

El marxismo y los años rojos en Japón

SELIM NADI :: 27/09/2021

Entrevista con el historiador Gavin Walker :: La riqueza del marxismo en Japón, tan poco conocido en Occidente

Gavin Walker es profesor asociado de historia en la Universidad McGill. Es autor de «The Sublime Perversion of Capital» (Duke, 2016), editor de «The End of Area» (Duke, 2019, con Naoki Sakai) y «Marx, Asia and the history of the present». También ha editado y traducido «Marx. Towards the Centre of Possibility» (Verso, 2020), de Kojin Karatani. Su nuevo libro, «The Red Years: Theory, Politics, and Aesthetics in the Japanese '68», ya está disponible en Verso.

En esta entrevista habla de la riqueza del marxismo en Japón, tan poco conocido en Occidente 1/, tanto en el debate intelectual de la segunda mitad del siglo XX como en sus efectos políticos durante los años 50 y 70.

Selim Nadi: En The Sublime Perversion of Capital escribes que "el marxismo fue una de las corrientes más dominantes de la investigación teórica en la vida intelectual japonesa durante la mayor parte del siglo XX". Escribes algo parecido en la introducción al libro sobre Marx de Karatani: "Probablemente sea poco creíble para la mayoría de los marxistas de América del Norte y Europa Occidental que en el siglo XX podría argumentarse fácilmente que el país más marxista del planeta fue el Japón de la posguerra". ¿Cómo valorarías la traducción y recepción del marxismo japonés fuera de Japón? ¿Por qué la historia intelectual del marxismo en Japón está tan profundamente relacionada con la recepción japonesa de la obra de Marx?

Gavin Walker: Para empezar, respondiendo a la primera parte de tu pregunta, en lo que respecta a la traducción y recepción del pensamiento marxista japonés fuera de Japón, tendría que decir que ha habido relativamente poco, sobre todo teniendo en cuenta la increíble amplitud y volumen de los escritos marxistas en japonés desde la década de 1920. Algunas figuras de principios y mediados del siglo XX, como el crítico cultural y filósofo Tosaka Jun o el teórico de la economía política Kozo Uno (1897-1977), han tenido, por supuesto, recepciones parciales en inglés, al igual que otros autores de diversos campos, que van desde la historia hasta el estudio de la religión y la literatura japonesa, aunque no han sido necesariamente considerados o categorizados como representativos de la tradición de la teoría marxista en Japón. En inglés y otras lenguas europeas, hubo una serie de pequeñas recepciones localizadas, la muy original, aunque parcial e idiosincrásica, lectura de Uno por Thomas Sekine en Canadá en los años 70 y 80, la más ortodoxa de Makoto Itoh (y el vínculo directo con el propio linaje de Uno) en su importante libro Value and Crisis (recientemente reeditado). También podemos mencionar el papel de historiadores marxistas como Toyama Shigeki, Takahashi Kohachiro y otros en los debates internacionales sobre la transición del feudalismo al capitalismo; el papel de los filósofos marxistas de antes de la guerra como Tosaka Jun o Miki Kiyoshi en la recepción occidental más bien estrecha y en

gran medida orientalista de la filosofía de la escuela de Kioto. Pero todo esto representa solo una parte muy pequeña y ecléctica de una vasta tradición. También están las figuras fuera de Japón, pero activas en otras lenguas, que son a su vez en gran medida de orientación marxista y que, por tanto, se remontan a una cierta herencia en la genealogía japonesa del pensamiento marxista, especialmente Harry Harootunian. Quizás el vínculo más importante con la tradición marxista japonesa en el mundo occidental se concentra en la figura de Kojin Karatani, de quien creo que hablaremos más adelante. Estamos intentando aumentar el número de traducciones de textos canónicos de la tradición marxista japonesa, especialmente dentro de la serie de libros de Historical Materialism, pero también en otros ámbitos. Esta es una tarea de suma importancia.

La segunda parte de tu pregunta, por qué la historia intelectual del marxismo en Japón está tan profundamente conectada con la recepción japonesa de la obra de Marx, es una historia mucho más larga y complicada, que no se ha contado realmente como tal y que ni siquiera podemos abordar adecuadamente aquí por razones de longitud, pero que es fundamental para la formación de las humanidades modernas en Japón.

En primer lugar, la temprana recepción de Marx en Japón, que comenzó a finales del siglo XIX y alcanzó un notable grado de influencia en la década de 1920, tuvo un profundo efecto en el resto de Asia debido a la cultura del imperialismo japonés de preguerra en Asia y, por tanto, a la hegemonía del japonés como lengua en la traducción y difusión de textos del resto del mundo. En este contexto, se desarrollaron tres elementos paralelos: 1) el análisis, basado en el escenario histórico desarrollado en El Capital de Marx, de la transición del feudalismo al capitalismo, un proceso que no se entendía fácilmente como totalmente completado en Asia, sino más bien en proceso todavía. Se trataba esencialmente de un modo de investigación sobre el desarrollo histórico de las sociedades asiáticas que habían formado por primera vez estados-nación modernos como resultado de la experiencia del imperialismo y la invasión del capitalismo, en términos de comercio mundial, en términos internos de intensificación de la lucha de clases en el campo y el desarrollo de formas sociales propias de la sociedad capitalista, y esta investigación trató así la obra de Marx como un medio científico para comprender el proceso local de desarrollo en un mundo en el que el capitalismo ya se estaba convirtiendo en hegemónico a nivel global; 2) el desarrollo de la filosofía marxista y de la crítica especulativa, en la que el marxismo proporcionó un modo de análisis social adecuado para comprender los sentimientos, las formas culturales y la vida estética específicamente modernos; 3) la labor de traducción, edición y publicación que se apoyó fundamentalmente en el arraigo del marxismo en la universidad.

