como su tamaño y ornamentación, pero también las estatuillas y elementos que constituyen su interior (imágenes de Buda, Bodhisattva, Gongen, ihai, escrituras, etc). Con ello, el butsudan adoptó nuevos significados en cada periodo señalado: designio de patronazgo, filiación político-religiosa, memoria del linaje ancestral, origen étnico. En este sentido, su pervivencia a lo largo del tiempo muestra lo pertinente que fue este texto para los sucesivos programas culturales, porque pudo ingresar como un elemento estructurante del principio de realidad. La dimensión religiosa ocupa un espacio importante en cada periodo mencionado, porque es un sistema modelizante cuyos textos son altamente prescriptivos; es decir, indican conductas y modos que son reiterativos, porque se inscriben en una temporalidad que es cíclica. A su vez, el proceso de traducción que atravesó en cada instancia de interacción con culturas ajenas (desde su origen chino al ingresar a Japón y la doctrina del honji suijaku; el ingreso del cristianismo en el periodo Muromachi y la intensificación de los textos budistas y sintoístas a partir del decreto de Tokugawa;

la emergencia del Shinto de Estado y la preeminencia de los ancestros; el sincretismo con la religión de Ryukyū; la inserción en Occidente con los movimientos migratorios), contribuyó a modificar los significados que articulaban al hombre con lo sagrado —la concepción y las representaciones de lo infinito y sus posibilidades—, porque este texto tiene como característica su emplazamiento en el ámbito doméstico y privado, esto es, en potencia naturalizador por su inmediatez. Este último punto es interesante para interrogar acerca de la pervivencia de este texto, porque quizás allí radica el sentido de su ingreso en diferentes momentos de la historia y diferentes territorios, sobre todo, a la hora de analizar el butsudan en las comunidades de ultramar. Lo que lo diferencia del espacio templario es la traslación de la devoción a la intimidad del hogar, es decir, la proximidad absoluta con un espacio de acceso a la idea de infinito, la proximidad espacial pero también familiar y cotidiana.

En conclusión, al insertarse en la cultura migrante, las diferencias intergeneracionales originadas, en principio, por la cualidad idiomática, abrieron paso a nuevos procesos de traducción. El butsudan, al tratarse de un texto estético y religioso, i.e. altamente polisémico, tiene un carácter particular e intransferible; vehiculiza la comunicación de los símbolos de la cultura japonesa, pero imprime, indefectiblemente, una brizna de incomunicabilidad que le es propia. El nikkei tuvo que adecuar las tradiciones heredadas, y de esta manera, el butsudan se enlazó con signos aprehendidos previamente en la circulación de la tradición cultural del migrante dentro de la colectividad. El espacio de reunión familiar que suponen los rituales en torno al butsudan, ofició como significado central en el traspaso a las siguientes generaciones. Ante la incógnita de un espacio religioso diferente al reproducido a nivel nacional —cuyos símbolos se interiorizan desde la escolarización—, los nikkei encontraron sus propias marcas de sentido a los textos japoneses: objetos estéticos, heredados de sus ancestros, únicos, pero a su vez compartidos por el resto de la comunidad. El resultado fue la transformación de un marco espacial religioso, compuesto por elementos budistas, sintoístas, animistas, orientados a la unión entre el hombre y la divinidad, a uno en donde los lazos familiares funcionan como los símbolos que religan a los hombres entre sí. La tierra de los ancestros se convirtió en el lugar mítico que fundamenta un origen y un destino, y en donde el butsudan funciona metonímicamente como su nexos espacial y temporal.

› Anexo de imágenes



Altars japoneses de la colección del Museo Nacional de Arte Oriental, Buenos Aires (fotografía de la autora)



Altars japoneses de la colección del Museo Nacional de Arte Oriental, Buenos Aires (fotografía de la autora)



Figura 3 y 4. Butsudan familiar, Buenos Aires (fotografía de Denise Carner Lorenzo)

