

Takeuchi, Bonfil, Echeverría y Sakai. Modernidad y resistencia: afinidades y divergencias entre México y Japón

Amadís Ross

Cómo citar: Ross, A. (2025). Takeuchi, Bonfil, Echeverría y Sakai. Modernidad y resistencia: afinidades y divergencias entre México y Japón. *Vitral. Revista de Teoría y Creación de Arte*.

Resumen

El mundo cambia vertiginosamente. Occidente pierde preeminencia, la crisis ecológica se agrava, las sociedades se transformen bajo la sombra de los algoritmos y los acuerdos planetarios post-1945 quedan obsoletos. En este escenario, un componente fundamental en los estudios japoneses desde México es el trazar diálogos entre ambas naciones sin triangulación alguna. El presente texto busca enriquecer el conocimiento mutuo y alentar una comunicación más estrecha a través de cuatro autores avocados a analizar la expansión de la modernidad y la resistencia que generó en Japón y México: Takeuchi Yoshimi, Guillermo Bonfil, Bolívar Echeverría y Sakai Naoki. A través de una visión interdisciplinaria se compara el pensamiento de estos cuatro intelectuales para demostrar que estos dos países, a pesar de sus muchas diferencias culturales, económicas y sociales, pueden comunicarse directamente sin necesidad de utilizar los preceptos y las categorías supuestamente universales creados por Occidente. Para ello puede usarse el “lenguaje de la resistencia”, ya que comparten la experiencia histórica de enfrentar a la modernidad. Este artículo intenta construir un basamento teórico que sustente investigaciones futuras desde las intersecciones México-Japón, espacio que crecerá en importancia conforme la narrativa occidental acentúe su declive.

Palabras clave

modernidad, resistencia, México, Japón, Occidente

Abstract

The world is changing vertiginously. The West is losing preeminence, the ecological crisis is worsening, societies are transforming under the shadow of algorithms and post-1945 planetary agreements are becoming obsolete. In this scenario, a fundamental component in Japanese studies from Mexico is to trace dialogues between both nations without third party intervention. The present text seeks to enrich mutual knowledge and encourage closer communication through four authors devoted to analyzing the expansion of modernity and the resistance it generated in Japan and Mexico: Takeuchi Yoshimi, Guillermo Bonfil, Bolívar Echeverría and Sakai Naoki. Through an interdisciplinary vision, the thinking of these four intellectuals is compared to

demonstrate that these two countries, despite their many cultural, economic and social differences, can communicate directly without the need to use the supposedly universal precepts and categories created by the West. The “language of resistance” can be used for this purpose, since they share the historical experience of confronting modernity. This article attempts to build a theoretical foundation for future research in the Mexico-Japan intersections, a space that will grow in importance as the Western narrative accentuates its decline.

Keywords

modernity, resistance, Mexico, Japan, the West

Para el presente texto no se utilizaron herramientas de inteligencia artificial (IA), con excepción de apoyo para la traducción de algunos textos de referencia.

No artificial intelligence (AI) was used for this text, except for the translation support of some reference texts.

宇宙はたくさんの地元でできていて、宇宙に中心はない。中心も、「普通」もない。中心や「普通」は、人為的に決められるもので、この世界では、お互いにちょっと「変」な地元が、ローカルが、ずっと続いていく。

(Ozawa, 2025).

Introducción: la modernidad es múltiple

La historia de la modernidad para *nosotros*, los pueblos y naciones no occidentales, es la historia de cómo nos hemos enfrentado al intervencionismo de Occidente. Resistir, adaptar y apropiarse de la modernidad han sido tareas ineludibles que parecen nunca terminar porque su sustancia y sus formas transmutan de forma incesante. Estudiar las estrategias de diferentes pueblos sirve para salvar diferencias culturales, sociales e históricas si partimos de que comparten el mismo *lenguaje de la resistencia*, es decir, que están igualadas por la necesidad de afrontar a Occidente. Es el caso de Japón y México. No resulta exagerado decir que estas dos naciones no estarían hoy donde se encuentran si no debieran satisfacer los apetitos y caprichos del poder hegemónico del principal actor actual de Occidente: Estados Unidos.

El presente ensayo es resultado de una investigación desarrollada dentro del Seminario Permanente de Investigación de Arte y Cultura México-Japón (メキシコ日本芸術文化研究常設セミナー) entre 2023 y 2025, enfocada en los aspectos estéticos de la resistencia ante la modernidad en las naciones norteamericana y asiática. Me interesa analizar las visiones *internas* de este complejo proceso, es decir, hablar desde Japón y México, convencido de que para el tema a tratar es prescindible recurrir a pensadores europeos o estadounidenses, tradicionalmente utilizados para legitimar el conocimiento producido en países no occidentales. La investigación no se adscribe a una disciplina dada, ya que forma parte de la metodología interdisciplinaria del mencionado seminario.

Inicialmente estas páginas formaban parte de un estudio dividido en dos secciones: el sustento teórico —que es lo que el lector tiene en sus manos— y su aplicación al examinar dos obras contemporáneas de ciencia ficción, una mexicana y otra japonesa. Debido a la extensión decidí dividir mi trabajo por la mitad. El otro artículo se titula “*Ecatepunk* de Joshua Hernández y *Shingeki no Kyojin* de Isayama Hajime. Modernidad y resistencia en la ciencia ficción”, y pueden encontrarla en este mismo dossier. Además del análisis de las obras, en ese escrito incluyo una propuesta metodológica para utilizar la ciencia ficción como herramienta hermenéutica y epistémica.

El presente texto comienza con un breve recuento histórico que busca contextualizar cómo Japón y México están unidos a través de la resistencia ante la modernidad. Posteriormente muestra conceptos de cuatro estudiosos: Takeuchi Yoshimi [竹内好, 1910-1977], pensador, crítico y especialista en literatura china moderna, Guillermo Bonfil Batalla [1935-1991], etnólogo, antropólogo y escritor de gran influencia en la antropología mexicana, Bolívar Echeverría [1941-2010], filósofo de origen ecuatoriano de filiación neomarxista que dedicó su obra a entender la modernidad en y desde México, y Sakai Naoki [酒井直樹, 1946], historiador, teórico de la traducción, especialista en pensamiento japonés y en literatura comparada.

Además de mostrar los paralelismos y las diferencias con que México y Japón han recibido y contrarrestado el expansionismo occidental, el objetivo de analizar el pensamiento de estos cuatro autores es criticar la supuesta universalidad del proceso histórico comandado por Occidente, o dicho de otra manera, señalar cómo la modernidad no sólo es imposible de entender de una manera única, sino que no es una sola. Estoy convencido que es necesario dejar atrás la noción de que los pueblos están definidos de acuerdo con su grado de proximidad y similitud al canon occidental. Múltiples modernidades coexisten con el mismo grado de desarrollo histórico, pero características distintas.

Partiendo de Yuk Hui [許煜, 1985] (2020), si la modernidad consiste en un “proceso de universalización” completamente unilateral que “redujo el pensamiento no-occidental a un mero pasatiempo” (p. 30),¹ es momento de “apropiarse del mundo moderno desde el punto de vista de una tradición desustancializada en términos de episteme y epistemología” (p. 34) para elaborar un nuevo “pensamiento histórico-mundial” que debe surgir “de cara al colapso del mundo” (p. 40). Dicho de otra forma, la expropiación consciente de la modernidad es un asunto no sólo ineludible sino urgente que necesariamente pasa por el diálogo transversal entre culturas no occidentales que echan mano tanto de sus tradiciones como de la realidad imantada por la modernidad.

Abundan los ejemplos de la obsesión de Occidente con la obsesión que genera en los pueblos no occidentales. Tómese por ejemplo este análisis sobre la filosofía de Nishida Kitarō [西田幾多郎, 1870-1945] que realizan un autor hongkonés y otro canadiense, en la que para explicar su caso en ningún momento se alejan de la posición central y privilegiada del Yo occidental, ante el que el resto de las culturas deben alinearse para resultar inteligibles:

Dado que los préstamos de Nishida de los lenguajes del zen y de la tradición mística occidental no estaban suficientemente cualificados, generaron dificultades semánticas que se hicieron más evidentes en los escritos de sus sucesores. Por ejemplo, en la medida en que el significado es contextual, resulta muy problemático traducir el término japonés *mu* [無] como “nada” [Nothingness] y equiparlo con el *nichts* de los místicos alemanes, o a la inversa, confundir las connotaciones occidentales de “Ser” con las del término japonés *yū* [有] (“tener”, “hay”). Esta “confusión lingüístico-cum-ontológica”, que llevó a Nishida a contrastar la “Nada oriental” con el occidental “Ser”, impulsó a los

¹ Sakai Naoki (2022) lo dice así: “Occidente insiste en ser determinado no por sus características como objeto de conocimiento, sino por sus facultades subjetivas y su productividad. De ahí que la idea de teoría, producto de la razón, para examinar críticamente, mejorar incesantemente e innovar los propios medios de conocer, sea señalada como dote exclusiva de la humanidad europea” (p. 20).

comparativistas a comparar el *Ser y el tiempo* de Heidegger con la concepción de *uji* [有時] (habitualmente “traducida” como “ser-tiempo”) de Dōgen (Wei-hsun Fu y Heine, 1995, p. 252).

Tras el exitoso expansionismo de Occidente, hoy queda claro que hoy no hay países más modernizados que otros, sino países modernizados de diversas maneras. Ya sea desde el marxismo crítico, la antropología o la teoría literaria, al estudiar la posición de sus naciones frente a Occidente, Takeuchi, Bonfil, Echeverría y Sakai edifican armazones teóricos que, así sea de manera indirecta, se oponen a la ingenua noción progresista de la modernidad que encubre sus mecanismos etnocentristas, materialistas y totalizadores.

La fuerza de la modernidad es innegable. Ningún pueblo ha conseguido salvarse de su influjo. El planeta mismo ha sido terraformado para adaptarse a sus exigencias. La diversidad que caracterizaba la era premoderna hoy se encuentra debilitada ante la homogeneidad estética e ideológica impuesta por Occidente. La modernidad ha *imantado* el mundo y el proceso es irreversible. Sin embargo, esto no significa que se trate de un proyecto cerrado e irrompible; de hecho, sus contradicciones internas están poniendo en crisis la preeminencia de Occidente. Poco a poco se abren espacios para que las naciones no occidentales cuestionen en todos los ámbitos el régimen impuesto por los intereses europeos y estadounidenses y encuentren alternativas propias, es decir, evolucionen sus modernidades particulares hacia modelos que les sean más útiles, a ellas y a la humanidad en su conjunto.

No necesitamos la aprobación de nadie, pero resulta muy útil comunicar nuestras experiencias porque hay un tesoro de conocimientos y saberes en cada pueblo, ideas que permanecieron durante años o siglos ninguneadas o al menos instrumentalizadas por la modernidad. El presente estudio pretende abonar en este sentido.

Figura 1

de los hombres blancos y barbados que, con Hernán Cortés a la cabeza, habían desembarcado en lo que hoy se conoce como Veracruz.

Los europeos venidos de la Península Ibérica eran hijos del primer empuje de la naciente modernidad. Estaban convencidos de que encabezaban una misión sagrada de carácter universal que tenía como meta la salvación eterna de las almas, “a la que todos los pueblos debían adherirse, de buen grado o por la fuerza” (Bonfil, 1995, p. 441), y se sentían “descubridores” de pueblos y territorios hasta ese momento “fuera” de la historia mundial. Europa, a través de la Corona de Castilla y Aragón, se descubrió a sí misma como centro y referente de la humanidad al invadir Mesoamérica, y a la vez abrazó el expansionismo no sólo como una posibilidad sino como necesidad civilizatoria. En palabras del filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel [1934-2023] (1994), “La experiencia no sólo del ‘Descubrimiento’, sino especialmente de la ‘Conquista’ será esencial en la constitución del ‘ego’ moderno, pero no sólo como subjetividad, sino como subjetividad ‘centro’ y ‘fin’ de la historia” (1994, p. 21). Lo “moderno”, es decir, la modernidad, es entonces el proyecto de Occidente.

La ventaja de los conquistadores encabezados por Cortés no era únicamente tecnológica, sino conceptual. A pesar de su fervor religioso, estaban estrenando una nueva forma de humanidad alejada del designio divino, comandada por la necesidad imperiosa de “una auto realización en cuanto sujeto humano” (Hinkelammert, p. 21), antropocentrismo que resultaba incomprensible para los mesoamericanos y, hoy lo sabemos, un componente fundamental de la modernidad. La creación del humano por el humano fue una novedad que transformó el planeta.

Figura 2



Moctezuma observando la cuarta señal, *Códice Durán*, s. XVI, cap. LXIII.

Asediado por malos presagios y sujeto a una visión mágico-religiosa, el *huey tlatoani* (emperador) Moctezuma II [Motēcuhezōma Xōcoyōtzin, 1466-1520], como medida desesperada ante el avance de Cortés y sus aliados tlaxcaltecas hacia México-Tenochtitlan envió un grupo de hechiceros y sacerdotes para que detuvieran a los invasores cuando cruzaran el paso entre los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl. Los hombres de magia, resueltos a cumplir con su misión, cuando tenían a los españoles a la vista fueron detenidos por un viejo borrachín, quien resultó ser el dios Tezcatlipoca. La divinidad les mostró visiones de la capital mexicana en llamas mientras decía “¡Ya México no existirá más! [...] ¡Lo que sucedió ya sucedió!” (Sahagún, 2013, p. 750). Espantados, los

hechiceros volvieron sobre sus pasos y los conquistadores siguieron su marcha triunfal. Los dioses abandonaron a sus hijos ante la llegada de la cruz y la espada. La modernidad tenía paso libre.