En segundo lugar, hubo características específicas del período de posguerra que hicieron que la tradición marxista fuera reprimida en su representación en el extranjero. Tras el final de la Segunda Guerra Mundial, los japoneses, en una ventajosa colaboración entre los conservadores japoneses y la ocupación estadounidense, fueron recreados históricamente como una etnia homogénea limitada más o menos a las primeras expansiones imperiales del periodo Meiji (el Reino de Ryukyu, incorporado como Okinawa, y Hokkaido, la patria del pueblo indígena ainu). Este archipiélago de nueva creación, supuestamente homogéneo, que ahora habría existido desde toda la eternidad, no era en realidad más que una forma de renegar del imperio de antes de la guerra, cuya existencia marcó profundamente el siglo XX asiático, dando lugar a una extraña situación de un nuevo etnocentrismo japonés volcado en

el Japón doméstico, mientras que la hegemonía imperial estadounidense heredaba más o menos la hegemonía sobre gran parte del imperio japonés. La representación del pensamiento japonés fuera de Japón, impulsada por los programas de estudios regionales, se hizo en complicidad con una nueva visión fuertemente orientalista de la japoneidad y esta historia del marxismo, de la filosofía moderna y de los bajos fondos intelectuales del imperio, fue sustituida en el apoyo oficial occidental por las traducciones de la UNESCO al servicio de esta imagen del aliado japonés puro: Los criptofascistas, como Watsuji Tetsuro o el misticismo étnico de Daisetz Teitaro Suzuki, fueron ampliamente difundidos, pintando una imagen del nuevo Japón totalmente compatible con la Pax Americana en el Pacífico.

Esta estructura arquetípica de la relación entre EEUU y Japón en la posguerra desempeñó un papel desmesurado en la difusión de la tradición marxista japonesa al resto del mundo. Por supuesto, tras el final de la Guerra Fría, esta estructura comenzó a romperse y surgieron nuevos momentos de internacionalización en relación con la teoría marxista en Japón. Sin embargo, aún queda mucho trabajo por hacer para que este enorme corpus dialogue con sus equivalentes extranjeros, y realmente no es exagerado decir que el idioma japonés es quizás el corpus lingüístico más importante de la teoría marxista después del alemán, el francés y el inglés.

S. N.: ¿Quién es Kojin Karatani? ¿Cuál es su relación intelectual con la obra de Kozo Uno?

G. W.: Kojin Karatani (1941) sigue muy activo: es una figura intelectual notable. Probablemente sigue siendo, sin exagerar, la última figura auténtica de la posguerra en la tradición japonesa, bastante singular, de grandes intelectuales públicos enraizados en la tradición marxista. Karatani, cuya vida política comenzó con la aparición de la primera Nueva Izquierda en Japón en torno al movimiento estudiantil de 1960, surgió como figura pública en el campo de la crítica literaria. Su posterior trabajo sobre Marx a principios de los años setenta le convirtió en un intelectual público clave y en una celebridad, pero fueron probablemente las décadas de los ochenta y noventa las que forjaron su reputación como figura destacada del pensamiento social y de la crítica cultural. Karatani asistió al Departamento de Economía de la Universidad de Tokio, donde recibió clases de Suzuki Koichiro, una figura importante del círculo en torno a la obra de Kozo Uno. Ciertamente, Karatani estuvo influido durante mucho tiempo por Uno, al menos en el ámbito económico, pero también lo estuvieron una gran variedad de figuras del marxismo y de la política de la Nueva Izquierda en los años 50-80. Yo no diría que Uno fue la principal influencia de Karatani, pero sí una influencia. Creo que la influencia de la época de Karatani en Yale, la proximidad a Jacques Derrida, Paul de Man, Geoffrey Hartmann, etc., fue probablemente igual de esencial. La obra de Uno ha sido ampliamente leída más allá de lo que se conoce como la Escuela de Uno, un punto que abordaremos en breve cuando la examinemos con más detalle.

S. N.: Es interesante observar que Marx. Towards the Centre of Possibility apareció por primera vez (1974) en forma de serie como siete artículos en Gunzo, una revista literaria "junto a cuentos y novelas por entregas". Además, en el prefacio de esta edición en inglés, Karatani escribe que mientras ingresaba en el Departamento de Economía de la Universidad de Tokio, donde conoció a varios

miembros de la Escuela de Uno, se dedicó a la literatura y perdió el interés por la economía. De hecho, mientras leía este libro, me llamaron la atención las referencias literarias y la forma en que estas referencias le ayudaron en su lectura de El Capital. ¿Podrías retomar la relación de Karatani con la crítica literaria?

