

# **Las transformaciones de la cultura *bushi* en la sociedad Tokugawa**

**Gustavo Pita Céspedes**

Director: Joaquín Beltrán Antolín

Departament de Traducció i d'Interpretació  
Universitat Autònoma de Barcelona

**Tesis doctoral 2013**



## ÍNDICE

<b>Introducción</b>	5
<i>Idea del bujutsu en Miyamoto Musashi</i>	5
<i>Bunburyōdō</i>	7
<i>Educación de estrato</i>	9
<i>Clase bushi</i>	11
<i>Perspectivas teóricas, instrumentos conceptuales y aproximación metodológica</i>	12
<i>Objeto de estudio. Estructura de la investigación</i>	20
<i>Estado de la cuestión. Las fuentes y sus limitaciones</i>	21
<i>Agradecimientos</i>	25
<b>Capítulo I. ORÍGENES. HEIAN</b>	27
<b>Capítulo II. ANTECEDENTES. KAMAKURA</b>	49
<b>1. Los tōryō y los shugo</b>	58
<b>2. Panorama socio-cultural de la época Kamakura</b>	62
<b>3. La moral de los bushi de Kamakura</b>	73
<b>4. La política y la justicia en Kamakura</b>	84
<b>5. El bujutsu durante Kamakura</b>	95
<b>Capítulo III. CONSOLIDACIÓN. MUROMACHI</b>	111
<b>1. Panorama político-económico.</b>	111
1.1. Consideraciones sobre la periodización de la época	111
1.2. Panorama político	114
<i>La crisis de carisma y la apelación a la ley</i>	114
<i>El ascenso del pueblo</i>	115
<i>Los shugo daimyō</i>	116
<i>El balance de poderes como modo de gobierno</i>	121
<i>La estabilización política</i>	122
1.3. Panorama económico	124
<i>La extinción del sistema de los shōen y de la formación de aldeas y comunidades de aldeas campesinas</i>	124
<i>El desarrollo de la manufactura, el comercio y la economía financiera</i>	126
<i>La proliferación y auge de las ciudades y de las vías de comunicación</i>	128
<i>El comercio con el exterior</i>	129
1.4. Intercambio con el exterior	132
<i>El conflicto con los ainu y la expansión hacia el norte</i>	132
<i>Encuentro con los representantes de la cultura europea</i>	132

<b>2. Panorama socio-cultural de Muromachi</b>	133
2.1 La cultura artística y la cultura espiritual	133
2.2 Los <i>basara daimyō</i>	141
2.3 La religión en la época Muromachi	148
2.4 La interacción cultura sociedad durante la época.	154
2.5 El derecho y la moral <i>bushi</i>	188
<b>3. El pensamiento filosófico-moral de los <i>bushi</i> en la época Muromachi</b>	221
3.1 La educación del <i>bushi</i> como problema en Asakura Toshikague	221
3.2 Takeda Shingen y la visión pluridimensional del <i>bushi</i> como ser humano	239
<b>Capítulo IV. LAS ARTES MARCIALES EN EL TRÁNSITO DE MUROMACHI A EDO</b>	267
1. <b>Las artes marciales</b>	267
2. <b>Las armas y el armamento</b>	298
3. <b>El intercambio cultural entre el teatro Nō y las artes marciales a partir de la época Muromachi</b>	301
3.1 El movimiento, la energía y la expresión	302
3.2 El intercambio	309
3.3 El gesto, el sable, la gubia y el pincel	314
<b>Capítulo V. LAS TRANSFORMACIONES DE LA CULTURA BUSHI EN LA SOCIEDAD TOKUGAWA</b>	319
1. <b>Sociedad y cultura en la época Edo</b>	319
2. <b>La moral y el derecho</b>	352
3. <b>Dinámica de las artes marciales y del armamento durante la época Tokugawa</b>	360
<b>A MANERA DE CONCLUSIÓN</b>	383
Épocas de la cultura <i>bushi</i>	384
El <i>bujutsu</i> en la historia de la cultura <i>bushi</i>	389
Guerra: cultura y anticultura	393
La enseñanza del <i>bujutsu</i>	394
<i>Bujutsu</i> : historia y morfología	399
<b>Bibliografía</b>	405

## INTRODUCCIÓN

### *Idea del bujutsu en Miyamoto Musashi*

Uno de los pasajes más significativos del *Libro de los cinco anillos* (『五輪書』) del *bushi* Miyamoto Musashi [宮本武蔵] (1584?-1645) es aquel en el que al referirse, en el *Rollo de la tierra* (「地之巻」) a los respectivos “caminos” de los cuatro principales estratos sociales – los cuales a su vez identifica con la actividad específica de cada uno de ellos, de acuerdo con los instrumentos que emplean para lograr sus objetivos particulares – expresa categóricamente que el camino específico del *bushi* (武士) consiste en crear los más diversos instrumentos de combate (兵具) y dominar su uso gracias al conocimiento de las virtudes propias de cada uno de ellos.<sup>1</sup> Luego, Musashi compara el camino básico del *bushi* con el de un maestro carpintero que construye una “casa” (家), lo cual utiliza al propio tiempo como metáfora del modo en que se erige un clan o se gobierna el mundo. Por último, sugiere que el “camino del *bushi*” compacta en sí muchos otros y que si se aprende de verdad, esto puede resultar de utilidad en las más diversas esferas de la vida social.<sup>2</sup>

La vida de Musashi coincide con el primer período de la época Edo, una etapa de tránsito de alrededor de cuarenta años entre dos grandes épocas históricas, en la que todavía se siente la influencia del período Sengoku y en la que incluso después de la victoria de Tokugawa Ieyasu en la batalla de Sekigahara ni su régimen de gobierno ha tenido tiempo aún de consolidarse ni se ha instaurado todavía definitivamente la paz.

En esas circunstancias, sobre el *bujutsu* (武術) existen opiniones contrapuestas: mientras que los que han vivido la experiencia de las guerras de Sengoku cuestionan que la

---

<sup>1</sup> “Las leyes de la guerra (兵法) – escribe – son las leyes de los *bukes* (武家の法)” (Kamata 2004: 48). Más adelante Musashi se pregunta sobre la condición de los *bushi*: “Sin dominar los instrumentos de combate y sin comprender las ventajas de cada uno de ellos ¿no resulta su preparación un tanto pobre para un *buke*?” (Ibídem:56).

<sup>2</sup> Al referirse a quienes niegan que estudiar el camino de la estrategia pueda ser útil en “el momento de la verdad”, Musashi dice: “En cuanto a esta cuestión, el verdadero camino de la estrategia consiste en practicar de manera que resulte útil en cualquier circunstancia y en enseñar de modo que para las más diversas cosas reporte utilidad” (Ibídem: 48). Desde este punto de vista, Musashi da a entender en su propio lenguaje que para él las culturas de los diversos estratos, pese a sus diferencias, son en esencia semejantes, y que por ello, las barreras entre los estratos no son culturales, sino socio-políticas.

práctica de un determinado sistema de técnicas, complicado en exceso con bastante frecuencia, resulte realmente útil en los combates reales, otros empiezan a desentenderse en general del uso de las armas. Sin embargo Musashi, un *bushi* errante cuya intensa vida marcial transcurre entre el centro y la periferia, asume en cuanto a esto una posición intermedia: considera que el *bujutsu* es útil cuando es realmente efectivo, pero que esta efectividad no se sostiene en la disposición de morir que ponderan algunos, sino en el conocimiento y el ejercicio consciente de un camino que con absoluta certeza le permite vencer a todo el que lo practica, porque tras haber sido probado y decantado en la experiencia, se le ha sustraído todo detalle superfluo, pero que como busca la victoria es ante todo un camino de vida que enseña a sobrevivir superando los obstáculos y peligros en cualquier circunstancia y no sólo en las batallas. Desde este punto de vista en Musashi el *bujutsu*, siendo un camino marcial, es mucho más que un camino de guerra. Y precisamente por esto, a diferencia de su contemporáneo menor Yamaga Sokō (1622-1685), considera que para que la vida del *bushi* siga teniendo pleno sentido en la pacífica época que comienza no tiene que estar dedicada expresamente al cultivo y la custodia de la moral social: en la propia coherencia intrínseca del *bujutsu* como actividad inteligente con ayuda de instrumentos está la semilla de toda actividad humana.

Sin embargo, a la comprensión de esta universalidad del *bujutsu* llega Musashi precisamente por ceñirse a su especificidad más concreta y singular como técnica combativa que tiene su principal medio, pero también su objetivo último en el sujeto humano que la practica. En este sentido, Musashi llega por su propia vía a una intuición filosófica similar a la que sustenta la noción práctica de *mutō* (無刀) en la escuela de esgrima Yagyū<sup>3</sup>. El propio Musashi no usa este término, pero la última lección que lega al lector es la de considerar el vacío como camino y ver el camino como vacío (空を道とし、道を空と見る). A punto de abandonar este mundo, su comprensión de *kū* es con todo muy concreta:

“Ver el vacío en no discernir no es el vacío verdadero, sino el extravío del espíritu. En este mismo sendero de la estrategia, el practicar la vía del *bushi*, desconociendo su ley (法) no es el vacío, sino diversas formas de extravío; y aunque llamen vacío al no ver cómo hacer lo que se debe, este no es el verdadero vacío” (Kamata, 2004: 242).

---

<sup>3</sup> Véase la última sección de la presente tesis.

Por el contrario, de lo que se trata es de que el *bushi* aprenda con certeza el camino de la estrategia, de que mediante la práctica asimile la técnica marcial hasta que no queden oscuridades en su vía, porque “se conoce lo que no es mediante el conocimiento de lo que es.” En este sentido, cuando se llega a conocer a fondo el *bujutsu* como camino del *bushi* se lo trasciende. Aprendiéndolo, a lo que realmente se aprende es a aprender.

Aunque desde la institucionalización del régimen estamental no había pasado demasiado tiempo, Musashi intuía ya la relatividad de las divisiones entre tipos de ocupación. De su visión se desprendía asimismo que las barreras entre los estratos no eran culturales, sino sociopolíticas. El hecho de que en su época el sable sólo *podiera* ser manejado por los miembros de su estrato no estaba fatalmente determinado ni por su naturaleza como objeto físico, ni por su función como producto cultural, resultado de la actividad humana, sino por las condiciones socio-políticas en las que dicho objeto tenía que existir y funcionar, las cuales eran las que determinaban a quiénes les estaban permitidos o no su posesión y su manejo, en otras palabras, por el *poder* – o no *poder* – político, no por la posibilidad de hacerlo en un sentido físico o cultural fundamental. Y es que en una sociedad como la Tokugawa, para el estamento dominante un sable tenía por encima de todo un valor patrimonial-representativo que encuadraba políticamente su valor de cambio como mercancía y su valor de uso como cosa. Por el año 1645, cuando Musashi escribió su tratado, lejana estaba aún la época en la que un renombrado virtuoso de *bakumatsu* como Yamaoka Tesshū (1836-1888) llegaría a confesar que lo que en 1880 le había hecho alcanzar la definitiva comprensión tanto en el camino del *zen* como en el del sable había sido un relato que le había oído contar a un rico mercader sobre la actitud a mantener ante una transacción comercial.<sup>4</sup>

### ***Bunburyōdō***

En lo sucesivo, durante la época Tokugawa la práctica del *bujutsu* llegó a ser parte esencial de la educación básica del *bushi*. Esta educación resultaba de vital importancia

---

<sup>4</sup> Yamaoka Tesshū (山岡鉄周) fue vasallo de *bakufu* hasta su extinción y funcionario de la corte imperial a partir de la época Meiji. Fundó el estilo del sable conocido como *mutōryū* (無刀流). Tuvo un relevante papel en la rendición pacífica del castillo de Edo. Su conversación con el rico comerciante Hiranuma Senzō [平沼専蔵] (1836-1913), fundador en 1911 del banco Hiranuma Ginkō, le permitió comprender un *kōan* que había recibido del maestro zen Yuri Tekisui [由理滴水] (1822-1899), alcanzar el *satori* y derrotar en duelo al virtuoso del estilo *nakanishihaittōryū* (中西派一刀流) Asari Yoshiaki [浅利義明] (1822-1894). Véase: Yamaoka, 2005.

para la subsistencia del régimen *bakuhan* (幕藩体制), en cuyas leyes se enfatizaba como uno de los principios fundamentales de gobierno la divisa de *bunburyōdō* (文武兩道) o de la combinación de la preparación marcial del *bushi* con su educación artística y espiritual. Sin embargo, en realidad en esta consigna podía leerse mucho más que el “principio” y el “ideal” que sugería su lectura más directa.

En primer lugar, el “principio” tenía ya a sus espaldas un proceso histórico en el que los *bushi*, intentando resolver los conflictos entre individuos y sus colectivos, así como entre las comunidades humanas y su entorno natural mediante diversos medios, entre ellos la violencia directa e indirecta, inmediata y mediata, abierta y solapada, se habían ido abriendo paso, transformándose a sí mismos en la misma medida en que transformaban su entorno social y natural. De más está decir que en este proceso de interacción entre su voluntad consciente y las tendencias sociales y naturales que escapaban en gran medida a su control, era inevitable que sus propios modos de acción se fueran transformando, y ante todo los que tenían que ver directamente con la actividad que originalmente había favorecido su ascenso: la guerra con sus diversas técnicas de combate. En esto había tenido un gran papel la interacción entre los propios *bushi* y otros estratos con sus respectivos modos de vida, así como de sus técnicas combativas con otras formas de la cultura del movimiento corporal y de la cultura artística y espiritual, en general; o en otras palabras, entre *bun* (文) y *bu* (武).

En segundo lugar, como evidencian los hechos históricos esta relación no había sido ni mucho menos ideal, y desde esta perspectiva, el planteamiento de la mencionada consigna dejaba ver precisamente que entre sus términos había existido siempre y seguía existiendo en realidad una considerable tensión, que a un tiempo amenazaba y aseguraba la supervivencia del gobierno *bushi* mientras que, por uno u otro motivo, no llegara a convertirse en una relación de total incompatibilidad o absoluta subordinación. Lo que se aprecia en la historia es un frecuente cambio de énfasis, ora en *bun* ora en *bu*, donde en las épocas anteriores a la Tokugawa, y a diferencia de la divisa que enarbola su gobierno, es en todo caso justamente a *bu* (武) y no a *bun* (文) a lo que, como tendencia, corresponde la primacía.



En tercer lugar, incluso dentro de la propia sociedad Tokugawa estos énfasis cambiaban de un dominio a otro, pero en última instancia la relación entre *bun* y *bu* se correspondía en considerable medida con la de *baku* (幕) y *han* (藩), porque en los límites de su régimen, en los dominios geopolíticamente periféricos, la práctica de un *bujutsu* en el que el arte (芸) no había llegado a neutralizar la técnica (術) se combinaba con una fidelidad a los señores, cuyo referente había que buscarlo en todo caso en la época Sengoku y no en la de Kamakura, de manera que no sería aventurado decir que esta misma correspondencia entre las relaciones entre *bun* y *bu*, *baku* y *han*, era también la que se escondía tras los términos de *shidō* (士道) y *bushidō* (武士道).

### ***Educación de estrato***

Por último, desde la perspectiva contemporánea la postulada relación entre *bu* y *bun* nos permite ver que la educación de los *bushi* más que la educación de una *clase* era, por decirlo de un modo más específico, la relación de un *estrato*.

En nuestra época, no sólo en aquellos países que por sus modos de gobierno se aproximan en mayor o menor medida al ideal de la democracia, sino también en buena parte de aquellos en los que existen otros regímenes, incluso de los llamados totalitarios, se asume que existe en principio una amplia movilidad de la población entre las clases sociales y las diversas profesiones y que, en general, las divisiones de uno y otro tipo, no deberían afectar los fundamentos del proceso formativo del ser humano en sus diferentes niveles, desde la escuela primaria hasta la enseñanza universitaria, aunque no es menos cierto que en este último aspecto – la formación del ser humano – son todavía muchas las cuestiones que en buena medida se presuponen o dan por sentadas, sobre todo en los niveles más altos. Sin embargo, en los marcos de la sociedad Tokugawa existía una educación específica para cada estrato y en el caso que nos ocupa, no menos importante que educar a un ser humano era formar a este ser como miembro del estrato reconocido – y desde la perspectiva semiótica reconocible por sus signos – como el dominante, con las características específicas que este asumía en Japón, a saber, como un *bushi*, el cual debía caracterizarse no sólo por sus ideas, sino también por la manera de manejar sus emociones, así como las posturas, gestos y movimientos de su cuerpo.

En esta educación del estrato *bushi*, cuya necesidad fue reconocida por primera vez con toda claridad por los *daimyō* (大名) del período Sengoku, el *bujutsu* ocupaba como decíamos un lugar básico, pero al menos dos cuestiones debieron definirse mucho antes de que el *bujutsu* pudiera llegar a ocupar esa importante posición en la cultura *bushi*: una determinada imagen de la sociedad a gobernar y un modelo del individuo a formar. Es precisamente esta circunstancia la que plantea la necesidad de que el investigador de la cultura *bushi* y de su desenvolvimiento en la sociedad Tokugawa, tome como una de las premisas de su indagación el estudio de la historia del derecho y de la moral de los *bushi*, precisamente en este orden sugerido no por la lógica, sino por la propia historia. Hay todavía otra importante cuestión que justifica la importancia de semejante indagación: la mayor parte de la historia de los *bushi* transcurre en un mundo social que se sostiene en la agricultura y cuya vida tiene su eje principal no en las ciudades, sino en el campo. Como explica Aarón Guriévich,

“los vínculos sociales del medioevo son ante todo interpersonales. Las relaciones entre las personas no han quedado todavía cubiertas por las relaciones de las cosas, las mercancías y otros valores materiales, como es propio de la sociedad burguesa (...) Al medioevo aún le es desconocido el „fetichismo mercantil“. En particular, el valor de una u otra cosa no es determinado únicamente por el mercado o por los gastos de trabajo abstracto: cada cosa porta en sí la huella de su productor, sus cualidades están vinculadas con la personalidad de su creador. En esta sociedad, las relaciones monetario-mercantiles no funcionan todavía como regulador de las relaciones sociales. El rol de semejante regulador pertenece más bien al derecho.” (Guriévich, 1984: 198; Gurevich, 1985: 185)

La traslación del eje de la vida de los *bushi* del campo a la ciudad y su interacción con los *chōnin* (町人) resultaron cruciales para su cultura y en particular para el *bujutsu*. No menos relevante fueron para ellos, en relación con estos cambios, el desenvolvimiento del mercado y el auge de la circulación, por cuyos cauces se fue integrando el país, y además de arribar los *bushi* a las ciudades, llegaron también los representantes de las potencias extranjeras al archipiélago.

En las nuevas condiciones históricas, a partir de mediados de la época Edo, la alternativa implícita en la vieja divisa del gobierno Tokugawa tuvo que ser replanteada en renovados términos de no menos antigua tradición. En *bun* (文) se esbozaba ya, como se diría más tarde, tras la cultura (文化) la civilización (文明); en *bu* (武), tras el virtuosismo marcial,

la potencia del armamento en la estrategia militar. Así las cosas, el dilema implícito en la armónica combinación de *bunburyōdō* (文武両道) se concretizó en el nuevo reto de *fukokukyōhei* (富国強兵), y es que si bien demasiado arte podía acabar debilitando la técnica marcial, el exceso de tecnología podía desplazar finalmente al *bushi* del poder. Al cruzar de una orilla a otra de la historia, la col podía ciertamente terminar en el vientre de la cabra, pero no era sólo esta la que podía acabar engullida por el lobo.

Sin embargo, no eran sólo las tendencias de la dinámica socio-económica las que amenazaban con destruir las estructuras del régimen *bakuhan* y las artificialmente inamovibles barreras entre sus distintos estratos sociales. En realidad, tampoco se ajustaban a ellas las propias tendencias intrínsecas que la cultura *bushi*, de remotas raíces históricas, había traído a la sociedad Tokugawa como legado del período Sengoku. Ya desde esta etapa de la época Muromachi el *bujutsu* había empezado a desdibujarse como cultura exclusiva del estrato *bushi* justo en la misma medida en que sus contornos iban definiéndose en las formas del *budō* (武道) como una cultura del movimiento corporal, que en principio podía ser aprendida mediante concienzudo entrenamiento con igual eficiencia por cualquier ser humano, independientemente de cuál fuera de origen su condicionamiento social o natural. Y es precisamente esto lo que nos sugiere ya el arriba mencionado tratado de Musashi, sobre todo en sus célebres palabras finales.

### ***Clase bushi***

El poder original del *bushi* había sido de antaño su capacidad para el dominio del armamento, y su principal posesión no otra que sus habilidades y conocimientos. En el *bujutsu* como producto y premisa de su actividad, era precisamente el factor humano el que daba vida a la técnica y controlaba el potencial mortífero del arma. Estas nociones de poder y propiedad inherentes a la cultura de la guerra fueron coherentes con la función del *bushi* como estrato dominante mientras que las condiciones sociales impidieron que, por su parte, la dinámica del poder y la propiedad adquiriera cada vez mayor independencia relativa de las capacidades y el acervo de los individuos y los grupos sociales. En la época *bakumatsu* la incompatibilidad entre estas dos dinámicas, la del *bujutsu* y la de las relaciones de dominación, llega al límite. Por un lado, el *bujutsu* tiende a buscar el enriquecimiento de su componente humano más allá del estrato *bushi*. Por otro, el propio poder bélico depende cada vez más de la riqueza que permite adquirir armas cada vez más

poderosas. El arte de la guerra es desplazado por una ciencia militar en la que los énfasis cambian del factor humano al armamento, y de la técnica del dominio del cuerpo al manejo de la tecnología de las armas. Precisamente en la época Tokugawa, cuando el término “clase *bushi*” parecía alcanzar su más pleno sentido, ni el *bushi* podía ya continuar siendo clase dominante, ni la clase en el poder necesitaba ser *bushi* para seguir ejerciendo su dominación.

Ahora bien, para tratar de entender el concepto que designa ese propio término, nada mejor que repasar en sus contornos esenciales las principales etapas históricas de la conformación de los dos componentes que lo integran, a saber, el *social* y el *cultural*, y su correspondiente interacción. Sólo esto nos permitirá ver a qué metamorfosis tendrá que someterse en lo sucesivo la cultura *bushi* para poder integrarse definitivamente como una pieza más en el engranaje de la sociedad Tokugawa. Antes que cualquier definición lógica es la indagación del proceso de esa integración la que mejor puede servir como definición de la mencionada noción, así como de la de “sociedad Tokugawa”, sociedad gobernada por los *bushi*, estrechamente emparentada con ella.

### ***Perspectivas teóricas, instrumentos conceptuales y aproximación metodológica***

Uno de los efectos de la confluencia de factores como la intensificación en Japón de la economía mercantil, el arribo al archipiélago de las grandes potencias extranjeras, y en relación con ambos, la impetuosa oleada nacionalista es que los símbolos son removidos de sus antiguos “nichos” estamentales para pasar a convertirse en representativos de la nación.

En este sentido, si bien, como decíamos, la clase en el poder no necesitaba ya *ser* “*bushi*” (武士) para seguir ejerciendo su dominación, ello no significaba que pudiera prescindir de su *imagen* para mantener la identidad de la nación frente a las grandes potencias mundiales. Es precisamente dentro de esta tendencia que se enmarca una obra tan célebre como el *Bushido* de Nitobe Inazō, cuya celebridad internacional resulta tanto más significativa cuando reparamos en el hecho de que el dominio de Nambu o Morioka (南部藩・盛岡藩) del que provenía su autor, había sido por largo tiempo un menospreciado señorío *tozama* (外様) de la periferia norte de Japón.

Pero era en ese tipo de dominios periféricos donde la cultura *bushi* continuaba viva en su descentramiento, y aunque el señorío de Morioka había optado por incorporarse finalmente a la coalición que combatió contra las fuerzas del nuevo gobierno imperial durante la guerra de Boshin (1868) en la etapa en la que el viejo gobierno perdía ya su centro, el final de *bakufu*, *bakumatsu* (幕末) no tenía porqué significar allí, en un sentido literal o lineal, el fin de la historia *bushi*.<sup>5</sup>

Ahora bien, lo cierto es que la imagen del *bushi* que trasmite Nitobe a la posteridad se delinea sobre el trasfondo de su intento de exposición sistemática de las principales categorías éticas de los *bushi*, a la cual confiere el nombre de *Bushidō* (武士道). La imagen obtenida mediante esta reconstrucción tiene un impacto tan perdurable que ya su sola influencia valida la importancia de revisar la historia de la conformación del derecho y la moral de este estrato, con tanta mayor razón que es precisamente el ámbito de las normas uno de los que, de manera consciente o inconsciente, se trasmite a la posteridad como legado o reminiscencia de una cultura (Rodríguez, 2007; Ōta, 1986; Ōta, 2006).

Esta imagen, a cuya perdurabilidad e influjo contribuye no sólo la obra de Nitobe, mantiene su vigor e interés en el imaginario colectivo de Japón incluso tiempo después de la revisión crítica ocurrida al finalizar la Segunda Guerra Mundial, y llega a ocupar un lugar propio en el imaginario mundial de la humanidad. Precisamente en los años setenta del pasado siglo confesaba el filósofo Sagara Tōru:

“La primera razón de que yo sienta interés por los *bushi* es que admiro su actitud. En el mundo de hoy todavía hay *bushi* extraordinarios. Yo les respeto y me entristezco por no poder ser yo mismo un samurái. Sin embargo, mi interés por los *bushi* no se limita a la admiración que siento hacia ellos, porque a la vez pienso que si hay algo que deba ser hoy para nosotros objeto de confrontación, son en primer lugar los *bushi*. En el hecho de que el *bushi* sea a un tiempo objeto de admiración y de confrontación no siento ninguna contradicción” (Sagara, 1972: 421).

---

<sup>5</sup> Un coterráneo de Nitobe testimonia en nuestros días lo siguiente: “Después de la Restauración Meiji, la gente del centro solía decir despectivamente de los habitantes de Nambu que veinte o treinta de ellos no valía más que lo que valen hoy unos diez yenes (南部人は一山百文). Considerados prácticamente como rebeldes enemigos de la corte (賊軍), si bien el señor del dominio era una excepción, el común de sus miembros tenía, por lo visto, que seguir llevando su miserable vida sin otro orgullo que el de ser *bushi*. No hay dudas de que en medio de esa situación la única esperanza era hacerse militar (軍人)” (Matsuo 2005, 28).

Es importante comprender que la plenitud y autarquía de la imagen del *bushi* impacta no sólo en la conciencia común, sino también en la de la comunidad académica tanto dentro como fuera de Japón. En este último caso, eso se percibe ante todo en la incuestionabilidad de ciertos enfoques y la falta de criticismo en la aceptación de determinados términos de frecuente uso en los tratados de historia.

Entre los más usados llama la atención, en primer lugar, el término de “clase *bushi*”, cuya comprensión se interrelaciona con la de otros no menos difundidos y relevantes para este estudio como “sociedad *bushi*” o, en particular, “sociedad Tokugawa”. En efecto, si bien el término “clase” tiene ya una historia de al menos dos siglos de interpretación, definición y revisión crítica, el término *bushi*, en cambio, sigue funcionando en buena medida más como una poderosa imagen intuitiva que como un concepto de las ciencias sociales – el poder de cuyo influjo aumenta en razón directamente proporcional a la lejanía del interesado con respecto a los centros de mayor influencia política y académica mundial –, y en el caso específico de un “centauro terminológico” como “clase *bushi*”, no resulta en modo alguno evidente la relación entre el sustantivo “clase” y la adjetivación de *bushi* – o incluso de un término genérico como *warrior* – que no sea la que sugiere su simple yuxtaposición gramatical.<sup>6</sup>

Pensadores contemporáneos como Pierre Bourdieu (1930-2002) hablaron en su momento de la necesidad de la construcción de una teoría del espacio social en la que las clases teóricamente construidas por los estudiosos dejaran de ser vistas como clases reales o grupos que se movilizan realmente, y en la cual pasaran a un primer plano las relaciones sociales, y se superara asimismo la reducción economicista del *campo* social que lo despoja de su multiplicidad dimensional, impidiéndonos acceder a la lucha simbólica liberada en los diferentes campos (Bourdieu, 1984). Por otra parte, más allá de Europa, una preocupación similar existía a su vez entre filósofos soviéticos como M. Mamardashvili (1930-1990) quien en la primavera del año 1979 comentaba a sus alumnos del Instituto de Cinematografía de Moscú:

---

<sup>6</sup> Así, por ejemplo, el término “warrior class” aparece usado repetidamente en los tomos 2 al 6 de la obra *The Cambridge History of Japan*. Asimismo, el de “samurai class” es de uso frecuente en los tomos 3 al 6 de la misma. También lo utiliza Carl Steenstrup (Steenstrup, 1991). En la obra editada en alemán por John W. Hall aparece traducido como *die Samurai-Klasse* (Hall, 1968). Por otra parte, en la bibliografía japonesa términos como *bushi kaikyū* (武士階級), “clase *bushi*” o *buke shakai* (武家社会) *sociedad buke* son empleados con mucha frecuencia. Así, por ejemplo, en los diferentes tomos de la serie *Buke to Kugue* [武家と公家] (Los buke y los kugue) editada por Kasaya Kazuhiko (Véase: Kasaya, 2005).

“En el „economismo“ (...) la sociedad empezó en general a representarse como si por las calles caminaran efectivamente abstracciones reales; digamos, los capitalistas como clase; como si existiera un ser real tal como la clase obrera. Es decir, los conceptos de Marx dejaron en general de encontrar una salida al nivel en el que se restablece la corporeidad o carnalidad fáctica que tiene la cultura. Porque la carne de los encadenamientos fácticos es propiamente la cultura” (Mamardashvili, 1996: 146).

No es de extrañar que precisamente en la Unión Soviética tuviera lugar ya en los años setenta una severa crítica a la “ilusión intelectualista” a la que hacía referencia Bourdieu, porque la recuperación de la “carne de la vida social” no era allí simplemente un problema que preocupara al pensamiento teórico, sino uno que se hacía sentir ante todo en la propia existencia cotidiana de las personas del gran Estado multiétnico y multinacional. Fue precisamente esta necesidad la que condujo allí desde los años setenta a la elaboración de una comprensión de la cultura abordada desde las más diversas perspectivas: antropológica, semiótica, tecnológica, sociológica, pedagógica, filosófica, axiológica, etc., que permitiera una sólida crítica del intento, tanto teórico como práctico, de reducción del ser humano “al conjunto de las relaciones sociales”. Pero, por otro lado, desde una perspectiva más amplia, la noción de cultura resultaba necesaria al tratar de explicar las posibilidades reales de acción consciente del ser humano individual en la historia, en relación con una red de relaciones sociales que si bien no puede conformarse sin el concurso de su voluntad individual, escapa por su considerable amplitud y complejidad a su control directo, y acaba contraponiéndose a él.