Poco más de tres siglos después, en 1853, del otro lado del Pacífico se vivió una escena similar. Otro pueblo se enfrentaba a Occidente, esta vez representado por Estados Unidos. Amenazados por los *kurofune* (黒船, barcos negros) del comodoro Perry, los japoneses se debatían sobre cómo enfrentar la amenaza. El encargado por el *bakufu* (幕府) para defender Japón contra los extranjeros, Tokugawa Nariaki [徳川斉昭, 1800-1860], *daimyō* (大名) de Mito (水戸藩, hoy prefectura de Ibaraki), sugirió incluir secretamente algunos *kitsune-tsukai* (狐遣い) en las negociaciones con Perry para leer su mente. Los *kitsune-tsukai* son un tipo de chamán capaz de tomar los poderes sobrenaturales del zorro (Mitani, 2006, p. 186). La sugerencia no fue aceptada. Al igual que los dioses mesoamericanos, la magia originaria del archipiélago, consustancial a una cosmovisión rica y única, abandonó a su gente ante las fauces del expansionismo occidental.

Estas anécdotas históricas pueden movernos a la ternura ante la ingenuidad del *tlatoani* y del *daimyō*, o resultarnos ejemplos de cómo la luz de la Razón dispersó las tinieblas del mito. Mi interés en presentar estos casos radica en ejemplificar cómo las muchas maneras arcaicas o premodernas de ser y actuar en el mundo fueron incapaces de resistir el embate de la modernidad, o lo que es lo mismo, la efectividad práctica y estructural del modelo que Occidente había inventado sin saber que iba a cambiar el mundo. No fue sólo la superioridad tecnológica o militar la que doblegó al imperio mexica y al *bakufu*, sino la visión materialista y pragmática de los conquistadores, liberados del tiempo cíclico —preocupado por regenerar ritualmente el mundo y con poco interés en el desarrollo técnico— y, sobre todo, poseedores del peculiar invento referido arriba: el individuo y su capacidad para realizarse a sí mismo.

Figura 3



Utagawa Kuniyoshi [歌川国芳], 「三國妖狐図會」 (*El zorro mágico de tres países*), ca. 1849, xilografía, 37.2 x 25.1 cm.

A diferencia de los mexicas, que desconocían la existencia de otros continentes, Japón sabía de Occidente desde al menos el siglo XVI, y a través de los pragmáticos mercantes de Holanda mantenía una liga con Europa, aunque fuera más bien tenue. El parcial aislamiento impuesto desde la década de 1630 por el *baukufu* permitió al archipiélago desarrollarse a su ritmo y estilo bajo la “gran paz” (大平), en oposición a los largos años de guerra e inestabilidad de los siglos XV y XVI. Sin embargo, la llamada por algunos “modernidad Tokugawa” (Maruyama, 1974, pp. 177-179; Najita, pp. llii-liv; Berman, 2014, p. 335) no estaba lista para el expansionismo estadounidense y su belicosidad, superior a la de las potencias colonialistas de Europa. El conductor de la nueva política imperial fue el comodoro Perry, quien antes de arribar a la Bahía de Edo formó parte de la guerra con la que Estados Unidos despojó a México de la mitad de su territorio. Vale la pena detenernos un momento en este crucial personaje.

Nacido en 1794 como Matthew Calbraith Perry en Rhode Island, estado del noreste de Estados Unidos, ingresó a la Armada a los quince años. Se distinguió en combate y como promotor de innovaciones tecnológicas en las naves de guerra. Su carrera tuvo un momento notable cuando plantó la bandera de su país en Cayo Hueso en 1822, poco después de que España se viera obligada a ceder Florida a Estados Unidos. Combatió a ingleses y filibusteros, pero su principal papel fue el de representar fielmente la voracidad colonial de su país, amparado bajo el “patriotismo exuberante y agresivo nacionalismo” del Destino Manifiesto (Schroeder, 2001, p. 124).

En mayo de 1846 Estados Unidos declaró la guerra a México tras años de fricciones derivadas de la independencia de Texas, movimiento separatista instigado y financiado por Washington (Vázquez, 2008). Confiado en su amplia superioridad bélica, Estados Unidos avanzó desde el noreste, atacó California y Mazatlán y envió una flota a Tabasco. En marzo de 1847 desembarcó 14,000 hombres en Veracruz buscando avanzar hacia la capital.

El primer ataque a Tabasco fue encabezado por Perry, quien el 23 de octubre de 1846 tomó con facilidad el puerto fluvial de Frontera. Dos días después avanzó hacia San Juan Bautista (hoy Villahermosa), capital del estado, sin embargo, sus tropas fueron rechazadas y debió retirarse. Participó en la toma de Tampico, Isla del Carmen y regresó a Estados Unidos (Schroeder, 2001, p. 134). Como parte de la ofensiva en Veracruz, el 16 de junio de 1847 un reforzado Perry atacó nuevamente San Juan Bautista. Sin víveres ni suministros, las fuerzas mexicanas cayeron tras resistir lo posible. Una feroz guerrilla consiguió expulsar a los invasores un mes después, gesto heroico pero inútil porque los estadounidenses habían tomado la Ciudad de México. Su bandera ondeó en el Palacio Nacional el 15 de septiembre de 1847 (Vázquez, 2008, p. 580).

Figura 4



Tropas del comodoro Perry desembarcando en San Juan Bautista, capital de Tabasco, ca. 1890, Archivo Histórico del Poder Ejecutivo del Estado de Tabasco.

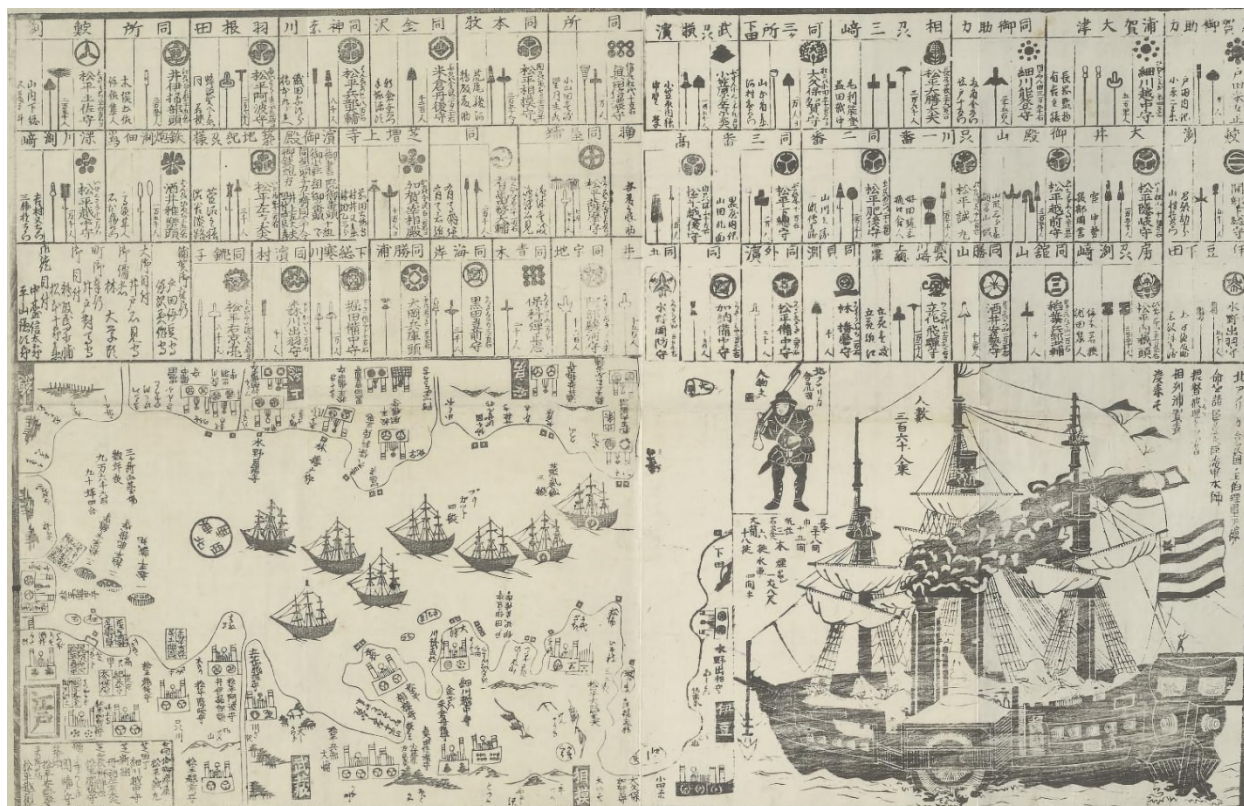
A inicios de 1848 se firmó el Tratado de Guadalupe Hidalgo, en el que México cedió más de la mitad de su territorio, que comprende la totalidad de lo que hoy son los estados de California, Arizona, Nuevo México, Texas, Nevada, Utah y partes de Colorado, Wyoming, Kansas y Oklahoma. Además, México renunció a todo reclamo sobre Texas. La pérdida mexicana fue de 2,100,000 km², 55 por ciento de su superficie. La inestabilidad que dejó esta brutal pérdida motivó un terremoto político que permitió el ascenso de una alianza con Benito Juárez [1806-1872] a la cabeza que suscribía las ideas liberales positivistas. Este grupo redactó la Constitución de 1857, ganó la Guerra de Reforma (1857-1861) y debió enfrentar una invasión francesa (1861-1867) que impuso al austriaco Maximiliano de Habsburgo [1832-1867] como emperador.

“Con su reciente victoria en la Guerra Mexicana y su nuevo frente en el Pacífico [las costas de California y Oregón], Estados Unidos tenía confianza y apetito por abrazar su destino comercial en el Pacífico” (Schroeder, 2001, p. 165), es decir, el Destino Manifiesto ambicionaba extenderse hasta Asia, para lo que necesitaba un punto para el reabastecimiento de carbón y provisiones de sus buques de guerra y mercantes. Japón fue elegido para esta tarea debido a su posición geográfica, por lo que a finales de 1852 Perry fue instruido por el presidente Millard Fillmore para viajar al archipiélago y obligar al *bakufu* a abrir sus puertos y entablar relaciones diplomáticas y comerciales.

Japón, que estaba aislado de la mayoría del mundo, veía con creciente preocupación la expansión colonial de los poderes occidentales y de Rusia, especialmente tras la humillación sufrida por China a manos británicas en la primera guerra del opio (1839-1842). Sus temores eran fundados. Con tal de cumplir con la misión asignada Perry estaba dispuesto a utilizar cualquier recurso, en especial su ventaja armamentística.

Estaba convencido de su superioridad racial, y que conquistar el mundo “era lo correcto y lo justo —el orden natural de las cosas” (Berman, 2014, p. 133).

Figura 5



Grabado japonés que relata la visita de Perry, 1854.

El 8 de julio de 1853 la flota del comodoro arribó a la Bahía de Edo. De esta forma lo cuenta Ian Buruma (2004), recalcando el encuentro entre dos visiones del mundo: “Allí estaba Perry con sus cuatro ‘barcos negros del mal’, disparando sus cañones en un saludo ominoso que retumbaba en la costa japonesa. Y allí estaban los japoneses, alineados en la orilla, armados con espadas y anticuados mosquetes” (p. 11). El comodoro entregó a los enviados del *bakufu* la carta del presidente Fillmore dirigida al emperador, dos cartas suyas y un par de banderas blancas para que los japoneses las izaran “si,

como era de esperarse, las cosas llegaban a un combate real y estuvieran listos para rendirse” (Berman, 2014, p. 137). Volvió con su flota en febrero de 1854 —visita en la que fallidamente se propuso usar a los *kitsune-tsukai*— y consiguió lo que quería:

la apertura de Shimoda y Hakodate como puertos de escala para los barcos estadounidenses, donde podrían obtener carbón y otros suministros; un trato justo para los marineros náufragos; el nombramiento de un cónsul de Estados Unidos en Shimoda; un derecho poco definido para comprar bienes en los puertos abiertos, y una cláusula de nación más favorecida (Beasley, 1989, p. 283).³

Gran Bretaña (1854) y Rusia (1856) obligaron a Japón a firmar pactos similares, y Estados Unidos, de la mano del cónsul Townsend Harris, consiguió un nuevo convenio en 1858 que abría a los intereses de su país los puertos de Kanagawa, Nagasaki, Niigata, Hyōgo y posteriormente Yokohama, y eximía a sus compatriotas de la ley japonesa. Ese mismo año Japón firmó los llamados Tratados Ansei (安政五カ国条約) con Holanda y Francia, a los que se sumaron las revisiones de los realizados con Gran Bretaña y Rusia. Estos documentos, conocidos popularmente como los “tratados desiguales” (不平等条約), junto con el resultante colapso de la economía japonesa, el anquilosamiento del régimen samurái y el vigoroso movimiento nacionalista *sonnō jōi* (尊王攘夷) motivaron la Guerra Boshin (戊辰戦争, 1868-1869) que exterminó el *bakufu* para imponer un modelo modernizador que arrancó con la Renovación Meiji (明治維新), también llamada “Restauración Meiji”.

³ Este tratado resultó tan humillante que, según Berman (2014), “a los japoneses les quedó claro que la venganza estaba en ser más occidentales que los occidentales” (pp. 76 y 77) . “El resultado fue una tormenta que finalmente se convirtió en un huracán violento que culminó en Manchuria, Pearl Harbor y Hiroshima. Algunos historiadores creen que, sin Perry, no habría habido una Guerra del Pacífico” (p. 125).

El liberalismo positivista de Benito Juárez en México y el proyecto modernizador de la camarilla Meiji en Japón tenían el mismo objetivo: transformar a sus países bajo las reglas occidentales para evitar futuras invasiones y paliar el intervencionismo. Como sabemos, el camino de cada nación fue distinto, pero espero este recorrido histórico ayude a cimentar la idea de que México y Japón comparten el mismo marco restrictivo e intrusivo implementado por Occidente.

De qué hablamos cuando decimos “modernidad”

En el camino por entendernos entre países no occidentales Bolívar Echeverría (2019) asegura que la modernidad “trae consigo la necesidad de que cada [identidad nacional] busque, en las otras identidades, ciertas posibilidades, versiones o estrategias de afirmación de lo humano, capaces de suplir ciertos dispositivos propios que comienzan a fallar” (p. 205), mientras que Sakai Naoki devela una argucia europea que pinta de cuerpo completo cómo Occidente se entiende a sí mismo y cómo concibe al resto de las culturas (*the West and the Rest: Occidente y Remanente*).⁴ En *The End of Pax Americana* (2022), este autor explica que a finales del siglo XVIII la producción de conocimiento en las ciencias sociales europeas se separó en dos. Por un lado se agruparon la filosofía, la psicología o la sociología, y por el otro la antropología social y cultural o la filosofía oriental. El primer campo, que puede ser llamado *humanitas*, trata sobre la humanidad europea (“nosotros”), mientras que el segundo, *anthropos*, se ocupa de las personas de otras naciones (“ellos”).