G. W.: El trabajo de Karatani comenzó básicamente en el campo de la crítica literaria o quizás de la crítica en general. No se trata necesariamente de los objetos de su análisis, sino de su estilo y de sus protocolos de lectura (la referencia de Derrida es importante en este sentido). Los ejemplos de Karatani han sido desde el principio críticas como las de Kobayashi Hideo y Yoshimoto Taka'aki, figuras fundadoras en la intersección de la crítica literaria y social. En este sentido, su obra siempre ha versado sobre la escritura, la inscripción, el advenimiento de la lengua nacional, la relación entre lengua y subjetividad, la relación del habla con el texto. Sobre todo, Karatani ha desarrollado una forma de escribir sobre obras sociales, políticas y filosóficas que privilegiaba la textualidad, en una época en la que, por ejemplo, las lecturas dominantes de Marx eran altamente conceptuales. Cabe destacar aquí su propia observación en el nuevo prefacio de la edición inglesa de Marx. *Towards the Centre of Possibility*, de que escribía bajo la influencia de tres figuras: Yoshimoto Taka'aki, Kozo Uno y Hiromatsu Wataru. Todas estas figuras, Yoshimoto en política y crítica, Kozo Uno en economía, Hiromatsu en filosofía, leyeron a Marx de forma creativa, pero siempre centrándose en conceptos y desarrollos teóricos. Las influencias de Karatani estaban vinculadas, sobre todo en aquella época, a Saussure y al advenimiento y las secuelas del estructuralismo, lo que le llevó a desarrollar una especie de proyecto paralelo a la deconstrucción en la crítica literaria francesa y estadounidense, desentrañando las oposiciones binarias del texto, rastreando las referencias marginales hasta el centro de las obras, dando cuenta de las aporías estructurantes que revelan los textos sobre sí mismos, etc. Creo que si se hubiera traducido hace 45 años Marx. *Towards the Centre of Possibility*, cuando se publicó originalmente, habría tenido un impacto significativo en el contexto mundial, entre otras cosas porque esta lectura estilística y cruzada de Marx y la crítica literaria posestructuralista no eran todavía un modo de análisis establecido. Tuvo una gran repercusión en Japón, en parte porque mostró otra vía para el pensamiento marxista, una vía que no estaba suturada a la política (en términos de Badiou) tras la implosión de la Nueva Izquierda en 1972-73.

S. N.: El método de Karatani para leer a Marx parece, en algunos aspectos, bastante similar al de Althusser. ¿Se leía la obra de Althusser en la Nueva Izquierda japonesa? ¿Influyó en Karatani?

G. W.: Althusser fue muy leído en Japón y lo sigue siendo. Después del francés, el español y el inglés, el japonés es probablemente la lengua más importante para el estudio de Althusser en el mundo. Importantes pensadores de la izquierda, como Imamura Hitoshi, tradujeron e introdujeron la obra de Althusser en japonés en la década de 1970, incluyendo una importante monografía completa sobre el pensamiento de Althusser ya en 1975 (Rekishito Ninshiki) [Historia y conocimiento]. La obra de Imamura, desgraciadamente desconocida fuera de Japón, es especialmente importante en este sentido. Yoshihiko Ichida, una figura importante de la teoría crítica y el pensamiento social en Japón (Ichida es, por supuesto, también conocido en Francia por su trabajo sobre Althusser, Foucault, Spinoza y otros), comentó una vez que "al igual que Francia tiene a Jean Hyppolite sobre Hegel, Japón tiene a

Imamura Hitoshi sobre Althusser". Creo que Ichida quería decir algo muy importante con esta observación: el énfasis de Hyppolite en la dimensión lingüística de Hegel en textos como *Lógica y Existencia* ya a principios de los años cincuenta preparó el terreno para una nueva visión de Hegel en el pensamiento del periodo del 68, del mismo modo que Imamura preparó el terreno para una nueva lectura total de Althusser que solo llegaría a ser dominante décadas después. Desde la década de 1970 se han escrito cientos de libros sobre y en torno a Althusser en japonés, incluyendo el texto esencial de Ichida Althusser: *une philosophie de conjonction* (2015), una importante lectura basada en un extenso trabajo en los archivos del IMEC (Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine). En cuanto a la influencia de Althusser en Karatani, creo que es más ambiental, atmosférica que directa, Karatani comparte ciertamente con Althusser un antihumanismo teórico, pero sus referencias maestras divergen: Spinoza, Maquiavelo, Gramsci para Althusser; Saussure, Wittgenstein, Nietzsche, Freud para Karatani. El pensamiento de Karatani tiene un desarrollo genealógico propio que no deriva del pensamiento francés del 68, sino que es más bien paralelo.

S. N.: El siguiente libro que editaste (*The Red Years*) trata sobre el Japón de 1968. ¿En qué medida la lectura de Karatani sobre Marx representa una ruptura con el enfoque del 68 sobre el joven Marx, estando Karatani más interesado en la textualidad de *El Capital*, influido por Saussure pero también por los psicoanalistas?