En este sentido, ni el individuo puede ser reducido al conjunto de las relaciones sociales, ni, a la inversa, las relaciones sociales pueden ser reducidas a los grupos o conjuntos de individuos, quienes nacen, actúan, interactúan y mueren inmersos en su dinámica. Las vidas humanas individuales van y vienen, pero la red de relaciones permanece. Las funciones y roles perduran, y para ellos es absolutamente indiferente quiénes son los individuos concretos que se suceden desempeñándolos, en cuyas tarjetas de presentación, más importante que sus nombres propios son, por cierto, precisamente sus títulos, cargos o profesiones.

Ahora bien, si en el mencionado contexto la noción de cultura resultaba necesaria para la comprensión de las sociedades contemporáneas – como se ve, no sólo de las llamadas “totalitarias”, sino también de las “democráticas” – tanto más importante resultaba para el

estudio de las sociedades “precapitalistas”, en las que encontramos más propiamente estratos que clases, en la medida en que todavía en las relaciones sociales, los vínculos entre las funciones y las cosas resultan difícilmente discernibles de las relaciones entre las personas y sus respectivas historias personales.

En la sociedad capitalista contemporánea, la educación general prepara a los individuos para que en principio lleven una existencia responsable con la libertad de poder mejorar su condición social hasta alcanzar la de la clase más alta, independientemente de cual haya sido aquella en la que nacieron. Sin embargo, en un contexto tan amplio de posibilidades, en el que los contornos de la libertad y la responsabilidad de principio coinciden con los de la sociedad como un todo, la principal dificultad consiste para el individuo en que las nociones de responsabilidad y libertad mediante las que debe autodefinirse su existencia individual siguen siendo para él en su amplitud inevitablemente abstractas o “esenciales”.

En el caso de una sociedad estratificada como la de los *bushi*, la educación no es general, sino de estrato, y las nociones de responsabilidad y libertad se definen para el individuo no en términos abstractos sino mediante las obligaciones y posibilidades reales del estamento que demarca su propia existencia individual. Precisamente porque, como señala el viejo aserto, la libertad descansa en la limitación, los marcos de las obligaciones estamentales dan cabida a una comprensión en efecto limitada, pero también pragmática y realizable de libertad, en virtud de la cual es no sólo posible, sino ineludible la formación de una individualidad que resulta con frecuencia tan vigorosa y particular que sus acciones siguen impactando a la posteridad. No hay que olvidar que es justamente a la cultura del esclavo a la que debemos hoy por hoy las nociones más aprovechables y constructivas de la libertad y la existencia individuales.

Desde su ascenso social a finales de la época Heian el modo de vida del *bushi* estuvo estrechamente relacionado, por un lado, con la guerra, y por otro, con la agricultura, como era necesario en las condiciones de una sociedad de economía agraria. De esta manera, la agricultura y la guerra son como los dos ejes de coordenadas entre los que se define su ámbito de desenvolvimiento social y cultural. La relación entre ambos componentes – actividad agrícola y actividad bélica – de su modo de vida conforma el campo en el que se diversifican sus modalidades de existencia como estrato, las cuales conforman un



espectro según su forma específica de interrelación que varía a su vez de acuerdo con las regiones y las épocas. En los extremos de este campo espectral tenemos, de un lado, el modo de vida esencialmente agrícola, y junto a este, aquel en el que la actividad bélica es sólo un medio para asegurar el desenvolvimiento de la agricultura; de otro, el modo de vida marcial, colindando con el cual la agricultura no es más que el sostén de la carrera marcial.

Es conveniente señalar que si bien entre las culturas agrícola y marcial existen notables diferencias – la una es sedentaria, la otra es trashumante; la primera cultiva la tierra, la segunda, “quema” los cultivos; en una la técnica es un medio; en la otra, puede llegar incluso a ser un fin en sí misma - sin embargo, dentro del espectro de modos de la actividad humana, como formas de la cultura material, y específicamente, de la cultura física, entre ambas existen asimismo diversos puntos comunes que permiten establecer las correspondientes analogías. De hecho, en la práctica, el trabajo agrícola puede proporcionar una buena preparación corporal al combatiente, en tanto que el entrenamiento marcial puede mejorar la eficiencia técnica en el manejo de los instrumentos agrícolas; por otra parte, desde una época remota el *bujutsu* (武術) aprendió a convertir los aperos en armas y a adecuar sus características al uso combativo.

De acuerdo con la perspectiva de nuestro estudio, la arista clasista del *bushi* tiene que ver con la vinculación de su quehacer marcial a los problemas de la organización social de la agricultura, y en particular, de las relaciones de propiedad sobre la tierra y sus productos, como eje en torno al cual gira en buena parte de su historia el desenvolvimiento económico de la sociedad japonesa. Ahora bien, su propio quehacer profesional tiene de antaño una larga historia y conserva también en lo sucesivo la tendencia a un desenvolvimiento relativamente independiente como cultura marcial. En el modo en que se encausa esta tendencia la determinación socio-clasista desempeña de nuevo una función condicionante: originalmente la cultura marcial abarca, tanto desde el punto de vista diacrónico como sincrónico, un ámbito mucho más amplio que el de la cultura *bushi*, y es primero la especialización del *tsuwamono* (兵) como profesional de la guerra y en lo sucesivo la confluencia de esta especialización suya con su función de estrato dominante la que determina que, como tendencia, la mayoría de las adquisiciones de la cultura marcial – los armamentos, las técnicas combativas, los conocimientos estratégicos –

graviten hacia el ámbito específico de su cultura, la *bushi*. En este sentido, el enfoque sociológico resulta un complemento imprescindible del culturoológico.

Sin embargo, no menos interesante es el modo mediante el cual, por las vías específicas del combate individual y la actividad bélica, y a través del contacto personal de los individuos con motivo de las guerras, la preparación combativa, los duelos por afrentas personales, las ocasionales riñas callejeras, etc., se va produciendo al propio tiempo un “ciclo vital”, mediatizado por objetos – no sólo las armas como instrumentos de guerra, o digamos, los instrumentos artesanales o agrícolas en su función de sustitutos de las armas, sino también las técnicas combativas, los valores y los conocimientos marciales – que tiene en el sujeto su punto de partida y de llegada; un ciclo que es, por así decirlo, transversal al de la división social entre los estratos y a las prioridades de la organización social del trabajo y el intercambio de sus productos; y es en este sentido que para comprender el mundo del *bushi* el enfoque culturoológico resulta a su vez un complemento imprescindible del sociológico.

Desde el punto de vista metodológico es la combinación de ambos enfoques la que permite al investigador aprehender el proceso histórico mediante el cual el guerrero japonés se define como estrato dominante y al propio tiempo como *bushi*, tanto a través del entrecruzamiento de las tendencias culturales y sociales, como de la interacción entre los individuos y las circunstancias sociales que les plantean, de acuerdo con el contexto, unas determinadas exigencias y condicionan sus posibilidades de comportamiento.

Las evidencias históricas permiten concluir que lo que podemos denominar “la cultura *bushi*” se conformó de manera definitiva en la época Muromachi, y específicamente en el período Sengoku. Es precisamente en este que sus diferentes componentes se integran en el crisol de los dominios contendientes. Su fundamento no es otro que la cultura de la guerra como sistema de los modos de actividad combativa que definen el modo de vida específico de los *bushi* y sus funciones como estrato social. En la época Muromachi, la cultura *bushi* encuentra en el teatro *Nō* su autoconciencia artística, en primer lugar, por ser un arte en el que la plástica de los propios movimientos corporales constituye el material constructivo básico de imágenes tanto figurativas como no figurativas; en segundo lugar, por ser una escuela de la interacción comunicacional con ayuda del cuerpo y la palabra que resulta imprescindible para su formación y actuación vital; en tercer lugar, porque en

sus dramas encuentran condensados los conocimientos y valores necesarios a su estrato; y por último, porque incorpora una filosofía del vivir como efímera representación, en la que las nociones de lo real y lo irreal se relativizan de cara a la muerte (Pita, 2009). Es también en esta época que encontramos evidencias de la gestación de un pensamiento filosófico-moral de este estrato, nacido en la propia práctica de gobierno de los diferentes dominios y en medio de la lucha por la conquista del poder, el cual tiene como eje los problemas de la educación del *bushi* como ser humano y agente de transformación y organización social. Como resultado de la mutua influencia entre los diversos componentes – marcial, artístico y espiritual – de esta cultura, así como de su interacción con las circunstancias sociales, vemos gestarse un panorama morfológico del *bujutsu* en el cual se preparan las condiciones para que en lo sucesivo el *kenjutsu* (剣術), por su grado de sistematización técnica y teórica, empiece a cumplir las funciones de fundamento educativo y cultura de combate representativa del estrato *bushi*.

Ahora bien, aunque la cultura *bushi* se conforma definitivamente en el período Sengoku de la época Muromachi, no es esta época sino la de Kamakura la que el gobierno Tokugawa asume como modelo ideal de organización social y de estructuración de las relaciones entre los individuos. En las condiciones de la sociedad Tokugawa la cultura fraguada en las guerras de Sengoku tiene que metamorfosearse de manera que su soporte básico, la cultura de la guerra, pierda temporalmente la agudeza de sus aristas y potencie sus componentes representativos, expresivos y simbólicos. Sin embargo, por cuanto esto se hace visible precisamente sobre el trasfondo de la cultura *bushi* de Muromachi, es por eso que a ella se le dedica un considerable espacio en este estudio.

En el plano sociológico, la mencionada metamorfosis constituye una manifestación de la decantación en la cima dominante del estrato *bushi* de una dimensión propiamente clasista que aflora ya sobre la estamental a través de la trasmutación simbólica de sus atributos tradicionales. De esta manera, en la época Tokugawa la noción de clase complementa a la de estrato y a través de ella asoman los brotes de una nueva época.

Ahora bien, además de las nociones de clase y estrato,<sup>7</sup> el análisis de este proceso de estilización, formalización y consecuente *profesionalización* de la cultura *bushi* en los

---

<sup>7</sup> Aunque la noción de casta denota también otro de los tipos históricos de estratificación social junto con la

marcos de la paz Tokugawa reclama a su vez la aplicación a su estudio de las nociones de *pueblo* y de *cultura popular*, las cuales designan como sabemos una tendencia histórica que despunta en Muromachi y que resulta especialmente significativa en procesos históricos de marcada diferenciación estamental. En efecto, es imposible comprender el desenvolvimiento histórico del *bujutsu*, pero sobre todo las transformaciones que experimenta en la época Tokugawa, al margen del examen de la interacción entre sus dimensiones culturales *profesional* y *popular*, porque es precisamente en esta última que tiene su origen histórico y su fuente de enriquecimiento permanente.

### ***Objeto de estudio. Estructura de la investigación***

El objeto de este estudio son las transformaciones que experimenta la *cultura bushi* en la sociedad Tokugawa, en otras palabras, en las condiciones del régimen conocido como *bakuhan* (幕藩体制). Sin embargo, como hemos dicho antes, para no imponer nociones preconcebidas al objeto de investigación, hemos considerado imprescindible dedicar un considerable espacio al estudio de la formación de la sociedad gobernada por los *bushi* y de su cultura, así como de las relaciones cultura-sociedad a lo largo de este proceso, para sobre este trasfondo poder comprender su definición histórica y correspondiente redefinición en la época Tokugawa.

No obstante, resultaba a la vez inevitable que para emprender esta recapitulación genealógica tuviéramos que disponer previamente de algunas intuiciones e ideas básicas que pudieran servirnos como punto de partida acerca de cuál era el funcionamiento de la sociedad y la cultura *bushi* en la época Edo, y en esto, lo que nos sirvió de premisa fue una primera aproximación al tema, que desarrollamos como tesis de maestría (Pita, 2007), a propósito de la idea de la cultura *bushi* que encontramos implícita en el *Gorin-no-sho* [五輪書] (*Tratado de los cinco anillos*) (1645) de Miyamoto Musashi cuando lo estudiamos en el contexto de la sociedad Tokugawa. De esta manera, desde el punto de vista metodológico, hemos tratado de tomar por fundamento el diálogo entre los conceptos y la historia.

---

clase y el estrato, hemos prescindido de él en este estudio porque aunque define, como el de estratos, a un sistema social de los llamados “cerrados”, en él la movilidad social resulta prácticamente imposible, en tanto que en este último, en cambio, el principio de transmisión hereditaria de los derechos y obligaciones fijadas por las leyes y las costumbres no es tan absoluto, y la membresía en el estrato más favorecido, en nuestro caso, el *bushi*, puede ser comprada.

Esto explica la estructura de esta tesis así como el peso que tienen en ella cada una de sus partes: tras esta primera sección, dedicada al objeto, su enfoque, conceptos, metodología, estado de la cuestión y materiales utilizados, sigue otra, histórica, en la que abordamos sucesivamente, desde la perspectiva del tema que nos ocupa, las épocas Heian, Kamakura y Muromachi, a la que como indicábamos, dedicamos una atención especial por ser en ella cuando se definen muchos de los problemas e intentos de su solución que aflorarán en lo sucesivo, en la época Tokugawa. Es esta última la que constituye el objeto de análisis de la última sección, a la que sigue un breve ensayo a manera de conclusión, donde se presentan los resultados de la investigación desarrollada.

### ***Estado de la cuestión. Las fuentes y sus limitaciones***

Ahora bien, hay diversas razones que explican el tipo de bibliografía que hemos utilizado. En primer lugar, ya nuestra primera aproximación al tema en la tesis de maestría nos permitió constatar el importante papel que correspondía al *bujutsu*, y en particular al *kenjutsu*, en la cultura *bushi* de la época Tokugawa. Sin embargo, no es menos cierto que la idea de la relación intrínseca entre esta cultura y la subcultura del *bujutsu* está también muy arraigada y difundida en la actualidad,<sup>8</sup> de modo que era imprescindible comprobar mediante un estudio específico por qué razones, en qué sentido y hasta qué punto había existido realmente dicha relación. En segundo lugar, llamaba la atención el hecho de que en el *bujutsu*, pero asimismo, en general, en la cultura *bushi* ocupaba un lugar especial la noción de forma, patrón o *kata* (形・型) (Minamoto, 1992; Minamoto et al., 1992; Pita, 2003) la cual seguía siendo todavía muy importante en nuestros días hasta donde el autor de estas líneas había podido constatar por primera vez, entre octubre de 1993 y diciembre de 1994, durante sus prácticas de *aikidō* (合気道) en los *dōjō* (道場) de Kioto, y de *sanzen* (参禅) en los monasterios *rinzaishū* (臨濟宗) de esa misma ciudad. En tercer lugar, saltaba a la vista el impacto que tanto en el *bujutsu* como en la cultura *bushi* había tenido el tránsito de una sociedad asentada fundamentalmente en el campo y centrada en una economía agrícola, a otra con sede en las ciudades como ejes de la producción artesanal y la circulación mercantil. Por otra parte, una influencia similar se hacía ver a su

---

<sup>8</sup> Así por ejemplo, el vigésimo segundo *sōke* de la escuela de esgrima *Yagyū Shinkaguryū*, Yagyū Muneharu (1919-2007) afirmó en el año 1993 en los marcos de una exhibición organizada por la representación japonesa en Naciones Unidas en la sede de la Japan Society de New York: “Lo que yo hago es en realidad algo muy modesto, pero es el fruto, la esencia de los *bushi* de Japón, y es por eso precisamente que quiero ofrecerlo a vuestra atención” (Tsumoto, 1996: 109).

vez todavía en el Japón recién salido del llamado boom de la burbuja económica (バブル景気・バブル経済) y era comúnmente objeto de discusión entre los profesionales japoneses de las artes marciales a principios de los años noventa.

Estas percepciones están en la base de las nociones de cultura, sociedad, clase y estrato que intentamos confrontar con la historia a lo largo de este estudio: la *cultura* como conjunto más o menos sistémico de los modos de actividad – material, artística y espiritual – humana y sus resultados, cuyo ciclo vital arranca en el individuo como sujeto y regresa a él; la *sociedad* como red de relaciones esencialmente anónimas entre los individuos, en la que las mismas estructuras y funciones se mantienen por generaciones, y cuyo ciclo parte de las cosas y las estructuras por mediación de los individuos para regresar a ellas; *clase*, como cada uno de los “campos” en los que, en esa red de relaciones, las funciones y ocupaciones sociales se vinculan de diversos modos con la propiedad, la consecuente distribución de la riqueza material, el poder económico-político y el rango mayor o menor de desenvolvimiento social que en principio ofrece a los individuos; *estrato* o estamento, como las características particulares (el relativo inmovilismo o impermeabilidad social, la consecuente vinculación a colectividades humanas específicas con sus modos de vida y ocupación) que suelen asumir esos “campos”<sup>9</sup> – sobre todo en el caso que nos ocupa, Japón – antes del establecimiento del capitalismo.

---

<sup>9</sup> La ventaja que ofrece la noción de “campo” en el caso que nos ocupa – la interrelación entre los estratos *bushi*, campesino, artesanal, comercial y *eta-hinin* [穢多・非人](tomando como centro el *bushi* por la perspectiva propia de nuestro estudio) – es que, por una parte, no hay barreras entre ellos, sino que se superponen entre sí, en tanto que por otra, esta misma superposición permite concebirlos a cada uno como un espectro de variaciones mixtas donde en el centro tenemos el sobrepeso de la actividad y función específica del estrato en cuestión, asociable a su cultura, en la franja intermedia, su relativa “degradación” con el aumento del peso específico de la influencia de los campos colindantes, y en los extremos, el tránsito hacia el campo vecino. Esta noción de “campo” se apoya por una parte en la crítica de pensadores como P. Bourdieu, o dentro de la propia tradición marxista soviética, M. K. Mamardashvili, a la noción leninista-estalinista de “clase”, y por otra, en la que se esboza en el propio *Capital* de Carlos Marx. Como es conocido, esta obra se interrumpe precisamente en el punto en el que, en los marcos del análisis de las rentas y sus fuentes (Tercer tomo, sección séptima, capítulo 52) Marx se pregunta qué es una clase y seguidamente hace depender su respuesta de la que se dé a otra: ¿qué es lo que convierte a los obreros asalariados, a los capitalistas y a los terratenientes en factores de las tres grandes clases sociales? (Was macht Lohnarbeiter, Kapitalisten, Grundeigentümer zu Bildnern der drei großen gesellschaftlichen Klassen?). Ahora bien, en general en su obra Marx suele buscar tras las cosas y los individuos las relaciones, y la afirmación de que se trata de “tres grupos sociales cuyos componentes, los individuos que los forman, viven respectivamente de un salario, de la ganancia o de la renta de suelo”, se atiene a lo que, como señala él mismo, aparece “a primera vista” (Auf den ersten Blick). Otra cosa es la definición explícita de clase como grupos de personas que ofrece V. I. Lenin en junio de 1919 en plena *construcción* socialista, cuando la tarea que le impone su lucha es precisamente la *construcción* de la clase obrera en la forma de una organización política de individuos que no tiene, según él, otro propósito que la *destrucción* misma de las clases: “Las clases son grandes grupos de personas que se diferencian unos de otros por el lugar que ocupan en un sistema de producción social históricamente determinado, por su relación (en la mayoría de los casos fijada y

En cuanto a las fuentes bibliográficas, hemos utilizado textos de diversa índole que nos permitieran profundizar tanto en la historia general de la sociedad y la cultura japonesa en las diferentes épocas que nos interesaban, como en diversos aspectos específicamente relacionados con la historia de los *bushi*, tales como su vinculación al problema de las relaciones de propiedad sobre la tierra, su interacción con los diferentes estratos y sus respectivas culturas, y el desenvolvimiento histórico de los diferentes componentes de la cultura *bushi*, en particular, el *bujutsu*.

Hemos constatado que apenas hay textos que aborden simultáneamente estos componentes. Entre los que hemos podido consultar se encuentra, por ejemplo, *Bushidō no Koto ga omoshiroi hodo wakaru Hon* [武士道のことが面白いほどわかる本] (La cuestión del *Bushidō* expuesta de una manera interesante y comprensible) de Yamamoto Hirofumi (Yamamoto, 2004), pero este texto se centra fundamentalmente en la época Edo, y por ser su principal propósito, como lo evidencia ya el título, divulgativo, no pasa de ser una exposición amena de diversos aspectos y temas representativos, que son presentados al lector sin profundizar en su interconexión.

Hay, además, otros textos de gran interés académico como *Bushi no Tanjō* [武士の誕生] (El nacimiento de los *bushi*) de Seki Yukihiko (Seki, 2003) o *Bushi no Seiritsu. Bushizō no Sōshutsu* [武士の成立。武士像] (La formación de los *bushi*. La creación de su imagen) de Takahashi Masaaki, los cuales se centran específicamente en la cuestión de la génesis de este estrato, y si bien abordan con profundidad la interrelación entre la cultura de la guerra y la problemática social en su conformación, dejan fuera del campo de su visión otros aspectos no menos importantes como el desenvolvimiento de su cultura artística y de su pensamiento jurídico y moral.

Por el contrario, hay otros trabajos que resultan muy esclarecedores en este último sentido como *A History of Law in Japan until 1868* de Carl Steenstrup (Steenstrup, 1991), *Bushi*

---

formulada en las leyes) con los medios de producción, por su rol en la organización social del trabajo, y en consecuencia, por el modo en que obtienen la parte de riqueza social de que disponen y la magnitud de la misma. Las clases son grupos de personas, uno de los cuales puede apropiarse el trabajo de otro en virtud de los diferentes lugares que ocupan en un sistema de economía social determinado” (Lenin, 1970:37). Con todo, en esta misma definición llama la atención el hecho de que además de la relación (de propiedad o no) con respecto a los medios de producción, señala a su vez el “rol en la organización social del trabajo” como otro rasgo fundamental que diferencia a las clases, el cual marca precisamente el punto en el que la problemática socio-económica se abre a la perspectiva socio-cultural.

*no Shisō* [武士の思想] (El pensamiento de los *bushi*) de Sagara Tōru (Sagara, 2004) o los estudios sobre la historia de la moral japonesa de autores como Furukawa Tetsushi y Minamoto Ryōen (Furukawa, 1974; Minamoto, 1970), pero en todos los casos se limitan al análisis de la esfera del derecho o la moral en su vinculación a las diferentes etapas históricas sin indagar en otros ámbitos de la cultura *bushi*.

Son escasos los estudios dedicados al análisis de las artes que interesaban a este estrato en particular. Entre ellos encontramos, por ejemplo, *Bushi wa naze Uta wo yomu ka. Kamakura Shōgun kara Sengoku Daimyō made* [武士はなぜ歌を詠むか。鎌倉将軍から戦国大名まで] (¿Porqué los *bushi* componen versos? De los *shōgun* de Kamakura a los *daimyō* de Sengoku) de Ogawa Takeo (Ogawa, 2008) o *Utage no Shintai. Basara kara Zeami he* [宴の身体。バサラから世阿弥へ] (El cuerpo del *utage*. De la corriente *basara* a Zeami) de Matsuoka Shimpei (Matsuoka, 2004), los cuales se limitan a abordar históricamente manifestaciones particulares de la cultura artística como la poesía o las artes escénicas, aunque lo hacen con profundidad y rigor.

Hay que señalar que usualmente a las artes marciales no se les dedica un espacio en las historias del arte japonés, y que a pesar del reconocimiento mundial que han alcanzado en nuestros días no siempre son incluidas siquiera entre las manifestaciones representativas de la cultura japonesa. Así por ejemplo, Umesao Tadao las pasa por alto, si bien incluye, en cambio, nociones como *bushi*, *shōgun* y *han*, entre las que presenta como las setenta y siete claves de la civilización japonesa (Umesao, 2005).

Por último, hay diversos estudios dedicados en particular al tema de la historia de las artes marciales de Japón (véase por ejemplo: Ratti, 2009; Sasama, 2003; Osano, 2003) en algunos de los cuales la historia de los *bushi* simplemente es yuxtapuesta a la del *bujutsu* sin llegar a penetrar en su interconexión, en tanto que los demás aspectos de su cultura quedan totalmente fuera del campo de visión. Por otra parte, no se dedica en ellos la necesaria atención a la indagación de las regularidades que subyacen a su configuración morfológica en cada época histórica, ni a las interrelaciones que se establecen entre sus aspectos técnico, ritual, lúdico, comunicativo, educativo, simbólico y artístico de acuerdo con las circunstancias.



En este nuestro primer intento de llenar estos vacíos investigativos, se han consultado ante todo fuentes japonesas, algunas de las cuales parcialmente hemos traducido al español, cotejando en diversos casos las ediciones actuales con las copias digitales de algunos textos que hoy en día pueden encontrarse con ayuda de Internet en las bases de datos de las bibliotecas y archivos de Japón. Entre ellas se encuentran, por ejemplo: *Shōmonki*, *Azumakagami*, *Hōgen Monogatari*, *Ujishūi Monogatari*, *Taiheiki*, *Imagawa Ryōshun Shisoku Nakaaki Seishi Jōjō*, *Nantaiheiki*, *Kenmushikimoku*, *Ōninki*, *Izawa Nagahide Bushikun*, *Kenmushikimoku*, *Tōshōgūgojikki*, *Kōyōgunkan*, *Mao Yuan-yi Wubeizhi*, *Okaya Shiguezane Meishōgenkōroku*, *Tōshōshinkun Goyuijō Hyakkajō*, *Ogyū Sorai Kenroku*, *Sakuma Shōzan Seikenroku* (Véase bibliografía).

### ***Agradecimientos***

Quiero agradecer, en primer lugar, al profesor Dr. Joaquín Beltrán Antolín por todas sus enseñanzas, sus señalamientos y, en general, por su inapreciable asesoría que me han permitido adquirir una visión mucho más amplia de la historia de Japón desde la perspectiva de sus relaciones con China, así como por su apoyo y comprensión, sin los cuales me hubiera resultado imposible escribir esta tesis. Agradezco también a mi maestro, el Dr. Moisei Samóilovich Kagán (1921-2006) ex profesor de la Universidad Estatal de San Petersburgo por sus enseñanzas de estética y de filosofía de la cultura, las cuales han influido grandemente en el enfoque metodológico de esta investigación; a la profesora Dra. Michiko Tanaka Nishishima del COLMEX por haber guiado con acierto mis primeras indagaciones en el estudio de la cultura *bushi*, y asimismo, a las profesoras Awaihara Yoshie y Miura Satomi de esa misma institución por haberme introducido en el estudio de la gramática y la literatura clásica japonesa. De igual modo, no puedo dejar de expresar mi mayor agradecimiento al profesor Matsuo Takeya, quien me enseñó el japonés y gracias a cuya ayuda se hicieron posibles mis primeros viajes de estudio a Japón; al profesor Dr. Kasaya Kazuhiko, del Centro Internacional para el Estudio de la Cultura Japonesa de Kioto por aclarar mis dudas y proporcionarme literatura sobre la historia de los *bushi* y el *Bushidō*; a los profesores Drs. Kirita Kiyohide, Ueda Shizuteru, Nishimura Eshin y Jeff Shore de la Universidad de Hanazono por sus enseñanzas de *zen*, y filosofía japonesa; a los Drs. Tsushiro Hirofumi y Minowa Maki, por haberme asesorado durante mi estancia de investigación en la Universidad de Tsukuba; a los Drs. Ōzono Ryūjirō e Inokuchi Kiyoshi por haber atendido mis consultas en la ciudad de Saga;

a mi maestro de *aikidō* Eguchi Nobuaki, por enseñarme una perspectiva nueva de este arte marcial en particular, y de las artes marciales japonesas y chinas, en general, y haber brindado todo tipo de apoyo a su enseñanza en Cuba; a Inoue Kōji, por ayudarme a mejorar mi práctica y facilitarme todo tipo de bibliografía sobre el *bujutsu* y su lugar en la cultura japonesa; a mi maestro Gustavo Reigosa Codelo, por haber despertado en mí de niño el amor al *jūdō* y el respeto a Kanō Jigorō; a la profesora Ōwaki Chizuko y su discípulo Uemura Masahiro por introducirme en el arte de la pintura japonesa y mostrarme in situ la cultura viva de Japón; al Sr. José Manuel Pemán por su guía y sabios consejos; al Sr. Ion de la Riva por haberme revelado la existencia del grupo Inter Asia de la UAB; al Dr. Aníbal Pentón Jiménez por su enseñanza y asesoría en teoría de la traducción; a mi esposa Elena Brito González por su ayuda, compañía y aliento. Por último, no puedo de recordar en este contexto con el más profundo agradecimiento a maestros ya fallecidos que influyeron directamente en mi formación general y en mis estudios de la cultura japonesa, en particular: al filósofo cubano Dr. Gaspar Jorge García Galló, al maestro *zen* Morinaga Sōkō, a la maestra de té Tsunehiro Sōboku, y al Dr. Horio Tsutomu, profesor de la Universidad de Ōtani. A mis padres.

Esta investigación no hubiera podido llevarse a efecto sin el soporte y colaboración de las siguientes instituciones: la Fundación Japón, la Universidad Autónoma de Barcelona, el Grupo de Investigación InterAsia y la empresa Inversiones y Estudios El Trébol. A todas muchas gracias.

## Capítulo I. ORÍGENES. HEIAN

El problema de los orígenes de la cultura *bushi* (武士), como el del origen o el principio en general, es de los más engorrosos para el estudio. Como indica ya Hegel,<sup>10</sup> entraña una contradicción: por ser el origen, en él el objeto aún no está, pero precisamente por serlo en él el objeto ya está.

Entre los historiadores japoneses encontramos a los que, en su afán por remontarse bien atrás hacia sus más remotos antecedentes, buscan el mundo del samurai donde todavía no existe – por ejemplo, en las armas de la nobleza o las funciones militares dentro del sistema *ritsuryō* – con lo que, por ganar el origen, pierden la propia especificidad del objeto de su búsqueda; y también, a los que, por buscarlo donde evidentemente ya existe – en la época Kamakura – ganan la definición precisa del objeto, pero pierden de vista el propio problema del origen.

Por sus correspondientes limitaciones de signo opuesto ambos enfoques ignoran la necesidad de entender el mundo del *samurai* como *cultura*, o a la inversa, por desestimar la importancia de su comprensión culturológica padecen cada uno sus respectivas limitaciones.