Lo significativo en esta afirmación de la diferencia antropológica es que pretende basarse en hechos empíricamente verificables: lo que se presenta es, de hecho, una

⁴ Noción en la que “Occidente representa el *sujeto* del conocimiento, mientras que el Resto se designa exclusivamente como una posicionalidad afiliada al objeto del conocimiento” (Sakai, 2024, p. 41).

regla de conducta disfrazada de verificabilidad empírica en los campos de producción de conocimiento académico (pp. 18 y 19).

Mientras que *humanitas* adopta una postura o actitud autorreflexiva que pretende examinar las condiciones universales de producción y evaluación del conocimiento científico con vistas a su continua innovación o renovación, *anthropos* se compromete forzosamente con una postura particularista definida con vistas a un subconjunto delimitado de la humanidad (Sakai et al., 2024, p. 3).

No importa que bajo la categoría *anthropos* se reunieran culturas tan disímbolas como la india, zulú o inca, dueñas de tradiciones de enorme riqueza y en ocasiones más antiguas que la europea: para las ciencias sociales constituyen un Otro que a priori se considera, si no inferior, sí al menos externo al “nosotros” de la cultura dominante que encabeza la modernidad. Ya que la diferenciación se construye sobre una supuesta base científica, misma que yace en el basamento de la estructura epistémica en boga, este prejuicio se reproduce de forma automática fuera de Occidente.⁵ Así, cuando pueblos como el japonés o mexicano incorporamos estas estructuras cognitivas, de forma inadvertida nos situamos en una realidad ajena a la nuestra, lo que conlleva disonancias que perpetúan el statu quo de la modernidad.

Hablo de la separación *humanitas/anthropos* para apuntalar la necesidad de realizar estudios comparados entre naciones no occidentales de forma directa: necesitamos trazar maneras propias de comprendernos mutuamente, ejercicio que incluye

⁵ Aníbal Quijano (1992) considera que estas “construcciones intersubjetivas, producto de la dominación colonial por parte de los europeos, fueron inclusive asumidas como categorías (de pretensión ‘científica’ y ‘objetiva’) de significación ahistórica, es decir como fenómenos naturales y no de la historia del poder” (p. 12).

⁶ Realicé una primera aproximación a esta idea en el ensayo publicado en 2025 “Japón y México: diálogos a través del campo imantado”, en Ross, A. (Coord.). *Ensayos del Seminario Permanente de Investigación de Arte y Cultura México-Japón. Segunda aproximación. Modernidad y globalización* (pp. 58-96). Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura.

necesariamente una gradual separación de los modelos occidentales en los que jugamos un papel subalterno, por no decir indigno. Indiscutiblemente resulta absurdo negar la ya centenaria herencia occidental en nuestras culturas, y la “gradual separación” que propongo jamás podrá llegar a un divorcio definitivo: gran parte de los elementos exógenos incorporados a nuestras idiosincrasias forman ya parte de su núcleo duro, y por lo tanto son indivisibles de nuestra configuración identitaria. Esto no cambia, sin embargo, que estemos obligados a liberarnos de las herramientas de dominio cognitivo como *humanitas/anthropos*.⁶

Figura 6



Edouard Manet, *Olympia*, 1863, óleo, 130.5 x 191 cm.

Pero a todo esto, ¿de qué hablamos cuando nos referimos a la modernidad?

La palabra “modernidad” contiene múltiples significados dependiendo del contexto en el que se use, y no es raro encontrar definiciones contrapuestas al revisar autores especializados. En lo que la mayoría coincide es que se trata de una manifestación cultural gestada en Europa que transformó de manera radical la forma en la que el ser humano se relaciona consigo mismo y con el mundo. Sakai Naoki (1997) nos dice que:

la modernidad es el autorreconocimiento de Europa, [...] que sólo fue posible en un proceso histórico específico en el que Europa se liberó de lo feudal (con su liberación marcada por la emergencia del capital libre en la economía, o el establecimiento de la personalidad moderna como un individuo independiente e igual en las relaciones humanas) (p. 171).

Para Bolívar Echeverría (2016) la modernidad se desarrolló gracias a una revolución técnica en la que el trabajo humano dejó de centrarse en el mejoramiento o la utilización novedosa de la tecnología heredada y pasó “a centrarse en la invención de nuevas tecnologías; es decir, no en el perfeccionamiento casual de los mismos instrumentos sino en la introducción planificada de instrumentos nuevos” (p. 24). Según Byung-Chul Han [한병철, 1959] (2021), el proyecto de la modernidad consiste en “la total disponibilidad e instrumentalización de las cosas” (p. 68) que degrada la figura del Otro: “Privado de su *otredad*, el otro también se torna objeto consumible” (p. 35), por lo que nuestra libertad “se reduce a libertad de elección y de consumo” (p. 23). Néstor García Canclini [1939] (1989) considera que “la cultura moderna se realizó negando las tradiciones y los territorios (p. 48)”. Takeuchi (2005) apunta que la modernidad se caracteriza por “un espíritu de avance que apunta al acercamiento infinito hacia una mayor perfección; el positivismo, el empirismo y el idealismo que apoyan este espíritu; y la ciencia cuantitativa que considera todo como homogéneo” (p. 55). Y Yuk Hui (2020) considera que la modernidad impone un “eje temporal global” que opera a favor de un

“(trans)humanismo que subordina a los otros seres a los términos de su propio destino”
(p. 84)

El elemento central de la modernidad es el individuo, un sujeto independiente, en teoría con los mismos derechos de sus semejantes y capaz de utilizar lo que esté a su disposición para su personal beneficio. A su vez, el surgimiento del sujeto individual obligó la creación de los Estados-nación, comunidades heterogéneas amalgamadas gracias a relatos de consistencia mítica que otorgan identidad frente a otros pueblos, ya que “es sólo a través de la representación simbólica que un colectivo —como una nación o una raza— puede encontrarse con otro” (Sakai, 2022, p. 14). El surgimiento de estas nuevas formas de organización remodeló el espectro internacional cambiando las relaciones entre países, el comercio, la diplomacia y la guerra.

La “invención del individuo” ocurre de manera simultánea —imposible entender una cosa sin la otra— al surgimiento del capital. Así como los sujetos en la modernidad se esfuerzan en realizarse a sí mismos, el capital busca de forma incesante reproducirse y circular libremente como si tuviera voluntad propia. El individuo, el capital, la tecnociencia y el progreso fueron —y son— posibles gracias a una argucia que desde mi perspectiva es la contribución más destacada del pensamiento europeo: actuar bajo la preeminencia de la razón y la lógica, o de cierta forma de entender y aplicar la razón y la lógica,⁷ en contraposición a la praxis mágica, religiosa o esotérica. La modernidad se basa en la confianza plena “en la capacidad del ser humano de aproximarse o enfrentarse a la naturaleza en términos puramente mundanos” en oposición a “la aproximación tradicional a lo otro, que era una aproximación del orden mágico. En la confianza de una técnica eficientista inmediata (‘terrenal’), desentendida de cualquier

⁷ “Acaso esa racionalidad de la que las sociedades modernas se sienten tan orgullosas no sea sino la elaborada coraza con que esas sociedades revisten ciertos productos de su imaginario para mejor protegerlos, al modo en que los llamados primitivos hacen también con sus tabúes y sus fetiches” (Lizcano, 2006, p. 57).

⁸ “Sólo a través de la tecnología puede decirse que la humanidad sigue una linealidad que va del *Homo faber* al *Homo deus* a través del *Homo sapiens*. El ser humano es, ante todo, un ser técnico y, por tanto, la evolución de lo humano ha de concebirse como la continuación de actividades técnicas” (Hui, 2024, p. 7).

implicación mediata ('celestial') que no sea inteligible en términos de una causalidad racional-matemática" (Echeverría, 2016, p. 14). Esto transformó la realidad: en vez de vivir entre fuerzas mágicas, fantasmas y dioses se pasó a un estricto materialismo, una realidad parcelada y cartografiada en relación con su valor, es decir, con su capacidad para generar capital para los individuos.

La necesidad del humano moderno por ser un individuo único lo lleva a una incesante autorrenovación que le impide mantenerse estable porque eso significa perder individualidad. La actividad necesaria para alcanzar este gol constituye el núcleo del proyecto de Occidente: un movimiento sin fin que busca expandirse para aumentar sus posibilidades de éxito. La voracidad capitalista, la idea del progreso, el imperativo colonialista, el tiempo lineal, el consumismo y la centralidad del desarrollo científico y tecnológico⁸ provienen de la recursividad frenética del individuo. Para que este ritmo pueda sostenerse debe existir en todo momento el temor a quedarse atrás, es decir, la sensación inescapable de fragilidad. Mantenerse en busca de una mejora perenne anestesia momentáneamente esta angustia, sólo para descubrir que la carrera sigue adelante. La meta está perpetuamente en el horizonte. El ahora carece de significado al mantener el individuo la vista puesta en el porvenir: "el presente se encuentra siempre ya rebasado, vaciado de contenido por la prisa del fluir temporal, sólo tiene una realidad instantánea, evanescente" (Echeverría, 1997, p. 155). Y sí, la modernidad primitiva ha evolucionado mucho hasta las postrimerías de la era neoliberal que vivimos, pero los fundamentos se mantienen. Sin el afán de "conquistar lo que sigue" no habría modernidad.

Figura 7



Daniel Chester French, *Progreso del Estado*, 1906, escultura en acero, cobre y pan de oro, Capitolio del Estado de Minnesota, Estados Unidos.

Manifestada en hitos históricos como el Renacimiento, la conquista de América, la Ilustración y las dos ediciones de la Revolución Industrial, la modernidad probó ser tan exitosa que Europa primero y Estados Unidos después se expandieron por el planeta militar, religiosa, económica e ideológicamente. Fue inevitable que los occidentales consideraran que su cultura era la más refinada posible, y que sus ideas eran universales porque parecían funcionar en todos los escenarios. De ahí a pensarse emisarios de la auténtica civilización y miembros de la etnia superior no hay más que un paso.

Sin embargo el triunfo de la modernidad es imposible de explicar por sí mismo. En muchos libros de historia se habla de la expansión occidental como si ocurriera en el vacío, o al menos es relatada desde la perspectiva modernizadora dando por sentado su omnipotencia. Si los pueblos conquistados aparecen es para darle un toque pintoresco al relato, narrativa que está en función de la 'superioridad' occidental a pesar de que, sin la mano de obra esclava o forzada, los territorios expoliados y las riquezas naturales saqueadas los países de Occidente jamás hubieran alcanzado la grandeza desde la que miraron al resto del mundo durante siglos. Esto se debe, en parte, a que la efectividad de

la modernidad encarnada en el convencimiento de su superioridad y universalidad despojó a los pueblos subyugados de la capacidad de definirse a sí mismos, ya que tenían (y tienen) que hacerlo mediante los parámetros occidentales. Así, naciones enteras debieron instaurar leyes, ideas y costumbres ajenas ante las que debieron medirse, lo que Iida Yumiko [飯田由美子, 1959] (2002) llama “violencia hegemónica del universalismo moderno”, que encierra al *sujeto nacional* y lo atormenta “con la conciencia de su clausura” (p. 18). Uno de los ideólogos más preponderantes de la posrevolución mexicana lo dijo así: “nos hemos educado bajo la influencia humillante de una filosofía ideada por nuestros enemigos, si se quiere de una manera sincera, pero con el propósito de exaltar sus propios fines y anular los nuestros” (Vasconcelos, 2012, p. 29). Leopoldo Zea [1912-2004] (2010) lo describe de este modo:

El hombre que se sabe enajenado, no ya por sus propios proyectos, sino por proyectos que considera le son extraños, el hombre subordinado a otros hombres, colonizado; extraño al mundo del que es Colonia y extraño al mundo considerado como simple instrumento (p. 72).