G. W.: La lectura que hace Karatani de Marx representa una ruptura muy clara con los escritos del periodo del 68 sobre Marx, especialmente los centrados de una u otra manera en la teoría de la alienación. Los trabajos centrados en la teoría de la alienación de los años 60 en Japón, centrados en el joven Marx, fueron una firme reacción ante la vieja izquierda, como lo fueron en Europa y Norteamérica. Alienación pasó a significar todo aquello contra lo que se rebelaba: la vieja izquierda formalista y socialmente conservadora con, en Japón como en Francia, su estalinismo de pensamiento, estilo y cultura; la nueva cultura de consumo de la posguerra; el distanciamiento y la soledad de la sociedad de masas; las cambiantes normas de la vida sexual y estética. Sin embargo, esta alienación condujo no solo a la ruptura con el pasado, sino también a formas de continuidad, sobre todo la fantasía del hombre no alienado, como si, una vez resuelta la alienación, la política fuera innecesaria en el paraíso realizado de la humanidad. Karatani y otros han considerado acertadamente que tales lecturas son ingenuas, prepsicoanalíticas y políticamente utópicas, en el sentido peyorativo del término. La travesía de la fantasía en el escenario analítico no es una especie de cura con un punto final de inversión absoluta, sino un proceso continuo en el que surgen efectos de subjetivación. Para Karatani, está claro que su lectura de Marx se centraba en *El Capital* y que cualquier discusión sobre el Marx joven debía entenderse desde el sistema teórico y el modo de lectura establecidos en la obra madura de Marx, que proporcionaba un punto de partida completamente diferente al de la teoría de la alienación.

S. N.: Kozo Uno es probablemente el teórico marxista japonés más conocido en el mundo y tuvo un gran impacto en Karatani. En su libro, Karatani explica que la influencia de Uno radica principalmente en su énfasis en el intercambio. ¿Podrías explicar esta idea de que el capitalismo está intrínsecamente mercantilizado?

G. W.: Hay algunos puntos importantes a subrayar sobre el pensamiento de Kozo Uno. En primer lugar, la obra de Uno ha tenido un impacto importante, versátil y amplio en el marxismo y la izquierda en general en Japón, mucho más allá de la Escuela Uno. La obra de Kozo Uno fue leída y apoyada por toda la Nueva Izquierda, desde simples grupos de estudio hasta organizaciones de lucha armada, y tratada como la vanguardia del desarrollo científico y formal del pensamiento económico marxiano. En los años 50-70, si trabajabas dentro del pensamiento marxista en Japón, estuvieras o no de acuerdo con su obra, tendrías que haber tomado partido por el sistema teórico de Kozo Uno, que ya se había rodeado de un conjunto de figuras de gran importancia: Suzuki Koichiro (que enseñó a Karatani), Iwata Hiroshi (cuya teoría del capitalismo global fue influyente en la década de 1960) y muchos otros, no todos los cuales formaron parte de la Escuela Uno como tal. Karatani no es en absoluto un producto de la Escuela Uno en el sentido estricto del término, y su obra está al margen de este tipo de debate interno y altamente escolástico.

Para entender la obra de Kozo Uno, creo que es importante mencionar algunos factores. En primer lugar, el pensamiento y las intervenciones metodológicas distintivas de Uno surgieron del debate sobre el capitalismo japonés del periodo de preguerra. Este debate giraba esencialmente en torno a si el capitalismo japonés era o no un capitalismo plenamente maduro, formado tras la Restauración Meiji de 1868, e incluso si la propia Restauración era una revolución democrático-burguesa o, más bien, una revolución burguesa incompleta que no había logrado modernizar plenamente el espacio nacional, ya que si bien las relaciones de propiedad y los mercados laborales se habían modificado, los elementos esenciales del atraso japonés, como la existencia del sistema del emperador, el carácter regional y familiar de la clase política y las relaciones paternalistas en la industria y el gobierno, permanecían intactos como vestigios del feudalismo. Por supuesto, este debate reflejaba básicamente debates similares en el mundo no occidental, donde había que teorizar la volátil articulación de elementos ostensiblemente premodernos o feudales con el colonialismo y el desarrollo del capitalismo ya en su régimen imperialista de acumulación. En este debate en Japón, Kozo Uno argumentó esencialmente que ambos bandos, uno que se ocupaba de la generalidad del capitalismo y el otro de su trayectoria local y particular de desarrollo, habían malinterpretado la dificultad de aplicar directamente El Capital de Marx a una situación específica, local, nacional o regional. Fue de la confrontación con el estancamiento del debate como nació la base metodológica distintiva de Kozo Uno, la teoría de los tres niveles de análisis: 1) el nivel del principio o capitalismo puro, el capitalismo tomado en su media ideal; 2) el nivel de las etapas o regímenes de acumulación en el desarrollo capitalista, mercantilismo, liberalismo, imperialismo, con sus formas distintivas; 3) el análisis coyuntural de carácter inmediato, empírico y directo de la situación local y actual.

Karatani se ha interesado a menudo especialmente por los debates de Kozo Uno sobre el intercambio como telón de fondo de sus propios desarrollos teóricos, que han culminado en los últimos quince años en su teoría de los modos de intercambio. Kozo Uno ha señalado a menudo que el capital surge de la interrelación, o relación (intercourse), entre dos comunidades y que el intercambio inicial se interioriza luego en cada formación propia. Más concretamente, Kozo Uno ha tratado de concebir cómo es que, en palabras de Marx, "es (...) imposible que el capital sea producido por la circulación y es igualmente imposible que tenga su origen fuera de la circulación. Debe tener su origen tanto en la circulación como

en otra parte".