El ciclo vital de toda cultura empieza en el sujeto para regresar a él en un nuevo nivel, por eso en los orígenes de la cultura samurai no encontramos más que lo que hayamos en los orígenes de toda cultura: determinados individuos que en el epicentro del campo de tensión entre las demandas sociales, las circunstancias naturales y sus posibilidades personales se ven obligados a asumir un nuevo modo de existencia – el cual por una parte continúa y, por otra, supera el precedente – y para ello no tienen más remedio que utilizar todos los recursos a su alcance tales como las armas, instrumentos, hábitos, costumbres, normas de conducta y formas de mentalidad de la cultura ya existente antes de crear otros nuevos. También en la historia de la cultura “la función crea el órgano”, pero por otra parte, órganos morfológicamente similares pueden tener en sistemas distintos funciones diferentes. Es por eso que, en lo que fue la primera página de la historia de la que llegaría

---

<sup>10</sup> “Por ahora existe sólo la nada y debe surgir algo. El principio no es la nada pura, sino una nada de la cual debe surgir algo; por consiguiente el ser está contenido ya en el principio. Quiere decir que el principio los contiene ya a los dos, al ser y a la nada; es la unidad de ambos o es un no-ser que es igual al ser y un ser que es igual al no-ser.” (Hegel, 1841: 32)

a conformarse como cultura *bushi* con sus artes marciales específicas, no encontramos ni podemos buscar propiamente el *sistema* de su cultura, dentro del cual a las artes marciales como subsistema les corresponde un lugar muy especial, sino únicamente a los sujetos que dan origen a dicho desenvolvimiento cultural, caracterizados por su peculiar modo de existencia y de actividad que gira en torno a la guerra, en su relación con las exigencias del entorno natural y social, y con las objetivaciones de la actividad del sujeto, creador de la cultura precedente.

De esta manera, de lo único que podemos hablar aquí en todo caso es de la gestación de los rudimentos del fundamento de la futura cultura *bushi* como resultado de la reacción del sujeto cultural – el *tsuwamono* (兵) – a sustanciales cambios que tienen lugar en la cultura material del Estado *Ritsuryō* y específicamente en su aspecto *organizacional*, los cuales influyen en la organización del ejército y la actividad militar, a lo largo de un proceso en el que, en la antesala del medioevo, el *Estado de leyes y ordenanzas* (律令国家) termina por transformarse en un *Estado dinástico* u *Ōchōkokka* (王朝国家).

Un primer cambio de este tipo ocurrió en la esfera militar a principios del siglo IX, cuando después de la primera guerra con los *emishi* (蝦夷), empezaron a emplearse por contratación tropas “élite” a las que se les pagaba por su desempeño bélico. Como ha señalado Seki Yukihiko a la “antigüedad globalizadora” se contraponen “el medioevo selectivo”. Y es que con el surgimiento del Estado dinástico hacen su aparición y se extienden por las diversas esferas de la organización social la *contratación* y la *elección*. (Seki, 2003: 95; Fukuda, 1995) A finales de la época Nara el sistema *kondei* (健児) viene a sustituir el sistema militar de reclutamiento regular. Los *kondei* – término que significa literalmente “muchachos sanos” – eran precisamente *elegidos* de entre los jóvenes parientes de los jefes de distritos o *gunji* (郡司) y también de entre los campesinos con la condición de que tuvieran edades entre los 20 y los 40 años y estuvieran adiestrados en el tiro con arco a caballo.

De esta manera, en el período que prepara las premisas para el ulterior surgimiento de la cultura samurai tiene lugar un proceso de *selección social* que ubica a un grupo de individuos en el inicio de un nuevo camino de la historia japonesa. Pero tan interesante como la propia elección es para nuestro estudio el hecho de que la destreza en *el tiro con*

*arco* haya sido tomada como un criterio fundamental para realizarla, porque no deja de ser significativo que durante su largo período de gestación la cultura *samurái* de la guerra haya tenido en el *arco* y la *flecha* y no en el *sable* su principal atributo e instrumento como forma específica de actividad.

Historiadores como Takahashi Masaaki conceden una gran importancia a la difundida costumbre del tiro con arco entre la nobleza del período Heian como premisa del surgimiento de los *bushi* (Takahashi, 2000), considerando que su práctica por estos últimos, y en general, su apelación a los medios y formas de la cultura de la nobleza, guardan una estrecha relación con su función de “representar” públicamente el poder del *tennō* (天皇). Sin embargo, esta visión del surgimiento de los *bushi* nos parece tan estrecha como la comprensión de su historia y de su ulterior rol socio-cultural a partir de ella, porque, si bien la práctica del arco y la flecha constituyó sin dudas un importante antecedente, lo cierto es que propiamente lo fue *tanto para la historia de la cultura de los bushi, como para la de la aristocracia*, y que representaba un ámbito de la actividad práctica con un alcance y un sentido muchísimo más amplios, los cuales rebasaban históricamente tanto el mundo de la nobleza como los estrechos marcos de la estilización del tiro con arco como una ceremonia cortesana. Por cierto, el considerable tamaño del arco empleado en esta es una evidencia de sus humildes orígenes porque su uso práctico era más apropiado para la infantería que para la caballería, en la que resultaba más manejable un arco de menores proporciones (Takahashi, 2000).

El uso del arco como arma de guerra por excelencia en sustitución de la ballesta encuentra su apogeo entre los *tsuwamono*, primero, y los *bushi*, después, en una época, que es ya la medieval, en la que el combate individual desplaza al combate colectivo y en la que, en lugar de la “cantidad” de las víctimas empieza a valorarse esencialmente su “calidad”, por lo que los tiradores individuales se ven motivados a grabar sus nombres propios en el costado de sus flechas para que queden como pruebas de sus hazañas y sus méritos militares. Adelantándonos un poco al orden de nuestra exposición, debemos especificar que el nacimiento de los *bushi* coincide con la afirmación de la personalidad del guerrero en guerras de nuevo tipo con respecto a aquellas en las que el soldado común vence o fracasa, sobrevive o perece en el más absoluto anonimato. En la cultura samurai una de las maneras de “salir al mundo” es “hacerse de un nombre” y, por lo tanto, tiene que haber siempre un camino abierto para que, arrojando el peligro, el individuo pueda pasar del

anonimato a la celebridad, de la condición de soldado común a la de héroe. Se trata de una cultura en la que ocupan un lugar fundamental las relaciones interpersonales, a través de cuyo prisma es que pueden ser comprendidas incluso relaciones aparentemente tan “cosificadas” como las económicas. Así, con respecto a la época Kamakura, que ocupará nuestras reflexiones en el epígrafe siguiente, escribe el filósofo, estudioso de la ética *samurái* Sagara Tōru:

“Yo también reconozco que en la realidad había muchos *bushi* que tomaban la relación entre Señores y vasallos como un espacio de negociación económica; pero no pienso que el fiel cumplimiento de esta negociación haya sido la moral de los *bushi* de esa época, la llamada *Yumiya-toru-mi-no narai* (弓矢取る身の習), por que el modo de vida que se profesaba bajo ese nombre era el del „total sacrificio de sí, sin residuo alguno, al Señor“. (...) La forma de retribución económica otorgada por éste era asumida por sus vasallos como una muestra de su caritativa generosidad. Esa propia forma de asimilarla como „una ilimitada consideración“ del Señor hacia ellos (*kagirinaki Onkaerimi* [限り無き御顧]) nos muestra que la retribución material era tomada como expresión de su compasiva generosidad. Y ese „total sacrificio de sí, sin residuo alguno, al Señor“ (*nokorinaki Kenshin* [主君への残りなき献身]) que respondía a „la ilimitada consideración“ de su Señoría (*kagirinaki Onkaerimi*) era precisamente el ideal de los *bushi* de Kamakura” (Sagara, 1972: 8)<sup>11</sup>

Volviendo ahora al curso de nuestras reflexiones, debemos señalar que entre la etapa de los *tsuwamono* y la de los *bushi* existen, con todo, ciertas diferencias que resaltan cuando la confrontamos con la etapa siguiente.

*En primer lugar*, la vinculación de los *tsuwamono* con el *poder público* es más amplia que la de los *bushi* y esto influye justamente en el hecho de que la capacidad movilizadora de estos últimos es mucho más estrecha y limitada por las relaciones interpersonales de vasallaje que la de aquellos (Seki, 2003). Y sin embargo, conviene precisar a este respecto que, a diferencia del ejército de *ritsuryō*, la relación de los *tsuwamono* con el poder es a su vez considerablemente más compleja, porque no se trata ya de una mera *subordinación*, sino más bien de una *interacción* en la que ya no es sólo el poder central el que usa a los *tsuwamono*, sino que estos empiezan también, de alguna manera, a usar al propio poder –

---

<sup>11</sup> “La complejidad de comprensión de la vida de la gente de esta época no se reduce únicamente al hecho de que en ella hay muchas cosas que resultan extrañas e incomprensibles para el hombre de nuestro tiempo. Es poco probable que el material de la cultura medieval se preste a ser desmembrado de la manera a que estamos acostumbrados al estudiar la cultura contemporánea. Al hablar del medioevo apenas podemos distinguir como suficientemente separadas esferas de la actividad intelectual como la estética, la filosofía, el conocimiento histórico o el pensamiento económico. Es decir, se las puede distinguir, por supuesto, pero este procedimiento nunca se efectúa sin perjuicio para la comprensión tanto de la cultura medieval en su totalidad, como de la esfera dada de su estudio.” (Guriévich, 1984: 23; Gurevich, 1985: 8)

aunque la primera forma de ese uso haya sido propiamente con fines de movilización – en una época en la que la desaparición del ejército regular da paso a fuerzas militares que empiezan a tener ya un carácter distinto, de fuerzas *mercenarias*.<sup>12</sup>

El hecho de que el poder político empiece a distinguir dentro del ejército a determinadas fuerzas por el dominio de los conocimientos y técnicas propios de su profesión, provoca como respuesta inmediata que esas fuerzas, por su parte, empiecen a su vez a distinguir en su particular dominio de esos conocimientos y técnicas una eficiente forma de *poder*. Como veremos después, esta autoconciencia del conocimiento y la destreza técnica como poder encuentra su primera forma clara y elocuente de expresión en el ideario de Taira-no-Masakado (¿?-940).

De modo que, *en segundo lugar*, en la cultura de los *tsuwamono* el eje son todavía las capacidades, destrezas y habilidades técnicas personales, en tanto que dentro de la de los *bushi*, el componente estamental y de condición social va superando gradualmente al de las aptitudes y capacidades individuales. Esto no quiere decir que llegue a disolverlo o a “sofocarlo” totalmente, sino que lo “enmarca” o subsume, dando lugar a una contradicción básica que en lo sucesivo se convierte en uno de los móviles centrales para el desenvolvimiento de la cultura *bushi*. El componente de condición social y el de capacidad siguen conviviendo en todas y cada una de las esferas de la cultura *bushi* de la misma manera en que conviven ya, en el linde de cultura y sociedad, el componente personal y el económico en todos los ámbitos del mundo del *tsuwamono*. De lo único que puede tratarse, tanto en uno como en otro caso, es de la diferente combinación de los mismos en variadas proporciones en las diversas esferas. La de las artes marciales es, por cierto, dentro de la cultura *bushi* precisamente aquella esfera en la que, como en la cultura del *tsuwamono*, el sobrepeso sigue correspondiendo a las capacidades, destrezas y habilidades técnicas personales por encima de la condición social estamental; porque el

---

<sup>12</sup> Como explica Seki Yukihiko el punto de partida del desarrollo del sistema de contratación dentro de las fuerzas militares fue la primera guerra contra los *emishi* en la que se usaron tropas de élite. El cambio ocurrido con el paso al sistema *kondei* a principios del siglo IX fue el punto de arranque del régimen de contratación que tenía como premisa el empleo y la remuneración. Esto guarda relación con la creación del ejército *fushū* (俘囚). La institución del “arroz *fushū*” (recursos para la manutención de las fuerzas *fushū*, sacados del interés obtenido por el préstamo al campesinado de una parte del tributo reservada para esos efectos) trazó la línea de separación con respecto al sistema de servicio obligatorio general. Aunque seguía conservando una faceta semiobligatoria, lo que compensaba cuantitativamente el sistema *kondei* de tropas de élite era el sistema *fushū*. La tendencia general del sistema militar del siglo IX fue, en correspondencia con esto, introducir a ambos en un sistema de tipo mercenario. (Seki, 2003)

dominio de las artes marciales es para la *cultura bushi* tan básico como lo es la economía agrícola para la *sociedad* samurái. En el mundo de los *tsuwamono*, como subcultura o dominio profesional dentro de la cultura Heian, la base de su economía coincide aún, sin embargo, fundamentalmente con la de su cultura profesional.

A propósito de esto conviene que nos refiramos brevemente al lugar de la propiedad dentro de los respectivos mundos del *tsuwamono* y del *bushi*. Según el historiador japonés Satō Shin-ichi fue desde alrededor de mediados del siglo IX que ciertos clanes especializados en el manejo de determinadas técnicas y conocimientos empezaron a llamarse *ie* (家) y a dedicarse a un determinado oficio transmitido por herencia, y que fue justamente a partir de entonces que esta administración hereditaria de los cargos públicos por determinados clanes (*ie*) se fue generalizando (Takahashi, 2000; Satō, 1981). Términos como *tsuwamono-no-ie* (兵ノ家), *buguei-no-ie* (武芸の家) o *buki-no-ie* (武器の家) empiezan a aparecer en diversas fuentes históricas precisamente desde principios del siglo XI. De esta manera, lo que los clanes de *tsuwamono* enarbolan como propiedad familiar son los conocimientos y habilidades técnicas relacionadas con su oficio militar. A diferencia de ellos, los *bushi* disponen ya de una base económica más amplia relacionada con la propiedad agraria, la cual, si en algo tiene que ver con su oficio, no es por razones “lógicas”, sino “históricas”, en otras palabras no por afinidad directa con su profesión, sino por el papel de esta en el establecimiento de la propiedad agraria en el Japón medieval. Como especifica a este respecto Seki Yukihiro:

“El calificativo de “medieval” que se agrega a “*bushi*” indica que la formación de un concepto de propiedad agraria como base económica resultaba imprescindible” (Seki, 2003: 97).

Por otra parte, si bien en la esfera socio-económica el papel determinante corresponde en última instancia a la propiedad sobre la tierra – lo que no podemos generalizar con respecto a la *propiedad* sobre el conocimiento y las habilidades técnicas militares que distingue a algunos de sus componentes – dentro de la cultura *bushi* en general, el *dominio* de estas sí sigue ocupando un lugar tan determinante como el que ocupa la propiedad sobre los mismos o sobre la tierra dentro de la economía de su sociedad.



Ahora bien, según Takahashi Masaaki, es a principios del siglo XI cuando los *Ise Heishi* (línea de los Taira que parte de Taira-no-Korehira (¿?), cuarto hijo de Taira no Sadamori<sup>13</sup> (¿?-989)), los *Kawauchi Genji* (descendientes de Seiwa Genji) los *Hidesatoryū Fujiwarashi*, etc., es decir, los descendientes de los vasallos que habían alcanzado méritos durante la revuelta de Taira-no-Masakado terminan de formar las *tsuwamono-no-ie* o, en otras palabras, “la nobleza militar” (*gunji kizoku* [軍事貴族]).<sup>14</sup>

Taira no Masakado simboliza para muchos el ascenso de los guerreros en la historia de Japón.<sup>15</sup>

“Tanto el gobierno de Kamakura *bakufu*, como el de Edo *bakufu* partieron de *Bandō*. El *Bandō* de los *buke* (clanes o casas guerreras) requería a un Masakado como prototipo. Para *Tōgoku* [para el Este] Masakado es un héroe, pero para

---

<sup>13</sup> Alcanzó méritos militares en la sofocación de las sublevaciones de Taira-no-Masakado y Fujiwara-no-Sumitomo (*Jōhei-no-Ran* y *Tengyō-no-Ran*)

<sup>14</sup> Takahashi afirma, asimismo, que “si asumimos el punto de vista de la teoría que entiende los *bushi* como profesionales o especialistas del arte de las armas (芸能人, *geinōjin*), los *bushi* existen ya desde las épocas de Nara y principios de Heian” (Takahashi, 2000: 35). A estos les llama *bukan-kei-bushi* (武官系武士), es decir, “*bushi del sistema de los funcionarios militares*” para diferenciarles de los *gunji kizoku* (軍事貴族), la nobleza militar. Por su parte, Seki Yukihiko antes de hablar de los *tsuwamono*, quienes “hacen su entrada a escena a partir del siglo X en adelante” (Seki, 2003: 64), considera importante referirse como premisa a los *gunji kanryō* (軍事官僚), “un nuevo tipo de funcionarios de nivel medio e inferior que hacen su debut en la etapa del siglo IX cuando todavía el sistema de ejército de *ritsuryō* conserva su pulso vital” (Ibidem: 65). Puede decirse que son individuos que surgen de las estrategias militares del Estado *ritsuryō*, a través de las guerras con los *emishi* que ocurren a partir de finales del siglo VIII. Tienen en común el haber detentado responsabilidades esenciales en la defensa de las fronteras de *Chinjufu* (*Mutsu, Dewa*) y *Dazaifu* (*Kyūshū, Iki, Tsushima*) y grados de funcionarios de la categoría de *kokushi* (*kuni-no-tsukasa*) en zonas de alta ocurrencia de disturbios militares como *Bandō, Setouchi* y el Norte de *Kyūshū*. Por lo visto, Takahashi, al sostener que los *bukan-kei-bushi* son ya *bushi*, intenta resolver el problema ateniéndose a un punto de vista clasificatorio o lógico, en otras palabras, *no propiamente histórico*; en tanto que para Seki, en cambio, en los marcos del propio sistema *ritsuryō* ocurre ya en el siglo IX, dentro del sistema del ejército una *mutación que viene fecundada con la posibilidad del surgimiento de los bushi en la historia sucesiva*. Desde este punto de vista, nos parece que en su planteamiento de la cuestión, Seki se acerca mucho más a la solución real del problema histórico-genético del nacimiento de los *bushi* (no con un mero barajar o recombinar los términos, cambiando los *vera rerum vocabula*), y lo que es más, no en un sentido estrecho como el problema del surgimiento de un tipo de figura política o estatal, sino de la génesis de un nuevo tipo de sujeto cultural y de su particular cultura. Takahashi roza, por supuesto, la problemática culturoológica, cuando nos habla, por ejemplo, de las objetivaciones de la cultura militar de la aristocracia (las armas y las artes a ellas asociadas) que son asimiladas por los guerreros de nuevo tipo, pero esto no parece más que un pretexto para volver a disolver en breve la visión culturoológica en la politológica (los *bushi* como *Repräsentation* (Habermas) del poder del *tennō*) (Takahashi, 2000: 42), con lo que pierde de vista precisamente el desenvolvimiento de la interacción específica entre el sujeto cultural y la cultura. Así las cosas, para Takahashi la cultura, al parecer, no es más que una formación simbólica sin existencia, corporeidad, causalidad ni funciones propias, sino una especie de construcción superestructural que justifica, motiva pero no determina ni explica sustancialmente el tránsito entre una formación política y otra.

<sup>15</sup> “During the seven hundred years from the twelfth century to the nineteenth, Japanese society was dominated by warriors, who first appeared as a potent independent political force in the country at the time of the revolt of Taira no Masakado in the mid-tenth century. Masakado and many of his supporters and opponents were professional fighting men, mounted archers descended in their skills perhaps from the prehistoric hunters found in the archaeological record of the eastern provinces” (Shively, 1999: 644-645)

*Saikoku* [para el Oeste], incluyendo a *Kioto*, Masakado no es más que un revoltoso. La manera de conservarse la leyenda es diferente en el Este y en el Oeste.” (Seki, 2003: 100-101)

Así opina, por ejemplo, Seki Yukihiko en su investigación, cuyo objetivo principal es precisamente “cuestionarse de qué manera „los genes de *Bu* (武)”<sup>16</sup> estaban contenidos en la región de *Bandō*, y de ahí descifrar el nacimiento de los *bushi*.” (Ibídem: 4)

Para los propósitos de nuestra investigación y de este epígrafe en particular, es de sumo interés analizar los diversos aspectos del modo de vida y del ideario de Taira-no-Masakado, *tsuwamono* y prototipo de *bushi*, tal y como se hayan representados ya en el *Shōmonki*, obra de autor desconocido, supuestamente escrita alrededor del año 3 de Tengyō (940)<sup>17</sup> y “precursora de los relatos de guerra (*Senkimonogatari* – 戦記物語) de épocas posteriores” (Yamaguishi, 1979: 185).

Desde el punto de vista de nuestro estudio, lo que salta a la vista ante todo desde las primeras páginas de esta obra es lo concerniente a la actividad básica de los guerreros de esta etapa, es decir, al armamento y a sus formas de combate. En este sentido, hay que decir que aunque se mencionan con frecuencia el escudo y la lanza, resulta evidente que el arma representativa es todavía aquí el arco y la flecha,<sup>18</sup> y no el sable, y que los guerreros, a los cuales se les da el nombre de *tsuwamono*, se destacan en el combate precisamente por su destreza en el tiro con arco.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> La palabra *Bu* (武) en japonés abarca un amplio universo de significados que se extiende desde las técnicas y las fuerzas relacionadas con la guerra, la estrategia, el potencial bélico, el poder militar y las artes marciales, hasta la valentía como manifestación de la vida espiritual, y por incluir un espectro de fenómenos tanto básicos como superestructurales tan diverso dentro del propio universo de lo marcial, acaso pueda traducirse mejor como “cultura marcial” o “cultura guerrera”, por contraposición con *Bun* (文) como cultura del saber y las artes, “cultura letrada” o “cultura de la letra”.

<sup>17</sup> Según los datos que aparecen al final del manuscrito (「天慶3年6月記文」, porque según otras hipótesis, puede haber sido escrita después del año 1052 o incluso, en la época Kamakura.

<sup>18</sup> “Masakado antes de que llegara (la ofensiva del adversario) reunió a la infantería de *tsuwamono* y los lanzó al ataque con impetuosa rapidez, (como resultado de lo cual) fueron más de ochenta los jinetes derribados por las flechas” (Yamaguishi, 1979: 190-191). La nota del *Nihon Shisō Taiki* que comenta este pasaje del texto señala: “También en el combate del 21 de octubre del año 5 de Jōhei (935), los combatientes derribados fueron más de 80 con lo que el bando de Masakado obtuvo una gran victoria. Se comprende que eran más diestros en la pelea basada en el uso de una infantería de arqueros, que en el combate con armas blancas”. (Ibídem: 192).

<sup>19</sup> “Afortunadamente, cuando Masakado dispara sus flechas tras cerciorarse de la dirección del viento, es como si fluyeran en su corriente, y dan en el blanco tal y como había previsto” (Ibídem: 186)

Tanto la propia destreza, como la astucia y el arrojo son, por cierto, cualidades tan apreciadas para el *tsuwamono* como sus armas, y lo son hasta tal punto que constituyen el tesoro más valioso que poseen, su más legítima propiedad. En *Shōmonki* [将門記] encontramos cuantiosas evidencias que lo confirman. Así, por ejemplo, en el combate celebrado en la frontera de *Shimotsukenu-no-Kuni* el 26 de octubre (en realidad, julio) del año 6 de *Jōhei* (935) Taira-no-Masakado enfrentó con apenas algo más de 100 jinetes<sup>20</sup> las tropas de Taira-no-Yoshikane compuestas de varios miles de combatientes. Como refiere el cronista:

“La situación no se prestaba en lo absoluto para enfrentar al enemigo. Y la razón era que las tropas del *Suke de Shimōsa* (Yoshikane) se encontraban en un período de inactividad entre una batalla y otra, y no habían sufrido desgaste alguno, de modo que tanto los caballos como los hombres habían ganado en grasa y subido de peso, y estaban todos bien abastecidos de armas; mientras que las tropas de Masakado con cada enfrentamiento al adversario se habían ido desgastando y arruinando, andaban pobres de armamentos y débiles de ímpetu combativo. Cuando el enemigo vio esto afianzó sus escudos como vallas y se preparó a embestir como para cortar de un golpe al adversario.”(Ibídem: 191)

Sin embargo, Masakado y su pequeño ejército, adelantándose al ataque, lograron finalmente ocasionar más de 80 bajas y poner en fuga al cuantioso y confiado ejército de Yoshikane. Por lo visto, el haberse informado a tiempo de la situación real del adversario (*miru* [見る], *shiru* [知る], *shiraberu* [調べる], es decir, ver, constatar, conocer, averiguar, son verbos que aparecen con suma frecuencia en estas crónicas de guerras), el haber tomado la delantera sorprendiendo al enemigo y el tener las tropas adiestradas, aunque extenuadas por los muchos combates, fueron factores decisivos en esta victoria.<sup>21</sup> Por supuesto, pudiéramos citar otros ejemplos como este.

Ahora bien, aunque la destreza y las capacidades son parte esencial del arsenal y la fortuna personal del *tsuwamono*, hay que señalar que en esta etapa de la historia todavía no existe en él la seguridad proverbial del *bushi* que encontraremos más adelante, primero

---

<sup>20</sup> En realidad, en este pasaje del texto no hay referencias siquiera aproximadas a la cuantía de las tropas de Masakado ese día, aunque por lo visto eran muy inferiores en número a las de Yoshikane. En este punto de la narración leemos concretamente lo siguiente: “Aquí Masakado, habiendo recibido un aviso urgente y para comprobar si era o no cierto (lo que le informaban), encabezó apenas algo más de cien jinetes” (Yamaguishi, 1979: 191); pero como leemos más adelante, el primer golpe lo asestó con ayuda de la infantería (ver nota 9), cuya cantidad no se especifica.

<sup>21</sup> Yamaguishi, 1979: 191. El pasaje citado en la nota nueve describe brevemente la manera en que Masakado maniobró con sus tropas.

en *Ashikaga Takauji* y más tarde en *Miyamoto Musashi*,<sup>22</sup> porque el *tsuwamono* aprecia todavía – acaso demasiado – otro tipo de *fortuna* que, aunque distinta de la abundancia de bienes, habilidades o conocimientos es para él no menos *capital*: la *suerte* que puedan depararle o no las divinidades y el destino. Durante la lectura de *Shōmonki* tenemos en todo momento la impresión de que los guerreros, así sean los más avezados, nunca confían plenamente en sus propias fuerzas y suelen atribuir sus victorias o sus derrotas al auxilio o al abandono de fuerzas sobrenaturales.<sup>23</sup> Aun considerando que el cronista haya sido un monje, esta frecuente recurrencia a fuerzas suprahumanas como explicación última es atribuible sólo en parte a su cosmovisión monacal, pues la otra recae sin dudas sobre los presuntos lectores para quienes escribe suponiendo de antemano que comprenderán y compartirán lo que redacta tal y como lo presenta, lo cual sería imposible si desde mucho antes no compartieran con él los mismos principios cosmovisivos. En este sentido, en la construcción del texto de *Shōmonki* se encuentran reflejados sin falta ambos puntos de vista.<sup>24</sup> Veamos varios ejemplos.

Sobre los resultados del enfrentamiento entre las fuerzas de Yoshimasa y Masakado el 21 de octubre del año 5 de Jōhei encontramos la siguiente apreciación:

“Yoshimasa levantó su voz y combatió tal y como lo había previsto; con desprecio por su vida pelearon todos unos con los otros. Pero a Masakado lo acompañó la fortuna y ya tenía la victoria, (en tanto que) a Yoshimasa no, y finalmente fue derrotado.” (Yamaguishi, 1979: 187)

Ante el combate que tuvo lugar el 6 de agosto del año 7 de Jōhei (937) en la frontera entre Hitachi y Shimōsa, Taira-no-Yoshikane, tío de Taira-no-Masakado, expuso delante de sus posiciones en el campo de batalla las imágenes del difunto abuelo de Masakado, Takamochi y de su padre, Yoshimochi (Yoshimasa) también fallecido.

---

<sup>22</sup> Véanse las secciones de esta tesis que están dedicadas a las épocas Muromachi y Tokugawa, respectivamente.

<sup>23</sup> Esta impresión se atenúa un tanto cuando comparamos la actitud de Masakado o la de cualquier otro *tsuwamono* ante un conflicto bélico con la de la aristocracia y, en primer lugar, con la del emperador. Así, por ejemplo, cuando el *tennō* Susaku conoce la noticia de que Masakado se ha autodenominado Shinnō [新皇] pide ante todo que rápidamente se hagan ofrendas a las más altas divinidades para detener el mal y que se implore al poder de los Budas para que liquide la amenaza de los insurgentes (Yamaguishi, 1979: 213-214). Como explica *The Cambridge History of Japan*: “The rituals protected the state, which means that they kept the Fujiwara regents in control; but it also meant that the thaumaturgists in some way controlled the aristocrats (...) Aristocrats responded to an upheaval not only by sending militias to quell it, but also by asking the multiplexes to perform rituals to ensure the victory of the court and pray for an end to upheavals” (Shively, 1999: 554-555).

<sup>24</sup> Véase: Gurevich, 1989. Véase, asimismo, nota 24 del presente texto.

“Ese día – refiere el cronista – los dioses estaban iracundos contra Masakado y no pudo lograr absolutamente nada. Como tenía pocos hombres, los preparativos se perdieron y sólo les restó cargar con sus escudos sin combatir y regresar (al campamento)” (Ibídem: 194).

Refiérase el apelativo de “dioses” a las divinidades del panteón sintoísta o – como sugiere la nota de *Nihon Shisō Taikei* [日本思想大系] – a las almas de los dos guerreros fallecidos, cuyas imágenes desplegó Yoshikane antes de la contienda, el autor del texto parece sugerirnos que fue precisamente su ira la que malogró los esfuerzos de Masakado, y no hay dudas de que la suposición de esta posibilidad debe haber sido también parte de la visión del mundo de los *tsuwamono* en esa época.

En el curso de la persecución de Sadamori por Masakado, el 29 de febrero del año 8 de Jōhei (938) tuvo lugar un enfrentamiento en Shinano, en la zona del río Chikuma, en el que, una vez más, los hombres de Masakado demostraron su supremacía en el manejo del arco, sin embargo,

“afortunadamente por mandato del cielo (天命) Sadamori escapó a la punta de las flechas de Ryofu (en chino – *Lǚ Bù*), huyó hacia las montañas y allí se escondió” (Yamaguishi, 1979: 201).

Y es que sólo podemos hablar de manera muy convencional de una *cultura tsuwamono*, en la medida en que esta no se ha conformado aún como una compleja construcción humana independiente – tanto con respecto al Estado, como con respecto a los dioses –, compuesta por múltiples estratos que se complementan mutuamente, y sostenida por artes marciales rigurosamente consolidadas cual singulares sistemas de conocimiento, que aportan seguridad y certeza a las acciones de ese ser humano que es el *bushi*; sino que todavía parece integrada en la dinámica de la sociedad, y como ésta, en la de la naturaleza, de tal manera que en los conflictos humanos el hombre nunca dice ni pretende decir la última palabra.