Por su parte, Sakai (1997) afirma que a través de una extrema autoindulgencia, el narcisismo de Occidente “carece de la noción primordial de la separación entre ‘el yo’ y ‘el otro’” (p. 69), mientras que para los pueblos no occidentales “la modernidad significa, sobre todas las cosas, el estado de estar desprovisto de su propia subjetividad” (p. 173). En *A Genealogy of ‘Japanese’ Self-Images* (2022), Oguma Eiji [小熊英二, 1962] pone como ejemplo de esta desidentificación nacional cómo Japón

no tuvo más remedio que presentar artesanía tradicional [en la Exposición de París de 1878] y conformarse con satisfacer la curiosidad de aquellos interesados en el

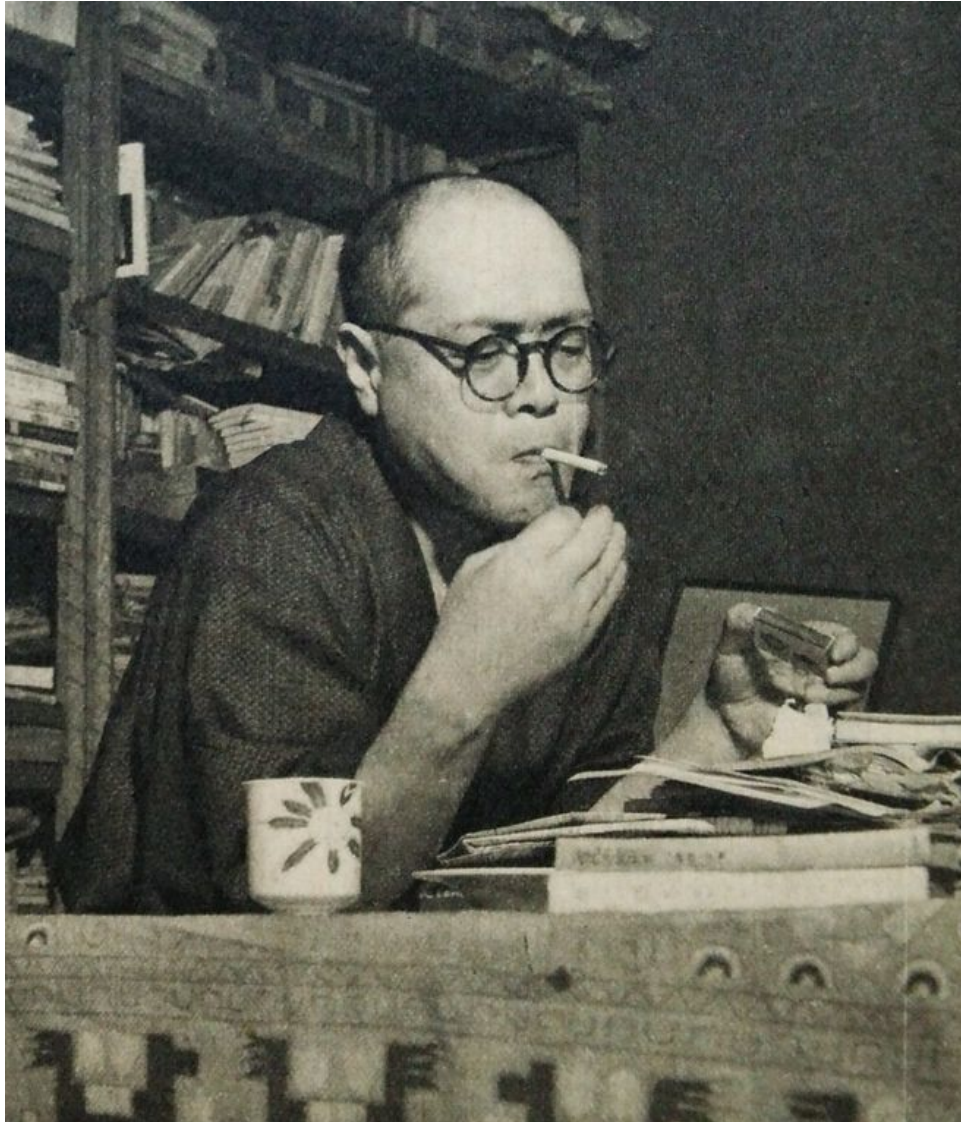
japonismo. Esto podría considerarse el límite de la capacidad de Japón para afirmarse a sí mismo. Como una nación asiática pequeña y débil, consciente de que no podía competir con las potencias occidentales en el ámbito de la civilización moderna, Japón optó por afirmarse aceptando la indignidad de situarse dentro del marco orientalista de Occidente (p. 57).

En el siglo XXI ya no se trata de “superar la modernidad” (近代の超克), como buscaban algunos intelectuales japoneses en la época de la Guerra de los Quince Años (1931-1945), sino de despojarla de su carga occidental que inevitablemente nos exotiza y aliena, y tomar posesión del proyecto moderno hasta reedificarlo a nuestra conveniencia. Para ello debemos darles mayor peso a las voces de nuestros pueblos y dejar de esperar que nos legitime algún agente o alguna ideología europea o estadounidense. Los cuatro pensadores que presento a continuación son sólo una muestra del prolífico corpus intelectual mexicano y japonés que puede emplearse para este efecto.

Takeuchi: resistir es el deseo de ser uno mismo

Acostumbrado a navegar contracorriente al impulsar un pequeño grupo de estudiosos de la literatura china moderna cuando en Japón se inclinaba hacia el ultranacionalismo, y tras combatir en el frente de la Guerra del Pacífico, Takeuchi Yoshimi se sentó a escribir sobre su país, la derrota ante los Aliados, la relación con China y la expansión de Occidente. En 1948 publicó el ensayo *¿Qué es la modernidad? El caso de Japón y China* (「近代とは何か（日本と中国の場合）」), que aunque formaba parte de varios artículos agrupados alrededor de su objeto de estudio de esa época, el innovador escritor chino Lu Xun [魯迅, 1881- 1936], se enfocó en definir qué era para él la modernidad. Es el texto que utilizo para mi análisis.

Figura 8



Takeuchi Yoshimi, 27 de mayo de 1953, *Asahi Shinbun* [朝日新聞社].

La perspectiva de Takeuchi resulta, por decir lo menos, ajena a las corrientes de pensamiento a las que estamos acostumbrados: a pesar de su nacionalismo no era partidario del excepcionalismo japonés, tampoco se contaba entre los numerosos seguidores de pensadores alemanes como Hegel, Marx o Heidegger, mucho menos era

defensor del sistema imperial, y resulta inviable catalogarlo como de izquierda o de derecha. Nutrido por su amor por la literatura china y por sus experiencias bélicas, se sustrajo de la tendencia de buena parte del mundo intelectual, que tras la rendición de 1945 convenientemente abandonó los temas que dieron lugar el Imperio Japonés para enfocarse en la construcción de un país de paz y crecimiento económico sin pasar revista por los excesos colonialistas ni las causas profundas de la derrota.

Según él, para entender la Guerra de los Quince Años no puede separarse la resistencia que sostuvo Japón ante Occidente de la agresión que descargó en las naciones vecinas. Japón, como todo país no occidental, luchaba por una identidad propia dentro del discurso eurocéntrico de la modernidad, pero tuvo un éxito limitado porque debía armonizar una modernización veloz coaccionada por Occidente con un vigoroso empuje por retornar a una imagen idealizada de la esencia japonesa. El terror ejercido sobre los países que conquistó puede leerse como una expresión de este proceso ambivalente e irresuelto. Ante “la violencia hegemónica de Occidente” (Iida, 2002, p. 106) fue necesario formar un Estado japonés moderno, fenómeno que despertó una arrebatada identidad étnica que “hundía sus raíces en un deseo incesante de recuperar una forma original de las imágenes humanas que fueron deformadas por la modernidad” (Takeuchi, 1966, p. 267, citado en Iida, 2002, p. 106).

En su giro hacia la modernidad, Japón arrastraba un decisivo complejo de inferioridad *vis-à-vis* Europa. (Este complejo de inferioridad era el resultado de la superioridad de la cultura japonesa.) Entonces trató furiosamente de perseguir a Europa. Que Japón se convirtiera en Europa, tan europeo como fuera posible, se concibió como el camino para remontar. Es decir, Japón buscó ascender desde la *esclavitud* al convertirse en el amo, lo que originó toda fantasía de liberación (Takeuchi, 2005, p. 72)

Para Takeuchi, el espíritu de la modernidad parte del cartesianismo que dicta que “no se puede dudar del yo que duda” (p. 54), lo que provoca una tensión incesante a través de la cual los occidentales intentan ser ellos mismos. La búsqueda del sujeto moderno para ser sí mismo es frenética, en la que incluso se arriesga el Yo con tal de cumplir con la demanda de autorrealización. Una vez dentro de esta vorágine

las personas no pueden volver a sus caparazones originalmente cerrados, sólo pueden preservarse dentro de la actividad. Precisamente esto es lo que se denomina ‘espíritu del capitalismo’, que se apodera del Yo mientras se expande a través del tiempo y el espacio. (pp. 54 y 55).

Esta dilatación del capitalismo, característica intrínseca de la modernidad, necesita al Otro tanto para consumirlo como para, en relación con esa existencia, descubrir (y fijar) su propia identidad. Puede parecer una operación simple, pero al ejercer el poder de delimitar por sí mismo su Yo en contraposición a otros pueblos, Occidente se convenció de que sus ideas eran universales, aplicables para todos en cualquier escenario. Esto, en palabras de Sakai Naoki (1997) al analizar el pensamiento de Takeuchi, significa que Occidente es

ubicuo e invisible, ya que se asume como la condición de posibilidad para la validez universal del conocimiento. Sólo en una formación discursiva llamada modernidad es posible la universalidad como una universalidad esencialmente occidental. Pero, dice Takeuchi, ‘Oriente resiste’ (p. 172).

La expansión occidental generó una inevitable resistencia. La resistencia (抵抗)⁹ es un

concepto clave para Takeuchi (2005): “la historia de la resistencia es la historia de la modernización, y no hay modernización que no pase por la resistencia” (p. 57). Esta idea casa con Bolívar Echeverría (2019), para quien “la historia del mundo moderno [es] una sucesión de los intentos que él ha hecho de resistirse a la esencia de su propia modernidad” (p. 12). Takeuchi (2005) entiende la resistencia como “el deseo de ser uno mismo” (p. 75), una necesidad profunda que implica el no ser anulado por una fuerza mayor: “Hay que arriesgar la vida por la verdadera independencia, y hay que aprovechar cada momento de resistencia para lograrlo, por insignificante que sea” (p. 80). Sin embargo, al resistir la invasión occidental, Oriente (y por extensión el resto de los pueblos no occidentales) perdió la capacidad de definirse a sí mismo, bajo sus propios términos, ya que debió adoptar las ideas de Occidente.¹⁰

Modernizarse quiere decir adaptar ideologías, técnicas y modos de Europa y Estados Unidos. Esto significó una paradoja: para Oriente era imposible resistir sin modernizarse, pero al hacerlo demostró la superioridad de Occidente. Cada paso que Occidente desplazaba a Oriente solidificaba la validez de la modernidad. En Occidente este movimiento fue interpretado como el progreso de la historia mundial y el triunfo de la Razón, mientras que para Oriente significó reconocer la magnitud de su derrota (p. 57).

Takeuchi estaba convencido de que Japón se modernizó de manera equivocada, ya que al importar e implementar indiscriminadamente técnicas e ideas de Occidente oponiendo poca o nula resistencia dejó a un lado el deseo de preservar la identidad propia. Un pueblo (Takeuchi usa el término *minzoku* (民族), palabra que conlleva una

⁹ “La resistencia significa que las condiciones sociales para la liberación no están dadas, por lo que se rechaza la fantasía de que podrían estarlo. Sólo se cumplen cuando se abandona la resistencia, pero esto significaría la pérdida de la capacidad de rechazar la fantasía de que podrían darse” (Takeuchi, 2005, p. 72).

¹⁰ “Para Takeuchi, la intrusión de la lógica universalista moderna en Asia fue una tragedia, ya que con su irrupción los pueblos asiáticos se vieron ante la disyuntiva imposible de aceptar la definición eurocéntrica de sí mismos como inferiores a los europeos, o embarcarse en una campaña desesperada de resistencia contra un enemigo cuya superioridad militar era abrumadora” (Iida, 2002, p. 106).

carga étnica similar al *volk* alemán) se extravía sin una búsqueda fuerte y sincera por definir su identidad.¹¹ Atribuyó la falta de resistencia japonesa a su particular configuración cultural, “que carecía de un sentido del Yo internamente definido e intrínsecamente arraigado” (Iida, 2002, p. 109) debido a su larga tradición de importar y refinar ideas externas.¹² Según Takeuchi (2005), esta incapacidad para resistir se debió, entre otras cosas, a que Japón “nunca experimentó la discontinuidad histórica de la revolución; nunca experimentó un nuevo nacimiento y el renacimiento de lo antiguo al desligarse del pasado. En otras palabras, su historia nunca fue reescrita” (p. 75). Señala que su pasividad estructural se debe a que “La cultura japonesa mira al exterior, siempre a la espera de novedades. La cultura siempre viene de Occidente. Así ocurrió tanto con el confucianismo como con el budismo. Por ello la cultura japonesa se mantiene a la espera” (p. 79). La falta de independencia intelectual es consecuencia de que “Japón nunca ha recibido las cosas del exterior con dolor, nunca las ha recibido resistiéndose a ellas. El que no conoce el sabor de la libertad se satisface simplemente con la sugerencia de que es libre” (p. 79).

Las duras críticas de Takeuchi se explican en parte porque escribió su texto poco después de la derrota frente a Estados Unidos y sentía la necesidad de explicar la cadena de sucesos que llevaron a su país a tamaña catástrofe. A pesar de este atenuante, considero que su análisis centrado en la resistencia como deseo por ser uno mismo puede aplicarse con pocas adaptaciones a la conflictiva historia entre México y la modernidad. En resumen, la resistencia en todos sus grados es la que define la posición de las naciones frente al expansionismo occidental. Para ello resulta irremediable aprender a usar las estructuras políticas, económicas y culturales de la modernidad a

¹¹ La identidad, por otro lado, no es una construcción estática. Para Echeverría (2019) “La identidad no se reproduce ni se cultiva en la medida en que es protegida como una herramienta que puede averiarse, sino por el contrario, en la medida en que es puesta en juego o en peligro, en que es cuestionada en su validez intrínseca y en su actualidad” (p. 203).

¹² Esta habilidad de importar y refinar puede ser, sin embargo, una ventaja definitiva en la historia si le entendemos como un devenir de milenios y no de siglos o décadas.

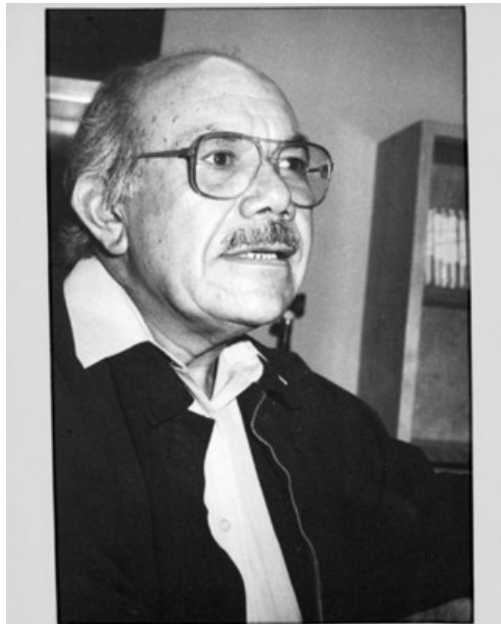
pesar de los altos costos que esto significa. Se resiste en la medida en la que esta adaptación se convierte en apropiación, es decir, en cómo un pueblo reformula los andamiajes modernos en su beneficio en vez de mantenerlos incólumes. Implementar sin metabolizar fortalece únicamente el sistema de dominación.