En este sentido, la obra de Kozo Uno, y en particular sus principales trabajos teóricos de la década de 1950, ha desarrollado todo un análisis lógico de la posición particular de la mercancía fuerza de trabajo dentro de la pulsión del capital, señalando que eso marca el lugar donde el interior lógico del capital y su exterior histórico se interpenetran, generando una fuerza inestable de exceso en el corazón de los circuitos internos supuestamente suaves y puros del capital. Desarrollando en torno a este punto una minuciosa discusión teórica sobre su dinámica de imposibilidad o irracionalidad, Kozo Uno formula una serie de tesis originales desde el punto de vista metodológico sobre el concepto de población, y particularmente en torno a las figuras de lo lógico y lo histórico en el análisis crítico del capitalismo.

S. N.: ¿Se presenta a Karatani como un autor de la teoría crítica japonesa? ¿Cómo definiría esta teoría crítica, forma parte de la Escuela de Fráncfort o debe entenderse en un sentido más amplio?

G. W.: Así como teoría crítica se ha convertido en un término que en inglés rompe en gran medida con la Kritische Theorie, inspirada en la Escuela de Fráncfort, y se ha convertido en una especie de rúbrica comodín para la teoría social, política y estética contemporánea de orientación crítica, en japonés el término que se suele utilizar para ella es gendai shisshis?, literalmente pensamiento contemporáneo. El punto álgido de la teoría crítica en Japón fue probablemente la década de 1980 y principios de 1990. El fenómeno denominado nuevo academicismo (ny? aka) acompañó a una especie de boom de lectores y visibilidad de las principales obras de teoría crítica social y literaria. Este fenómeno, en el que Karatani y el crítico Asada Akira desempeñaron un papel clave, estuvo relacionado con el importante papel de la teoría francesa en Japón, una muestra de la extendida francofilia en el país, especialmente en los campos de la estética y la cultura. Discutir adecuadamente la historia y la función de la francofilia en Japón, que está, por supuesto, intrínsecamente ligada a la japonofilia francesa, al japonismo de fin de siglo, etc., nos alejaría del tema de esta entrevista, pero es importante subrayar que el pensamiento social y político japonés se vio poderosamente transformado tras el 68 por la filosofía y la teoría social francesas del siglo XX. La revista Hihy? k?kan [Espacio crítico] de Karatani y Asada fue un vehículo importante para este trabajo, junto con revistas más explícitamente políticas como J?ky? [Situación], una revista formada directamente a partir de la experiencia del Zenky?t? del largo periodo del 68, y Gendai shis?: revista del pensamiento actual, una revista clave en el desarrollo de la teoría crítica en Japón. Esta tradición no es tan fuerte como antes, pero conserva su importancia dentro de la universidad, pero sobre todo en la industria editorial. Yo diría que un rasgo singular del caso japonés es el hecho de que, a diferencia de lo que ocurre en EE UU, donde la teoría francesa y sus desarrollos se limitaron en gran medida a la universidad (aunque el campo de las artes era una cuestión aparte), en Japón la obra de Karatani, o K?z? to chikara [Estructura y poder -Más allá de la semiótica], de Akira Asada, de 1983 (una importante meditación posmarxista sobre el pensamiento francés en el periodo posterior al 68, Deleuze y Guattari, Lacan, Foucault, entre otros), casi podrían convertirse en bestseller entre el gran público. Este tipo de fenómeno es impensable en la mayoría de los demás países y sus efectos continúan hoy en día, aunque el auge de la nueva academia se agotó en los años noventa.

S. N.: Recientemente has editado un libro sobre 1968 en Japón (The Red Years). En la introducción de este libro escribes que 1968 en Japón fue probablemente el 68 más largo de la tierra, que se extiende desde la renovación del Tratado de Seguridad entre EEUU y Japón (conocido como ANPO, abreviatura de Anzen Hoshō Joyaku, Tratado de Seguridad Garantizada) en 1960 hasta el final del Ejército Rojo Unido en 1972. ¿Podrías explicar por qué hablas de un largo 68 para ese período?