La maestría literaria del autor nos permite formarnos, por cierto, una idea bastante adecuada de la forma en que transcurrían las batallas, del ambiente imperante en ellas, así como también de la psicología de los guerreros y de su estado de ánimo antes, durante y después de cada contienda. Gracias a la fuerza de la forma literaria – en la cual hay también codificada para el investigador una información de contenido, más que de forma – descubrimos que en *Shōmonki*, los hombres al luchar entre sí desafían también a los elementos, de manera que sienten la guerra no sólo como un modo de existencia de los

seres humanos, sino como algo que está en la naturaleza misma de las cosas.<sup>25</sup> Por eso, el fuego<sup>26</sup> - imagen recurrente en sus páginas – es aquí *arma* a la vez que *elemento*. (Los guerreros apelan con frecuencia a la “política de tierra quemada” para que en su retirada no quede nada que sea aprovechable para el adversario).<sup>27</sup>

Este modo de vida para el cual la guerra es un componente inalienable, tan legítimo como lo es en la naturaleza la lucha por la existencia, conlleva una determinada actitud hacia la propiedad que en *Shōmonki* resalta desde el propio inicio.<sup>28</sup> Así, la noción, permeada de sabiduría budista, de que “en este mundo los bienes de fortuna tienen cinco dueños y su ir y venir – a quién hasta ahora han pertenecido o puedan llegar en lo sucesivo a pertenecer – no está determinado”,<sup>29</sup> se repite dos veces en el breve espacio de apenas diez renglones. Por otra parte, si bien guerreros *tsuwamono* como Sadamori no son tampoco indiferentes a la propiedad sobre la tierra, lo cierto es que esta noción se funde indisolublemente con motivaciones morales y espirituales como la de su propia pertenencia a un clan y la reputación asociada al nombre que esta conlleva. De esta manera, vemos cómo frente a la

---

<sup>25</sup> Los sentimientos y reacciones humanas se equiparan con los de los animales. “Más de mil *tsuwamono* salvaron todas sus vidas como faisanes que huían delante del halcón y sintieron una alegría como la del pájaro que de pronto escapa de su jaula”. (Yamaguishi, 1979: 191) (「千余人の兵、皆鷹の前の雉を免れて、急に籠を出でたる鳥の歡を成す」) Es interesante señalar que en el original la expresión “como” falta, lo que transmite una impresión de *identidad* más que de simple *similitud*. En este sentido, conviene tener presente la atmósfera que era propia del período Heian tal como se describe en *The Cambridge History of Japan*: “The frequency with which both ominous and auspicious natural events occurred during the Heian period indicates most clearly the mood of the times (...) The reign of Emperor Yōzei (876-84) seems to have been plagued by the largest number of calamities (as many as 133 in the course of seven years), and to have been visited by the largest number of auspicious signs as well: as many as 31, the largest number for any single reign. This period corresponds exactly to the rise of the Fujiwara house and to the regency of Fujiwara no Mototsune, a fact which reveals that political worries in Heian Japan were as if symbolically manifested in an increased consciousness of the course of nature in relation to human affairs, well within the framework of the nature-culture dialectic (...) (Shively, 1999: 551)

<sup>26</sup> “La voz del fuego ese día hacía resonar su eco discutiendo con los truenos, y el color del humo en esa hora se peleaba con las nubes por cubrir el cielo” (Yamaguishi, 1979: 187) (「その日の火の声は、雷を論じて響を施し、その時の煙の色は、雲と争ひて空を覆ふ」)

<sup>27</sup> 「焦土戦術」

<sup>28</sup> En lo sucesivo, como veremos, la guerra adquiere una dimensión filosófico-simbólica y recupera este rango de universalidad.

<sup>29</sup> Primero aparece un comentario del autor del texto – quizás un monje budista – sobre el ataque de Masakado contra la casa de Taira-no-Kunika (¿?-935) “Qué triste, hombres y mujeres acabar convertidos en leña para el fuego y tesoros de un valor extraordinario terminar por ser divididos entre extraños. Los bienes (literalmente *takara* [財], es decir, tesoros) de este mundo de nacimiento y muerte (literalmente del *samsara* o *triloka*), que es cual una casa en llamas, tienen cinco dueños y su ir y venir es indeterminado” (Ibídem: 187). Y un poco más adelante leemos un comentario desde la perspectiva del propio Taira-no-Sadamori sobre el ataque a su casa paterna: “Sadamori reflexionó: (...) „por el mero hecho de haber sido parientes políticos (de Minamoto-no-Mamoru) perecieron absolutamente todos los miembros de la casa de su venerable padre Kunika y hasta él mismo”. Cuando oyó esta noticia Sadamori sintió un enorme pesar en su corazón. Como toda fortuna tiene cinco dueños, para qué iba a lamentarse y gimotear en cuanto a esto; pero lo triste era que su padre se hubiera ido inútilmente al otro mundo y que su madre estuviera perdida y sola, vagando entre campos y montañas” (Yamaguishi, 1979: 188).

destrucción de su familia, Sadamori se debate entre las alternativas de ir a destacarse y ascender de categoría a Kioto o regresar a asumir las propiedades familiares.<sup>30</sup>

En realidad, más importante que la propiedad es para un *tsuwamono* su buen nombre o su buena reputación y la importancia de aquella depende a su vez de estos, en la medida en que no sólo su magnitud, sino sobre todo su buen o mal uso hablan del honor del propietario, de la misma manera que el daño a sus propiedades es también tal en la medida en que ultraja su buen nombre.

En este sentido, es muy significativo que desde las primeras páginas de *Shōmonki* encontramos asimismo constantes referencias a las nociones de *renombre* y de *verguenza*. Así, por ejemplo, al referirse a la derrota de las tropas de Taira-no-Yoshimasa frente a las de Taira-no-Masakado durante el enfrentamiento de *Kuwawa-no-Mura* el 21 de octubre del año 935, el autor constata:

“Más de 60 recibieron impactos de flecha y otros huyeron y se escondieron en cantidad incalculable. Así las cosas, el día 22 Masakado regresó a su base de operaciones (en *Shimōsa*). Con esto, tanto Yoshimasa como sus parientes y aliados fueron expuestos a la vergüenza como *tsuwamono* en tierras ajenas y elevaron con ello el nombre de sus enemigos. Vergonzosamente, su espíritu (desanimado) como una nube quieta fue inducido a seguir la sombra del impetuoso viento”.<sup>31</sup>

Ahora bien, la humillación de la derrota recibida provoca acto seguido en Yoshimasa un profundo sentimiento de *revancha* para limpiar con ello la mancha de la deshonra:

“La hondura de la vergüenza, (tan honda como la de Gōu Jiàn el soberano de Yuè, derrotado por Fū Chāi, el soberano de Wú, en la montaña de Hui Jī Shān), despierta nuevamente el espíritu de enfrentar al adversario”.(Ibídem: 190)<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> “En verdad él (Sadamori) ostentaba el título de *Shuki-no-Tsukasa* [守器の職] (*Hidari-Uma-no-Jō*) [左馬允] de modo que lo que se imponía era que regresara al centro gubernamental de Kioto y empeñara todo su coraje en ascender de categoría; pero su madre viuda estaba en casa y ¿si no a él como hijo, a quién habría ella de cuidar? Y de los cuantiosos campos de arroz, ¿quién si no él habría de poseerlos?” (Ibídem: 188)

<sup>31</sup> Una vez más el autor mediante el símil de la interacción de los elementos nos revela el estado espiritual tras el comportamiento deprimido, ensimismado y carente de iniciativa de Yoshimasa (la nube quieta) y rápido y certero de Masakado (el viento impetuoso) (Yamagishi, 1979: 190).

<sup>32</sup> En este pasaje resulta interesante la apelación a los clásicos chinos y el uso metonímico del nombre de la montaña de *Hui Jī* (en japonés *Kaikei* – 会稽) como sinónimo de profunda vergüenza (literalmente “la *kaikei* era muy profunda” o “la profundidad de la *kaikei*”). Si como enseña Gurevich A. Ya., (Gurevich, 1989) en los códigos del texto encontramos información tanto sobre el escritor, como sobre el destinatario al que va dirigido, este libre uso de los clásicos chinos denota hasta qué punto los episodios más relevantes de las crónicas chinas de guerra habían penetrado en el alma de los *tsuwamono* de la época, sobre todo de aquellos que, como los Taira, se encontraban aún bajo la influencia directa de la cultura de la aristocracia a la que tomaban como referencia y criterio de nivel cultural.

Pero donde la importancia del honor se hace más evidente es en las palabras que dirige más adelante Yoshikane a Sadamori:

“Según he oído, Sadamori quiere hacerse mi allegado, pero al propio tiempo, ser íntimo de Masakado. Si esto fuera así, no sería propio de un *tsuwamono*, (porque) para un *tsuwamono* lo primero es el nombre”.

En este pasaje la sugerencia de que existe algo que es *propio para un tsuwamono*, es decir, un criterio o principio básico consustancial a su condición vital por el que debe guiar su conducta, nos induce a preguntarnos si no hay aquí ya una primera referencia al “camino del guerrero” o, en este caso, del *tsuwamono*.<sup>33</sup> Y en efecto, la sospecha se confirma más adelante cuando a propósito de la actitud sorprendida y dispersa del *Musashi-no-Suke Minamoto-no-Tsunemoto* ante el hecho de que las tropas de reserva del *Kōri-no-Tsukasa Takeshiba* rodearan inopinadamente su cuartel, el autor nos comenta para explicar su proceder que “el *Suke Tsunemoto* todavía no había madurado – no se había atemperado – en el camino del *Tsuwamono* (*Tsuwamono-no-Michi*)” (Ibídem: 205). Y merece la pena mencionar a propósito de esto que también en este caso *Tsunemoto* urde en Kioto una intriga contra *Masakado* “para compensar su *Kaikei* [会稽] (profunda vergüenza)” (Yamaguishi, 1979: 205) y descargar el odio que había acumulado en su pecho contra aquel por haberle hecho revelar esta debilidad.

Quiere decir que en esta etapa de cultura *tsuwamono*, el término de “camino del guerrero” revela ante todo el inicio de la formación de una determinada actitud psicológica, de una determinada autoconciencia del modo de vida propio, merced a la cual el guerrero *tsuwamono* empieza a distinguirse a sí mismo, con su particular modo de existencia, de la aristocracia; proceso que se consolidará más adelante con la victoria de los Minamoto sobre los Taira.<sup>34</sup> Para esta forma de autoconciencia, la fidelidad, la valentía, el no dar

---

<sup>33</sup> Yamaguishi, 1979: 191.

<sup>34</sup> Sobre esto escribe Sagara Tōru: “*Narai* (hábito, costumbre) se refiere a un modo de comportamiento que tiene que ser el propio de los que tienen la condición de *Yumiya-toru-Mi* (de usar el arco). Es la autoconciencia de un modo de vida propio del *bushi* con respecto a los *kugue* (aristocracia). El *Bandō-Musha-no-Narai* (camino moral de los *bushi* de *Bandō*, es también el camino de los *bushi* del Este con respecto a los del *Saikoku* (el Oeste), pero como el término de los *bushi* del Oeste, designa a los *bushi* de *Heike* (los *Taira*), es decir, que incluye la comprensión de que se trata de *bushi* que conservaban todavía el carácter de *kugue*, el contenido de *Bandō-Musha-no-Narai*, como modo de comportamiento de un individuo que es un *bushi* en el sentido más puro de esta palabra, es el mismo del que tiene el término *Yumiya-toru-Mi-no-Narai*” (Sagara, 1972: 6).



nunca la espalda al enemigo,<sup>35</sup> el buen nombre, la seguridad en sí mismo, la vergüenza y el espíritu de revancha, como cualidades espirituales a educar en el individuo en tanto *sujeto* dentro de la familia y el clan, constituyen *valores*.

A propósito de esto cabe preguntarse: ¿cómo se refleja en *Shōmonki* la actitud del *tsuwamono* hacia las relaciones de familia y qué lugar ocupan estas en el modo de existencia del *tsuwamono*? Como era de esperar, por su importancia en la cultura en general y la guerrera en particular, el tema de las relaciones de familiaridad y parentesco no sólo está representado desde el inicio en la *trama* de la obra, sino que es uno de los hilos principales en torno a los cuales se entreteje la narración, es decir, se encuentra ya en su *urdimbre* básica.

*Shōmonki* se inicia con una nota tomada del texto *Shōmonryakki* [将門略記] atesorado en el archivo *Hōsabunkozō* de Nagoya, la cual viene a complementar la pérdida de los primeros pasajes del manuscrito. Por ella nos enteramos de que *Yoshikane*, uno de los principales enemigos de *Masakado*, es nada menos que su tío, el hermano menor de su padre *Yoshimochi*. Al parecer las relaciones entre tío y sobrino se malograron cuando en el año 9 de *Enchō* surgió un conflicto entre ambos con motivo de una mujer.<sup>36</sup> Es que la esposa de *Masakado* era precisamente la hija de *Yoshikane*. Durante el conflicto armado entre *Masakado* y su tío-suegro, su esposa estuvo de su parte y junto con sus hermanos menores “le dio la espalda a sus parientes más cercanos y huyó a la casa de su esposo”, por lo que el cronista la compara con “la mujer de Liáo Dōng, que siguiendo a su marido atacó el dominio de su padre”. (Yamaguishi, 1979: 194) Esto nos permite entender mejor el metafórico comentario de *Masakado* tras su primer enfrentamiento con *Yoshikane*:

“Aunque es en realidad el enemigo que veo noche tras noche en mis sueños, por la línea de la sangre no es para mí un pariente lejano, y por la de nuestro *Uji* (clan) proviene como yo de la misma carne y los mismos huesos. Pudiera decirse que los esposos son tan íntimamente cercanos el uno al otro como las tejas (que no dejan pasar el agua), en tanto que los parientes cercanos son tan lejanos los unos para los otros como los carrizos (que atraviesa la lluvia)”. (Ibídem: 192)

---

<sup>35</sup> Al ser asediado por las tropas de *Yoshikane*, y encontrándose con alrededor de diez hombres en una situación de franca desventaja, *Masakado* prohíbe a sus soldados que “vuelvan sus espaldas al adversario” (Yamaguishi, 1979: 199-200). Esta prevención se encuentra con frecuencia en la literatura samurái a lo largo de toda su historia.

<sup>36</sup> “(Yoshikane era el tío de *Masakado*) y sin embargo, el pasado año 9 de *Enchō* las relaciones entre tío y sobrino (se dañaron) un tanto cuando ambos se distanciaron por una disputa sobre una mujer.” (Ibídem: 186)

Si consideramos la metáfora desde el punto de vista de lo que para la cultura japonesa representa la casa o *ie* en su sentido más amplio, la comparación resulta bien sugerente: el techo de una casa basada en relaciones de consanguinidad directa no es tan compacto como el de la que se construye sobre la relación de parentesco político-matrimonial. Y aunque es cierto que de todas maneras la relación entre Masakado y su prima y esposa era también muy cercana, parece bastante evidente que en la cultura *tsuwamono* empieza a existir ya una contradicción inevitable entre las relaciones políticas y las de consanguinidad, entre la *ie* como agrupación centrada en la profesión familiar y la *ie* que gira en torno a las relaciones de familiaridad consanguínea, y que para el *tsuwamono* – como para el *kshatriya*<sup>37</sup> Ardjuna del Bhagavad Gita – el tener como enemigo a un pariente no debe representar un obstáculo, porque el deber moral para el guerrero *como ser humano* no es otro que su deber humano *como guerrero*. Se trata en realidad de la temprana evidencia de otra de las contradicciones básicas de la cultura *samurái* que veremos desarrollarse en lo sucesivo y que dará pie a Kasaya Kazuhiko para hablar de la transformación con el tiempo de la *ie* original en una forma de *pseudo-familia* (Kasaya, 1997).

Por otra parte, en radical contraste con la actitud de franca hostilidad que tiene hacia sus parientes más cercanos, Masakado decide interceder en un enrevesado conflicto que se había desatado entre las autoridades superiores del gobierno del dominio de *Musashi-no-Kuni* y un *kōri-no-tsukasa* o jefe de distrito llamado *Musashi-no-Takeshiba*, y para explicar a sus seguidores sus motivaciones reales les especifica:

“Este Takeshiba no está entre mis parientes cercanos, ni este *kami* [守] ni este *suke* [介] [autoridades del dominio] son tampoco de la sangre de mis hermanos, pero no obstante, pienso dirigirme a Musashi para apaciguar el disturbio que entre ellos ha surgido”. (Yamaguishi, 1979: 204)

Parece bastante evidente que también en este caso el proceder de Masakado rompe con las pautas tradicionales y responde a motivaciones más *políticas* que familiares.

---

<sup>37</sup> Al comunicar al *Musashi-no-Gon-no-Kami* no sólo de su intención, sino también de su *derecho* a ocupar los ocho dominios de Bandō e incluso la capital imperial de Kioto, Taira-no-Masakado se declara literalmente “descendiente de Kshatriyas” (刹帝の苗裔). Según la nota de la edición de *Nihon Shisōtaikei* este *Settai* (刹帝) se refiere precisamente a *Setteiri* (刹帝利), transliteración de *Kushatoria*, es decir, del sánscrito *kṣatriya*. (Yamaguishi, 1979: 208)

En la solución de este conflicto local entre el *kōri-no-tsukasa* Takeshiba y sus superiores – el *kami* Okiyoō y su ayudante el *suke* Minamoto-no-Tsunemoto – que había sido provocado, según *Shōmonki*, por la reacción del jefe del distrito de Adachi a los desmanes y las arbitrariedades e irregularidades políticas de las autoridades del dominio de Musashi,<sup>38</sup> Masakado asume una actitud conciliatoria en la que la figura del estadista preocupado por la justicia y el sufrimiento del pueblo prevalece por un momento sobre la del guerrero irreverente y revoltoso: convoca bajo un mismo techo a Okiyoō y a Takeshiba y logra su reconciliación entre copas de *sake*. (Ibídem: 204) (Tsunemoto por su parte, como ya hemos visto (p. 40 del presente texto), asustado por el inopinado proceder de los soldados de Takeshiba, se marcha airado a Kioto y urde contra Masakado una vengativa intriga).

Totalmente distinta es la actitud de Masakado en el conflicto entre Fujiwara-no-Haruaki, miembro de un poderoso clan de Hitachi, su base de operaciones, y el *Hitachi-no-suke* Fujiwara-no-Korechika. Haruaki era “como un veneno para el pueblo” (Ibídem: 206) ya que se robaba las cosechas, no pagaba los impuestos, entre otros desmanes en los que “superaba a los *emishi*” (Ibídem: 207), y por esa razón, fue denunciado y perseguido por Korechika, cometiendo toda otra sarta de delitos en su huida. Sin embargo, Masakado, quien “desde antes había apoyado a los que (no aceptados por la sociedad) se habían frustrado, levantándoles el ánimo, y a quienes no tenían sostén les tomaba bajo su protección y les daba atención” (Ibídem: 206), en esta ocasión estuvo precisamente de parte de Haruaki, quien al parecer, se aprovechó de este rasgo de la psicología de Masakado y logró su alianza.<sup>39</sup>

Como hijo de una contradictoria época de tránsito, actúa Masakado bajo el influjo de contradictorias motivaciones: si bien en unas ocasiones se conduce como un benefactor

---

<sup>38</sup> “Los jefes, como dos palillos (al comer la carne), se ponían de acuerdo con la mirada y urdían una estratagema para romper los huesos y extraer la grasa. Sus subordinados, como hormigas, se dedicaban entre todos a tramar cómo robarse y sustraer veladamente las riquezas. A juzgar por la burda depauperación de la que era objeto el dominio, el pueblo tenía que estar extenuado por las pérdidas” (Yamaguishi, 1979: 202-203).

<sup>39</sup> En su carta a Fujiwara-no-Tadahira, Masakado explica su percepción del asunto de la manera siguiente: a la espera de un emisario con la orden de interrogar a Masakado “Tamenori, el hijo del *Hitachi-no-suke* Korechika, valiéndose arbitrariamente de la autoridad pública demandó que se castigara (a Haruaki) por meros falsos delitos. Respondiendo a las amargas quejas de mi subordinado (Haruaki) me dirigí hacia aquel dominio para averiguar lo sucedido, pero Tamenori y Sadamori se aliaron, reclutaron a 3000 soldados de los mejor preparados y sustrayendo arbitrariamente del depósito armas, pertrechos y escudos, vinieron a retarme” (Ibídem: 211-212).

popular, en otras parece proceder como un común bandolero; unas veces asume una actitud conciliatoria, y otras, desarrolla un gran despliegue de hostilidad; de un lado, enfrenta a la nobleza, pero por otro hinca rodilla en tierra para solicitar su apoyo y consejo;<sup>40</sup> aquel que al principio, como un héroe parece desafiar el destino, es el mismo que más tarde atribuye sus victorias y sus derrotas al poder de la fortuna o la fatalidad. Con todo, es evidente que una forma específica de actitud y de comportamiento se va imponiendo como dominante a través de todas estas contradicciones, y que a través de las motivaciones personales aparentemente arbitrarias asoma ya un nuevo tipo de tendencia social y de necesidad histórica.

Como ha señalado Seki Yukihiro, para explicar su existencia, la manera en que comprende su propia identidad, Masakado apela a las nociones de *autoridad militar* y de *arte de la guerra*. En su misiva al aristócrata Fujiwara-no-Tadahira, Masakado escribe:

“Es un hecho que soy descendiente de quinta generación del emperador Kashiwabara.<sup>41</sup> Y aunque haya dominado la mitad del país por largo tiempo, ¿quién diría que no haya sido por destino? En todos los escritos de historia pueden verse individuos que antiguamente conquistaron el mundo ejerciendo la autoridad militar. Es un hecho que lo que el Cielo me ha otorgado como don es el arte de la guerra. Y si lo pensamos, ¿quién puede compararse a Masakado entre los de su misma condición?”. (Yamagishi, 1979: 212)

La *autoridad militar* se contrapone aquí a la *autoridad imperial* (Seki, 2003) y el hecho de que la maestría militar, el dominio del arte de la guerra, no se reconozca todavía como una adquisición humana, como una forma de *cultura*, sirve precisamente de contrapartida para oponer al poder divino del Tennō como concesión celestial, el poder del arte de la guerra como otra forma sobrehumana de don incuestionable, otorgado también por el Cielo. Toda revolución se excede en sus inicios con una ambición y un ímpetu que después se encarga de corregir la historia. Para empezar, Masakado equipara su poder y su autoridad a los del *tennō*, con ayuda de una médium<sup>42</sup> se declara *Shinnō* (es decir,

---

<sup>40</sup> Así en la carta, arriba citada, a Tadahira.

<sup>41</sup> Kammu *tennō* (737-806), emperador entre 781 y 806. Trasladó la capital a Heiankyō y sometió a los *emishi*. Bajo su gobierno se estableció el Budismo de Heian, para lo cual promovió a figuras como Saichō y Kūkai. Estimuló el desarrollo político local, etc.

<sup>42</sup> Alrededor del 19 de diciembre del año 2 de Tengyō (939), día en que Masakado ocupa Shimotsuke, una *kannagui* [昌伎] [sacerdotisa o especie de pitonisa] “en trance, se presenta como emisaria del venerable Bodhisattva *Hatsuman Daibosatsu* y le otorga al *onshi* [蔭子] [hijo de noble de quinta categoría o más] Masakado el rango de *tennō*. Así lo declara el alma del Sadaijin-no-shōni-i *Sugawara-no-Michizane* [845-903 – sabio, poeta y político defenestrado por un infundio de *Fujiwara-no-Tokihira*], quien dice: „es la voluntad del venerable Bodhisattva *Hatsuman Daibosatsu*, tras levantar a ochenta mil ejércitos, que se le

nuevo *tennō*), nombra su propio gobierno y elabora un proyecto de edificación histórica que algunos han catalogado como una nueva utopía social.

Masakado “piensa en grande” y valora el arte de la guerra y de la fuerza militar como un poderoso factor de transformación y de construcción histórica, cuyo alcance va mucho más allá del campo de batalla o de los estrechos límites de la profesión militar al servicio del orden social establecido.<sup>43</sup> Quizás donde mejor se revelan sus expectativas a este respecto es en su respuesta a la crítica de su hermano menor Taira-no-Masahira, quien le recuerda:

“Ante todo, la labor de soberano no es algo por lo que se pueda rivalizar con conocimientos, ni tampoco disputar con ayuda de la fuerza. Desde antaño hasta el presente, tanto (en el caso de ) los Señores que (para domeñar el mundo) han hecho del cielo la urdimbre y de la tierra la trama, como (de) los monarcas que han heredado esa labor y recibido con ella el fundamento (de su reino), la misma, como es natural, les ha sido conferida por el Cielo. ¿Acaso no es el poder algo que con certeza no se puede disputar? Es lo más seguro que las generaciones futuras te lo reprocharán.” (Yamaguishi, 1979: 213)

A lo que Masakado le responde:

“Es un hecho que el arte marcial del arco ha sido un apoyo para los dos imperios (Japón y China). Y la destreza en devolver las flechas socorre nuestras cortas vidas. Mi deber es levantar el nombre de *tsuwamono* en Bandō y desplegar la batalla tanto en la capital como en el campo. La gente en el mundo de hoy convierte sin falta en su Señor al que golpea y vence. Aunque en nuestro país no haya sido así, sí lo ha sido en todos los demás”. (Yamaguishi, 1979: 213)

Lo llamativo de este pasaje no es sólo la alta valoración del arte militar, o el hecho, no menos significativo para nuestro estudio, de que a las claras lo identifica con la destreza en el manejo del arco, sino también la manera tan franca con la que se muestra dispuesto a romper con la tradición histórica de su propio país asimilando la experiencia ajena, a la que por extraña no considera menos válida. Quizás sea este uno de los ejemplos más tempranos de apertura a la interculturalidad en materia de la asimilación de la experiencia política. Por otra parte, no debemos perder de vista el detalle de que Masakado toma como punto de comparación nada menos que la historia de China, un imperio para el cual

---

confiera (a Masakado) el rango de *tennō*” (Ibidem: 210). Sobre el culto de Sugawara-no-Michizane véase: Shively, 1999: 559-564.)

<sup>43</sup> Su potencial histórico real es intuido por Masakado en la forma de un don trascendente o místico.

Japón era apenas unos pocos siglos atrás un Estado subsidiario. En efecto, inmediatamente agrega:

“Es igual que el emperador Yēlù Ābǎojī (872-926) del gran imperio *Qidān*, quien durante la pasada época de *Enchō* (923-931) un primer día de año nuevo derrotó al reino de *Bó Hǎi*, y se apropió de él dándole el nuevo nombre de reino de *Dōng Dān*. ¿Por qué no habría impuesto su dominio por la fuerza? Es más, (en nuestro caso) aparte de disponer de una gran cantidad de combatientes, tenemos además una gran experiencia de lucha. El espíritu que se propone superar las montañas nada teme. La fuerza que ansía despedazar las peñas no es débil. El firme propósito de vencer en la contienda de seguro podría superar hasta a un ejército como el del emperador *Gāozǔ (Liú Bāng)* de *Hàn*. Si en lo que ocupamos los ocho dominios de Bandō viene a atacarnos el ejército de la corte, consolidaremos las barreras fronterizas de Ashigara y Usui y de seguro sabremos defender el territorio de Bandō”. (Yamaguishi, 1979: 213-214)

Este paralelo entre la historia de su región – de hecho, una localidad más dentro del territorio de Japón – y la de los imperios de China nos muestra la amplia dimensión de su proyecto de transformación social basado en el camino de las armas, su esperanza y su ambición, tras las cuales asoma ya la peculiar perspectiva de la historia que desde época tan temprana tiene un *tsuwamono*. En este esbozo de proyecto histórico parece estar compactado ya mucho de lo que de hecho sucedió después...

De esta manera, podemos concluir que la simiente de la cultura *samurái* se gesta en la época Heian, en el curso de un prolongado, complejo e inevitablemente contradictorio período de tránsito como resultado de la interacción del *tsuwamono* con su sociedad, la naturaleza circundante y la cultura existente hasta ese momento. Es precisamente el *tsuwamono* como individuo, quien al verse obligado a modificar su conducta y su modo de existencia, apremiado por las circunstancias sociales y naturales y con el apoyo de los recursos culturales a su alcance dentro de su entorno, se convierte en el primer impulso para la gestación de una nueva cultura. Es ese primer paso decisivo aunque todavía inseguro el que hemos querido ilustrar en este estudio a través de la figura representativa y simbólica de Taira-no-Masakado. Como hemos podido apreciar los Taira constituyen figuras de tránsito dentro del universo guerrero. En este sentido, representan todavía una especie de simbiosis de guerreros y aristócratas. Es inevitable que por un buen período de tiempo el nuevo sujeto cultural exista bajo el ropaje del viejo y tenga que utilizar las objetivaciones de la cultura precedente para dar inicio al proceso de gestación de una nueva cultura capaz de generar sus propias objetivaciones tanto en la esfera material,

como en la artística y espiritual. Quiere decir que en la etapa Heian, durante el período *tsuwamono*, tenemos apenas el prototipo abstracto de una cultura *bushi* que no se desarrolla todavía sobre su propia base, sino sobre el “trasbordador interepocal” de la cultura creada bajo la aristocracia.





## Capítulo II. ANTECEDENTES. KAMAKURA

El rasgo más llamativo y evidente de la época Kamakura es que en ella los *bushi*<sup>44</sup> llegan a consolidar su poder como fuerza política y establecen la sede de su gobierno en la ciudad del mismo nombre. Como señala Seki Yukihiko, *bakufu* “es el poder político ejercido por y para los *bushi*, que se conformó a través de luchas intestinas” (Seki, 2003: 158). En efecto, la última etapa del período Heian está marcada por la ocurrencia de sublevaciones guerreras como la de Taira no Tadatsune en 1028 – la de mayor magnitud después de la de su antecesor Taira no Masakado (939) – y las guerras conocidas como *Zenkunen no Eki* (1051-1062) y *Gosannen no Eki* (1083-1087), de cuyo resultado el surgimiento del gobierno de Kamakura, encabezado por Minamoto no Yoritomo constituye una consecuencia directa. Esto quiere decir que la llegada al poder político de los *bushi* y el inicio de su decisiva influencia en el desarrollo ulterior de la sociedad japonesa están determinados básicamente por el carácter marcial de su profesión, su dedicación al ejercicio de las armas y su preparación para la guerra, que en su época funciona como un medio cultural admisible de solución de las contradicciones y conflictos.

La época Kamakura tiene como antecedentes varios procesos de interés a través de los cuales la cultura guerrera muestra en su interacción con la sociedad algunas de sus posibilidades como formación cultural y algunas de sus proyecciones sociales que se irán delineando y transformando en épocas posteriores.