Bonfil: el metabolismo de la resistencia

La relevancia del pensamiento de Guillermo Bonfil Batalla no radica únicamente en la claridad y fuerza de sus ideas, sino que consiguió desde la academia fijar un potente reflector sobre el problema fundamental de la nación mexicana, un asunto antiguo y complejo que suele ignorarse o hacerse menos. Bonfil lo llama “sociedad escindida”. Naturalmente él no fue el primero en señalar la naturaleza segmentada del pueblo mexicano, ya en 1811 Alexander von Humboldt [1769-1859] (2019), tras visitar lo que todavía era la Nueva España, aseguró que “México es la tierra de la desigualdad. En ningún lado hay un desbalance más alarmante en la distribución de la riqueza, civilización, agricultura y población” (p. 254), y criticó las rígidas divisiones sociales que perpetuaban la exclusión de los mesoamericanos y los mestizos mientras fomentaban el dominio de los españoles y sus descendientes. Ignacio Manuel Altamirano (1834-1893), escritor y político chontal, en su novela *Clemencia* (1869) denuncia cómo para la sociedad mexicana resultaba natural enaltecer los valores occidentales y le daba absoluta preferencia a los extranjeros y a los mexicanos de origen europeo, discriminando sin compasión a los habitantes originales y mayoritarios del país. Por su lado, Manuel Gamio (1883-1960), en *Forjando patria*, libro de 1916 considerado el origen de la antropología en México, acusa a la sociedad y a los gobiernos de practicar un racismo institucionalizado que margina sistemáticamente a los mesoamericanos de los sistemas de educación, salud y crecimiento económico y a la vez los acusa de analfabetas, enfermizos y pobres, al considerarlos como “una rémora para la marcha del conjunto, como un elemento refractario a toda cultura y destinado a desaparecer, como

un campo estéril donde la semilla nunca germinará” (Gamio, 2017, p. 22). En oposición a la idea generalizada entre los liberales de que lo mesoamericano debía desaparecer a través del mestizaje, Gamio sostiene que las culturas originarias deben colocarse al centro de la identidad nacional, para así desligarse de los modelos occidentales, totalmente ajenos a la realidad mexicana.

Figura 9



Guillermo Bonfil Batalla, 4 de enero de 1994, Mediateca del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Para Guillermo Bonfil (1990), la fractura fundante de México no puede entenderse como una división entre jerarquías o estamentos dentro de un grupo social, ya que

no se trata de expresiones de una misma cultura que difieren entre sí debido a la posición que ocupa cada grupo o segmento social dentro del conjunto, lo que determina un acceso mayor o más restringido a los bienes y prácticas de una cultura común (p. 101).

Desde su origen novohispano, la población de México consiste en “un conjunto de pueblos de cultura mesoamericana bajo el dominio de un grupo invasor que porta una cultura diferente, de matriz occidental” (p. 113).¹³ Este grupo dominante, conformado por mexicanos “afiliados por herencia o por circunstancia a la civilización occidental, han sostenido siempre proyectos históricos en los que no hay cabida para la civilización mesoamericana” (p. 102), lo cual conlleva una contradicción evidente que fractura el corazón del proyecto nacional: si para la élite el único camino es el trazado por la modernidad, y en la modernidad lo mesoamericano no tiene cabida al ser “un obstáculo que impide caminar por el único sendero cierto hacia la única meta válida” (p. 102), para alcanzar el deseado progreso sólo queda occidentalizar a los habitantes originarios o desaparecerlos físicamente. Estas dos prácticas se realizan desde los tiempos coloniales del virreinato de la Nueva España, y tras la independencia de México en 1821, en vez de detenerse o cuestionarse, se aceleraron con siniestro entusiasmo. La independencia mexicana, por cierto, es únicamente nominal, ya que en términos políticos, económicos, militares e ideológicos el país se halla a merced de los intereses de Occidente, realidad que fortifica la posición de la élite, atrapada en un círculo vicioso que de forma recursiva gravita entre su propio deseo hacia lo occidental y la reacia configuración cultural de los supervivientes mesoamericanos.

Una mentalidad colonizada, sustentada en un orden de dominación que los beneficia, ha impedido a esos grupos dirigentes considerar cualquier alternativa cultural que se aparte

¹³ Al igual que Takeuchi para el caso de Japón y Asia, Bonfil usa la palabra “invasión” para referirse a la intrusión occidental en los territorios que hoy se llaman México. No sorprende que muchos académicos en México y fuera de México critiquen esta visión de la historia, arguyendo que los beneficios del “encuentro” entre ibéricos y mesoamericanos fue benéfico a la postre. Bonfil (1990) les responde asegurando que “La ideología que pretendía justificar la colonización como una cruzada de redención, revelaba precisamente la convicción de que el único camino hacia la salvación era el trazado por la civilización occidental” (p. 103).

del esquema occidentalizado que asumen rígidamente por incapacidad, por conveniencia, por sumisión o, en el mejor de los casos, por simple ceguera ante la realidad propia (p. 106).

Bonfil elaboró una teoría no sólo antropológica sino filosófica al analizar a fondo la honda escisión de la sociedad, las condiciones que la hicieron posible y la mantienen inamovible, y las razones por las cuales es necesario echarla abajo. Para él existen dos países en el mismo territorio: el México profundo y el México imaginario.

El México profundo está compuesto por los descendientes de los mesoamericanos (también llamados “indios”) en diferentes grados de mestizaje. Forjado por una tradición de resistencia que lleva medio milenio, el México profundo ha pergeñado numerosas herramientas para mantener su identidad, gracias a lo que a pesar de las múltiples concesiones a los que ha sido obligado mantiene una esencia que lo define. En su lucha por no desaparecer han intentado diversas estrategias, que van desde la rebelión directa (la más reciente, el levantamiento de los mayas en 1994 bajo la bandera del Ejército Zapatista de Liberación Nacional) y el sincretismo religioso obligado con el que los dioses mesoamericanos se fundieron con las divinidades católicas, hasta el ocultamiento bajo el etnocida concepto del “mestizo” (p. 42) y la “desindianización del indio” que permite a muchos de sus elementos culturales seguir vigentes en casi todo el espectro social y cultural de México aunque se les haya despojado de su denominación de origen (p. 73).

El otro estamento que compone el pueblo mexicano es el México imaginario. Integrado por los herederos sanguíneos e ideológicos de los criollos de la Colonia, es decir, practicantes de la blanquitud.¹⁴ Este estrato sociocultural se distingue por un entusiasmo

¹⁴ “Blanquitud” es un neologismo acuñado por Bolívar Echeverría (2016), definido como “la visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que está sobredeterminada por la *blancura* racial” (p. 62). La blanquitud “exige que la interiorización del ethos capitalista se haga manifiesta de alguna manera, con alguna señal, en la apariencia exterior o corporal” (p. 64). Dicho de otra manera, la blanquitud significa identificarse con

acrítico hacia la modernidad, una falta de resistencia e incluso un cínico colaboracionismo que se traduce en una profunda anemia identitaria.¹⁵ Bonfil lo llama “imaginario” porque está atado a al proyecto modernizador incompatible con la realidad del país, tal como se describe párrafos atrás. En su afán por aplicar las recetas occidentales fracasa una y otra vez en la edificación de un proyecto desarrollista o de justicia social, aunque es muy eficiente en el mantenimiento y ampliación de los privilegios de las élites como única preocupación real. “Bajo la dirección del México imaginario nos hemos vuelto espléndidos constructores de desiertos y agentes eficientísimos para destruir la vida en la tierra, en el agua y en el aire” (p. 221).

Bonfil llama a los integrantes del México imaginario a aceptar la realidad y actuar en consecuencia: “No pudimos construir un país imaginario y sería demente insistir en hacerlo. México es éste, con esta población y esta historia; no podemos persistir en el empeño de sustituirlo por otro que no sea éste” (p. 223). Cambiando “cultura japonesa” por “México imaginario” podemos transformar las palabras de Takeuchi para afirmar que los miembros de esta última categoría sociocultural permanecen mirando al exterior a la espera de novedades. Para ellos la cultura siempre viene de Occidente. Ignoran que esto genera dependencia, porque quienes no conocen el sabor de la libertad se satisfacen simplemente con la sugerencia de que son libres.

Ya que los diversos proyectos modernizadores impuestos por el México imaginario han conducido invariablemente al fracaso, tras rendirse ante el capitalismo neoliberal a partir de la década de 1980 comenzó a flotar en el ambiente un inconfundible desencanto, una “quiebra de la ilusión” (p. 217) que en vez de espolear hacia un cambio de modelo sólo

la blancura étnica occidental, y buscar mimetizarse con ella a través del comportamiento, el pensamiento y la corporalidad.

¹⁵Ya que el México imaginario posee los aparatos del Estado, ha dedicado décadas a modernizar el país a ultranza buscando “extirpar las malas costumbres, los ‘dialectos’ primitivos, las creencias precientíficas de los indígenas y de los mestizos que estaban aún cercanos a sus raíces indias [...] era tarea de la ciencia y de la acción gubernamental emblanquecer a los indios, nunca, bajo ninguna circunstancia, indianizar u oscurecer a los blancos” (Navarrete, 2016, p. 102).

acierta a cavar más el mismo agujero, asegurando que el problema no es la realidad, sino que no se han aplicado con el suficiente rigor las herramientas del gran capital y sólo es cuestión de aumentar la disciplina fiscal, la austeridad gubernamental, la inversión extranjera y el liberalismo económico para que el país arribe, por fin, al sitio que merece al lado de las naciones desarrolladas. ¿Cómo salir del atolladero? Bonfil llama al México imaginario a voltear hacia el México profundo y preguntarse de dónde sale una voluntad tan fuerte que insiste en seguir haciendo historia por sí mismo: la “fuerza espiritual que está detrás de la decisión y la voluntad de seguir siendo, es un requisito indispensable para formular un nuevo proyecto nacional, viable y auténtico” (p. 227).

Según Bonfil hay “tres procesos principales que han hecho posible la permanencia de las culturas indias: el de resistencia, el de innovación y el de apropiación” (p. 191), sin embargo el constante embate contra la herencia mesoamericana suele catalogar dicha resistencia como conservadurismo, la innovación como alejamiento de la identidad y la apropiación como vasallaje, lo que obliga al México profundo a una constante autoafirmación, actividad que, como dice Takeuchi, resulta ser, paradójicamente, el motor del sujeto moderno. Sin resistencia no hay modernidad.

Se debe comprender que México nunca formará parte de la élite mundial si aplica las recetas occidentales a rajatabla, sino que debe aceptar su condición de pueblo en resistencia. “De lo que se trata, a fin de cuentas, es de crear las condiciones que refuercen y desarrollen los procesos de resistencia, apropiación e innovación culturales en todos los sectores subalternos de la sociedad-Estado” (Bonfil, 1995, p. 359). México debe asumir que para encontrar la salida del desierto en el que se ha metido tiene que aprender a resistir, y a metabolizar esa resistencia. Y para ello necesita comprender que lo suyo no es la pureza sino la ambigüedad, ni le pertenece la claridad sino el exceso de significativo que es propio de lo barroco.

Echeverría: codigofagia y teatralidad

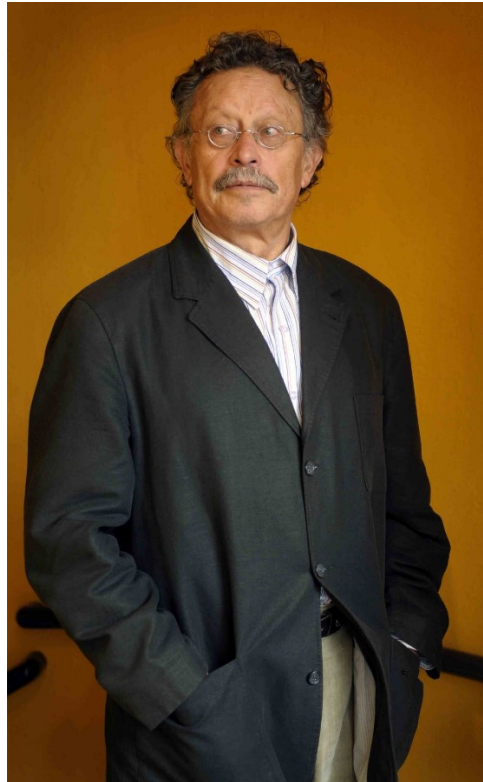
Según Bolívar Echeverría, durante el siglo XVII los mesoamericanos que sobrevivieron la “destrucción productiva” de la Conquista desarrollaron una estrategia de supervivencia que puede ser llamada *codigofagia* para transmutar el desgarrado código propio y “devolverlo al mundo” para de esta manera no ahogarse en la irrelevancia y falta de identidad. El objetivo era reinventar su cosmovisión asediada por la fuerza militar, religiosa y cultural de los invasores resignificando la cultura europea, una operación “a través del cual el código de los dominadores se transforma a sí mismo en el proceso de asimilación de las ruinas en las que pervive el código destruido” (Echeverría, 2000, p. 55). Dicho de otra manera,

el código identitario europeo *devora* al código americano, pero el código americano obliga al europeo a *transformarse* en la medida en que, desde *adentro*, desde la reconstrucción del mismo en su uso cotidiano, reivindica su propia singularidad. Este es el comportamiento típicamente *barroco*: “inventarse una vida *dentro* de la muerte” (2019, p. 214).

La codigofagia permitió que la identidad mesoamericana sobreviviera, hibridada, dentro de la nueva cultura novohispana, que de esta manera nunca fue completamente peninsular ni europea. Así fue como los supervivientes impidieron que en la dimensión simbólica el triunfo de los invasores fuera absoluto. Para la recién estrenada modernidad, el precio de tomar el control del territorio americano y sus habitantes fue ser transformada desde el interior. Los invadidos debieron “inventarse una vida dentro de la muerte”. Como resultado se generó la cultura mexicana, una configuración impura e inestable que hasta la fecha continúa enfrascada en una batalla fratricida entre los herederos de Mesoamérica y los herederos de la Corona española, compleja danza en

la que nada es lo que parece a simple vista. La simulación, el doble sentido, la preeminencia de los usos y costumbres sobre las leyes y normas, la ambigüedad y el recursivo aceptar-rechazar lo llegado de Occidente distinguen la idiosincrasia de México.