G. W.: Yo iría incluso más atrás y sugeriría que los inicios del periodo del 68 en Japón se produjeron en 1955. Llegados a este punto, la credibilidad de tal tesis puede resultar tensa si se sugiere que el 68 es el nombre de un periodo de casi 20 años (1955-1973), pero hay algunas razones esenciales para ello. La primera es que la historia de la nueva izquierda en Japón es muy diferente de la de la mayor parte de Norteamérica o Europa. En general, se considera que la Nueva Izquierda surgió a raíz de las revelaciones sobre Stalin en el Informe secreto de Jruschov al XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética a principios de 1956 y la reacción a la invasión soviética de Hungría ese mismo año. La desilusión que siguió a este periodo, junto con la escisión chino-soviética ya en marcha, provocó importantes cambios entre los activistas comunistas de diversas partes del mundo. En cierto modo, esto fue el impulso para la formación de una orientación política comunista al margen de la dirección dirigida por Moscú, e incluso el sentimiento entre muchos jóvenes de que los PC oficiales habían traicionado la causa, convirtiéndose en burocracias osificadas e inflexibles. Evidentemente, las cuestiones históricas y teóricas que plantea este periodo no pueden tratarse seriamente de forma comprimida, y esta es una visión general demasiado simplificada. Pero en Japón este proceso tuvo lugar esencialmente dos años antes y de forma independiente. Los últimos años de la década de 1940 y los primeros de la de 1950 fueron un periodo notable para el movimiento comunista en Japón. La izquierda en su conjunto gozó de un amplio apoyo a pesar de la represión de las fuerzas de ocupación estadounidenses. El éxito de la Revolución china en 1949 había dado un nuevo impulso y una subjetividad victoriosa a la causa comunista en Asia. A principios de la década de 1950, el Partido Comunista Japonés se encontraba en plena mutación, con muchas tendencias políticas en su seno. Bajo la amplia influencia de la línea china, el partido contaba con un sector clandestino y subterráneo e incluso con una preparación para la lucha armada, un coqueteo con la estrategia de guerra popular prolongada emprendida por el partido chino en la guerra de guerrillas contra el imperialismo japonés. El PCJ puso en marcha notables experimentos políticos, por ejemplo, el *sanson k?sakutai*, o Unidad Operativa de Aldeas de Montaña, en el que jóvenes activistas y cuadros del partido se desplazaban clandestinamente a las aldeas rurales y los campos explotados en la periferia para hacer la revolución. La historia del fracaso de este experimento es complicada y también tiene que ver con las reformas agrarias de la ocupación estadounidense, pero la experiencia de este momento revolucionario clandestino tuvo una larga influencia en la izquierda. En 1955, en el VI Congreso del PCJ, esta experiencia, y de hecho todo el período de organización clandestina o subterránea, fue rechazada por el partido como aventurerismo ultraizquierdista, y una nueva línea parlamentaria se hizo hegemónica dentro del partido. Este repudio afectó a los jóvenes militantes que lo vieron como una asombrosa traición. En este sentido, el paso del PCJ al parlamentarismo en 1955 creó las condiciones para una izquierda comunista al margen del partido oficial, una especie de nueva izquierda que surgió dos años antes de que la situación soviética e internacional hiciera lo mismo a escala mundial. Esta nueva izquierda proporcionó entonces el contexto social para las primeras

protestas anti-Anpo y la generación Zengakuren de 1960, que a su vez dio lugar a la generación Zenkyoto de 1968. La época posterior al 68 alcanzó su punto álgido en 1972, descrito en un notable capítulo de *The Red Years* por Yutaka Nagahara, él mismo uno de los principales intelectuales marxistas del Japón contemporáneo. Tras el incidente del monte Asama de 1972, en el que los militantes del Ejército Rojo Unido tomaron rehenes y se enzarzaron en un tiroteo final con la policía, se revelaron los asesinatos internos de la organización, lo que puso a la mayoría de la sociedad definitivamente en contra de las sectas de izquierda. Los movimientos posestudiantiles fueron admirados por su tenacidad y compromiso, pero en 1972 la ola del 68 había comenzado a desvanecerse. Posteriormente, las organizaciones que surgieron, especialmente el Frente Armado Antijaponés de Asia Oriental y el Ejército Rojo Internacional Japonés en el Líbano, estaban mucho menos centralizadas y se dedicaban en gran medida a acciones armadas simbólicas y nihilistas. Las antiguas sectas de la Liga Comunista, las fracciones Kakumaru (marxistas revolucionarios) y Ch?kaku (núcleo central), que habían protagonizado un feroz ciclo de matanzas internas, se replegaron en su núcleo duro sectario. Esto, más o menos, puso fin al 68. Es un punto de inflexión vagamente comparable al giro de finales de los 70 hacia el concepto de guerrilla urbana en Europa, las Brigadas Rojas, la Acción Directa, la RZ, etc. Esto no quiere decir que la orientación política de las sectas y las organizaciones armadas fuera necesariamente mala, sino que era claramente indicativa de una desesperación general por la despolitización y desmoralización del movimiento de masas del 68, que se había mantenido más allá de su propia capacidad y horizonte, cayendo así en una especie de nihilismo. No rechazo este nihilismo como tal, pero está claro que fue una reacción ante el peso aplastante de la derrota.

S. N.: ¿Por qué crees que es políticamente pertinente poner fin a los años rojos japoneses?

G. W.: Creo que es políticamente pertinente por dos razones. En primer lugar, es una forma traducida de decir que debemos poner fin al periodo de los años 90, con su discurso del fin de la historia. En realidad, son los años 80 y 90 los que constituyen el anti-68, un periodo de reflujo, un periodo de caída del poder soviético, de desilusión, de debilitamiento de la fuerza activa del marxismo y, con ello, de los lazos sociales que posibilitaba una fuerte política de resistencia al orden dominante. En segundo lugar, es un rechazo a una estrategia historiográfica muy específica, empleada sin rodeos en la mayoría de las historias de los 60 globales, y caracterizada por su supuesto distanciamiento y sus fantasías de madurez tras las indiscreciones juveniles de 1968. Personalmente, encuentro totalmente repugnante este tipo de narcisismo de mediana edad, obsesionado con justificar la cobardía política y teórica y el paso de la política emancipadora al liberalismo hastiado. Nada es menos seductor que el discurso del maestro de escuela de que la revolución es un producto de la juventud, después de la cual se instala la racionalidad razonable y se puede prescindir del fanatismo inmaduro en defensa de la apatía. Se trata de una traición a todo lo que constituye la política (y el pensamiento) digna de ese nombre: la pasión, la resistencia, la perseverancia, el rechazo, la resistencia, el antagonismo, el valor, la verdad, el compromiso. El análisis histórico de la política revolucionaria es hoy uno de los campos profesionales más deprimentes de la historia social institucional, comprometida con el gran lema del liberalismo: es complicado. Por lo tanto, debemos rechazar este tipo de destrozos descerebrados de la historia de la política emancipadora, pero eso no significa que tengamos que producir hagiografías y

relatos heroicos sobre un período de lucha intensa y agotadora. Acabar con el discurso del fin del 68 no es congelarlo en el firmamento como un gran momento; al contrario, es devolverle su dinamismo, su apertura, su impetuosidad, su actualidad.