---

<sup>44</sup> Sobre el significado del término *bushi* afirma Seki Yukihiko lo siguiente: “¿Cuál es propiamente la razón para diferenciar a los *tsuwamono* de los *bushi*? Mayormente en los diccionarios, enciclopedias, etc., se los identifica. Tienen en común que son guerreros, es decir, poseedores de conocimientos, capacidades y habilidades militares. Sin embargo, desde el punto de vista de los documentos históricos, existe una clara diferencia en las épocas en las que cada uno de ellos entra en escena. Esa diferencia tiene que ver seguramente con la época que la existencia de cada uno de ellos cargó a sus espaldas. Son muchos los casos en los que el nombre de *tsuwamono* se aplica tomando como eje las habilidades personales y las capacidades técnicas de los individuos. En este punto, contrasta con el término *bushi*, cuyo significado tiene que ver con la indicación de una condición social o estamental, que va más allá de lo personal. El hecho de que los ejemplos de uso del término *tsuwamono* disminuyen claramente con posterioridad al siglo XII no deja de tener relación con esto” (Seki, 2003: 98). Y más adelante Seki especifica: “Para la formación de una *ie* se hacía necesario que obtuviera el reconocimiento público y social en su región de existencia. Para ello los criterios podían ser seguramente los más diversos, desde la legitimidad de sus orígenes familiares como aristocracia guerrera (*gunji kizoku*), hasta el alcance de sus méritos marciales por haber sofocado revueltas militares, etc (...) Se puede decir que dentro de esta situación, el hecho de que a manera de sistema militar para tiempos de guerra y de paz, el gobierno provincial o *kokuga* reconociera públicamente la condición de guerrero, provocó el nacimiento de los *bushi*. En ese sentido, en comparación con el término *tsuwamono*, que era de un uso muy real y práctico, el término *bushi* tenía también un fuerte matiz legal” (Ibídem: 160).

En primer lugar, durante el último período de la época Heian tiene lugar *la estratificación interna de la clase guerrera*, lo cual significa que el mundo del guerrero gana en complejidad, se diversifica y enriquece internamente, y en la misma medida en que esto ocurre, va adquiriendo relativa independencia, así como posibilidades de desenvolvimiento, vitalidad e intencionalidad.

Por un lado, como resultado de los méritos militares acumulados en la guerra con los *emishi* y en la sofocación de los motines de Taira no Masakado y Fujiwara no Sumitomo (941) surge la aristocracia militar, es decir, los llamados *gunji kizoku* (軍事貴族) también conocidos como *tsuwamono*, lo cual conduce a su vez a la formación de los grandes clanes militares o *tsuwamono no Ie*<sup>45</sup> (兵の家). Estos constituían fuerzas especializadas de choque, surgidas como respuesta a la crisis del sistema de ejército del Estado *ritsuryō*, las cuales estaban dotadas de una gran formación profesional sostenida por la experiencia militar de varias generaciones y podían movilizarse rápidamente allí y cuando una situación de emergencia interna o externa así lo requiriera. Por otro lado, una parte de esta aristocracia militar, la llamada *chūō gunji kizoku* (中央軍事貴族) o aristocracia militar del centro, tiende a establecerse en las cercanías de Kioto (tendencia *ryūjū* [留住]), mientras que la otra<sup>46</sup> propende a asentarse en las zonas rurales de provincia (tendencia *jūnin* [住人]).<sup>47</sup>

Esto quiere decir que en el mundo guerrero entre los siglos XI y XII ocurren varios cambios estructurales esenciales que resultan determinantes para su desenvolvimiento histórico ulterior. En primer lugar, tiene lugar la formación de una aristocracia militar, y en segundo lugar, esta se divide a su vez en aristocracia militar del centro y aristocracia

---

<sup>45</sup> “Con posterioridad a la sublevaciones de Tenkyō, la autoconciencia de ser “vasallos con méritos militares” (功臣) hizo salir a escena a los *tsuwamono* herederos de *ie* y el arte militar o *buguei* (武芸), del que los *tsuwamono* eran depositarios, llegó a elevarse al nivel de profesión u oficio propio del clan o *kashoku* (家職)” (Seki, 2003: 148). “En la etapa desde finales del siglo XI al siglo XII los *tsuwamono* cambiaron su condición social a la de *bushi*. Esto tuvo como necesaria premisa la formación de clanes militares (*tsuwamono no ie*) tanto en el centro como en las provincias. La amplia existencia de los *tsuwamono* herederos de clanes hizo posible la aparición de un sistema de contratación de fuerzas militares” (Ibidem: 160).

<sup>46</sup> Conocida también como *chihō gunji kizoku*. Véase p. 55 del presente texto.

<sup>47</sup> “Como aristócratas militares de provincia y descendientes de los vasallos de la corte con méritos militares, seguían manteniendo sus contactos con el centro, pero tenían la tendencia a establecerse en el campo [es decir a convertirse en *jūnin*]. Ellos habían hecho de sus habilidades militares y su valentía su profesión y en casos de urgencia eran movilizados por las instituciones de gobierno locales (*kokuga* [国衛] y *fuga* [府衛]). Las *tsuwamono no ie* que tenían el reconocimiento de estas instituciones provinciales eran seguramente estas.” (Seki, 2003: 154)

militar de provincia. La combinación de estos dos factores o variables: el *genealógico*, es decir, el relacionado con la pertenencia o no a una estirpe guerrera de reconocidos méritos militares, y el de su *distribución geopolítica*, en otras palabras, su ubicación o bien en las zonas cercanas al centro del poder o en las regiones rurales de provincia, con sus respectivas tendencias a la constante movilidad o al sedentarismo, determina la definición cada vez más clara de otro tipo de estratificación según el grado de influencia que ejercen realmente las diversas *tsuwamono no ie*, el cual es mayor o menor en dependencia del carácter de sus redes de relaciones interpersonales y de su conservación, reforzamiento o debilitamiento con el paso del tiempo y la distancia respecto al poder. Por otra parte hay que destacar que el intervalo temporal desde principios del siglo X, en que hacen su aparición los *tsuwamono*, hasta la segunda mitad del siglo XI, cuando estallan querellas internas que conmueven desde dentro a las *tsuwamono no ie*, es lo suficientemente prolongado y conflictivo como para permitir el desenvolvimiento de un proceso de decantación o selección dentro de la propia aristocracia militar, el cual conduce a la aparición de los llamados “*tsuwamono entre tsuwamono*” (*tsuwamono no naka no tsuwamono*), figuras emblemáticas y especialmente influyentes que se destacan por su papel de mediadores en los disturbios y por su habilidad para resolverlos o sofocarlos.

Según explica Seki Yukihiro, con posterioridad a la sublevación de *Taira no Tadatsune*, en el mundo de los *tsuwamono* del centro y de provincia se formó un nuevo tipo de orden. Los Genji de Kawauchi, los Genji de Sesshu y los Taira de Ise, quienes tenían sus bases en las inmediaciones de la región de Kinai y encarnaban el mundo de los *ryūjū* (留住), llegaron a extender su poder como aristocracia militar del centro (*chūō gunji kizoku*). Ellos se mantenían siendo en Kinai la fuente de abastecimiento de guerreros *tsuwamono*, y como abastecían de guerreros o guardianes privados (*shihei* [私兵]) a las casas de poder del centro (*kenmon* [権門]),<sup>48</sup> fueron formando con ellas relaciones de subordinación “señor-vasallo”.

---

<sup>48</sup> El término *kenmon* (権門) sirve a los historiadores contemporáneos de Japón para definir la estructura de poder – *Kenmonsei* (権門制) – imperante a lo largo del medioevo japonés, tras la caída del sistema *ritsuryō* (律令制) y antes del establecimiento del sistema *Bakufu* (幕藩制). Designa a las familias élites y a los grupos poderosos que surgieron con la aparición de los *shōen* y que obtenían sus ganancias de estos. La estructura autoritaria del medioevo japonés estaba constituida por tres *kenmon*, cada uno con sus propias funciones: los *kugue* (公家), los *jike* (寺家) y los *buke* (武家). (Véase: Mass, 1985)

“Dentro de esta situación, en el mundo de los *gunji kizoku* (*tsuwamono*) que era originalmente llano, se introdujeron relaciones de vasallaje en correspondencia con la distancia que cada uno guardaba con respecto a las principales casas de poder (権門). La de Tadatsune y la del *tsuwamono* que apaciguó su motín, Minamoto no Yorinobu, a pesar de ser igual por ser ambos descendientes de vasallos con méritos militares (功臣), era con todo claramente diferente. La diferencia entre ambas distancias la marcaba, por lo visto, el hecho de que Tadatsune tenía la aspiración a establecerse en provincia y era de tipo *jūnin* (住人型), en tanto que Yorinobu era de la tendencia *ryūjū* y pertenecía al tipo de los guerreros de la capital (「都の武者」型) o *chūō gunji kizoku* (...)” (Sekii, 2003: 150-151)

De modo que, en segundo lugar, después del motín de Tadatsune se define en el interior del mundo del *tsuwamono* la existencia de relaciones sociales, *feudales* por su naturaleza, que anuncian el nacimiento del Japón medieval.

Sin embargo, conviene aclarar que la simiente de este tipo de relaciones interpersonales puede rastrearse ya en el mundo militar del Japón antiguo por lo menos a partir del siglo X. Cuando estudiamos la composición de la fuerza militar de Taira no Masakado, descubrimos la existencia de dos grupos integrantes, provenientes de diferentes fuentes. Un cuerpo minoritario de jinetes guerreros de excelente preparación militar constituía el núcleo del grupo conocido como *jūru* (従類- literalmente “los subordinados”). Aunque era de pequeñas dimensiones, este grupo estaba integrado por guerreros que mantenían con Masakado relaciones de cercanía, intimidad y fidelidad personal. La otra parte de los *jūru* la componían individuos de baja posición social, cuya vinculación con el jefe provenía de la administración o gestión agrícola. El segundo grupo era el de los llamados *banru* (伴類 - literalmente, “los acompañantes”) y estaba compuesto por varios cientos o incluso miles de soldados, de infantería, esencialmente. Sus relaciones con el jefe no eran ni íntimas ni estrechas, sino convencionales y “flojas”. Eran fuerzas militares, en lo fundamental, de origen campesino, entre las cuales, las huidas y deserciones no eran pocas cuando la situación auguraba una derrota inminente (Sekii, 2003).

Desde el punto de vista de las implicaciones que esto tenía para el arte militar, es importante señalar que en las guerras acaecidas durante la etapa de los *tsuwamono*, la *cantidad* de los *banru* era un factor mucho más significativo que la *calidad* de los *jūru*. Las dimensiones considerablemente grandes de las tropas de los *banru* encuentran, por lo visto, su explicación en el hecho de que quienes las nutrían eran los campesinos que

labraban la tierra del *ryōshu*<sup>49</sup> (領主), quien era precisamente el *tsuwamono*. El hecho de que en esta época estuviera tan difundida la táctica de la “tierra quemada” se debe a que paralizaba la reproducción de las tropas de *banrui*, de origen campesino. En la época anterior al nacimiento de los *bushi* como guerreros profesionales, el desgaste de las fuerzas militares campesinas era el factor que decidía el desenlace de las batallas.<sup>50</sup> De esta manera, como táctica de guerra, la “tierra quemada” correspondía a la etapa de los *tsuwamono*, anterior a la formación de los colectivos de *bushi* (Seki, 2003: 111-112; Yamaguishi, 1979). Sin embargo, como antes señalábamos, *la simiente de estas colectividades estaba ya aquí, en el tipo de relación de fidelidad interpersonal existente en el grupo de los jūri, pero sobre todo en su núcleo.*<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> *Ryōshu* es un concepto complejo, únicamente comprensible sobre el trasfondo de la evolución de las relaciones de propiedad agraria en el Japón antiguo y medieval (a partir del momento en que, entre los siglos IX y X, la forma de control y explotación de la tierra que era propia del Estado *ritsuryō* empezó a mostrar sus limitaciones), y no resulta satisfactoriamente traducible mediante el cómodo término de “propietario”. En realidad dicho concepto engloba (no sólo lógicamente, sino como veremos a continuación, también históricamente) toda una gama de relaciones de control y explotación de la tierra que van desde su tenencia directa, en el sentido estricto de la palabra, hasta la posesión del derecho, reconocido oficialmente y hereditario, de explotación de la misma. Sucintamente hablando, a partir de mediados de Heian, cuando se convierte en una práctica frecuente la roturación de nuevas tierras, surgen los *kaihatsu ryōshu* (de *kaihatsu* – roturar), campesinos ricos a quienes *kokuga* (gobierno del dominio) había reconocido la propiedad sobre la tierra roturada. Sin embargo, como dadas las condiciones de la época, ese derecho no resultaba finalmente seguro, estos campesinos solían donar su parcela roturada como *shōen* al estrato de los *zuryōs* o funcionarios gubernamentales locales, quienes les concedían diferentes puestos administrativos (*shōkan*) en el *shōen*, y a cambio de reconocerles la explotación real sobre la tierra, recibían de ellos el pago de determinados tributos. Esta capa de los *ryōshu* propietarios de *shōen* recibía el nombre de *ryōke*. Como poco a poco empezaron a surgir conflictos entre estos *ryōke* y los funcionarios locales, quienes se iban adueñando de las tierras del gobierno, los propios *ryōke* empezaron a donar sus *shōen* a las casas de poder (aristócratas y monasterios), a quienes pagaban a su vez determinados tributos a cambio de seguridad para sus ingresos. A esta capa de las casas de poder, se le denomina *honke*. Fue así como en las postrimerías de Heian, llegó a conformarse el estrato de los *ryōshu*, que estaba compuesto por varias capas como los *honke*, los *ryōke* y los *kaihatsu ryōshu*.

<sup>50</sup> Esta influencia de la situación agrícola sobre el desenlace de las guerras perdura, como veremos, hasta finales del período Sengoku y resultó decisiva incluso para la llegada de los Tokugawa al poder. Sobre esto, apunta Ōishi Shinzaburō: “¿Por qué las nuevas fuerzas políticas emergieron en Owari y Mikawa, en lugar de hacerlo en alguna otra parte de los alrededores de Kinai? Aunque no sea una explicación enteramente satisfactoria, la clave está seguramente en la gran riqueza agrícola de estas provincias. Los *bushi* que construyeron la nueva era no se distinguían todavía claramente de los campesinos. En época de paz trabajaban en la tierra como campesinos, y en tiempos de conflicto cambiaban sus instrumentos agrícolas por las armas e iban al campo de batalla. Si examinamos cuidadosamente las batallas que se libraron en la era de los Estados en Guerra, encontramos que exceptuando la influencia de circunstancias extraordinarias, la lucha era evitada durante las épocas de alta ocupación agrícola tales como las de siembra y cosecha (...) Debido a que las batallas interferían con el trabajo en las haciendas, antes de que se establecieran las divisiones de clase entre guerreros y campesinos, los *bushi* no podían participar en la guerra cuando querían (...) Naturalmente el señor feudal que comandaba un ejército de *bushi* a tiempo completo habría de tener ventaja militar sobre aquel, cuyos *bushi* vivían bajo un sistema en el cual las obligaciones de guerrero y campesino no estaban separadas. ¿Qué circunstancias determinaban si las divisiones clasistas entre ambos podían instituirse o no? El factor decisivo era la capacidad productiva de la tierra poseída por un determinado señor, porque solo las tierras ricas podían sostener ejércitos no productivos (...)” (Nakane, 1991:17)

<sup>51</sup> Sobre la evolución de las relaciones de subordinación o vasallaje (*shujūkankei* [主従関係]) en el Japón premedieval Seki diferencia entre una etapa, que se remonta al siglo XI, en la que dichas relaciones están

Lo interesante en este punto es: 1) que el nuevo tipo de relación *social* reviste aquí por lo pronto un carácter de relación esencialmente *interpersonal*, 2) que este tipo de relación está mediatizada no sólo por las necesidades, sino también por *las posibilidades de la profesión militar* y 3) que estas posibilidades, especialmente significativas en lo sucesivo como factor de creación histórica, se revelan en las circunstancias de la crisis del viejo sistema de ejército y de un tan convulso como contradictorio *período de tránsito social*, cuando las normas y costumbres que hasta entonces regían la actividad y la interacción propiamente *militar*, independizadas ahora del marco social del viejo Estado en decadencia, comienzan a funcionar de una manera nueva, con un sentido y un ámbito de influencias más amplios que el de la estricta *profesión militar y su jerarquía*, a saber, como un *vehículo de las relaciones interpersonales*.

En estrecha vinculación con esto conviene resaltar, en tercer lugar, otro proceso especialmente significativo que tiene lugar en esta etapa como antecedente de la época Kamakura, y es que, como antes sugeríamos, en el interior de los propios clanes militares surgen en esta etapa serios conflictos, en el curso de los cuales se revela ya una tendencia que se va ir acentuando a lo largo de todo el desenvolvimiento ulterior de la cultura guerrera japonesa, como resultado de la contradicción a ella inherente entre parentesco y vasallaje, por un lado, y descendencia biológica y sucesión cultural, por otro: el significado cada vez más relativo que en los conceptos de “casa” o “familia” va a ir teniendo el aspecto de parentesco propiamente sanguíneo o de vínculo carnal.

Tanto la especificidad del *tsuwamono*, como también, posteriormente, la del *bushi*, deben ser comprendidas dentro del contexto de los grupos humanos a los que uno y otro pertenecen. El *tsuwamono* es tal como miembro de una *tsuwamono no ie* (兵の家) y el *bushi* lo es como parte de un colectivo *bushi* o *bushi dantai* (武士団体). No hay dudas de que en la conformación de la *tsuwamono no ie* influyen, por supuesto, factores como los nexos de consanguinidad familiar, pero los más influyentes son, sobre todo, los méritos militares acumulados por varias generaciones de parientes, merced a los cuales se consolida, por un lado, la autoridad guerrera (*heii* [兵威]) de la familia, reconocida por el

---

basadas aún en los “canales humanos” de comunicación con el centro y en el derecho, materializable a través de ellos, a conceder recompensas (cargos gubernamentales) o promover a puestos de responsabilidad, y otra, más tardía, en la que las relaciones de subordinación tienen como premisa la concesión de propiedades agrarias (Seki, 2003: 143).

poder central de la aristocracia establecida en la capital imperial, y por otro, la confiabilidad que sus hombres, más allá del hecho de que sean o no parientes, sienten hacia ella.<sup>52</sup> Esto quiere decir, que en esta *ie* es el mérito militar, sustentado por la eficiencia en la práctica viva de la guerra, el factor sobre el cual descansan tanto el grado profesional, como el consecuente reconocimiento oficial y la importancia relativa del nexo consanguíneo. Desde este punto de vista, parece razonable la afirmación de Seki Yukihiro: “La autoconciencia de *tsuwamono* tuvo que ver no sólo con la formación del camino del *tsuwamono* (*tsuwamono no michi*), sino también con el consecuente establecimiento de las *tsuwamono no ie*” (Seki, 2003: 148). Es que para la formación de estas *ie* se hizo necesario el fermento de la conciencia de la autoridad de los *tsuwamono* y de la autoconciencia de serlo (ibídem).

Ahora bien, el fenómeno *bushi*, únicamente comprensible, como decíamos, en su estrecha relación con la formación de los colectivos *bushi* o *bushi dantai*, aunque vinculado históricamente con los *tsuwamono* y las *tsuwamono no ie* es ya de una naturaleza un tanto diferente y caracteriza propiamente el tránsito de la época Heian a la época Kamakura y de la sociedad japonesa antigua a la sociedad feudal medieval.

Es aquí donde debemos referirnos, en cuarto lugar, a otro proceso literalmente “fundamental”, en la medida en que transcurre precisamente en la base económica de la sociedad japonesa antigua, y que es *el desarrollo de las relaciones de propiedad sobre la tierra*, proceso clave, de sumo interés para nuestro estudio porque, por una parte, en él le va a corresponder al *tsuwamono* un papel principal, y por otra, porque la transformación de *tsuwamono* en *bushi* y, correspondientemente, de las *tsuwamono no ie* en *bushi dantai* (colectivos guerreros), resulta únicamente comprensible en su relación con la evolución de estas relaciones de propiedad y la manera en que afectan al mundo del guerrero.

---

<sup>52</sup> En la *tsuwamono no ie* los méritos del jefe guerrero eran los de sus hombres y a la inversa. Después de la guerra de *Gosannen no Eki* (1083-1087), Minamoto no Yoshiie, utilizando el pretexto de que los Kiyohara, de origen *fushū* [俘囚], se habían sublevado contra el Estado, solicitó para sí y para sus hombres una recompensa que fue rechazada por la corte, tras considerar que el conflicto no había sido estatal, sino particular. Sin embargo, la actitud de Yoshiie fue entonces la de recompensar los méritos militares de sus hombres con sus propios bienes de fortuna. La autoridad de Yoshiie y la de su padre Yoriyoshi era tanta que “la mayor parte de los *Kyūba no Shi* (caballeros arqueros) (*tsuwamono*) hacia el este de Ōsaka eran subordinados no parientes (門客) de su *Mon* o clan militar”(Seki, 2003: 169). Durante la guerra de *Gosannen no Eki* el número de seguidores de Yoshiie llegó a superar al de los subordinados de su padre Yoriyoshi en los años de *Zenkunen no Eki* (1051-1062) (Ibídem: 178).

El punto de giro en el tránsito de la época Heian a la de Kamakura lo constituyó la sublevación de Taira no Tadatsune (1028), que enfrentó como enemigos a varios *tsuwamono*, emparentados entre sí y descendientes de los vasallos que habían alcanzado méritos militares (o *kōshin*, 功臣) como resultado del aplacamiento de las revueltas de Masakado y Sumitomo. Entre los *tsuwamono*, Tadatsune era un representante de la tendencia *jūnin* (住人), es decir, de los guerreros que, a diferencia de los *ryūjū* (留住),<sup>53</sup> se habían asentado definitivamente en las zonas rurales y habían ido adquiriendo gradualmente el derecho de explotación de las plantaciones agrícolas, quienes eran conocidos como *ryōshu* (領主).<sup>54</sup> En otras palabras, Tadatsune era parte de la llamada aristocracia militar de provincia o *chihō gunji kizoku* (地方軍事貴族). Por lo visto, tras la revuelta del *ryōshu* Tadatsune lo que estaba era su conflicto con la autoridad administrativa del *zuryō* (受領), motivado por su negativa a pagar los debidos impuestos. Ahora bien, como arriba adelantábamos, no es menos cierto que

“la sublevación de Tadatsune tuvo como motivo detonante las relaciones de hostilidad personal en el seno de los Heishi (del clan Taira) y tenía un fuerte carácter de lucha por el poder entre los aristócratas militares de provincia” (Seki, 2003: 150).

Como hemos señalado antes, los *tsuwamono* surgieron como fuerzas militares, contratadas por el Estado dinástico que sustituyó al de *ritsuryō* con su viejo sistema de reclutamiento militar. Con el paso del tiempo, parte de estas fuerzas se fue asentando y creando su propia base de propiedad agrícola en las zonas rurales. Como resultado del motín de Tadatsune, pacificado por Minamoto no Yorinobu (968-1048), los descendientes de los vasallos con méritos militares asentados en el campo (*jūnin*) consolidaron su imagen como propietarios de tierra y muchos de ellos llegaron a transformarse en poderosos propietarios agrícolas locales (*zaichiryōshu* [在地領主]). Tras la rebelión de Tadatsune surgió en el campo este nuevo tipo de *ryōshu*, y en consecuencia, un nuevo sistema de propiedad agrícola (*ryōshusei* [領主制]). El Estado

---

<sup>53</sup> “El ámbito de acción de los *tsuwamono* durante el período del Estado dinástico era más amplio del que podemos suponer. Su movilidad entre la capital y las zonas rurales era, por lo visto, más activa de lo que pensamos. La imagen que en verdad se ajusta a la expresión *ryūjū* (estar o vivir de tránsito) nos transmite la amplitud del ámbito de acción de los *tsuwamono*. Con relación a la etapa (de los *bushi*) en la que toman definitivamente como base a las aldeas de las zonas rurales y en la que se desarrolla el sistema de *ryōshusei*, es este un período un tanto diferente. Se puede decir que la etapa del Estado dinástico es la época en la que los *tsuwamono*, van formando su base en el campo mientras conservan sus relaciones con el centro.” (Ibídem: 144)

<sup>54</sup> Sobre el significado de este término véase la nota 49 del presente texto.



dinástico del período tardío se formó a través del reconocimiento de este nuevo sistema llamado *zaichiryōshusei* [在地領主制]. El *shōen* [莊園] conformado por donaciones (寄進型莊園), que se difunde a partir de la segunda mitad del siglo XI, engendró a este tipo de *zaichiryōshu* como a su sujeto donante. En este sentido la revuelta de Tadatsune (1028) representó el último motín de la etapa de los *tsuwamono* y, al propio tiempo se convirtió en un hito para la formación de los colectivos *bushi*, pues *estos bushi dantai se formaron precisamente como colectivos guerreros que se segregaron de esta nueva forma de economía agrícola* (Ibídem).

No hay dudas de que tras el surgimiento de los *tsuwamono*, así como tras su conversión en *bushi*, lo que encontramos en última instancia es el convulso proceso de desarrollo de las relaciones de propiedad agraria en las postrimerías del período Heian, es decir, el surgimiento de los grandes latifundios privados o *shōen* (莊園) como resultado de las contradicciones inherentes al viejo sistema de propiedad comunal sobre la tierra del Estado *ritsuryō*. Sin embargo, la homogeneidad del amplio trasfondo general no debe impedirnos ver los detalles particulares para establecer distinciones. En este sentido, hay que recalcar que a diferencia de los *tsuwamono*, para quienes la vía hacia la propiedad agrícola deriva del ejercicio del camino de las armas, en la conformación y desarrollo de los *bushi* empieza a influir ya de forma muy particular, *la explotación privada de la tierra*, primero, y *la propiedad privada sobre ella*, después, de tal manera que, en su caso, el camino de las armas *se reedifica en las nuevas condiciones sobre una base agrícola*, y transcurrido un tiempo termina por convertirse en una derivación necesaria del itinerario de su economía agraria, cuya estabilidad y mantenimiento garantiza. Con todo, merece la pena recalcar que la actitud del *bushi* hacia la propiedad para ser adecuadamente comprendida no puede ser abstraída del contexto de las relaciones de vasallaje y de las necesidades de mantenimiento de su colectivo guerrero o *bushi dantai*<sup>55</sup> y que esta

---

<sup>55</sup> “La riqueza para el feudal, de acuerdo con las normas aceptadas en este medio, no es un objetivo en sí misma ni un recurso para acumular o desarrollar y mejorar la economía. No son objetivos productivos los que él se plantea al tratar de aumentar sus ingresos: su crecimiento crea la posibilidad de ampliar el círculo de amigos y allegados, de los aliados y los vasallos, entre los cuales él gasta dinero y productos. El derroche feudal es una de las vías de redistribuir en el ámbito de la clase dominante los medios obtenidos de la explotación de la población bajo su poder. Pero este modo de redistribución feudal es muy específico. El señor no podía obtener ninguna satisfacción de saber que poseía tesoros si no estaba en condiciones de demostrarlo y de gastarlos, o más exactamente de gastarlos demostrativamente. Pues el asunto no consistía simplemente en gastar el dinero bebiendo y festejando, sino en el carácter público y transparente de estos banquetes y reparticiones de dádivas” (Guriévich, 1984: 255; Gurevich, 1985: 247-248). Esta actitud hacia la propiedad del jefe de la *ie* está estrechamente vinculada con su relativa segregación de las relaciones de consanguinidad. En este sentido, resulta productivo contrastar esta afirmación de Guriévich con el episodio

distinción resulta esencial a la hora de contrastar su cultura con otros complejos culturales como la cultura campesina o la cultura de los artesanos y los comerciantes, los cuales o bien continúan existiendo, o bien surgen y se desarrollan precisamente a partir de la época Kamakura.

### 1. Los *tōryō* y los *shugo*

Un *bushi dantai* representaba una formación dinámica lo suficientemente amplia y compleja en su interior, compuesta por dos estratos de relaciones verticales de vasallaje (los vasallos de los jefes y los vasallos de los vasallos) y heterogénea desde el punto de vista de la procedencia familiar.

“El estrato de los guerreros que componían los colectivos de *bushi* debía tener ciertas dimensiones o determinado grado de extensión. Una amplitud seguramente como para permitir la existencia de una zona con una capa superior y otra inferior. Como quiera que sea, el hecho es que desde los simples *tsuwamono*, es decir, los *gunji kizoku* hasta llegar a la etapa en que hacen su entrada en escena los „*tsuwamono* más excelsos de provincia“ tuvo que transcurrir el tiempo necesario para ello” (Seki, 2003: 155).

El mayor o menor grado de independencia de la administración de la tierra, en virtud del mayor o menor grado de propiedad – o el mayor o menor derecho de explotación – sobre ella, así como la extrema inestabilidad de una época convulsa en la que la excesiva complejidad de las relaciones de propiedad agraria propiciaba que “en el mundo cotidiano se formaran con facilidad relaciones de enemistad” (Ibídem: 185) fueron los ingredientes que permitieron la estructuración, por encima de las relaciones de parentesco y del vínculo directo con la tierra, de un microcosmos guerrero relativamente independiente y dinámico que, más que un ejército, representaba una “comunidad nómada”,<sup>56</sup> integrada por nexos interpersonales, los cuales eran indistintamente tan marciales como feudales.

Así, por ejemplo, los *tsuwamono* que componían el ejército de Minamoto no Yoriyoshi (988-1075) y que durante la contienda de *Zenkunen no Eki* (1051-1062) le habían seguido a la región de *Mutsu* en el nordeste del archipiélago, eran “guerreros privados” (*shihei* [私兵]) que se habían asentado como *jūnin* en los diferentes dominios de la zona de *Bandō*

---

al que hace referencia la nota 52.

<sup>56</sup> Gáchev, 1999.

donde tenían sus bases agrícolas, cuya separación de la administración de la tierra les había permitido integrarse bajo las órdenes de Yoriyoshi en un colectivo guerrero no transitorio, sino constante. Estos combatientes estaban unidos a Yoriyoshi por vínculos de fidelidad y eran capaces de dar la vida por su caudillo, quien por su parte era en extremo afectuoso y solícito para con ellos. Ahora bien, ¿qué tipo de interés había debajo de este vínculo afectivo? En la época de Masakado, a mediados de Heian, a los vasallos se les retribuía en especie por sus servicios, con ropa, arroz y otros tipos de cereales. En Kamakura, los vínculos de vasallaje estaban mediatizados por la tierra: el señor de Kamakura – *Kamakura dono* [鎌倉殿]– reconocía a sus *gokenin* [御家人] (vasallos) el derecho de propiedad sobre sus latifundios o premiaba sus méritos con la concesión de nuevas parcelas. En las postrimerías de Heian, el interés material que movía a los *tsuwamono* a seguir como vasallos a su caudillo era la posibilidad de ser propuestos por este para un puesto en alguna instancia del gobierno, gracias a sus buenas conexiones personales con la capital como centro del poder (Seki, 2003).