› Bibliografía

- › Eldridge, R. (2004) *Post-Reversion Okinawa and U.S.-Japan Relations. A Preliminary Survey of Local Politics and the Bases, 1972-2002*. U.S.-Japan Alliance Affairs Division Center for International Security Studies and Policy School of International Public Policy, Osaka University.
- › Espinar Castañer, E. (2015). *La presencia de Japón en Buenos Aires (1916-1930): El japonismo en las revistas Caras y Caretas, El Hogar y Plus Ultra* [Tesis doctoral. Universidad de las Islas Baleares, España]
- › Gavirati, P. e Ishida, C. (2017). Interpelación o autonomía. El caso de la identidad nikkei en la comunidad argentino-japonesa”, *Revista Alteridades*, 27, 59-71.
- › Graham, P. (2007). *Faith and Power in Japanese Buddhist art 1600-2005*. University of Hawaii Press.
- › Gramsci, A. (1975). *Cuadernos de la cárcel: Volumen 6*. Ediciones Era
- › Harvey, P. (2013). *An Introduction to Buddhism: Teachings, history and practices*. Cambridge University Press.
- › Kanaji, I. (1991). Tres etapas en la aceptación del Budismo por el Príncipe Shotoku. *Revista de Estudios Budistas*, 1, 107-134.
- › Iacobelli, P. (2011). Orientalism, Mass Culture and the US Administration in Okinawa, *ANU Japanese Studies On-Line*, 4, 19-35.
- › Kiss, M. (2016). Buddhist Ancestor Worship at Home through the Sacred Place of the Butsudán. Faith at Home. En H. Imre y T. Inoue (Eds.), *Faith in Buddhism*, (219-230). Institute for Asian Studies Eotvos Lorand University.
- › Lask, T. (2000). Imigracao brasileira no Japão: o mito da volta e a preservação da identidade, *Horizontes Antropológicos*, 14, 71-92.
- › Leone, M. (2020). El laberinto paradoxal: la semiótica de la religión entre naturaleza y cultura. En J. E. Lurueña Lopez y L. C. Alzate Suarez (Eds.), *Estudios semióticos: Abordajes metodológicos* (265-275). Editorial Universidad de Antioquia.
- › Lotman, I. (1992). El símbolo en el sistema de la cultura. *Forma y Función*, 15, 89-101.
- › Lotman, I. (1996). *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y el texto*. Ediciones Cátedra.
- › Lotman, I. (1998). *La semiosfera II*. Ediciones Cátedra.
- › Mancuso, H. (2007). La teoría de la semiosfera aplicada al plexus de la cultura posmoderna. *Adversus*, (5), 6-35.
- › Mancuso, H. (2010). *De lo decible. Entre semiótica y filosofía: Peirce, Gramsci, Wittgenstein*. Editorial SB.
- › Mancuso, H. (2015). Genealogía estructuralista de la Escuela de Tartu. *Adversus*, 12, 34-68.
- › Marin, L. (1993). El ser de la imagen y su eficacia. *Los poderes de la imagen. Glosas*. Editions de Seuil.
- › Nobutaka, I. (1998). *Shinto: A short history*. Shinyosha.
- › Onaha, C. (2018). El rol de la comunidad nikkei en las relaciones argentino - japonesas. Pasado y presente, *Humanía del Sur*, 24, 71-86.
- › Onaha, C. (2021). Japoneses: ganando espacios simbólicos en la ciudad de Buenos Aires. En Susana Sassone (Dir.) *Migraciones internacionales en la Argentina* (pp. 575-595) IMHICIHU Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas.

- › Onaha, C. y Gomez, S. (2008). Asociaciones voluntarias e identidad étnica de inmigrantes japoneses y sus descendientes en Argentina. *Migraciones*, 23, 207-235.
- › Perez, M. (2015). *Voyage vers un autre Japon. Le département d'Okinawa comme laboratoire du tourisme des étrangers au Japon* [Tesis de Doctorado, Université Jean Moulin].
- › Renondeau, G. (1976). El sincretismo japonés. En Henri-Charles Puech (coord.) *Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes II* (pp. 221-283). Siglo XXI.
- › Shandyba, S. (2019). Del templo al altar doméstico (Butsudán y Zushi en la cultura japonesa). *Religiovedenie*, 3, 43-52.
- › Teeuwen, M. (2002). From Jindo to Shinto. A Concept Takes Shape. *Japanese Journal of Religious Studies*, 29, 233-263.
- › Teeuwen M. y Rambelli F. (2003). *Buddhas and Kami in Japan. Honji Suijaku as a combinatory paradigm*. Routledge Curzon.
- › Torop, P. (1995). Semiótica de la traducción, traducción de la semiótica. *Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica*, 4, 37-44.
- › Torop, P. (2002a). Intersemiosis y traducción intersemiótica. *Cuicuilco* 9, 1-30.
- › Torop, P. (2002b). Translation as translating as culture. *Sign Systems Studies*, 30, 593-605.
- › Torop, P. (2006). La semiosfera como objeto de investigación de la semiótica de la cultura. *Entretextos*, 7, 1-12.
- › Weber, J. (2021). Lineamientos metodológicos para una comprensión traductológica de procesos históricos de interacción cultural. *Cuadernos de traducaio*, 41, 18-44.