S. N.: En Alemania Occidental, en los años 60 y 70, hubo un importante debate entre los miembros de la Nueva Izquierda sobre la persistencia del fascismo en la estructura de la Nueva República Federal (algunos maoístas llegaron a desarrollar la tesis de una *Faschisierung*

[fascistización]

de Alemania Occidental). ¿Hasta qué punto fue la actitud de Japón en los años 30 y 40 (no solo su alianza con la Alemania nacionalsocialista, sino también su invasión de China) un tema para la Nueva Izquierda japonesa?

G. W.: No hay duda de que los restos del fascismo eran un tema importante, incluso central, dentro de la Nueva Izquierda. Al igual que en Alemania Occidental, las autoridades de ocupación estadounidenses en la posguerra, aunque teóricamente se preocuparon de perseguir a los fascistas prominentes, de hecho rehabilitaron a muchas de las figuras del régimen fascista como una obstrucción temporal contra la izquierda, los comunistas, y como parte de la emergente Guerra Fría. En el momento en que la nueva izquierda emergía básicamente como una fuerza social importante, los restos del fascismo se habían reintegrado plenamente en el orden de la posguerra, como lo demuestra el Partido Liberal Democrático, prácticamente el único partido en el poder en el Japón de la posguerra. Durante la emblemática ocupación de la Universidad de Tokio en 1969, las puertas del campus a ambos lados de las barricadas llevaban la famosa frase de Mao "tenemos razón en rebelarnos" en un lado y el lema "destruir la universidad imperial" (*teidai kaitai*) en el otro. La Universidad de Tokio en el periodo de preguerra y entreguerras era, por supuesto, la "Universidad Imperial de Tokio", la institución insignia de la educación superior en el vasto imperio japonés; la implicación, por supuesto, era que en 1969 el imperialismo japonés estaba vivo en otras formas. El legado colonial e imperialista del Estado japonés no fue necesariamente en todos los casos un tema prioritario en la vanguardia de la lucha. Dado que el propio Japón se subordinó al imperialismo estadounidense en la posguerra, le resultó fácil dejar de lado su anterior papel de agresor imperialista. Pero el periodo de 1968 también supuso un notable aumento de la visibilidad de las luchas de las minorías, de Okinawa, del pueblo ainu, de las minorías coreanas y chinas residentes y de la discriminación antiburaku o casta inferior.

El año 1968 estuvo marcado, por ejemplo, por el llamado incidente Kin Ki Ro, en el que un coreano-japonés de segunda generación, Kim Hui-ro, tomó como rehenes a un grupo de huéspedes de un hotel en la ciudad de Shimizu, acusando al Estado japonés de discriminar a la minoría coreana y de mantener el "sistema basado en la división" en la península coreana. Este incidente y sus consecuencias tuvieron un impacto duradero, especialmente durante el juicio de Kim. Entre el grupo de apoyo a la defensa de Kim se encontraba Suzuki Michihiko, la traductora de *Los condenados de la tierra* de Fanon, que argumentaba que la minoría coreana posimperial en Japón se encontraba en una posición imposible, aislada de sus raíces pero privada de la plena japoneidad, que solo podía explotar en violencia revolucionaria.

Dos años más tarde, en 1970, el escritor y activista Tsumura Takashi escribió su extraordinario libro *Warera no uchi naru sabetsu* [La discriminación en nosotros], en el que defendía que la nueva izquierda se volviera de nuevo hacia Asia para arrepentirse del "pecado original" de Japón, el imperialismo y la colonización del continente asiático. Tsumura era bastante brillante y su texto tuvo cierta resonancia, si bien mereció tener una audiencia mayor. En los últimos años de esa temporada de política revolucionaria, surgió la organización de lucha armada llamada Frente Antijaponés de Asia Oriental, con el famoso bombardeo de 1974 de las oficinas de Mitsubishi Corporation en Tokio por parte de la célula Lobo del grupo; y en su estela, las células Colmillos de la Tierra y Escorpión, entre otras, se unieron a su campaña clandestina de bombardeos "antiimperialistas y anticoloniales". El trabajo teórico y la postura política práctica del Frente Antijaponés de Asia Oriental, también conocido por sus notables manuales de guerrilla urbana, prohibidos durante mucho tiempo, titulados *Hara hara tokei* [El tictac], fue único dentro de la Nueva Izquierda por su implacable enfoque en el legado colonial del Estado japonés en Hokkaido (Ainu Mosir) y Okinawa. El grupo adoptó la línea decididamente no populista de que nada menos que la destrucción del propio Japón pagaría las deudas de la agresión japonesa en Asia. Su impacto práctico fue pequeño, pero sigue siendo un momento poco estudiado y de notable influencia.