Antes nos hemos referido a algunos antecedentes históricos (procesos o tendencias) que conducen al surgimiento del gobierno de Kamakura, entre los cuales hemos mencionado la estratificación interna del mundo guerrero, el surgimiento de relaciones feudales de vasallaje, la ocurrencia de conflictos en el interior de los propios clanes o *tsuwamono no ie* que relativizan cada vez más la identidad entre las relaciones familiares y las de parentesco y la vinculación de los guerreros con el desenvolvimiento de las relaciones de propiedad agraria. En este punto de nuestras reflexiones, conviene ahora sumar a las anteriores una quinta tendencia, que constituye propiamente una especie de “resultante” de todas las anteriores y que tiene que ver directamente con la conformación de la que pudiéramos denominar *la dimensión política* del mundo guerrero, una tendencia que anuncia ya el surgimiento del gobierno de Kamakura y el “protagonismo histórico” de los *bushi* – los cuales, por cierto, no serían tales si su función marcial no fuera inmediatamente política, si su afán de poder militar no coincidiera con su aspiración al poder gubernamental –.<sup>57</sup> nos referimos al *surgimiento de la figura del caudillo militar o tōryō* (棟梁).

---

<sup>57</sup> Esta aspiración al poder – noción que en el mundo del guerrero se viene conformando, como hemos visto, desde la revuelta de Masakado donde todavía los poderes militar y político se entremezclan con el divino, proveniente de los dioses – se convierte más tarde en la aspiración a un poder gubernamental *absoluto*. Es a partir de aquí que lo que dentro de los límites de la sociedad antigua aparece como el inicio de la

La importancia histórica de los conflictos de *Zenkunen no Eki* (1051-1062) y de *Gosannen no Eki* (1083-1087) radica en que es precisamente sobre su trasfondo que se destaca este tipo de figuras, como son Minamoto no Yoriyoshi (988-1075) y su hijo Yoshiie (1039-1106), quienes como *tōryō* logran, respectivamente, resolver, primero, el conflicto intrafamiliar entre Abe Yoritoki y su hijo Sadatō, ambos miembros del poderoso clan Abe de Mutsu, y posteriormente, a finales del propio siglo, el enfrentamiento surgido dentro del propio clan de los Kiyohara en Ōu (Mutsu y Dewa), también en la zona nororiental del imperio (Seki, 2003).

En el surgimiento de los *tōryō* incidió la “bifurcación” previa del mundo guerrero en dos grandes tendencias, la *jūnin* (住人) y la *ryūjyū* (留住), a las cuales habíamos hecho referencia, en otras palabras, la tendencia “sedentaria” de una parte de la aristocracia militar a asentarse en las provincias, y la tendencia dinámica, pudiera decirse incluso, un tanto “nómada”, de otra parte de esa misma aristocracia a establecerse en la zona de Kinai y desarrollar su actividad en torno al eje del poder. Sobre las razones que hicieron posible el nacimiento de los *tōryō* Seki Yukihiko comenta lo siguiente:

“Una fue que el hecho de establecer su base en los alrededores de Kinai redundó en que fortalecieran sus relaciones con las diversas casas de poder, empezando por la de los regentes. Dicho de otro modo, dentro del mundo de la nueva aristocracia militar posterior a los conflictos de *Tenkyō*, el camino más realista como *tsuwamono no ie* era el establecimiento de relaciones con la casa de los regentes debido a la aspiración centrista. Los Genji ya no tenían razones para entrometerse en las sólidas bases de los Taira de las líneas de los Shigumori y los Yoshifumi, así como de los Fujiwara de la línea de los Hidesato, quienes avanzaban en su proceso de convertirse en *jūnin* (*ryōshu*) en Tōgoku. Como allí el reparto de tierras ya había terminado, podemos decir sin ambages que, con respecto a esa zona, los Genji „habían perdido el tren“. Y esto fue lo que se convirtió en la segunda razón” (Seki, 2003: 186).

Esto quiere decir, que sin posibilidad alguna de vincular su influencia como *tsuwamono no ie* a las relaciones de propiedad agraria, el clan de los Genji comprendió a tiempo con notable realismo que en su vinculación funcional, propiamente *marcial*, con el centro era donde estaba su oportunidad de acceder a posiciones de poder y de tener un sólido motivo para extender su influencia a Bandō. Pero esto implicaba proyectar la creación de una nueva forma de autoridad militar, basada en una noción distinta a la del proyecto de

---

segregación de un estrato o estamento, en la perspectiva histórica se revela como el primer eslabón del proceso de formación de una clase: la clase *bushi*.

Masakado de lograr una “autoridad militar de Bandō” mediante la independencia de la región. De lo que se trataba era, entonces, de crear una autoridad guerrera que fuera a un tiempo tan realista como sistémica, en otras palabras, de abrir un nuevo coto, en este caso *guerrero*, de poder, dentro del propio sistema del Estado dinástico (Ibídem).

El camino seguido por los Genji como aristocracia militar del centro (*chūō gunji kizoku*) necesitaba de conflictos, como los de *Zenkunen* y *Gosannen no Eki*, para poder reproducir su autoridad militar dinástica (Ibídem). En este punto, es conveniente señalar que en el período de tránsito de la época Heian a Kamakura, el componente propiamente marcial del mundo guerrero tiende inevitablemente a “contaminarse” en sus diversos estratos, en un extremo, como en el caso de los *zaichi ryōshu*, con la influencia de las relaciones de propiedad agraria, y en el otro, como en el caso de los *tōryōs* de la línea de los Taira de Ise<sup>58</sup> con el influjo de sus cercanas relaciones con la nobleza imperial, de modo que dentro del mundo de los *bushi* hay sólo un estrato relativamente “puro” – en el cual los intereses y obligaciones marciales predominan sobre todos los otros – que funciona, por así decirlo, como su médula integradora. En este sentido, la indisoluble fusión que encontramos en la línea de los *Genji* entre los proyectos marcial y político, la convierte indiscutiblemente en una tendencia representativa dentro del período de tránsito de Heian a Kamakura, y de la sociedad antigua al feudalismo japonés, una tendencia en la que tras la figura del *tōryō* parece esbozarse ya la del *Kamakura-dono*, el futuro gran Señor de Kamakura, Miyamoto no Yoritomo (1147-1199).

Como adelanto de la ulterior exposición es preciso señalar, dentro de este mismo contexto, que en la época Kamakura una figura de este tipo, con funciones específicamente militares y cargada además con un potencial desenvolvimiento histórico que se extiende mucho más allá de la época de su nacimiento, es la del *shugo* (守護) o condestable provincial. Según el *Azuma Kagami*, los *shugo* surgen en 1185, pero hay algunas evidencias que parecen desplazar hacia 1190 su verdadera aparición (Mass, 1974, 1977). Un *shugo* era designado por Yoritomo a una provincia para mantener allí la ley y controlar a los administradores militares o *jitō* (地頭), y desde el punto de vista de las

---

<sup>58</sup> Como eran el *tōryō* Heishi, Taira no Tadamori (1093-1153), y su hijo Taira no Kiyomori (1118-1181). Tadamori devino una persona confiable para los emperadores retirados Shirakawa y Toba, y de simple *kebiishi* [檢非違使] (policía de Kioto) ascendió al puesto de *gyōbukyō* [刑部卿] (magistrado) con acceso al palacio imperial. Gracias al comercio de Japón con la China de Sòng se hizo de fortuna y como además tenía formación aristocrática creó para los Heishi un lugar dentro de la corte imperial.

relaciones de vasallaje, representaba el líder de los vasallos (*gokenin*) de Kamakura en esa provincia. Sus funciones básicas consistían en castigar a los rebeldes, perseguir y capturar a los homicidas y hacer cumplir a los *gokenin* bajo su control su servicio militar de guardia en Kioto. La relativa “pureza” e incorruptibilidad marcial de los *shugo* era garantizada por *bakufu* mediante la creación de diversos obstáculos que le impedían contaminarse como la obligación que tenían de vivir exclusivamente de sus propios ingresos como *shugo* y los frecuentes cambios de provincia a que eran sometidos para impedir que lograran asentarse definitivamente en alguna. Como explica Paul Varley, a pesar de sus poderes, el condestable no fue capaz de realizar todo su potencial durante el período Kamakura, porque en la medida en que seguían existiendo latifundios que eran relativamente autónomos, la provincia no constituía una unidad política importante y las fronteras provinciales en comparación con las de los latifundios tenían poca significación (Varley, 1967).

Como tendremos ocasión de ver en otra sección de esta tesis, el *shugo* abandona su papel secundario y deviene una figura protagónica, a partir de la época Muromachi.

## 2. Panorama socio-cultural de la época Kamakura

La fuente productiva fundamental de la sociedad sigue siendo en esta época la agricultura, y como en las postrimerías de Heian, los principales círculos o casas de poder (権門 – *kenmon*), como la aristocracia (貴族 – *kizoku*) y las comunidades religiosas (寺社 – *jisha*) son los propietarios (領主 – *ryōshu*) de los latifundios (莊園 – *shōen*), quienes administran sus tierras y recogen los tributos por mediación de sus administradores (莊官 – *shōkan*). Sin embargo, en esta época a diferencia de la de Heian, en el *shōen* se introduce la figura del administrador militar o *jitō* (地頭),<sup>59</sup> que se encuentra subordinado al *shōgun* de Kamakura, de manera que la explotación de los *shōen* es efectuada a partir de entonces por ambas figuras: los *ryōshu* (los propietarios particulares de los latifundios) y los *jitō* (los administradores militares).

---

<sup>59</sup> En 1185 Minamoto no Yoritomo obtuvo del *tennō* la autorización para crear el sistema de los administradores militares o *jitō*, quienes eran ubicados en los latifundios privados y comunales de todo el país y tenían dentro de su competencia funciones como la administración de la tierra, la recogida de tributos, la solución legal de los pleitos, etc. Con el paso del tiempo, los *jitō* manifiestan una tendencia a extender sus funciones y a convertirse ellos mismos en propietarios o *zaichiryōshu* (在地領主).

Esta doble explotación, por parte de los *shōkan* y de los *bushi* en su condición de *jitō*, propicia que estos comiencen a apropiarse indebidamente de los impuestos y a violar los derechos e intereses de los *ryōshu*, lo que trae como consecuencia inevitable que en diferentes lugares entre ambas partes se produzcan conflictos y peleas. Varias vías surgen entonces para tratar de solucionar estas contradicciones. En unos casos (*jitō-uke* [地頭請け]), para asegurar el cobro de los tributos, el propietario del *shōen*, deja la responsabilidad de su control administrativo en manos del *jitō*, a cambio de lo cual le confiere el derecho de apropiarse de parte de los impuestos anuales. En otros casos, como solía suceder que tampoco esto garantizaba el pago de los tributos según lo convenido, el propietario dividía entonces el *shōen* con el *jitō*, y cada uno de ellos administraba independientemente su parte, explotaba la tierra y los campesinos, sin interferir en la sección a cargo del otro. Como consecuencia de este último procedimiento (*shitajichūbun* [下地中分]), los *jitō* adquirieron el derecho de explotar individualmente la tierra y al campesinado que pertenecía a su parte de la hacienda. Con arreglo al avance de este proceso de usurpación de los *shōen* por los administradores militares, a partir de mediados de la época Kamakura, la doble explotación de los latifundios se fue transformando gradualmente en su explotación exclusiva por los *bushi* (Nitta, 1972; Mass, 1974).

Como hemos visto antes, este acercamiento de los *bushi* a la tierra y su gradual asentamiento en ella influyó en la diversificación interna de su estrato: dentro del mismo se formaron, en dependencia de sus modos de vida (en un caso ligado a las provincias y en otro al centro), dos grandes patrones de comportamiento; por otra parte, la vinculación con las relaciones de propiedad agraria repercutió en la paulatina relativización de la importancia de los vínculos de parentesco dentro de las relaciones de familia<sup>60</sup> y

---

<sup>60</sup> “Durante la etapa temprana de Kamakura, la herencia dividida era una práctica común entre las familias militares (...) Por mediación de la autoridad de los *bushi* que eran cabezas de familia (*sōryō* [総領]), el clan se mantenía siendo una unidad estrechamente consolidada a pesar de los efectos centrífugos de la herencia dividida (...) El sistema de cabezas de familias, que era especialmente fuerte en el Este, es generalmente considerado como un remanente primitivo de anteriores costumbres tribales. En cualquier caso, este sistema proveía a Kamakura *bakufu* de un útil instrumento para la organización política. Aquellos hombres que se convirtieron en *gokenin*, es decir, en vasallos directos del *shōgun* eran cabezas de sus respectivas familias (...) De esta manera, bajo el sistema de vasallaje directo de *bakufu* se pusieron sólidos y vastos cimientos que demostraron ser especialmente valiosos para designar y enviar a los administradores (*jitō*) a las áreas distantes. Muchos de estos individuos designados como administradores en las provincias del Oeste, por ejemplo, eran importantes vasallos del *shōgun* que ya poseían cargos de administradores y otros puestos en el Este. Era obviamente imposible para ellos ocupar sus nuevos cargos personalmente sin descuidar sus bases o sedes familiares. En lugar de esto, adoptaron la práctica de mandar los miembros de

favoreció la formación de colectivos guerreros integrados por una doble estructura de relaciones de vasallaje.

Desde el punto de vista de la conformación del estrato de los *bushi* así como de la cultura que le es propia, es importante comprender que dicho proceso ocurre no sólo mediante la interacción de las diferentes capas que desde muy temprano existen e interactúan en su propio interior, sino también en gran medida gracias a su interrelación con otros estratos como la aristocracia, las poderosas comunidades religiosas y, en virtud de su asentamiento en la tierra, merced a sus relaciones con el campesinado. En realidad, la cultura *bushi* tanto le debe a su interacción con este último estrato, como a su intercambio con los otros, y hay que recalcar que esta influencia impacta a los *bushi* no sólo en los aspectos más comunes de su vida cotidiana, sino incluso en ámbitos más específicos de su cultura como la formación de sus artes marciales y de su arte, en general. Un análisis atento permite descubrir la influencia del folclore campesino en la génesis del teatro *Nō* – influencia que es de forma, no sólo de contenido – mientras que, por otra parte, el impacto de las técnicas y la tecnología campesinas se aprecia también, como veremos en lo sucesivo, en la formación de las técnicas y el armamento marcial.

En este sentido es interesante constatar que la forma en que el campesinado respondió durante la época Kamakura a la doble explotación a la que se veía sometido, no fue sólo la de la resistencia, sino que esa misma presión despertó en él, por otra parte, el interés por esforzarse en introducir en su trabajo toda una serie de innovaciones tecnológicas. Hay que destacar que durante la época Kamakura se hizo posible que se extendiera entre el campesinado común el uso del arado, de la azada, de la hoz y, en general, de los instrumentos agrícolas de hierro, los cuales en la época anterior eran propiedad exclusiva de los *ryōshu* y de los clanes rurales más poderosos. Esta amplia difusión de las nuevas tecnologías se debió al hecho de que en el interior de cada uno de los *shōen* empezaron a surgir, para responder a esta amplia demanda, artesanos especializados en las labores

---

sus ramas familiares para que les representaran en el campo (...) Cuando el nuevo representante de la familia marchaba a ocupar su puesto, dependía grandemente del cabeza de familia en cuanto a apoyo en un territorio que no le era familiar. Pero con el paso de las generaciones, se fue involucrando más y más en los asuntos regionales y su necesidad del cabeza de familia decreció proporcionalmente. Los lazos de sangre apenas parecían reales o importantes a una distancia semejante. Lo que es más, a pesar de que el miembro de la rama familiar había sido enviado originalmente para que administrara la nueva tierra en nombre de la familia, llegó a considerar cada vez más las tierras que ocupaba como sus propias posesiones. Su interés se había vuelto local y no veía la necesidad de la interferencia por parte de sus parientes en una remota provincia”. (Varley, 1967: 12-13)



relacionadas con la herrería y la producción de implementos agrícolas de hierro, quienes podían venderlos a los campesinos a precios baratos, asequibles a sus posibilidades.

Por otra parte, la elevación de la productividad agrícola trajo consigo el desarrollo del comercio junto con el de la producción manufacturera. Si bien al principio de la época Kamakura las manufacturas eran producidas en su mayor parte por los propios campesinos, paralelamente a sus labores agrícolas, para entregar una parte como tributo al *ryōshu* y vender el resto en el mercado, muy pronto de entre ellos surgieron productores manufactureros especializados. Desde la época anterior, existían ya trabajadores que servían a los aristócratas (公家) y las comunidades religiosas (寺社) en la construcción de edificaciones, en las labores de herrería y en la producción de artículos manufacturados, pero poco a poco fueron estableciendo su posición como artesanos, y en las ciudades como Kioto y Nara, que eran por entonces grandes centros comerciales, empezaron a agruparse con sus similares en gremios o *za* (座), bajo las garantías de actividad y posición social que les ofrecían los aristócratas y las comunidades religiosas, propietarios (*ryōshu*) de grandes latifundios. A cambio de esas garantías, los artesanos les ofertaban a los propietarios sus servicios. Sin embargo, hay que señalar que en la época Kamakura estos artesanos todavía no se habían segregado del todo de la agricultura y tenían además que fungir como comerciantes de sus propios productos. La tendencia a separarse de la producción artesanal y de la actividad mercantil no se esboza claramente sino hasta finales de la época Muromachi, y su separación definitiva ocurre únicamente en la época Edo (Nitta, 1972; Kozo, 1990).

De esta manera, el desenvolvimiento de la economía durante la época Kamakura propició que la naciente cultura *bushi*, además de interactuar creativamente con la cultura de la nobleza imperial, con la cultura religiosa y con la cultura campesina, interactuara también y recibiera la definitoria – y, como veremos, no menos contradictoria – influencia de la cultura de los oficios artesanales.

Estos aspectos del panorama socio-cultural de Kamakura resultan de sumo interés para nuestra investigación, en primer lugar, porque una línea de desarrollo y diferenciación interna de las artes marciales tiene que ver precisamente con la utilización como armas de algunos implementos agrícolas; en segundo lugar, porque esa faceta de la cultura material

que es el desarrollo tecnológico, en general, es uno de los factores que más influye en el desenvolvimiento técnico propio de dichas artes a lo largo de su historia y, consecuentemente, en su conformación cultural; y en tercer lugar, porque las artes marciales llegan a compartir diversas características con los oficios y la actividad artesanal, y con el tiempo adoptan incluso formas de organización en varios puntos similares a las de los gremios de artesanos.

Ahora bien, hay que especificar que la formación de gremios o *za* [座] tiene lugar no sólo entre los artesanos, sino también entre los comerciantes. Desde finales de la época Kamakura, en ciudades como Kioto y Nara, con el objetivo de incrementar sus beneficios en una competencia desenfrenada, estos gremios monopolizan en determinadas localidades la compra y la venta de productos específicos como el *sake*, la levadura, el aceite, la sal o el papel. Además de su rol en la concurrencia, otras funciones de los *za* consistían en hacer que los propietarios garantizaran a sus miembros el derecho al libre paso de las barreras de peaje, así como el reconocimiento de su condición social como artesanos o comerciantes, etc.

Merced al desarrollo del comercio, en las ciudades se establecen centros comerciales (tiendas) permanentes. Dentro de la ciudad de Kamakura existían, por ejemplo, siete barrios comerciales, y en calles de Kioto como *Shijō*, los comerciantes miembros de los gremios alineaban a uno y otro lado sus tiendas. De esta manera, la ciudad de Kioto que antiguamente había sido la capital política del país se fue transformando en la capital comercial y manufacturera del período medieval. También en el campo, en la zona central del *shōen*, en los puntos más importantes de circulación y ante los portones de los templos sintoístas y budistas, empezaron a abrirse mercados temporales que funcionaban, por lo general, tres veces al mes. En ellos se vendían el arroz que había sido pagado como impuesto anual, productos típicos de la zona y manufacturas transportadas desde el centro del país. Los que tenían la hegemonía del mercado eran el *ryōshu* del *shōen* y el *jitō*, mientras que los artesanos y comerciantes obtenían el derecho de vender en él sus productos mediante el pago de un impuesto en dinero conocido como *zayakusen* (座役錢) (Nitta, 1972).

El desarrollo del comercio y la manufactura, en combinación con la introducción del dinero de Song (宋錢), estimuló la circulación de monedas, y como para ello existía también una gran demanda por parte de los *ryōshu*, poco a poco se estableció la costumbre de pagarles el impuesto anual en dinero. Ahora bien, como en Japón, a partir de principios de la época Heian se había suspendido la emisión monetaria, lo que se empleaba principalmente eran las monedas de Song y Yuan, que a través del comercio con el continente habían empezado a afluir al país a partir del siglo XII aproximadamente. Una vez que hubo ya cierto avance en materia de circulación monetaria, surgieron también individuos que se dedicaban especialmente al préstamo con altas tasas de interés y a otros negocios de carácter financiero, muchos de cuyos préstamos los hacían precisamente a los *jitō* y a los *gokenin* (vasallos directos del gobierno de Kamakura). A juzgar por la severidad con que *bakufu* controlaba que por ese conducto financiero los cargos de *jitō* o *daikan* (代官) no resultaran transferidos a los prestamistas, es evidente que el poder y la influencia que llegaron a alcanzar en esta época no debe haber sido nada despreciable. Sin embargo, como a pesar de la prohibición de *bakufu* los *gokenin* no cesaban de empeñar sus tierras, el asunto adquirió finalmente un carácter de problema político, y para impedir el empobrecimiento de sus vasallos directos, con el objetivo de anular sus deudas con los prestamistas y de recuperar las propiedades agrarias que habían sido empeñadas por aquellos, *bakufu* llegó a promulgar en el año quinto de Einin (1297) la ley (moratoria) conocida como *Tokuseirei* (徳政令).

Sin embargo, semejante desarrollo del comercio pronto había de engendrar una economía crediticia, y desde mediados de la época Kamakura empezaron a utilizarse también los giros y letras de cambio. Este método facilitó las transacciones comerciales a distancia y con ello estimuló asimismo el desarrollo de las comunicaciones.

De esta manera, uno de los aspectos más significativos del desarrollo económico durante la época Kamakura es el gradual desenvolvimiento de las relaciones monetario-mercantiles y el inicio de la formación de un estrato de comerciantes y prestamistas que en su vinculación con los artesanos van a contribuir a consolidar con el tiempo una cultura tan específica como la cultura urbana. Desde la perspectiva de las crecientes contradicciones que se establecen a lo largo de las épocas entre la cultura *bushi* y la llamada cultura *chōnin* (町人), resulta interesante constatar que el inicio de estas

fricciones y conflictos entre estas culturas, por así decirlo, de “signo diferente”, ocurre ya a partir de una etapa tan temprana para la cultura samurái como la época Kamakura y que desde el propio inicio el *bushi* intuye ya que no son sólo beneficios los que obtienen los de su casta de su interacción con los *chōnin*.<sup>61</sup>

En lo referente a las relaciones internacionales, el gobierno de Kamakura continuó desarrollando activamente las relaciones con Song, que había estimulado ya Taira no Kiyomori (1118-1181) a finales de la época Heian. El comercio marítimo, pero también el intercambio cultural mediatizado por los sacerdotes budistas entre Japón y China era muy activo.

Durante el siglo XIII, los mongoles conquistaron en el continente a Song del sur, sometieron a Koguryo en la península de Corea y establecieron su gran imperio eurasiático al que le dieron el nombre de Yuan. Fue precisamente en este siglo que tuvieron lugar los dos intentos de invasión mongola a Japón. Bajo Kubilai se enviaron seis delegaciones al archipiélago para exigir el sometimiento del país a los mongoles. Sin embargo, el regente (*shikken* [執權]) de *bakufu* en aquel momento, Hōjō Tokimune (1251-1284), se negó a aceptar dicha exigencia y tanto en 1274, como en 1281 fueron repelidos los dos intentos de invasión mongola (Hall, 1968; Ishii, 1990; Nitta, 1972). Con todo, a pesar de la victoria, este acontecimiento afectó negativamente al gobierno de Kamakura. Como *bakufu* no había podido confiscar nuevas tierras, tampoco pudo

---

<sup>61</sup> “A medida que la historia del shogunato de Kamakura progresaba, los rasgos espartanos empezaron a desaparecer. Se cuenta que el regente Tokiyori asistió a un banquete ofrecido por el shogun en 1254, en el curso del cual dijo: „Es de lo más lamentable que en los últimos tiempos las artes militares hayan declinado y que los hombres busquen cultivar las buenas maneras en lugar de atender a sus obligaciones. ¿No vamos a tener una competencia de lucha aquí esta noche?” Acto seguido un número de invitados abandonaron precipitadamente el salón, mientras que los que se quedaron pusieron todo tipo de excusas. Y fue sólo tras repetidas amenazas de emprender acciones disciplinarias contra ellos que unos diez hombres accedieron de mala gana a participar.” (McCullough, 1959: XXXI) Este episodio aparece en el *Azuma Kagami* en el registro del primero de mayo (mes embolismal) del año sexto de Enchō (1254). Es interesante especificar que en el texto japonés original, en el lugar de “artes militares” aparece usado el término *buguei* (武芸), en el de “buenas maneras”, el término *saigui* (才芸), (es decir, la inteligencia y las artes; la frase literal reza: “los hombres, tanto de mi clan, como de los otros gustan de cultivar conocimientos y artes que no tienen que ver con sus obligaciones” (「自他門非職の才芸を好み」)), y en el de la “competencia de lucha”, el término *kyūba no guei* (弓馬の芸), literalmente, “arte de la equitación a caballo”. Por otra parte, a la sugerencia de Tokiyori referente a dicha competencia de *kyūba* es que sigue su exhortación de efectuar una competición de lucha, y más específicamente, de *sumō* (相撲). Parece evidente, entonces, que el término de *kyūba no guei* funcionaba en esta etapa como genérico, es decir, como sinónimo de arte marcial en general, con respecto al tipo de lucha *sumō* que solían practicar los *samuráis*, y cuya primera referencia la encontramos en Kamakura, en el texto *Soga Monogatari* [曾我物語] (Véase apartado referente al desarrollo de las artes marciales en este período).

recompensar con ellas a los vasallos que le habían servido con mérito durante el conflicto, muchos de los cuales habían contraído deudas por participar en él. Por otra parte, las grandes lluvias que afectaron al país y los gastos que se hicieron para fortalecer la capacidad defensiva del norte de Kyūshū, deterioraron considerablemente la economía. Esta calamitosa situación trajo consigo la pérdida de credibilidad del gobierno ante sus vasallos, y en lo sucesivo, la propia caída de Kamakura *bakufu*.

Desde el punto de vista del desarrollo de la cultura artística, lo específico de la época Kamakura es el nacimiento de una cultura al estilo de los *buke* (武家), quienes habían conquistado el derecho de dirigir la política. Aunque no se puede decir que hayan sido los propios *bushi* quienes hayan creado en esta etapa una cultura artística extraordinaria, lo cierto es que con su respaldo surgió una cultura viva, sencilla y vigorosa, que estaba en consonancia con sus ideas y que poco a poco logró desplazar a la cultura tradicional de los *kuge* (公家). En la época Kamakura fueron más bien los sacerdotes budistas los que tomaron a su cargo su creación.<sup>62</sup> Sin embargo, aunque la casta de los *buke* como tal no llegó a dejar frutos en la esfera de la instrucción, no podemos ignorar que fue Hōjō Sanetoki (1224-1276), nieto del regente Yoshitoki (1163-1224), quien fundó en el templo de Shōmyōji de Kanazawa (prefectura de Kanagawa), dominio de Musashi, la biblioteca *Kanazawa Bunko* en la que reunió documentos japoneses y chinos que sostuvieron el nivel de instrucción en la época; ni tampoco que de la moral del estrato *bushi* nació el prototipo de un camino ético que ejerció una gran influencia en la posteridad (Ishida, 1972).

Por otra parte, podemos considerar como otra particularidad de la cultura artística de esta época su amplia difusión tanto a nivel de estratos como de regiones, en la cual un importante papel correspondió en particular a la literatura de las crónicas de guerra narradas al compás del laúd japonés por los sacerdotes ciegos llamados *biwa hōshi* [琵琶法師], la cual gustaba también a las masas analfabetas. Asimismo, los rollos ilustrados

---

<sup>62</sup> En general, es difícil concebir un producto cultural como el resultado de la labor creativa de un solo individuo, de un estrato o de una clase. Cada producto cultural encuentra su más pleno sentido en el intercambio entre los individuos y los diversos grupos sociales, y en este, el papel del receptor en su definitiva conformación no debe ser ignorado ni subvalorado. Por otra parte, el propio creador es a su vez, en otro sentido, un receptor. Desde este punto de vista, sería mejor hablar en todo caso de un proceso de co-creación en el que la labor del creador directo es complementada y orientada por la de sus consumidores, “creadores indirectos” o co-creadores. Así las cosas, un producto cultural es esencialmente un producto social, pero en la misma medida en que la actividad del creador no puede ser reducida a la de sus receptores, tampoco puede ser reducido el funcionamiento de la cultura al de la sociedad.

(*emakimono* [絵巻物]) fueron usados para la educación popular, de manera que la cultura artística y espiritual que hasta ese momento había sido patrimonio exclusivo de la capital imperial y sus alrededores, durante esta época se fue esparciendo poco a poco también por las zonas rurales de provincia. Si consideramos que el estrato *bushi*, que para entonces había alcanzado un considerable grado de diferenciación interna, estaba formado por un amplio substrato popular cuyos gustos coincidían básicamente con los de las demás capas del pueblo, podemos comprender la importancia que tuvo esta expansión de la cultura para su desarrollo como colectividad social y para la conformación de su propia cultura. Por otra parte, un pasaje de Yoshida Kenkō (circa1283-circa1352) nos revela cómo en el propio proceso de gestación de una obra como *Heike Monogatari* [平家物語] estuvo presente esta interacción oral directa entre sus creadores y los *bushi*.<sup>63</sup>

En este sentido, hay que recordar que fue justamente en esta época cuando el budismo adquirió un nuevo carácter y penetró en el interior del pueblo, y que la celeridad de su difusión entre las masas populares del campo se debió en parte al considerable apoyo que le ofrecieron los *bushi* de provincia. El adiestramiento espiritual proporcionado por la vida austera y el ejercicio de la independencia propio de los monjes *zen* era muy compatible con la formación espiritual de los *bushi*, y por eso entre las modalidades del nuevo budismo fue propiamente la *zen* la que tuvo especial aceptación entre ellos. Desde el punto de vista de la enorme importancia que tuvo la penetración del budismo en el pueblo y del considerable apoyo que para su expansión encontró esta religión en el estrato de los *buke*, no parece exagerado afirmar que aunque la participación directa de los *bushi* en la gestación de la cultura artístico-literaria de la época Kamakura no haya sido ni mucho menos relevante, sí lo fue su influencia indirecta en la creación de un nuevo tipo de cultura artística y espiritual no aristocrática.