Figura 10



Bolívar Echeverría, 23 de noviembre de 2014, *La Jornada Veracruz*.

La estratagema de los mesoamericanos consiste en “no someterse ni tampoco rebelarse o, a la inversa, someterse y rebelarse al mismo tiempo” (Echeverría, 2000, p. 181). Esto para Echeverría resulta un rasgo barroco, término que toma de la historia del arte mediterráneo del siglo XVII. El barroco es una práctica artística ornamentalista que en su abigarrada manifestación pasa de ser un adorno que acompaña la obra a volverse una decoración por sí misma, independiente, pero a la vez atada a su fuente de origen.¹⁶ Este

acompañamiento ambivalente le confiere una teatralidad profunda al añadir una nueva capa de significado:

El modo absoluto en que está decorado lo esencial cuando se trata de una obra de arte barroca es un modo que no tiende a aniquilarlo, sino solamente a superarlo; que no lo anula o destruye, sino que únicamente lo trasciende (Echeverría, 2016, p. 186).

Además del onarmentalismo, lo barroco es definido por lo histriónico y efectista, lo extravagante, rebuscado y torcido, lo exagerado y redundante, lo ritualista y ceremonial, prescriptivo, esotérico e incluso asfixiante. Visto como un modo de ser en el mundo, el barroco “parte de la desesperación y termina en el vértigo: en la experiencia de que la plenitud que él buscaba para sacar de ella su riqueza no está llena de otra cosa que de los frutos de su propio vacío” (Echeverría, 2000, p. 46). El barroco no trae consigo una imagen del mundo, sino una sustitución imaginaria del mundo, un simulacro. Simular la modernidad para plantearla de otra manera y así evitar desaparecer dentro de su vorágine resulta entonces un actuar barroco, un *ethos* al que se vieron obligados los mesoamericanos que sobrevivieron la aniquilación inicial europea, y que fue heredado por casi todos los mexicanos.

Echeverría (2000) distingue cuatro maneras de ser ante la modernidad, cuatro *ethos*:¹⁷ el realista (identificación afirmativa y militante con la modernidad), el romántico (transfiguración de la modernidad en un ente metafísico), el clásico (resignación

¹⁶ Para Byung-Chul Han (2021) con lo ornamental “la vida se reafirma en que ella es más que funcionamiento. Lo ornamental era en el Barroco un *theatrum dei*, un teatro para dioses. Si subordinamos completamente la vida a funciones e informaciones, desterramos de ella lo divino” (p. 38).

¹⁷ El término *ethos* es un tanto ambiguo, lo que le otorga muchas ventajas conceptuales según Echeverría (2000). Puede significar tanto “morada, abrigo, refugio” como “arma”, “uso, costumbre” o “carácter, personalidad, modo de ser” (p. 37).

pragmática ante la modernidad) y el barroco (pp. 38 y 39). Según este filósofo (2019), el *ethos* barroco en la vida cotidiana pone “entre paréntesis” o “en escena” las contradicciones de la modernidad con el fin de superarla y soportarla: “La representación barroca persigue reactualizar la experiencia vertiginosa del transmontar o saltar por encima de la ambivalencia del mundo” (p. 172) a través de una teatralidad profunda e incluso exagerada. Esta forma de actuar barroca fue modificándose desde el siglo XVII para adaptarse a los vaivenes históricos y, sobre todo, el cambio gravitacional del poder opresor de la Corona española al del imperio estadounidense.

Asentado en el estrato popular del pueblo mexicano, el *ethos* barroco escenifica la modernidad hasta la farsa para no confrontarla, pero poder burlarse de ella. Esto puede verse, por ejemplo, en la relación del mexicano con la tecnología, un ente que llega siempre de afuera y que para asimilarse es adaptada, intervenida, transformada y talacheada.¹⁸ Otra muestra del *ethos* barroco en el México actual es la implementación de nuevas leyes que, tras ser proclamadas con solemnidad y aplausos, quedan en letra muerta porque son sólo un simulacro. Tanto la autoridad como los ciudadanos saben que se trata de una escenificación, un montaje teatral en la que la corrupción o la negligencia permitirán que la actividad continúe inalterada o con cambios mínimos. La pompa y artificio de las cámaras legislativas al momento de emitir leyes que no se aplicarán es el primer escenario de una obra que luego se traslada a la calle: cuando un inspector o un policía pesca a un ciudadano o un negocio violando la nueva norma, en primer lugar se declaman líneas de rigor en ardorosa defensa del estado de derecho enfatizando las severas penas que conlleva su rompimiento, para luego, tras una ronda de negociaciones plagadas de eufemismos, culminar con el ofrecimiento de “ayudar por

¹⁸ Según la Academia Mexicana de la Lengua, “talacha” (y su forma verbal “talachear”) es un término que originalmente significa “instrumento de labranza, semejante al zapapico”. Proviene de la mezcla del vocablo náhuatl “*tlalli*” (tierra) y el español hacha, por lo que resulta un ejemplo inmejorable de la hibridación tras la Conquista. En el México actual se le usa para referirse a la reparación de alguna máquina o aparato, o a realizar un trabajo que significa más tiempo que esfuerzo o no requiere grandes dotes pero debe realizarse (Academia Mexicana de la Lengua, s.f.).

esta vez” a cambio de una retribución generalmente económica. Este rito es conocido por todos los mexicanos, y aunque muchos se muestran repugnados por su existencia saben que lo mejor es seguir el libreto; violar la escenificación resulta ser una transgresión que puede costar más que romper la ley. Incluso cuando el gobierno pretende aplicar con rigor alguna norma la ciudadanía elabora maneras de burlarla o cumplirla a medias, aunque esté consciente de sus beneficios.

Es muy difícil para los mexicanos desligarse del comportamiento barroco que significa “someterse y rebelarse al mismo tiempo”; medio milenio de conflictivo contacto con la modernidad ha moldeado su espíritu de tal forma que, al menos mientras se insista en aplicar las siempre renovadas fórmulas venidas de las metrópolis mundiales, continuará llevando al terreno de lo simulado y lo equívoco su relación con la autoridad. Como dijo Bonfil, para que México deje atrás este comportamiento se necesita renunciar al empeño de sustituirlo por una nación que no es ella misma.

En su crítica al sistema de pensamiento de Echeverría, Stefan Gandler (2015) afirma, tras señalar que en la realidad las ideas nunca se encuentran de forma pura, que el *ethos* barroco no es visible ni se encuentra en la sangre de los latinoamericanos, sino que

está instalado en las formas básicas de la producción y consumo de los valores de uso como fundamento de todo el sistema social de signos; así pues, está metido en las bases mismas de la estructura económica real de las respectivas sociedades y, por ello, está tan lejos del folclor como de la genética (p. 285).

Sin embargo, pienso que el *ethos* barroco trasciende la producción y el consumo de valores de uso, y que resulta útil para describir una cultura como la mexicana que consiste en un proyecto que jamás se termina, que se reinicia cíclicamente, que es incapaz de creer en sí mismo pero que de alguna manera encuentra siempre la maña, el

modito, la trampa para salirse con la suya y mentarle la madre al otro, aunque sea en un juego de palabras que no entienda. Rebelándose sin rebelarse, diciendo no al decir sí, el *ethos* barroco hace de lo inestable e inacabado su medio natural. Sin duda se haya subsumido dentro de la modernidad capitalista, esclavizado por el *ethos* realista, pero esta relación de dominación no lo elimina, sino que es justo su ambiente propicio: está forjado en la resistencia, y sin resistencia no tendría sentido.

Si bien el *ethos* barroco forma parte del capitalismo “tiene de todos modos algo intrínseco que, llegado el caso, podría ser rescatado y trasladado a una sociedad poscapitalista: a saber, su relativamente exigua proclividad al racismo, en comparación con los otros *ethe* de la modernidad capitalista” (Gandler, 2015, p. 283), lo cual resulta una ventaja indiscutible cuando es practicado por pueblos no occidentales, que por definición no alcanzan el mismo estatus étnico y cultural que los occidentales amparados bajo el pragmático y seco *ethos* realista. Creer que se puede ser tan occidental como los occidentales es una estrategia sin futuro. Japón es la prueba.

Sakai: legitimarse a través del Otro

Una de las preocupaciones centrales de Sakai Naoki (1997) ha sido entender cómo se generó la subjetividad nacional del pueblo japonés moderno a partir de la intrusión occidental a mediados del siglo XIX. Para emprender dicha tarea parte de una premisa bastante conocida: antes de la llegada del comodoro Perry en 1853 Japón no era una nación como la entendemos hoy, por lo que ante la amenaza colonialista hubo de inventarse a sí misma, y al hacerlo utilizó a Occidente como modelo y espejo, construyendo una modernidad atada de manera inextricable a Europa del oeste y a Estados Unidos. A la fabricación de la identidad moderna japonesa a la par de la modernidad occidental la llamó “esquema de co-figuración” —no confundir con “configuración”—, en japonés 対-形象化の図式,¹⁹ que consiste en

un medio por el cual una comunidad nacional se representa a sí misma ante sí misma, constituyéndose de este modo como sujeto. [...] esta autoconstitución del sujeto nacional no procede unitariamente, al contrario, sólo se constituye a sí mismo haciendo visible la figura de un otro con el que entabla una relación traslativa (p. 15)

Dicha operación es consustancial a la construcción de la identidad de cualquier comunidad, ya que para diferenciarse se invoca simultáneamente el deseo de imitar la figura de otro pueblo y a la vez el deseo de distinguirse para afirmar la singularidad propia. Esto es porque “la obsesión con la etnicidad o nacionalidad propia no tendría mucho sentido excepto en relación con su opuesto” (p. 50). Como experto en literatura, Sakai insiste en que la creación de un lenguaje nacional estandarizado es crucial para sostener el mito de la nación. Que el lenguaje propio como idea regulativa no provenga de la experiencia sino del contraste con el otro resulta clave para entender por qué los humanos precisamos narraciones para aprehender la existencia sin extraviarnos en el océano de la subjetividad pura. Y ya que el yo/nosotros debe estar fundamentado en *algo* al menos aparentemente sólido, recursivamente creamos/recreamos estas narraciones, tejidas con los discursos de nuestra familia-grupo-región-nación-cultura hasta el punto de olvidar que son sólo narraciones que toman como reales ideas que no podemos experimentar sino como fragmentos, o mejor dicho, como aparentes fragmentos. Al creer en la existencia de las narraciones e implementarlas en la funcionalidad social, comercial, cultural, etcétera, *son reales siempre y cuando la mirada del otro la legitime*. Así podríamos explicar el esquema de co-figuración.

Figura 11

¹⁹ Este concepto puede ser dividido así: 対, dualidad u oposición, 形象化, figuración o representación abstracta, y 図式, esquema o diagrama, es decir, “esquema de la figuración por oposición”.



Sakai Naoki, 6 de junio de 2024, Academia de Nuevas Artes Liberales de Asia Oriental, Universidad de Tokio [東京大学東アジア藝文書院], foto: Guo Hsiao-Yang [郭馳洋].

Para Sakai “la lengua japonesa nació, o nació muerta, en el siglo XVIII entre una porción muy pequeña de literatos” cuando ciertos intelectuales “empezaron a determinar los estilos inscriptivos predominantes de la época como pertenecientes a la figura de lo específicamente chino, o como contaminados por la lengua china”. Esta “contaminación” resulta clave, ya que fue interpretada como la intrusión de un ente que aunque era externo resultaba equivalente y similar, un Otro ante el que podía tasarse el peso de la lengua propia, es decir, la identidad propia dando lugar a “extraer un número infinito de distinciones entre ambos” (p. 15).

Al igual que en la co-figuración de “Occidente y Remanente” en la que Occidente se representa a sí mismo, constituyéndose así co-figurativamente al representar la figura ejemplar del Remanente, la diferencia conceptual permite la determinación evaluativa de un término como superior al otro. Así es como se invocó el deseo de la “lengua japonesa” a través del esquema de la co-figuración en el régimen de la traducción. (p. 16)

Ahora, si toda comunidad se aglutina en oposición a otra, ¿qué tiene de especial el caso japonés? Sakai arguye que el Japón post 1868 se vio obligado a realizar un salto al terreno de lo simbólico y lo estético para solventar lo evidente: no existía una nación según los cánones decimonónicos impuestos por la expansión de la modernidad que permitiera una paridad al momento de crear un pueblo homogéneo capaz de sobrevivir la nueva configuración planetaria. Por ello elaboró un relato de tintes míticos que permitió usar la historia del archipiélago como “una excusa para reproducir en el presente la distinción entre ‘los japoneses’ y ‘los extranjeros’, distinción cuya relevancia debería ser irrelevante fuera de los contextos del tiempo moderno y presente” (p. 46). Ya que sólo un “igual” puede funcionar para la co-figuración de la identidad moderna japonesa, qué mejor “igual” que el poder máximo que obligaba a toda esta operación: Occidente.²⁰ En otras palabras, al momento en que la modernidad japonesa se configuró

²⁰ “En el campo de la historia intelectual japonesa desde el periodo Meiji se han escrito pocas obras que no tengan una referencia explícita o implícita a la historia del pensamiento occidental. La historia del pensamiento japonés se creó como un equivalente simétrico de la historia del pensamiento occidental o de la filosofía occidental, de modo que este campo ha estado dominado desde el principio por exigencias de simetría e igualdad” (Sakai, 1997, p. 48). Tal vez sin la aplastante derrota de la Conquista, ante la presión occidental los orgullosos pueblos mesoamericanos hubieran fraguado una estrategia similar. El hecho es que la co-figuración está fuera del alcance de los mexicanos porque son incapaces de imaginarse en igualdad de términos con Occidente.