S. N.: ¿Por qué caracterizas estos años rojos como una derrota estructurante?

G. W.: Es imposible considerar 1968 en los países capitalistas llamados avanzados como una victoria. No digo esto en absoluto para denigrar 1968 ni para unirme al coro de reaccionarios que nos dirían que las reivindicaciones por las que luchamos en 1968 eran solo utópicas e infantiles. Creo que lo que estaba en juego en 1968 era mucho y que hay que apoyar la lucha de la Izquierda del Nuevo Mundo. Sin embargo, el hecho es que la Nueva Izquierda, incluso con el paso a la lucha armada, no pudo invertir las tendencias que observaba: la reorganización del imperialismo mundial, las depredaciones de la sociedad capitalista a escala global, la guerra y la destrucción engendradas por la geopolítica de la Guerra Fría, la alienación y el repliegue de todas las formas de comunidad bajo el dominio de la sociedad de la mercancía, la mortificante deriva cultural de la burocracia. Hoy en día, prácticamente todos los aspectos contra los que luchó la Nueva Izquierda son peores, más profundos y cada vez más intransigentes. Por lo tanto, sería una farsa total calificar el 68 de victoria. Es una derrota. Pero creo que Yutaka Nagahara, un crítico marxista brillante y crucial en el contexto japonés, dijo algo muy importante en su contribución a *The Red Years*. En lugar de tratar el 68 como un posacontecimiento, una especie de emblema de lo que ha sido, fijado ahora a un hecho histórico ya inalcanzable, tenemos que convertirlo en preacontecimiento, un rasgo de nuestra historia que constituye un intento de política emancipadora y liberadora, una base histórica para algo que está por venir, una nueva ruptura anticipada. Nagahara lo llama "dedicar la política a esa derrota". Estoy convencido de que esto es lo que debemos hacer en cualquier caso: dedicar la política al 68 para que no funcione como un fracaso pasado, sino como una posibilidad presente.

S. N.: ¿Cuál es la situación actual de la izquierda japonesa?

G.W.: No soy el más adecuado para responder porque la pregunta es de carácter práctico y coyuntural inmediato. Los académicos como yo no deberían hacer proclamaciones sobre el estatus de la izquierda, sino más bien proporcionar intervenciones en la historia y la teoría

que puedan ser utilizadas en la práctica subjetiva de la política. Creo que hay, en Japón como en todos los países capitalistas avanzados de hoy, un retorno al marxismo, un retorno a la historia del comunismo y un retorno a las direcciones emancipadoras de análisis contra el estancamiento de la política parlamentaria liberal. Está claro que la juventud de Japón, como la de otros países, busca cualquier posibilidad política que reconozca en el orden dominante un camino hacia su eliminación. La crisis climática, agravada en Japón por el continuo encubrimiento empresarial y estatal de la catástrofe nuclear de Fukushima tras el terremoto y tsunami de Tōhoku de 2011, también ha radicalizado a muchos jóvenes contra el esclerótico orden parlamentario burgués de Japón, su rigidez autodestructiva y su deletéreo y brutal despotismo en la cuestión medioambiental. Las nuevas generaciones de marxistas, por supuesto, también existen en el sistema universitario japonés, que siempre ha desarrollado una investigación teórica de muy alta calidad y hay muchos ejemplos importantes, como la masiva participación japonesa en el proyecto MEGA 2/. Dicho esto, una parte del retorno del marxismo hoy en día en Japón, como en otros lugares, consiste en un retorno formalista y escolástico de la marxología, vinculado políticamente a una socialdemocracia conciliadora. Esto es un grave error. Los estériles debates sobre dónde poner las comas en los manuscritos inéditos de Marx no tienen casi ninguna utilidad para la política contemporánea. La tradición creativa y combativa del trabajo teórico y político marxista en Japón, especialmente en los años 50-80, debe ser reactivada. Hay que mantener la tradición de lucha de la Nueva Izquierda. Decir que "los hombres hacen historia, pero no en las circunstancias que ellos eligen" es un recordatorio de que si se puede hacer historia, tampoco se puede escapar de ella. El retorno a Marx debe ser también un retorno al marxismo y sobre todo un retorno a la política, a la política concreta de hacer marxismo en coyunturas específicas; de lo contrario, seguirán siendo debates talmúdicos de interpretación textual. Nuestra tarea es producir un pensamiento de lucha, de combate, y no simplemente mejorar nuestra visión de la historia intelectual del siglo XIX. Si una nueva generación en Japón descubre que la tradición lingüística de este archipiélago contiene una vasta enciclopedia de este pensamiento de la lucha que puede ser una referencia para todo el mundo, sería una herramienta verdaderamente poderosa para la política emancipadora de hoy.

Nota: 1/ Mencionemos el número 2 de 1987 de la revista *Actuel Marx* dedicado a la cuestión y el libro *Izquierda y revolución. Una historia política del Japón de posguerra (1945-1972)*, de Ferran de Vargas (Bellaterra, 2020).

contretemps.eu. Traducción de Viento Sur

<https://www.lahaine.org/mundo.php/el-marxismo-y-los-anos>