Es en buena medida gracias a la entrada de los *bushi* en el escenario histórico que en la época Kamakura surgió una nueva cultura con centro en dicha ciudad, la cual coexistía y

---

<sup>63</sup> “Durante el reinado del emperador retirado Gotoba (後鳥羽院), un antiguo funcionario (前司) de Shinano, llamado Yukinaga (行長) gozaba de buena reputación como estudioso (稽古の誉) (...) (Tras convertirse en sacerdote), Yukinaga (行長入道) escribió el *Heike Monogatari* y enseñó a un ciego llamado Shōbutsu (生仏) a recitarlo (...) Allí escribió acerca del *hōgan* Kurō (九郎判官) (Yoshitsune [義経]), de quien tenía detallados conocimientos. Sin embargo, sobre el *Kaba-no-Kanja* (蒲冠者) (Noriyori [範頼]) sus conocimientos al parecer no eran buenos, y por eso omitió muchos hechos. Shōbutsu era de Tōgoku (東国), así que les preguntó a los *bushi* (武士) lo que les concernía a ellos (武士の事) y a las técnicas de *kyūba* (弓馬のわざ) e hizo que (Yukinaga) lo pusiera por escrito” (Kanda, 2006: 257).

contrastaba con la cultural tradicional de la nobleza cuyo centro era Kioto, y por eso no resulta raro que en la misma época hayan florecido tanto una literatura que se apoyaba en las tradiciones de la cultura dinástica, como una literatura de nuevo tipo, de carácter no aristocrático, que germinó a lo largo del “medievo japonés”. Por una parte, encontramos, por ejemplo, a principios del siglo XIII, la labor de la sociedad de poetas de la corte, que desplegaba su actividad en torno al mencionado emperador retirado Gotoba, y que legó como fruto a la posteridad la compilación de *waka* [和歌] *Shinkokonwakashū* [新古今和歌集]. Por otra, en Kamakura nos encontramos también con tres nuevos fenómenos literarios, a saber, las compilaciones de relatos (*katarimono* [語り物]), las compilaciones de cuentos y leyendas (*setsuwabungaku* [説話文学]) y la literatura de carácter íntimo, cultivada por los ermitaños (*injabungaku* [隠者文学]) (Tomikura, 1972).

Si bien en la historia de la literatura japonesa los *bushi* no figuran entre los autores pertenecientes a estas tres nuevas vertientes de la producción literaria, por más que su quehacer haya brindado buena parte de la materia prima para escribirla, sí han quedado evidencias de *su activa participación en la creación poética sobre todo de carácter improvisado*. Son, por lo visto, varias las razones que influyen en este interés o preferencia que los *bushi* de Kamakura, todavía con un pie en el poder y otro en el submundo de los parias, manifiestan por la *waka* y la *renga* (連歌): el carácter interactivo y oral de su propia cultura de origen, la aspiración a legitimar su estatus ante la aristocracia, la relación que guarda la *renga* con el mundo de los muertos y las peculiares características de su espacio comunicacional como un ámbito de equiparación o anulación de las diferencias entre los mundos y los estratos sociales. Como quiera que sea, el hecho mismo de esta inclinación por la improvisación poética dentro del ámbito de la producción literaria no debe escapar a nuestra atención, en la medida en que mediante su examen podemos comprender el propio carácter de su cultura en esta etapa, ni tampoco debemos perder de vista sus preferencias dentro del universo de la cultura artística de la época, en general.

En este sentido, nos resulta sugerente su notable atracción por artes, representativas de la época Kamakura, como el *dengaku* (田楽) y el *sarugaku* (猿楽) en las que el papel del cuerpo humano y de los movimientos corporales como medios de representación resultaba fundamental. Acaso por llevar un modo de vida caracterizado por su dinamismo

y su utilización del cuerpo, así como por la necesidad de lograr en la mayor medida posible la integración del físico y la psique, los *bushi* no podían dejar de sentir afinidad por estas manifestaciones artísticas que estaban al propio tiempo al alcance de su todavía ambigua condición de estrato. Lo cierto es que han quedado suficientes testimonios, tanto escritos como visuales, de su activa participación en este tipo de representaciones y celebraciones, pertenecientes a lo que Matsuoka Shimpei ha denominado una cultura del performance corporal de hondas raíces populares (Matsuoka, 2004). Así, por ejemplo, el *Taiheiki* [太平記] nos cuenta de la pasión que llegó a sentir por el *dengaku* Hōjō Takatoki (1303-1333), decimocuarto regente de Kamakura, quien alrededor del año 1329 se entregaba en cuerpo y alma a su disfrute sin hacer otra cosa de la mañana a la noche, por lo que una fuente como el texto *Nijōgawara no Rakusho* [二条河原の落書], incluido en la crónica *Kenmunenkanki* [建武年間記] de principios de Muromachi, ve incluso en esta especie de fiebre o desvarío suyo por el *dengaku* y las peleas de perros la causa fundamental del hundimiento de *Kamakura bakufu* (Matsuoka, 2004).

Ahora bien, no debemos olvidar que semejantes testimonios no hablan de otra cosa que del vivo interés de los *bushi* por este tipo de artes (desde la *waka* y la *renga* al *dengaku* y el *sarugaku*) que existen y se practican por entonces en su entorno socio-cultural, pero que en la época de Kamakura la cultura *bushi* no parece estar todavía lo suficientemente madura como para reclamar la existencia de un arte específicamente propio de los de su estrato.

Esta misma suposición se aplica también al caso del arte de la pintura, que durante la época Kamakura se desarrolla no sólo en la forma del rollo ilustrado (*emakimono*), sino también del retrato, el cual constituye acaso el género pictórico que mejor muestra la especificidad de esta época. El retrato adquiere en la época Kamakura funciones que van más allá de las que tenía en etapas precedentes, cuando por motivos de culto religioso se recreaban pictóricamente las imágenes de los altos prelados. Aparecen ahora retratos de emperadores, ministros y generales, cuyos creadores se esfuerzan por conferir a sus rostros una expresión tan realista como individual. Es lo que se conoce como *nise-e* (似絵), un género en el cual se destacan maestros como Fujiwara no Takanobu (1142-1205) y su hijo Fujiwara no Nobuzane (1175-1266). Al virtuoso pincel del primero pertenecen, por lo visto, los notables retratos de Minamoto no Yoritomo, Taira no Shigemori y



Fujiwara no Mitsuyoshi, que se conservan en Kioto en el templo budista de *Jingoji* (Satō, 1972). En la actualidad existen teorías que refutan, al parecer, tanto la autoría de los mismos como la identidad de las personalidades representadas, pero en el supuesto caso de que se trate verdaderamente de obras de ese período y de que sean realmente las imágenes de personajes de la talla de Minamoto no Yoritomo las que aparecen en ellas, cabe suponer que, más allá de la intencionalidad propiamente artística (y religiosa), al menos en el caso de Yoritomo, el sentido de su creación parece haber estado en la necesidad de transmitir mediante la augusta figura del fundador de *bakufu* la autoridad y credibilidad de su gobierno, que en buena medida se apoyaba en su propio carisma personal. Por una parte, el inevitable estatismo y el hieratismo que es propio de este tipo de pintura no se presta para reflejar adecuadamente el dinamismo inherente a la actividad de los guerreros, pero por otra, el oficio y la actividad de la guerra no representan aún nada que merezca ser destacado como un valor en sí mismo o de lo cual puedan los *bushi* en verdad enorgullecerse. Por lo pronto, lo que se necesita resaltar de la autoridad *bushi* es, ante todo, su legítima condición de *autoridad*. Porque para la exaltación de su naturaleza *bushi* no parece haber llegado todavía el momento apropiado.

### 3. La moral de los *bushi* de Kamakura

Hay un aspecto de la época Kamakura que es especialmente valioso desde el punto de vista del estudio de las particularidades de la cultura samurái y sus transformaciones históricas y es el relacionado con la moral samurái.<sup>64</sup>

En efecto, la época Kamakura se distingue: 1) porque en ella, como señala Sagara Tōru, empieza a formarse “la autoconciencia de un modo de vida propio de los *bushi* en contraposición con la nobleza” (Sagara, 1972: 6), 2) porque esta autoconciencia se reafirma mediante la confrontación viva entre el modo de vida de los *bushi* del Este y los del Oeste, quienes habían adoptado una forma de vida similar a la de la aristocracia imperial del centro, y 3) porque en esta etapa las formas de conducta propiamente guerreras, generalizadas en el concepto de *narai* (習), aparecen todavía en su aspecto

---

<sup>64</sup> Como hemos señalado en otro apartado de nuestra investigación, en comparación con la cultura espiritual de otros complejos culturales, la espiritualidad del guerrero se caracteriza por el peso que tiene en ella la conciencia valorativa y por la peculiar correlación que mantiene con las esferas cognoscitiva y proyectiva.

bruto, fundidas en indisoluble unión sincrética con las normas y costumbres prácticas de la vida guerrera.

Ese *narai*, modo de comportamiento o manera de obrar (行為の仕方) es el conocido como *Bandō Musha no narai* (modo de conducta de los guerreros de *Bandō*) o como *Yumiya toru mi no narai* (modo de conducta de los arqueros). Sobre esto, explica Sagara:

“El *Bandō Musha no narai* es también el modo de obrar de los guerreros de *Bandō* en contraposición con los del Oeste (*Saigoku*). Ahora bien, como „guerreros del Oeste“ (*Saigoku no Musha*) quiere decir los „*bushi* de Heishi“ (del clan Taira), y esto se puede comprender también como los *bushi* que aún conservaban un carácter de *kugue* (nobleza aristocrática), el *Bandō Musha no narai* es el modo de obrar de una persona que es un *bushi* en el sentido puro de la palabra, y en cuanto a su contenido como *narai*, sigue siendo el mismo de *Yumiya toru mi no narai*” (Ibídem).

La formación de la autoconciencia de los *bushi* es, como podemos apreciar, un fenómeno complejo que presupone la estratificación interna del mundo guerrero. No es un “yo colectivo, de estrato” el que confronta sus posiciones con las de la aristocracia imperial, sino un sujeto cultural complejo, compuesto ya por muchos “yoes grupales”, los cuales, al propio tiempo, se confrontan – en el sentido metafórico y literal de la palabra – entre sí. Mientras entre estos grupos, cada uno con sus propios fines particulares, sigue habiendo una lucha y no se ha establecido todavía la unidad de acción y de fines, el mundo de los *bushi* es como un abigarramiento de pequeñas veredas, senderos y callejuelas que tienden a buscar la gran calzada principal, y es por lo pronto el modelo de la aristocracia en el poder el que funciona para todos ellos como esa especie de gran “atractor”. La consolidación del gobierno de Kamakura marca precisamente el momento a partir del cual el mundo samurái comienza a ganar por primera vez coherencia, balance y equilibrio interior, proyecciones e ideales propios, en una interrelación con la aristocracia de la capital imperial que no puede ser todavía otra que la de *paridad y paralelismo*. Ténganse en cuenta que la noción de *unidad guerrera* está compuesta por términos mutuamente excluyentes. El logro de su coherencia, balance interior y equilibrio relativos se debe, por una parte, como han señalado diversos autores, al establecimiento de esta relación de equilibrada coexistencia, paridad o paralelismo con el poder tradicional y su autoridad multiseular, y por otra, a la conciliación entre otros dos términos no menos irreconciliables como *Bu* (武) y *Bun* (文). Es este balance o equilibrio relativo entre contrarios que no pueden renunciar a su antagonismo de principio bajo el peligro de

perder su identidad, el que confiere uno de sus sentidos principales al término “cultura guerrera”, porque para subsistir en su calidad de guerrero su mundo está obligado a mantener a un tiempo equilibrada su convivencia y viva su conflictiva diversidad interior. Nos hemos referido antes a la necesidad de comprender al *bushi* dentro de su colectivo o *bushi dantai*, cuya formación analizamos, en primer lugar, en el contexto objetivo del desarrollo histórico de las relaciones de propiedad agraria en el Japón antiguo y premedieval. El contenido de *Yumiya toru mi no narai* como modo de vida del *bushi* nos permite reflexionar precisamente sobre la forma en que las relaciones entre el señor y sus vasallos son experimentadas *desde dentro* por el colectivo guerrero.

El autor de la crónica de guerra *Hōgen Monogatari* (保元物語), nos dice que “la costumbre establecida” en la época al salir al campo de batalla es “morir junto al Señor y cortarse el vientre” (*Hōgen Monogatari*, Tomo II, capítulo 11). Al comentar este pasaje Sagara Tōru<sup>65</sup> nos dice que tras esta actitud, equivalente a un valor absoluto para los guerreros, no hay ningún tipo de “cálculo”, sino un modo de vida consistente en el “autosacrificio sin residuo” (主君への残りなき献身) con el que los vasallos responden al trato a su vez “cálido y compasivo” para con ellos de su señor. El pago material que recibían de este era percibido por ellos como una expresión de “cálido y compasivo afecto” (情け). De esta manera, es con su “autosacrificio sin residuo” que los vasallos responden a “la ilimitada atención” que les dispensa su señor.

Desde el punto de vista del capitalismo contemporáneo, esta afirmación puede parecer cuando menos falsa o ingenua. Como escriben Marx y Engels, la burguesía

“dondequiera que alcanzó la dominación, destruyó todas las relaciones feudales, patriarcales e idílicas. Desgarró implacablemente los abigarrados lazos feudales que unían al hombre con sus superiores naturales y no dejó en pie más vínculo entre hombre y hombre que el interés desnudo, el “pago al contado”, carente de sensibilidad” (Marx, 1977: 464).

Sin embargo, en la época Kamakura las nacientes “relaciones feudales” eran todavía lo suficientemente abigarradas como para no excluir este tipo de sentimientos. Dentro de una época marcada por el predominio de la incertidumbre y la pobreza, el interés por las cosas materiales, la aceptación de la muerte y la veneración al señor conformaban

---

<sup>65</sup> Al hablar de los *bushi* de Kamakura, Sagara toma, en general, como referencia para establecer su origen a la figura de Minamoto no Yoshiie (1039-1106).

seguramente un indisoluble complejo afectivo. Sagara reconoce que “en realidad había una gran cantidad de *bushi* que convertían las relaciones de vasallaje en un espacio de transacción económica”, pero no considera que “el honesto cumplimiento de esta transacción haya sido la moral de los *bushi* de entonces, conocida como *Yumiya toru mi no narai*” (Sagara, 1972: 7). Eso que el sujeto cognoscente de la ciencia histórica identifica a posteriori como un tipo más de transacción económica, es experimentado por el sujeto de la propia relación como la vivencia de un vínculo moral. Como explica Oleg G. Drobnitski: “La moral no es una esfera aparte de la actividad del ser humano, sino un modo específico de su regulación, el cual no depende del contenido objetivo concreto de las acciones” (Drobnitski, 1977: 26). Y más adelante, sugiere que las relaciones morales “transforman la necesidad social en una forma específicamente moral y condicionan a su manera las acciones del hombre, convirtiéndolas en debidas y valiosas”.<sup>66</sup>

Sin embargo, no conviene perder de vista que la época Kamakura es precisamente la de los orígenes de los *bushi* y de su peculiar cultura, y que su conciencia moral, todavía *in statu nascendi*, apenas va abriéndose paso a través de las contradicciones propias de esta etapa que por ser la primera, no pierde aún del todo su carácter de *transitoria*. Como explica Sagara, “no se trata de que los *bushi* se alimentaran de la niebla, o de que no sintieran apego a la vida” (Sagara, 1972: 7), pero en esta época tenían que encarar a diario la contradicción entre vivir siguiendo sus propios anhelos de prosperidad familiar y vivir siendo fieles a su señor. La realidad de que algunos terminaban optando por lo primero, mientras que otros por lo segundo, la confirma la difusión que tenían por entonces frases como la que reza que “la doblez de espíritu daña el camino de *Yumiya*”. Lo que es más, la propia existencia de un “camino” como el de *Yumiya toru mi no narai* también contribuye a confirmarla. No hubiera resultado necesario si el *bushi* no estuviera atrapado precisamente en la encrucijada entre “por un lado, pensar en su vida y en la de toda su familia y, por otro, dejarse llevar por el cálido sentimiento de afecto y compasión que le inspiraba su servicio al señor” (Ibídem). “También los *bushi* tenían la posibilidad de

---

<sup>66</sup> “El modo de reflejar el ser social que es propio de la conciencia moral tiene algunas particularidades. Las leyes del desarrollo histórico de la humanidad y del movimiento de la sociedad en los marcos de una formación, las necesidades de este desarrollo y movimiento que se presentan como los intereses de la sociedad, de las clases y de la personalidad particular, encuentran su expresión dentro de la moralidad bajo la forma del deber y del valor impersonal y universal. Con esa forma es que la conciencia moral concibe y convierte en su objeto cualquier tipo de necesidad histórico-social, transformándola en una necesidad moral: cierto objeto (fenómeno, acción) tiene derecho a realizarse en virtud de la dignidad que le es inherente. Pero con esa propia forma la necesidad objetiva no se parece en lo absoluto a sí misma, tal y como la revelan los métodos de análisis científico” (Ibídem: 37)

cambiar de parecer” (Ibídem). Ahora bien, había un momento en el que “agotada su suerte”<sup>67</sup> el *bushi* tenía que decidirse y elegir lo más importante tanto para él, como para sus sucesores, y en Kamakura eso era la gloria o el buen nombre – “vacío, pero incorruptible” como leemos en *Heike monogatari* – del guerrero, porque según la visión predominante por entonces dentro de este estrato, lo que cuestionarían a su muerte su entorno y la posteridad sería “hasta que punto había vivido él *como un bushi*” (Ibídem, el subrayado es nuestro – G.P) y esto era justamente lo que definía el *Yumiya toru mi no narai*. Las excepciones no hacían otra cosa que confirmar la regla, de modo que la existencia de este camino evidenciaba tanto la presencia en la época de tendencias opuestas de conducta como la predominancia de aquella que era la que coincidía con la necesidad social y marcaba el “estilo de la época”.

Por otra parte, actuar según las normas no equivale a comportarse moralmente, porque la moralidad de las acciones presupone siempre tanto la necesidad como la posibilidad de una elección individual. Y lo cierto es que el autosacrificio o abnegación (献身), como componente esencial del *Yumiya toru mi no Narai*, no se agotaba en el autosacrificio al señor. De haber sido así, el servicio al Señor no habría sido otra cosa que puro servilismo y poco de constructivo habría podido rescatarse de las relaciones de vasallaje para la historia ulterior de Japón y de la humanidad.

“Como originalmente el *bushi* era un individuo vinculado al combate, ni que decir tiene que el sentimiento de cobardía y de apego por la vida era algo que constituía un defecto esencial para su condición como *bushi*. Por eso, aunque no tuviera que constituir obligatoriamente una vergüenza para el señor, el dar la espalda al enemigo era algo de lo que él como *bushi* individualmente tenía que avergonzarse. (...) Lo que es más, cuando reflexionamos sobre cuál era la buena fama (el buen nombre) que los *bushi* buscaban, nos percatamos de que no era en modo alguno la de su señor, sino enteramente la propia. Su servicio al señor y su aspiración a un nombre, en esencia, no tenían por qué ser obligatoriamente una y la misma cosa. La época de Kamakura en la mayoría de los casos conservaba la armonía entre estas dos cosas, pero con el paso del tiempo esta contradicción no podía dejar de salir a flote como un problema.” (Ibídem: 8)

Quiere decir que en Kamakura se perfila ya esta posibilidad que la época siguiente, como veremos, convertirá en una realidad cotidiana. Ahora bien, lo que es importante subrayar aquí es 1) que ya en Kamakura (y esto en buena medida está relacionado con el carácter

---

<sup>67</sup> La frecuente referencia a la suerte y al destino es también un rasgo típico de esta etapa de la cultura *bushi*, como lo había sido antes, de la cultura de los *tsuwamono*.

específico que tienen en esta etapa la guerra, los combates y los combatientes) *dentro del colectivo guerrero se destacan las individualidades*, de modo que ni siquiera en el ámbito de la contienda un *bushi dantai* constituye una “manada” o una masa amorfa; y 2) que esta diferenciación de lo colectivo y lo individual, sumada al hecho de que *la ética profesional empieza a funcionar en el mundo del individuo como moral humana en general*, constituye, más que una contradicción, *uno de los móviles principales de la cultura guerrera* en las etapas siguientes de su historia.

El historiador japonés Kume Kunitake (1839-1931), cita un pasaje del *Azuma Kagami* [吾妻鏡] (del 21 de noviembre de 1184) que narra la forma en que Minamoto no Yoritomo amonestó en cierta ocasión al funcionario de *bakufu* y letrado Fujiwara no Toshikane por su propensión al lujo y al derroche. Después de cortar con su propio sable sus ostentosas vestiduras, Minamoto le reprendió:

“Gente como Chiba Tsunetane (1118-1201) y Dohi Sanehira son *bushi* que no distinguen lo limpio de lo turbio. En cuanto a su hacienda, no se puede comparar con la tuya. Sin embargo, la ropa que usan es sencilla y detestan la ostentación. Por eso, se dice que su clan es rico. Pueden dar sostén a muchos vasallos y estimularles a que trabajen con esmero y fidelidad. En cambio, tus gastos son excesivos” (Kume, 1989: 307).

Sobre esta curiosa anécdota, Kume comenta que “los *bushi* de Kamakura eran sencillos y ahorrativos, y habitualmente no despilfarraban sus bienes ¿En qué los empleaban? En el camino de las armas (*budō*) y en la formación de guerreros para la defensa de sus dominios” (Ibídem). Sobre el significado de la frase de Yoritomo que califica a Tsunetane y Sanehira como “*bushi* que no distinguen lo limpio de lo turbio”, Kume explica que no se trata de que “fueran tan bárbaros e ignorantes que no supieran distinguir siquiera el bien del mal”, y que si interpretamos esa expresión de acuerdo al significado que tenía en su contexto histórico, a lo que se refiere es a que

“hay una diferencia de grado entre la manera en que un hombre de letras emplea la sabiduría y la forma en que lo hace un hombre de armas.” “Por supuesto que ambos entendían la diferencia entre el bien y el mal, pero es que no podían distinguir adecuadamente entre lo que era realmente imprescindible o necesario y lo que resultaba innecesario o prescindible (lo esencial y lo superfluo)” (Kume, 1989: 307).

Para esclarecer, a su vez, esta última afirmación, Kume cuenta otra anécdota relacionada con Chiba Tsunetane. En el año 1190, Minamoto no Yoritomo fue nombrado *Udaishō* (右

大将) por el *tennō* en retiro Goshirakawa. Este título era en realidad decorativo, pero equivalía al de ministro y le confería la posibilidad de crear una cancillería ejecutiva (政所) y expedir documentos oficiales. El primer acto de este tipo fue su carta al *tennō* por el nuevo año del 15 enero. Seguidamente se solicitó a los diversos vasallos que devolvieran los documentos expedidos por Yoritomo antes de esa fecha para reintegrárselos con el nuevo formato oficial. Sólo Chiba Tsunetane puso objeciones, expresó que él no necesitaba documentos firmados por varios funcionarios y que él deseaba recibirlos con el antiguo formato, sellados con la única rúbrica (花押) de su Señor Yoritomo, porque así quedarían como modelos para los descendientes de su clan por muchas generaciones. Según Kume, fue a partir de esta petición de Tsunetane que la forma de escritura de los documentos expedidos por los *buke* empezó a diferenciarse de los que eran expedidos por la Corte Imperial.

“Si Tsunetane hubiera sido capaz de distinguir, aunque fuera un poco, entre lo limpio y lo turbio, hubiera comprendido seguramente que los documentos oficiales tenían una apariencia respetable. Pero esto no era comprensible para él y consideraba que sin la rúbrica de Yoritomo carecían de verdadero valor” (Ibidem: 307-308).<sup>68</sup>

Otro ejemplo de este tipo de *bushi* de Kamakura, quienes como especifica Kume, “no comprendían con sutileza nada de lo que se saliera de las costumbres establecidas de antaño”, es el de Hatakeyama Shiguetada (1164-1205). Este había sido nombrado *jitō* (administrador designado por el gobierno de Kamakura) del *shōen* (御厨)<sup>69</sup> perteneciente al gran templo sintoísta (大神宮) de la provincia de Ise, y como era usual por entonces, ejercía sus funciones a través de un representante (代官) que había enviado previamente al lugar, pero en el año 1187 sucedió que este último dejó de pagar el tributo correspondiente al templo, el cual, primero, le apremió con el pago y, por último, como esto no daba resultado, terminó por presentar un pleito ante Kamakura. Como se había cometido una ilegalidad, se le confiscó el latifundio a Shiguetada, quien se encerró en el *honmaru* [本丸] (edificación central) del castillo de Musashi sin acudir al cumplimiento de sus funciones. En Kamakura, Kajiwara Kaguetoki (? – 1200), suponiendo que Shiguetada preparaba un alzamiento, sugirió al *shōgun* que se tomaran medidas

---

<sup>68</sup> De hecho, no podía comprender que la respetabilidad de un documento pudiera suplantar a la autoridad de un individuo como su carismático señor.

<sup>69</sup> *Mikuriya* (御厨) se denominaba en el medioevo japonés a los *shōen* pertenecientes a la casa imperial o a los santuarios sintoístas más poderosos como era precisamente el de Ise Jingū.

inmediatas para evitarlo. Minamoto no Yoritomo reunió a cinco o seis de sus *daimyōs* de mayor confianza, y les consultó sobre lo que debía hacerse. Oyama Tomomasa (1158-1238) habló en defensa de Shiguetada y propuso que, ante todo, se enviara a algún emisario a Musashi para que averiguara los detalles del problema. Se le encargó esta misión a Shimokōbe Yukihiro, quien marchó hacia el lugar, se entrevistó con Shiguetada y tras informarle de la razón de su visita, le comunicó que debía acompañarle a Kamakura. Shiguetada le explicó que su encierro se debía a que el templo sintoísta de Ise había presentado un pleito en su contra, el cual él había perdido, de modo que había decidido recluírse junto con su familia en la torre principal de la fortaleza como muestra de su vergüenza, pero que él no planeaba sublevarse y que como constataba ahora por las palabras de Shimokōbe Yukihiro que en Kamakura sí existían semejantes sospechas sobre su comportamiento, estaba dispuesto a suicidarse en el acto haciendo *seppuku* (切腹). Yukihiro detuvo su mano que ya desenvainaba el sable, le disuadió de tal propósito, para lo cual alegó que no albergaba dudas sobre la veracidad de sus palabras y que seguramente Shiguetada tampoco dudaba de las suyas, porque de lo contrario simplemente ambos se habrían batido en duelo, y con todos estos argumentos finalmente le convenció para que le acompañara a Kamakura. Ya en la sede del gobierno de los *bushi*, Shiguetada se entrevistó con Kajiwara Kagetoki y cuando le contó el verdadero motivo de su reclusión, éste le conminó a que escribiera un carta de juramento y compromiso (起請文)<sup>70</sup> ante los dioses y los budas. Shiguetada se negó rotundamente a hacerlo, porque “por naturaleza sus palabras no diferían de su manera de pensar y sentir”. Kagetoki le contestó que en ese caso debía comparecer ante su señoría Minamoto no Yoritomo, quien finalmente resolvió la cuestión en favor de Shiguetada.<sup>71</sup>

Sobre este episodio comenta Kume:

---

<sup>70</sup> En las primeras etapas de su gobierno el incipiente sistema judicial de Kamakura no distinguía aún entre una prueba debidamente autorizada y un manuscrito de este tipo (Véase: Mass, 1977). El *kishōmon* era un juramento escrito, dirigido a los dioses y los budas (神仏). Estaba compuesto por una parte introductoria (前書) que era propiamente la del juramento y por una segunda parte (神文) en la que se sostenía que, en caso de violación o incumplimiento, el que juraba recibiría el castigo de los dioses y los budas, cuyos nombres se enumeraban a continuación. Existió desde finales del período Heian y su uso se hizo muy popular a partir de la época de *Nanbokuchō* [南北朝] (1336-1392).

<sup>71</sup> Las diferentes fases de este proceso aparecen registradas en el *Azuma Kagami* en las fechas entre el 29 de junio de 1187 al 21 de noviembre de 1187.



“Hubiera bastado con que escribiera una carta a las autoridades del gran templo de Ise, explicando lo que realmente había sucedido, pero gente como él no discernía entre lo limpio y lo turbio” (Kume, 1989: 309)

Y a manera de generalización agrega más adelante:

“Esta era la esencia del *budō* (camino de las armas) de los *bushi* de Kamakura: respetar por encima de todo a su señor, no decir mentiras y tratar a las personas con sinceridad. En caso de error, batirse en duelo. De modo que atraer sobre sí las dudas y sospechas de los demás, conllevaba la muerte.” (Ibídem).

Estas dos anécdotas resultan de gran interés para nuestro estudio porque en ellas podemos apreciar como en los inicios de la época Kamakura dentro de la cultura *bushi* existe todavía un *sincretismo entre la justicia y la moral, por una parte, y la moral y la ética guerrera, por otra*. Los inevitables conflictos, contradicciones y paradojas de esta primera etapa de la cultura *bushi*, que tiene todavía básicamente un carácter *transicional*, encuentran su adecuado reflejo en la metafórica frase de Yoritomo referente a la “dificultad de distinguir entre lo limpio y lo turbio”, la cual si es aplicable a los casos de Chiba Tsunetane y Hatakeyama Shiguetada es porque semejante indefinición caracteriza, en primer lugar, a esta etapa de Kamakura como totalidad. Da la impresión de que en estos, sus primeros pasos como agente de construcción y organización socio-histórica, la cultura *bushi* carece todavía de órganos específicos y de que son los mismos modos culturales de actividad propios del guerrero los que aún tienen que funcionar aquí como instrumentos para resolver problemas de carácter mucho más amplio y universal, a saber, morales y jurídicos. El duelo como forma particular de enfrentamiento armado se sugiere todavía en esta etapa como una receta adecuada para enfrentar las más diversas situaciones. Otro tanto corresponde a recursos como la reclusión vergonzosa y el suicidio, con las características específicas que estos elementos, pertenecientes también a otros complejos culturales, adquieren dentro de la cultura *bushi*.