²¹ En su estudio sobre el origen del nombre “Japón” y su entronización como sinónimo de “identidad nacional”, Amino Yoshihiko [網野善彦, 1928-2004] (1992) afirma que “日本 [Japón] en sí mismo es puramente un constructo histórico, y por esa razón debemos rechazar firmemente imágenes históricas enraizadas en el tipo de marco estilo ‘en el principio estaba lo japonés’, que todavía es usado ampliamente” (p. 132).

a sí misma “no sólo Japón sino también Occidente tienen que ser figurados: Japón y Occidente deben ser co-figurados” (p. 52).²¹

Para que la distinción única de Japón fuera posible, “la generalidad o universalidad de Occidente debió ser tomada como un hecho” (p. 63), lo que llevó inevitablemente a que “insistir en la particularidad y autonomía de Japón” significara “venerar la supuesta ubicuidad del Occidente idealizado” (p. 50); “debido a esta complicidad, la obsesión con Occidente garantiza auto-referencialidad para los japoneses. Una aplicación acrítica de tal esquema impide detectar la alianza oculta del narcisismo de Occidente y de Japón” (p. 71). Específicamente en el caso japonés, aunque lo mismo puede decirse para naciones no occidentales de alto desarrollo industrial y tecnológico, la “alianza oculta narcisista” resulta fundamental, ya que permite mantener la idea de que se trata de una relación entre iguales. Esta estratagema permite, por ejemplo, que muchos japoneses actuales consideren benéfica la presencia militar estadounidense en su territorio, o que miren los productos de la industria cultural de Estados Unidos como divertimentos inocuos sin segundas intenciones. Para que el “encantamiento” se mantenga se necesita evadir a toda costa cuestionar el flujo narcisista entre las esferas occidental y japonesa. Debido a esto, “lo híbrido, lo excesivo o la alteridad del otro en general, que es irrepresentable e inconmensurable en los regímenes dados de representación y traducción, debe primero excluirse” (p. 71). Esto explica la integración militar, económica y política entre Japón y Estados Unidos, y constituye una de las principales diferencias entre Japón y México.

Por supuesto, aunque en el lado japonés se crea que se trata de una relación entre iguales, en Occidente no es el caso. Su narcisismo

sólo busca encontrar en otras culturas y civilizaciones lo que distingue del resto del mundo, y espera continuamente que los demás respondan a su exigencia narcisista de

reconocimiento de su distinción. Y como este narcisismo es una simple inversión de una paranoia estructural, cuando tal demanda narcisista no se satisface fácilmente se convierte en un miedo paranoico al otro (p. 70).

El esquema de co-figuración en el caso japonés distorsiona tanto su visión de Occidente —al creerlo un interlocutor equivalente— y de sí mismo —al idealizar a Occidente como otro absoluto omnipresente—. Por eso, según Sakai “la historia del pensamiento japonés sólo ha sido posible como equivalente transferencial a la historia del pensamiento occidental” (p. 49), lo que lleva a los intelectuales a pensar que, aunque sus trabajos estén escritos en japonés y por lo tanto difícilmente sean leídos en el extranjero, su campo “parece dictado por la preocupación de hacer inteligible el ‘pensamiento japonés’ a los lectores de Occidente” (p. 48).

La dislocación de la modernidad que vivimos en la tercera década del siglo XXI puede abrir grietas en esta concepción y demostrar al pueblo japonés que no sólo es digno sino necesario entablar diálogos e intercambios con culturas no occidentales fuera de la región del noreste asiático donde se asienta su identidad etnohistórica. La crisis múltiple que vive el planeta nos urge a probar caminos nuevos, tejer resonancias que ya no pasen por el gastado camino de la modernidad occidental.

Diálogos a través del campo imantado

Cuando Stefan Gandler argumenta que el *ethos* barroco de Bolívar Echeverría no se encuentra de forma pura debió añadir que, de hecho, ningún concepto se halla de forma prístina e inconfundible en la fluidez iridiscente de lo real. Los modelos con los que describimos la realidad son siempre parciales y rígidos, mientras que los procesos nunca son estáticos ni se dan de forma aislada. Las palabras que usamos para describirlos están plagadas de convenciones, malentendidos y prejuicios que impiden definiciones

inequívocas. Nuestra tendencia a clasificar, trazar relaciones y elaborar explicaciones tiene una utilidad evidente al organizar el conocimiento, pero a la vez interpone un modelo intelectual entre lo humano y lo real, lo que paradójicamente nos acerca tanto como nos aleja de lo que buscamos comprender.

Si los modos simplificadores del conocimiento mutilan, más de lo que expresan, aquellas realidades o fenómenos de los que intentan dar cuenta, si se hace evidente que producen más ceguera que elucidación, surge entonces un problema: ¿cómo encarar a la complejidad de un modo no-simplificador? (Morin, 2005, p. 21).

Esto lo pregunta Edgar Morin [1921] en el inicio de su célebre *Introducción al pensamiento complejo*. Existen trazas identificables, hay tendencias con las que elaboramos cartografías, pero en el universo ningún elemento está separado del todo, un todo que posee constantes, pero a su vez se transforma sin cesar. Dentro de este fragor buscamos pequeñas anclas para no perdernos. Gravitamos hacia el fetichismo de nuestras ideas, tendemos a confundir el mapa con el territorio, a rendirle culto a lo representado sobre lo que representa.²²

Figura 12

²² Emmánuel Lizcano (2006) considera que por un lado está la realidad independiente de su representación, y por el otro “el espejo en el que la realidad se representa: es el universo de las representaciones, lo simbólico, lo imaginario. En el mejor de los casos, ese espejo refleja fielmente la realidad, la duplica; es el caso de la representación científica de la realidad, único lenguaje verdadero para positivistas y para marxistas”. Esto quiere decir que existen formas más adecuadas o eficientes de representar la realidad, formas que en la modernidad coinciden con la visión tecnocientificista de Occidente. Las otras maneras ocultan o deforman la realidad: “los ídolos de la tribu, de la caverna, del mercado y del teatro [que] interponen entre el hombre y la realidad un ‘espejo encantado’” (pp. 52 y 53).

para explicar por completo la relación entre la modernidad y una sociedad mexicana dentro de la que deben incluirse fenómenos como la comunidad que vive en Estados Unidos o la reapropiación de lo tradicional por algunos grupos urbanos, así como la configuración es un mecanismo que no cubre en su totalidad el fenómeno del Japón moderno si se considera, por ejemplo, que las hoy prefecturas de Okinawa y Hokkaido fueron anexadas hace relativamente poco tiempo, y los ryukyenses y ainu viven una realidad separada de los otros habitantes del archipiélago. Incluso la definición de modernidad —múltiple, única, hegemónica o periférica— no alcanza para comprender la complejidad histórica y social que ha vivido el ser humano bajo la influencia de los poderes europeo y estadounidense. Sin embargo, las estructuras conceptuales tienen la ventaja de que pueden reformularse para adaptarlas a las necesidades históricas y sociales. Esta maleabilidad es, probablemente, el anverso de su incapacidad para describir con fidelidad lo que pretende representar. Así, es posible poner a dialogar a pensadores de ambos lados del Pacífico para intentar alcanzar nuevas formas de entender nuestra situación ante la encrucijada histórica que nos tocó vivir. Para que este diálogo sea posible parto de dos nociones:

1. La supuesta universalidad de la modernidad nos ha condicionado para entendernos a nosotros mismos a través de sus herramientas ideológicas, lo que a su vez conduce a los pueblos no occidentales a mirar a otros pueblos no occidentales a través de tales herramientas.
2. Sin importar sus diferencias, las sociedades y culturas no occidentales comparten la experiencia de la intrusión occidental en sus soberanías. Esta intrusión motivó, necesariamente, procesos de resistencia.

El primer punto constituye lo que llamo “campo imantado”: sin importar cuánto busquemos ya no existen elementos sociales o culturales que no hayan sido influidos por la modernidad, es decir, que no hayan sido imantados de manera que apunten hacia el mismo sitio: Occidente. La presunta universalidad del pensamiento moderno hegemónico es en realidad particular y arbitraria,²³ sin embargo el campo imantado que generó es omnipresente en la esfera humana. Esta uniformidad acarrea todo tipo de consecuencias y características. Una de ellas es que permite el contacto directo entre pueblos no occidentales sin necesidad de utilizar los sistemas de ideas occidentales: ¿qué sentido tiene triangular la comunicación entre, por decir algo, Japón y México? Así, en vez de que un mexicano acuda al *Imperio de los signos* (1970) de Roland Barthes [1915-1980] para conocer la cultura del archipiélago, por más brillante que sea este libro, puede leer directamente a los pensadores nipones por más seductora que sea la “traducción” que realiza un pensador europeo. Y ya que la mayoría de los intelectuales mexicanos y japoneses se formaron estudiando a los autores occidentales obligados en su campo de conocimiento, manejan un mismo lenguaje a través del cual pueden iniciar un intercambio directo que los conduzca a profundizar en las particularidades de cada cultura, particularidades que se ocultan tras el campo imantado y que constituyen el núcleo de sus respectivas cosmovisiones.

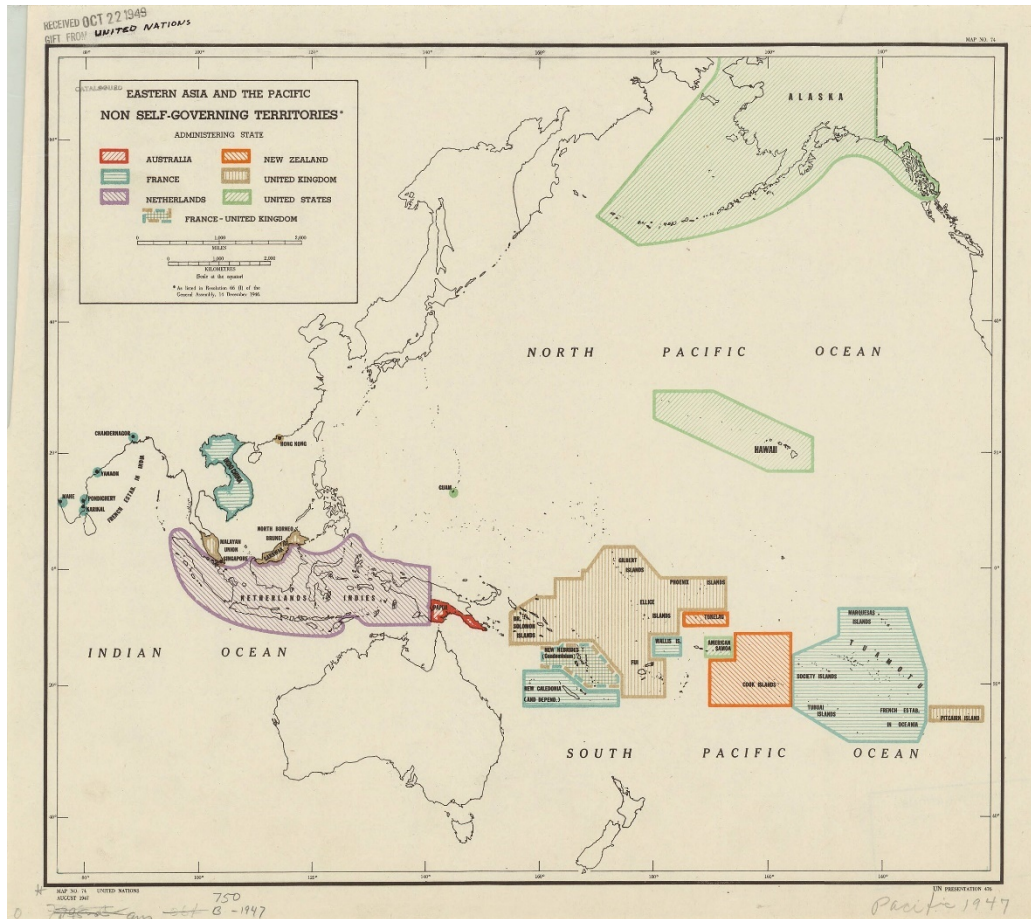
Así, el marxismo de Echeverría, que cuenta entre sus referencias a Benjamin, Adorno y Lukács, puede dialogar con el marxismo de Miki Kiyoshi [三木清, 1897-1945], influenciado por Heidegger, Nietzsche y Kierkegaard (Falero, 2007, p. 23). La visión literaria de Takeuchi no tendría problemas en charlar con la obra de Octavio Paz [1914-1998], quien no se conformó con ser poeta y escribió varios ensayos con los que buscaba comprender la mexicanidad. Tal vez la antropología indigenista de Bonfil manifestada en su idea del México profundo tendría la capacidad de conversar con el

²³ Lo ideológico permite “presentar como *universal y necesario* un estado de cosas *particular y arbitrario*, haciendo pasar así *cierta* perspectiva y *cierta* construcción de la realidad —la que favorece una relación de dominio— por *la* realidad misma” (Lizcano, 2006, p. 248).

llamado “segundo *kokugaku* [国学]” de Yanagita Kunio [柳田國男1875-1962], etnólogo nacionalista que partía de resistir el pensamiento filosófico de herencia occidental en búsqueda de categorías propias y tradición independiente (Falero, 2007, p. 28). Por su lado, la refinada formación de Sakai, muy atento a aplicar sus conocimientos en sus ideas sobre Japón, podría trazar paralelismos con la obra del sociólogo Pablo González Casanova [1922-2023], promotor del rigor metodológico, el compromiso social de los científicos y las causas sociales. Sean cuales sean los autores que se emparejen para su análisis, se puede comenzar desde las similitudes producto de sus antecedentes académicos forjados por la influencia occidental, y de ahí partir para conocer el resto.

El segundo punto descrito arriba, el de la resistencia, complementa la posibilidad comunicativa porque todos los pueblos no occidentales comparten experiencias que pueden equipararse, y a la vez es un proceso que no pertenece a Occidente, aunque Occidente haya sido su causa. Los análisis históricos sobre la resistencia suelen medir la cercanía o lejanía resultante tras la oposición de un pueblo ante el influjo moderno, y esta rendición ante el campo imantado nos ha distraído de otras formas de entender el fenómeno. Obviamente era necesario primero entender qué sucedía, de ahí la importancia de historiar la modernidad desde las naciones no occidentales, sin embargo considero que estamos maduros para dar los pasos siguientes e independizarnos, poco a poco, del Superyó occidental.

Figura 13



Territorios dependientes en Asia-Pacífico en 1946 según la resolución 66 de la Asamblea General de la ONU, 1947.

Sin duda queda mucho por explorar en el terreno de la resistencia, y mi intención de hablar de Takeuchi y Bonfil se debe a este motivo. La severa posición del primero hacia la laxitud con la que Japón eligió modernizarse, y la fulminante crítica del segundo al entreguismo e impotencia intelectual del México imaginario nos hablan de que los procesos de resistencia son siempre incompletos y defectuosos, y a su vez que en ellos se hallan las claves para trascender el impasse en el que ambas naciones parecen encontrarse. Tal vez la clave más notoria en México sea la indisponibilidad de los herederos de la tradición mesoamericana, que llevan medio milenio rechazando su

integración al modelo moderno, por lo que el modelo moderno no sabe cómo procesarlos. Esta inviabilidad del estrato más antiguo del pueblo mexicano tiene la potencia de convertirse en el antídoto a las mediocres políticas occidentalizadoras aplicadas por la élite; tal como afirma Bonfil, se puede aprender de la resistencia mesoamericana para extrapolarla a la nación mexicana en su conjunto. Condenado por su vecindad geográfica con Estados Unidos y acosado por un grave problema de inseguridad, México tiene pocas cartas en la mano.

Por su lado, el Japón de la era Reiwa (令和時代) iniciada en 2019 enfrenta una disminución brutal en el número de nacimientos, la desintegración de la familia tradicional al debilitarse el sistema patriarcal de la *ie* (家) (Maya-Ambía, 2021, p. 78), el aumento de los suicidios y la muerte laboral conocida como *karōshi* (過労死), y la apatía de la juventud, que prefiere dedicarse al trabajo y al consumismo en vez de entablar relaciones humanas. Estas problemáticas pueden leerse como una prolongación de la falta de resistencia ante la modernidad que acusa Takeuchi. El costo por levantar a la nación en la inmediata posguerra se difuminó con la caída del crecimiento económico registrada a inicios de la década de 1990, lo que ha motivado una falta de sentido que puede parecer desoladora.²⁴ Ante esta debilidad estructural quiero oponer la lectura que Víctor Kerber (2019) realiza del Japón contemporáneo. Para él es necesario que los japoneses “comprendan que es en la riqueza de su pasado, donde se encuentra la riqueza de su futuro” (p. 35), lo que puede verse, por ejemplo, en la “*refundación del shintō*, ya no como una causa religiosa de tintes nacionalistas [...] sino más apropiadamente como un movimiento de *dimensiones filosóficas*” (p. 87). Sin duda el retorno al origen es una vía para salir de la inercia negativa, sin embargo, tal como pasa

²⁴ El proyecto japonés de modernidad fue un reto mayúsculo desde su inicio. Como señala Oguma (2022) al hablar de la posición del intelectual decimonónico Ono Azusa [小野梓, 1852-1886] ante la modernización impulsada por la camarilla que gobernaba tras el emperador Meiji, “la independencia de Japón no podía sostenerse a través de una ilimitada importación de cultura si esto conduce a la destrucción del estilo de vida único de Japón, y tampoco se podía mantener apeándose a las tradiciones y la división interna entre varios distritos regionales” (p. 60).

con el reservorio mesoamericano de México, las estructuras político-sociales parecen, por ahora, incapaces de realizar virajes de gran calado.

Esta insuficiencia operativa puede explicarse a través de la co-figuración descrita por Sakai, en la que señala sin ambages cómo el narcisismo japonés se refleja en el narcisismo occidental. Japón profesa el *ethos* realista acuñado por Echeverría: no cuestiona la preeminencia del capitalismo, sino que manifiesta una “fascinación ingenua y militante en pro de la valorización del valor” (Gandler, 2015, p. 276), que es un inevitable producto de co-figurar su identidad a la par de una imagen idealizada de Occidente. En mi opinión, el problema de esta adhesión al *ethos* realista es que dificulta la búsqueda de alternativas fuera del modelo hegemónico, como por ejemplo lo que recomienda Kerbert: voltear al pasado y retrotraer elementos renovados de la modernidad Tokugawa, que dentro de las fronteras funcionaba con aceptable eficiencia.

Sin embargo, no todo en Japón es co-figuración. Entre los elementos que escapan de este régimen se encuentra el *aimai* [曖昧], que puede traducirse como “vago”, “ambiguo” o “impreciso”, y que en ocasiones consiste en un sofisticado juego de apariencias que velan lo que en realidad se desea decir. En su discurso de aceptación del premio Nobel en 1994, Kenzaburō Ōe [大江健三郎, 1935-2023] (1995) recordó la advertencia que dedicó un presidente estadounidense a un presidente ruso sobre la vaguedad del *aimai* perfeccionada por los habitantes del archipiélago:

“cuidado con los japoneses. Cuando dicen ‘sí’ en realidad quieren decir ‘no’. ¿O era al revés?” [...] Tales comentarios del presidente de Estados Unidos afectaron inevitablemente a la autoestima de muchos japoneses [y] se produjo un gran revuelo. Pero si el presidente hubiera dicho: “cuidado con los japoneses. Suelen hacer promesas *aimai-na*”, si hubiera utilizado el adjetivo japonés, no creo que hubiera desatado la polémica causada (p. 313).

Esta ambigüedad puede ser una puerta para cuestionar la necesidad de mantener el *ethos* realista como eje rector de la actual modernidad japonesa. Si “lo japonés” que se manifiesta en el *aimai* puede convivir con el supuestamente escrupuloso seguimiento de los preceptos occidentales, ¿hasta dónde puede moverse la línea?

México, por su lado, vive la “paradójica *mezcolanza* de sobriedad y rebelión” (Gandler, 2015, p. 280) del *ethos* barroco, atrapado entre el deseo de ser más moderno y su incapacidad para conseguirlo. Su modernidad podría denominarse “sinuosa”, como propone García Canclini (1989), quien la entiende como un cruce entre “un orden dominante semioligárquico, una economía capitalista semindustrializada y movimientos sociales semitransformadores”. Según él, la diferencia central no reside en la incapacidad latinoamericana de modernizarse tal cual lo hizo Occidente, “ni consiste tampoco en buscar reactivamente cómo inventar algún paradigma alternativo e independiente, con tradiciones que ya han sido transformadas por la expansión mundial del capitalismo” (p. 80) porque la modernidad en México y América Latina es una máscara, un simulacro “urdido por las élites y los aparatos estatales, sobre todo los que se ocupan del arte y la cultura” (p. 20). En otras palabras, aquello que llamamos modernidad en este lado del Pacífico es más una puesta escénica montada para jugar dentro del concierto de las naciones que una hecho consumado y asumido con la seriedad que desde 1868 manifiesta Japón.

Figura 14



Inauguración de la Asociación México Japonesa A. C., 30 de enero de 1959.

Para los japoneses que buscan una salida del estancamiento que viven desde finales del siglo XX, podría serles útil estudiar lo que sucede en el conglomerado cultural mexicano-latinoamericano, que no es Occidente ni perdió por completo su identidad durante la colonización, ni es un ex imperio (en el sentido moderno de la palabra) como Rusia, China o el mismo Japón. Es lo que podríamos llamar “tercer espacio”. La “puesta en escena” que lo caracteriza tampoco significa necesariamente irresponsabilidad sino ligereza. Por supuesto, es necesario cribar los elementos culturales y sociales que puedan trasladarse de un contexto a otro, pero si Japón pudo —hasta cierto punto— metabolizar la modernidad, tiene la capacidad de transmutar módulos de otras culturas hasta ahora en apariencia incompatibles. Lo mismo sucede en la dirección contraria: más

allá del entusiasmo capitalista de gran parte de la sociedad japonesa, los mexicanos pueden hallar en esta cultura pistas de cómo cierta mimesis con el poder hegemónico puede funcionar si se combina con una fuerte identidad nacional.

Es temprano para conocer todas las posibilidades que contiene la comunicación a través del campo imantado, sin embargo parece clara al menos una cosa: ante la cada vez más rápida decadencia de Occidente como idea y como sistema, cobrará creciente relevancia el aprender a traducir y adaptar ideas del resto de las culturas. Para matizar mi entusiasmo, quisiera cerrar con esta reflexión de Sakai, quien al referirse a los procesos decoloniales considera que

nuestro pensamiento se ve atrapado entre dos opciones mutuamente dependientes, pero diametralmente opuestas: o bien vemos al no Occidente como un “exterior” eficaz en el que buscar inspiración para la resistencia ante el capitalismo eurocéntrico o, alternamente, reconocemos que el no Occidente es potencial o auténticamente tan imperialista y capitalista como Occidente. Así, parece que nuestras opciones oscilan entre el romanticismo y el cinismo o, si se prefiere, entre el optimismo y el realismo (Sakai et al., 2024, p. 13).

Referencias

Academia Mexicana de la Lengua. (s.f.). *¿Qué quiere decir la palabra talacha?*
<https://www.academia.org.mx/consultas/consultas-frecuentes/item/tlalacha-2>

Amino Y. (1992). Deconstructing “Japan”, *East Asian History*, núm. 3, pp. 121-142.

Beasley, W. G. (1989). The foreign threat and the opening of the ports. En Marius B. Jansen (Ed.), *The Cambridge History of Japan. Vol. 5. The Nineteenth Century* (pp. 259-307). Cambridge University Press.

Berman, M. (2014). *Belleza neurótica. Un extranjero observa Japón*. Sexto Piso.

- Bonfil Batalla, G. (1990). *México profundo. Una civilización negada*. Grijalbo.
- . (1995). *Obras escogidas de Guillermo Bonfil. Tomo 4. Obra inédita*. Instituto Nacional Indigenista.
- Buruma, I. (2004). *Inventing Japan. 1853-1964*. Modern Library.
- De Sahagún, B. (2013). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Porrúa.
- Dussel, E. (1994). *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. Plural.
- Echeverría, B. (1997). *Las ilusiones de la modernidad*. Alacena.
- . (2000). *La modernidad de lo barroco*. Era.
- . (2016). *Modernidad y blanquitud*. Era.
- . (2019). *Vuelta de siglo*. Era.
- Falero, A. (2007). El pensamiento filosófico japonés (modernidad). En A. Segura (Ed.), *Historia universal del pensamiento filosófico* (pp. 125-155). Liber Distribuciones.
- Gamio, M. (2017). *Forjando patria*. Porrúa.
- García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.
- Han B. (2021). *No-cosas. Quiebras del mundo de hoy*. Taurus.
- Hinkelammert, F. (2008). *Hacia una crítica de la razón mítica*. El perro y la rana.
- Hui Y. (2020). *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*. Caja negra.
- . (2024). *Machine and Sovereignty: For a Planetary Thinking*. University of Minnesota Press.
- Humboldt, A. (2019). *Political essay on the Kingdom of New Spain. Volume 1*. The University of Chicago Press.

lida Y. (2002). *Rethinking Identity in Modern Japan: Nationalism as Aesthetics*. Routledge.

Kerber, V. (2019). *El camino de Japón. Entre Dōgen y los hikikomori*. Kasablanka.

Lizcano, E. (2006). *Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*. Ediciones Bajo Cero, Traficantes de sueños.

López Austin, A. y López Luján, L. (2017). *Mito y realidad de Zuyuá. Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*. El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica.

Maruyama M. (1974). *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*. Princeton University Press, University of Tokyo Press.

Maya-Ambía, C. (2021). *Japón: el cansancio de una nación*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Mitani H. (2006). *Escape from Impasse. The Decision to Open Japan*. International House of Japan.

Morin, E. (2005). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa.

Najita T. (1998). *Tokugawa Political Writings*. Cambridge University Press.

Navarrete, F. (2016). *México racista. Una denuncia*. Penguin Random House.

Ōe K. (1995). Japan, the Dubious, and Myself. En Wei-hsun Fu, C. y Heine, S. (Eds.), *Japan in Traditional and Postmodern Perspectives* (pp. 313-325). State University of New York Press.

Oguma E. (2022). *A Genealogy of 'Japanese' Self-Images*. Trans Pacific Press.

Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad, *Perú Indígena*, 13(29), pp. 11-20.

Ozawa K. (2025). Tiny Desk Concerts Japan. https://www.youtube.com/watch?v=wTY-9O_B2_0

Sakai N. (1997). *Translation and Subjectivity: On "Japan" and Cultural Nationalism*. University of Minnesota Press.

———. (2022). *The End of Pax Americana. The Loss of Empire and Hikikomori Nationalism*. Duke University Press.

———. (2024). Area Studies and Civilizational Transference. Epistemic Decolonization at the End of *Pax Americana*. En Sakai N., Solomon, J. y Button, P. (Eds.), *Knowledge Production and Epistemic Decolonization at the End of Pax Americana*, pp. 43-88. Routledge.

Sakai N., Solomon, J. y Button, P. (Eds.). (2024). *Knowledge Production and Epistemic Decolonization at the End of Pax Americana*. Routledge.

Schroeder, J. H. (2001). *Matthew Calbraith Perry: Antebellum Sailor and Diplomat*. Naval Institute Press.

Takeuchi Y. (1966). Kindai-shugi to minzoku no mondai. En *Nihon ideorogii: Takeuchi Yoshimi Hyōron Shū*, vol. 2. Chikuma Shobō.

. (2005). *What Is Modernity? Writings of Takeuchi Yoshimi*. Columbia University Press.

Vasconcelos, J. (2012). *La raza cósmica*. Porrúa.

Vázquez, J. Z. (2008). Los primeros tropiezos. En Centro de Estudios Históricos, *Historia general de México* (pp. 525-582). El Colegio de México.

Wei-hsun Fu, C. y Heine, S. (1995). (Eds.), *Japan in Traditional and Postmodern Perspectives*. State University of New York Press.

Zea, L. (2010). *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI.

Amadís Ross, Cenidiap, INBAL cenidiap.aross@inba.edu.mx

orcid.org/0009-0000-9996-9855 cenidiap.academia.edu/AmadísRoss