Por otra parte, el mencionado problema “de la distinción entre lo limpio y lo turbio” oculta, como podemos apreciar en su contexto, otra de las dificultades específicas que en su desenvolvimiento como agente de construcción socio-histórica tiene que encarar la cultura *bushi*: para ampliar, como es el reto de la época, el ámbito de su influencia y para que el poder de las armas se convierta propiamente en poder político, la esencial oralidad de esta cultura tiene que abrir cada vez más espacio a la influencia de la palabra tanto

hablada, como escrita y reconocerles su peculiar utilidad y valor.<sup>72</sup> La actitud de Tsunetane y Shiguetada, en comparación con la de Minamoto no Yoritomo<sup>73</sup> o Kajiwara Kaguetoki, así lo confirma. El primero resta peso y valor representativo a un documento rubricado por secretarios de “segunda mano”, que no lleve la firma individual, única e irremplazable de su Señor. El segundo, no considera como un recurso válido la escritura y envío de una carta explicativa, ni de un juramento escrito, porque en el fondo para él, la palabra hablada no es otra cosa que una exteriorización de sus genuinos sentimientos e ideas, en tanto que la escrita no otra cosa que una copia mala e inauténtica de la hablada. Esta dificultad inicial para aceptar de una vez, abiertamente y sin reparos de ningún tipo, el valor y funcionalidad reales, no sólo de la palabra y la escritura, sino en general, de toda forma de *representatividad*, tiene que ver acaso con la especificidad del modo de actividad básico de los *bushi* y la intuición por él despertada, especialmente intensa en esta etapa temprana de búsquedas e incertidumbres, de que como mismo es difícil combatir “a distancia”, es decir, “mediante terceros”, el valor informativo de una comunicación también puede degenerar al transmitirse, y de igual manera el poder puede arriesgarse y perderse irreversiblemente al ser delegado o representado.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> Según la opinión de Fukazawa Tōru, a juzgar por las actitudes de Minamoto no Yoshinaka (1154-1184), quien sin ningún miramiento lanzó la cabeza de Myōun (1115-1184), prelado de la secta Tendai, a las aguas del río *Nishi-no-Dōin Gawa*, y de Kazusa Hirotsune (?-1184), quien criticaba la política de Yoritomo de interacción con la corte imperial y propugnaba el establecimiento de un poder político independiente en el este, “los *bushi* de *Tōgoku* (los de *Saikoku* (Oeste) eran militares profesionales y no encajan en esta imagen) hicieron su aparición mostrando el aspecto de un “otro de naturaleza distinta”. Entonces, “se sintió el dolor del roce con una cultura de naturaleza diferente, el cual conlleva una confrontación violenta”. Según Fukazawa, aparte del acercamiento entre Minamoto no Yoritomo y el noble cortesano Kujō Kanezane (1149-1207), entre los factores que mediaron en el choque, para que el poder de los *buke* de *Tōgoku* perdiera su original “otredad” e impedir oportunamente la división del país, estuvieron la transliteración a *kana* de los libros chinos de estrategia militar que para instruir a Minamoto no Yoshiie (1039-1106) hiciera el letrado Ōe no Masafusa (1041-1111) y la escritura en *kana* del tratado de historia y filosofía de la historia titulado *Gukanshō* (1220), debido a la pluma de Jien (1155-1225), importante sacerdote budista de la secta *Tendai*. (Fukazawa, 2005: 21-28). Es interesante constatar que un bisnieto de Masafusa, el letrado Ōe no Hiromoto (1148-1225), se convirtió en un fiel vasallo de Kamakura *bakufu* y estuvo al servicio de Minamoto no Yoritomo. Por otra parte, vale la pena recordar el encuentro y el intercambio poético entre Yoritomo y Jien, que tuvo lugar en Kioto en el año 1195 (Véase, por ejemplo, Ogawa, 2008).

<sup>73</sup> El problema de la oralidad de la cultura *bushi* y de lo que significó para ella su apertura al mundo de la escritura, es otra de las formas históricas específicas en las que se manifiesta la interacción entre *Bun* (文) y *Bu* (武). Como señala Kume, “*Bu* y *Bun* por naturaleza no se llevan bien. Para que un individuo logre que dos cosas como estas, que ligan mal, se conviertan en una sola y disponga a la par tanto de sabiduría como de valentía, tiene que venir dotado de nacimiento de un talento especial” (Kume, 1989: 305). Esa es la manera en que explica Kume la naturaleza del genio de Minamoto no Yoritomo. Sin embargo, lo que en una época de tránsito como la de Kamakura era en Yoritomo, en buena medida, un talento natural innato, llegó a convertirse con el correr del tiempo en una adquisición cultural de los *bushi*. La época Kamakura es, en este sentido, la del tortuoso tránsito de la *oralidad* a la *escritura* en la cultura *bushi*, como una manifestación particular de la contradictoria interacción entre *Bu* (武) y *Bun* (文) a la que arriba hacíamos referencia.

<sup>74</sup> Esta actitud básica perdura incluso en la época Edo.

Ahora bien, desde otro punto de vista, la decisión de morir, la aceptación de la muerte y la consecuente visión de la vida desde la perspectiva de la desaparición física propia como hecho irreversible y profundamente individual, que apreciamos en el modo de vida y la moral de los *bushi* de Kamakura, no podía dejar de implicar también, paradójicamente, la reafirmación de la individualidad del guerrero, quien no por gusto escogió en esta época entre las diversas sectas del budismo, precisamente el camino del *zen*.

Lo que a primera vista no pasaba de ser el “callejón sin salida” de la abnegación actuaba en la realidad como una especie de “embudo al revés”, cuya estrecha boca conducía a un espacio suficientemente amplio de manifestaciones culturales. Ya hemos visto como el autosacrificio o la abnegación no sólo funcionaban en la relación del vasallo con el señor, sino que formaba parte esencial del modo de conducta del guerrero como individuo y persona humana. Ahora bien, la abnegación tampoco se agotaba en esto, y cuando la examinamos desde la perspectiva de los líderes o jefes de colectivos *bushi*, descubrimos que su influencia se ensancha socialmente *al extenderse del círculo de la moral al de la justicia*. Sobre esto, comenta Sagara:

“En esta época, que exigía a los *bushi* en general el sacrificio de su „yo“, ¿cuáles eran las acciones concretas en las que, especialmente en el caso de los *bushi* líderes, se pensaba que debía manifestarse concretamente este autosacrificio desinteresado y carente de ego (捨身無私)? No hay ni que decir que lo que se exigía de ellos mismos era que en el campo de batalla no temieran la muerte y que con respecto a sus inferiores fueran desinteresada y abnegadamente compasivos. Pero lo que resulta especialmente notable es el reclamo de su equidad e imparcialidad en el otorgamiento de recompensas. En correspondencia con la necesidad de controlar políticamente la totalidad de la sociedad *bushi*, el cálido sentimiento de comprensión y desinterés que hasta entonces había funcionado en el ámbito de las relaciones interpersonales de vasallaje, llegó a concientizarse como una forma equitativa e imparcial de juzgar (...) De esta manera, con respecto a los líderes *bushi*, la forma de autosacrificio que llegó a reclamarse especialmente de ellos fue la de que gobernaran ateniéndose a la razón como tal (...) Cuando el camino de *Yumiya toru mi no narai* se revela como el pensamiento político de estos líderes *bushi*, se convierte en el énfasis de la necesidad de la ausencia del yo o el interés personal, es decir, de la firme resolución de vivir según la razón.” (Sagara , 1972: 11-12)

Ahora bien, no se trata de idealizar esta primera etapa de la historia de la sociedad samurái. Ya hemos visto que por su propia naturaleza de tránsito e inicio en ella abundan las contradicciones que permean el organismo social desde su base a su cima. Desde el punto de vista de la evolución de la moral, hemos mencionado la contradicción entre el

interés del guerrero y su familia y la fidelidad a su señor, así como también la contradicción implícita en el hecho de que la abnegación no es sólo en aras de defender y realzar el buen nombre del señor, sino también el propio. Pese a todo, hasta finales de la época Kamakura estos contrarios logran mantenerse en equilibrio y el factor que lo permite es precisamente la naciente cultura *bushi*, o más concretamente: tanto las formas de regulación de la conducta y las relaciones interpersonales que se van formando dentro de los colectivos guerreros como las que establece el primer gobierno *bushi*. Esto evidencia que una de las características de los *bushi* a diferencia de los *tsuwamono* es el establecimiento de normas regulativas propias y, por lo tanto, la formación de un estrato fundamental de su cultura material como lo es la *cultura organizativa*. Al referirse al panorama de fondo detrás de este logro cultural Sagara especifica:

“He señalado antes, que en las postrimerías de la época Kamakura surgió la idea de gobernar según la ley y la razón. Sin embargo, si cambiamos un poco el punto de vista al examinar este fenómeno y nos planteamos como problema cuál era el trasfondo social tras la formación de esta idea, tenemos que reconocer que en el orden unitario de la sociedad de los *buke* había gérmenes de desintegración. A propósito, antes de que Minamoto no Yoritomo fundara el gobierno de *bakufu*, había transcurrido ya un siglo de formación de la sociedad de los *buke*, y la autoridad de los Genji como *tōryō* de los *bushi* había llegado a establecerse en medio de esa historia. La unidad de la sociedad de los *buke* debida a Yoritomo se sostenía sobre el trasfondo de esta autoridad de clan. Pero cuando en la tercera generación de los Genji se perdió el rastro de esa influencia, el poder real cayó en manos de los Hōjō, quienes no eran Genji, sino que estaban vinculados a los Heike. En la insatisfacción de los guerreros sucesores de los Genji había algo que resultaba difícil de ignorar. Entre los elementos de fondo tras la enérgica proclamación por los Hōjō de un gobierno según la razón se encontraba también, según pienso esta circunstancia social” (Ibídem: 12).

#### **4. La política y la justicia de los *bushi* en Kamakura**

El paso de los Genji a los Hōjō en el gobierno de Kamakura no es, por lo visto, un simple “cambio de timonel”, sino nada menos que una transformación sustancial en la forma de control e influencia ejercidos por el gobierno, a saber, se trata del tránsito de *un tipo de dirección basado en la autoridad y, por lo tanto, el carisma del líder*, más propio del mundo militar y de la guerra – ya hemos visto el significado que para el nacimiento de los

*bushi* tuvo el surgimiento de los *tōryō* –, a otro que busca consolidarse mediante recursos culturales diferentes, apelando más a la ayuda de las leyes.<sup>75</sup>

El tema de la justicia de Kamakura requiere una mención especial no sólo porque se trata del inicio de la historia de la cultura jurídica creada por los *bushi*, sino también porque desde el punto de vista más general de la historia del derecho en Japón, es un período que da paso a un proceso, el cual madurará sólo en la época Edo, de formación de un estilo de democracia propiamente japonés (Kasaya, 1997).<sup>76</sup>

Herbert Paul Varley ha descrito con notable precisión cuál era la contradicción básica del gobierno de Kamakura: para proteger su propia estructura, *bakufu* estaba en la obligación de sostener a los *jitō* (administradores bajo su mandato) en su lucha contra los propietarios de los latifundios, pero al respaldar sus intromisiones en los derechos de los

---

<sup>75</sup> Según Paul Varley el gobierno de Kamakura pasa en su historia por tres períodos: 1) el autoritarismo de Minamoto no Yoritomo y sus funcionarios en Kioto, 2) el gobierno conciliar bajo los primeros regentes (*shikken*) Hōjō, y 3) el autoritarismo de los Hōjō (*tokusō*) que siguió a la invasión mongola entre los años 1274 y 1281. El primer período se caracteriza por la ambigüedad del poder de Yoritomo, que coexiste e interactúa con el de la corte imperial. Durante el segundo, los primeros Hōjō establecen un consejo de estado (*hyōjōshū* [評定衆]) y una forma de gobierno por deliberación conjunta, que responde al reclamo de los *gokenin* (vasallos del *shōgun* [將軍]) de tener una mayor participación en los asuntos de *bakufu*. El último período, se caracteriza, a la inversa, por una gradual concentración del poder en manos de los Hōjō y sus parientes. A diferencia de Yoritomo, que había desconfiado siempre de sus propios familiares y había tomado como respaldo la autoridad legitimadora del emperador, los Hōjō construyen su poder sobre la base de lo que Varley considera un remanente de la época prefeudal: el sistema de los cabezas de familia o *sōryō*. Monopolizan los principales cargos y el puesto de regente, que se convierte en hereditario, deviene patrimonio de los *sōryō* de la familia Hōjō, a los que se les comienza a llamar *tokusō* [得宗], en lugar de *shikken*, en honor del nombre budista del segundo regente de Kamakura Hōjō Yoshitoki (1163-1224). Las relaciones de los *tokusō* con el emperador son remotas, pero el dualismo básico de *bakufu* se mantiene ahora en la relación entre los Hōjō y el *shōgun*, quien a pesar de que carece de poder, sigue siendo formalmente el principal líder militar del emperador y el objeto de la lealtad de los *gokenin*. De esta manera, sobre el trasfondo de las invasiones mongolas y el debilitamiento del sistema de vasallos de *bakufu*, los *tokusō*, más que establecer, imponen un patrón de gobernación que termina por destruir al gobierno de Kamakura. (Varley, 1967) Su excesivo énfasis en la privatización del poder en detrimento del principio conciliar, que se había implantado tras la muerte de Yoritomo y del fin de su carismático autoritarismo respaldado por la corte, tenían como obligatoria contrapartida la *militarización* del gobierno y el confinamiento de *Bun* (文) por *Bu* (武), en perjuicio de un proceso de síntesis que venía favoreciendo la conformación de una *cultura bushi*. Como parece sugerir la célebre anécdota registrada en el *Azuma Kagami* (véase la nota 61), la competencia de *sumō* (celebrada en 1193 en vida de Yoritomo) que en las páginas de *Soga Monogatari* conserva todavía un carácter eminentemente lúdico, para 1254 ha llegado a convertirse ya en una imposición autoritaria. La contraposición que apreciamos en las palabras de Hōjō Tokiyori entre *buguei* (武芸) y *saigui* (才芸), no es otra cosa que el reflejo de la destructiva ponderación de lo militar por encima de lo cultural.

<sup>76</sup> Como subraya Mass, en esta época es que Japón llegó a adquirir su primera autoridad judicial basada en los guerreros en comparación con las viejas cortes de los nobles civiles y de los grandes centros religiosos que habían existido durante centurias. (Mass, 1977). Fujii Jōji se ha referido al papel desempeñado por los *bushi* en la conformación del espacio de lo público (公儀) en la historia de Japón (Fujii, 1994). Desde esta perspectiva, resulta sugerente el hecho de que a los *bushi* de Kamakura les haya correspondido el mérito histórico de haber elaborado la *primera forma de justicia laica y no aristocrática* de Japón.

latifundistas, *bakufu* estaba estimulando a la vez indirectamente el colapso del mismo sistema en el que se hallaba su propia base económica. (Varley, 1967). Por su parte, también Jeffrey P. Mass ha estudiado lo que él ha denominado “las actitudes e instituciones básicas del gobierno de Kamakura”, las cuales fueron originadas, según explica, por condiciones históricas contradictorias en las que, por un lado los guerreros necesitaban que se les recompensara o al menos que se les garantizara la seguridad de sus propiedades, mientras que por otro, se hacía necesario enfrentar con todo rigor la ola de anarquía que asolaba al país (Mass, 1977). Desde el punto de vista de los objetivos de nuestra investigación esta formulación de Mass no puede ser más precisa porque las instituciones son siempre objetivaciones culturales de determinadas actitudes y decisiones asumidas por sujetos específicos ante las exigencias de circunstancias concretas y de la correspondiente evaluación por los mismos del resultado de sus propias acciones. Por otra parte, toda actitud oculta siempre una tendencia que es específica de un determinado sujeto histórico, una tendencia en la que podemos encontrar en buena medida la influencia de las características de su cultura, sobre todo cuando su actitud condiciona un modo de acción que está dirigido a enfrentar los problemas que le plantea una determinada coyuntura socio-histórica. Veamos pues cómo ciertas actitudes de los *bushi* de Kamakura se manifiestan a través de sus instituciones jurídicas y sus leyes. Hay que decir, en primer lugar, que la justicia de Kamakura no pretende sustituir a la de la nobleza, sino coexistir con ella. Como indica Mass:

“Los Genji saldrían victoriosos de la lucha que envolvió Japón durante los años 80 del siglo XII en gran parte porque estaban mejor equipados que los Heike para utilizar y controlar la nueva fuerza dinámica de la sociedad: los guerreros armados y sus demandas de una tenencia más segura de la tierra. Este control (...) es directamente atribuible a su decisión de no ir a Kioto. El capital más grande de *bakufu* iba a ser su independencia” (Mass, 1974: 134).

Es precisamente la creación de este “locus de autoridad”, que era tanto física como institucionalmente distinto de la capital y del control imperial, lo que representó un fenómeno enteramente nuevo en la historia japonesa (Ibídem). La independización de *bakufu* fue en verdad un acontecimiento histórico singular que contenía en sí un amplio margen de posibilidades de desenvolvimiento ulterior. Esta es, por cierto, desde nuestro punto de vista, la premisa político-jurídica que permite “aislar” el mundo samurái del resto del organismo social y, por tanto, permitir su desarrollo cultural independiente. Estratos sociales diferentes deben permanecer el tiempo suficiente en condiciones de

relativo aislamiento para que las necesidades de supervivencia y autoafirmación le obliguen a elaborar una cultura propia. La interacción entre estos estratos sociales y sus correspondientes objetivaciones culturales representa una nueva etapa, decisiva, en la formación de una comunidad humana, que no alcanza su nivel más productivo y relevante si no es por la inclusión del “otro” en su propio universo cultural.

La imagen del guerrero suele comúnmente asociarse a la violencia, pero una de las particularidades de los *bushi* de Kamakura es su comprensión de que para establecer y mantener el orden no basta con recurrir a la fuerza. Esta manera de ver las cosas está relacionada con el modo de ser y proceder *bushi* mucho más de lo que suele imaginarse y su huella puede ser encontrada, como veremos, en su propio arte de la guerra. La experiencia real de la lucha enseña al combatiente dónde está el verdadero límite de sus fuerzas, cuál es objetivamente hablando el alcance y la utilidad real como medio de la violencia y cuán importantes pueden ser, por el contrario, para el logro y el mantenimiento del poder, recursos como las alianzas y los balances de fuerza.

Ahora bien, la realidad de la historia es siempre, pero sobre todo en los períodos de transición, tremendamente rica tanto en variantes de problemas, como de sus posibles soluciones, y en este sentido, es conveniente señalar que en el período de tránsito de la época Heian a Kamakura, tras la lucha entre los Heishi y los Genji encontramos de hecho los dos modelos alternativos por excelencia de comportamiento de los guerreros en dicha etapa, los cuales “compiten” entre sí por imponerse definitivamente en la historia.

Las “actitudes” de los Tairas como guerreros en posiciones de poder fueron por regla general sustancialmente diferentes de las de los Minamoto. Según Jeffrey Mass, los Heishi, por una parte, demostraron ser malos gobernantes al blandir su poder militar como una fuerza opresiva<sup>77</sup> (Mass, 1974: 127), mientras que, por otra, simplemente se acomodaron al *statu quo*.

---

<sup>77</sup> El desenvolvimiento ulterior de la cultura guerrera descarta como veremos esta actitud que contrasta sustancialmente, por ejemplo, con la que hallamos representada a mediados del siglo XVII en los tratados clásicos de Miyamoto Mushashi y Yagyū Munenori. En ellos, el arte de la estrategia (兵法) es a la vez un arte de gobierno para el cual el bienestar de los ciudadanos es una garantía de fortaleza militar. Es precisamente esta dialéctica amplitud de miras la que encontramos en lo más representativo de la cultura guerrera y sus artes marciales a partir de la época Kamakura.

“A diferencia de Minamoto no Yoritomo, quien desde el principio se encargaría de confirmar bajo su propio sello cualquier derecho de tierra o cargo que un vasallo (o aspirante a tal condición) reclamara para sí como legítimamente propio, Taira no Kiyomori, por el contrario, parecía casi dispuesto a pasarle ese tipo de demandas al *In* [院 o *tennō* en retiro]” (Ibídem: 132).

Desde ese punto de vista, Kiyomori resultó incapaz de desarrollar un método de gobierno que fuera tanto política como institucionalmente distinto del que era propio de aquel. También con respecto a sus propiedades agrarias y las ganancias provenientes de estas, los Taira mantenían una actitud que era considerablemente distinta a la de los Minamoto. Sus propiedades estaban designadas más para el enriquecimiento de los miembros directos de su clan, que para reunir el apoyo de los guerreros de provincia. Por lo visto, fue sólo en vísperas de la extinción de su influencia económica y política que los Heishi llegaron a percatarse con irreversible retraso de que el poder burocrático no podía funcionar como un sustituto de los lazos de vasallaje cuidadosamente cultivados. En tanto que los Taira, buscaban sistemáticamente la forma de ganarle a sus rivales religiosos en la competencia por las ganancias de la tierra, Yoritomo llegó incluso a encargarse personalmente de apoderarse de una unidad perteneciente a un dominio público para concederlo al templo sintoísta de Mishima Taisha en Izu.

Parece, así pues, evidente que los Taira arrastran la condición de los viejos militares de *ritsuryō*: finalmente no actúan como auténticos *sujetos* de transformación histórica en el sentido riguroso del término, sino como *objeto* de las decisiones y mandatos del gobierno establecido de antaño, en otras palabras, como *profesionales* dispuestos a cumplir sus órdenes en la medida en que esto les permite ascender y mejorar su situación personal y familiar dentro del *statu quo*. En este sentido, representan en verdad, tal y como dice Mass, “la culminación definitiva del modelo Heian” (Ibídem: 135), de modo que hacia 1180, cuando finalmente llegan a poseer todos “los ingredientes de la hegemonía” tradicional, están a punto de ser derrocados porque dichos ingredientes resultan ya obsoletos.

Ahora bien, el condicionamiento histórico de esta “bifurcación” en las actitudes de los dos principales clanes guerreros lo encontramos en el notable contraste entre las características del sistema de explotación y control de la tierra en las provincias del Este y en las del Oeste. Mass ha indicado que en las provincias orientales había dos particularidades que favorecerían el ascenso al poder de los Genji: además del deseo de



los grandes clanes guerreros de obtener para su posesión de la tierra garantías más seguras y permanentes que las que habían estado recibiendo de Kioto, existían allí también aparatos gubernamentales provinciales cuyo personal en sus niveles medio y superior estaba compuesto por las familias guerreras de más alto nivel de cada región (Mass, 1974).<sup>78</sup> Desde el punto de vista del sistema agrario como tal, la diferencia con el Oeste se manifestaba en el hecho de que

“en el Este el sistema de los latifundios era relativamente débil, los hombres eran capaces de cruzar las fronteras y formar alianzas militares con los guerreros de otros latifundios, y con el tiempo, una vasta red de unidades guerreras cubrió las provincias de Kanto”<sup>79</sup> (Varley, 1967: 11).

Por otra parte, conviene recordar que la región del Este se caracterizaba también, como ha demostrado Seki, por la existencia de una tradición asociada al nombre de Taira no Masakado y su ideal de independencia para Bandō,<sup>80</sup> de modo que en la zona existían ya, desde hacía más de dos siglos atrás, premisas también ideológicas que favorecían el proyecto de Yoritomo.

De esta manera, además del relativo aislamiento de Kamakura con respecto al centro, el desdoblamiento del mundo guerrero es otra de las premisas básicas de su conformación como cultura. Esta se establece mediante una confrontación de actitudes que resultan diferentes dentro de un mismo modelo básico y es el resultado de ese repliegue o vuelta sobre sí, de esa autoreflexión o transformación de sí por ella misma. Como hemos visto antes, desde las postrimerías de Heian el mundo del guerrero se estratifica internamente, con lo que gana en complejidad y riqueza interior, y empieza a tener en sí mismo las fuerzas motrices principales que le obligan a transformarse. También en la época Kamakura – la del primer gobierno guerrero – el mundo del *bushi* se caracteriza por esta heterogeneidad o “asimetría interior”. Aquí nuevamente, como una de las condiciones

---

<sup>78</sup> Esto significaba que, por una parte, los grandes clanes guerreros del Este serían receptivos a las promesas de seguridad que les ofrecía Yoritomo, y por otro, que éste lograría apoderarse del papel rector en un sistema de gobernación que ya estaba funcionando en las provincias orientales con sólo convertirse en el garante de las funciones públicas (cargos) de sus vasallos (Mass, 1974).

<sup>79</sup> Según Varley en el Oeste el sistema de latifundios (*shōen*), todavía poderoso, inhibía el crecimiento de la clase guerrera (Varley, 1967).

<sup>80</sup> Seki sugiere que en la historia ulterior los guerreros se encargaron de ajustar este sueño y que en lugar de “la ruta ancha, pero corta” que había concebido Masakado prefirieron “la estrecha, pero larga” seguida por Taira no Sadamori. “El sueño de Masakado expresado en su idea de hacerse *Shinnō*, terminó siendo abortado porque su movimiento pertenecía a una etapa de cambios que no llegaban a hacer fermentar el elemento militar en el interior del sistema” (Seki, 2003: 115). Los *tsuwamono* (*musha*) que le derrotaron, por el contrario, “al ser recompensados por el Estado hicieron que el ámbito “militar” (武) fuera reconocido en el interior del sistema” (Ibídem).

básicas del nacimiento y la subsistencia de una cultura encontramos la *diversidad* que destaca sobre el trasfondo de la unidad y le confiere su sentido humano.

Una de las razones que permitieron la idealización de los *bushi* de Kamakura en la época Edo fue su adecuada comprensión de las limitaciones del uso de la violencia como recurso. Antes que recurrir simplemente a la fuerza, los *bushi* de Kamakura preferían someter los problemas a arbitraje. Ya hemos mencionado antes que la moderación suele ser una cualidad esencial de todo buen guerrero, pero la época que analizamos ofrecía sobradas razones históricas para que esta virtud resaltara sobre otras como el coraje o la destreza técnica y se empleara a fondo en la práctica. En primer lugar, como hemos podido apreciar el sistema de los *shōen* o latifundios estaba basado en una compleja noción de propiedad que admitía la existencia de diversos niveles de posesión sobre la tierra según fuera el estatus social de sus poseedores. Los dueños de los latifundios eran exclusivamente las instituciones religiosas y los cortesanos, mientras que los guerreros eran simples administradores. En este sentido, ningún *bushi* podía esperar que tras apoderarse de un latifundio estaría en condiciones de mantenerlo por la mera fuerza de las armas, porque esto violaría una antigua concepción de autoridad todavía vigente. Esto quiere decir que aunque para 1185 las condiciones históricas se habían vuelto en extremo inestables, no lo eran hasta el punto de llegar a amenazar el orden social establecido (Mass, 1977). Para sentar las bases de su ulterior dominación el gobierno guerrero tenía que barajar las circunstancias y cavar su propio nicho dentro del edificio del orden en vigor, tambaleante pero aún persistente.<sup>81</sup> Clausewitz ha escrito que la guerra no es otra cosa que la continuación de la política con medios violentos, y cuando estudiamos el comportamiento de los *bushi* de Kamakura descubrimos que la afirmación inversa también puede ser válida: la política no es aquí otra cosa que una continuación de la guerra por medios “no violentos” y que a diferencia de un profesional de las armas un guerrero como especialista<sup>82</sup> de estrategia está también lo suficientemente preparado para

---

<sup>81</sup> Las posiciones de Jeffrey Mass (1940-2001) y de su maestro John W. Hall (1916-1997) difieren en este punto. En tanto que este último considera el surgimiento del gobierno de Kamakura como “un crecimiento dentro del viejo sistema... una división legal de poderes efectuada por la propia corte”, su discípulo y colega estima, por el contrario, que “la desconexión y la innovación” resultan “más convincentes para explicar los años 80 del siglo XII que la continuidad con el pasado o la integración con sus tradiciones” (Mass, 1974: 127). El autor de estas líneas siente mayor afinidad por este último enfoque.

<sup>82</sup> Como ha explicado N. F. Naúmova, la necesidad de la especialización dimana de la diversidad de los tipos de actividad humana, cada uno con su objeto específico. Por el contrario, la profesionalización está relacionada con la fragmentación en funciones de una misma actividad y condena al individuo al desempeño de por vida de una y la misma función parcial (Tolstoj, 1981). Desde este punto de vista, acaso

enfrentar los más diversos retos y dificultades de la lucha política. Como veíamos en el caso de la moral y confirmaremos enseguida para el caso de la justicia y el derecho, sus métodos no son propiamente “pacíficos”, sino “no violentos”, en otras palabras, están todavía inspirados en las leyes más generales del arte de la guerra, cuya aplicabilidad al ámbito de la lucha humana en su sentido más amplio ha demostrado ser universal.

Durante los años de guerra hubo guerreros que abrieron un nuevo camino al ser los pioneros en tratar de titularse a sí mismos como *jitō* (administradores nombrados legítimamente por *bakufu*). Sin embargo, no hubo ninguno que pretendiera ser propietario. Por su parte, por su propia seguridad, Kamakura no podía sin grave riesgo para sí misma permitirles proclamarse ocupantes independientes y mucho menos, propietarios totales de las tierras. *Bakufu* podía desempeñar su papel de sostener el equilibrio siempre que siguiera existiendo un abismo entre los que eran dueños de las tierras, pero no vivían en ellas y los que las administraban, pero no eran sus dueños. Para cumplir su función y subsistir, *bakufu* tenía que, por una parte, garantizar a los *jitō* un estatus de élite dentro de su propia clase como administradores, y, por otra, bloquear cualquier intento suyo por elevarse por encima de ese nivel (Mass, 1977).

Tales fueron las condiciones históricas y la peculiar correlación de fuerzas que, por lo visto, potenciaron en los *bushi* de Kamakura virtudes y actitudes que les eran propias por su condición de guerreros y que imprimieron su inconfundible sello en el carácter de la justicia que practicaron, una justicia para el ejercicio de la cual Kamakura estaba mal preparada (Mass, 1977) y en la que, además de la prudencia y la moderación, de las que hemos estado hablando, encontramos también la impronta de otras actitudes que examinaremos a continuación.

Hay que resaltar, en primer lugar, que la fortaleza y la reputación del régimen de Kamakura se erigió sobre la probidad de sus decisiones judiciales (Mass, 1977) y gracias a eso *bakufu* llegó a convertirse en el tribunal más solicitado de todo el país. Para el año 1185, la corte había renunciado a su papel tradicional de garante último sobre las provincias, con lo cual había admitido abiertamente que la autoridad de Kamakura, basada en el poder real que había llegado a tener, era mucho más influyente que la de la

---

podemos entender la diferencia entre un guerrero de Kamakura, Muromachi, Sengoku, e incluso Edo, y un soldado de los ejércitos de *ritsuryō*, Meiji o Shōwa.

propia corte imperial. Como indica Mass, en los primeros meses de 1186, hubiera podido parecer que *bakufu* estaba a punto de reclamar el derecho permanente de interferencia en todos los asuntos de gobierno, tanto públicos, como privados; pero, por el contrario, Kamakura empezó a retractarse de la avanzada postura que había mantenido a finales de 1185<sup>83</sup> y decidió concentrarse en fortalecer su jurisdicción sobre los *jitō*, restaurando a la corte la que afectaba a todos los otros títulos. Si bien durante la primera mitad de los años 80 del siglo XII las ambiciones de *bakufu* superaban constantemente el margen de autorización establecido por la corte, durante su segunda mitad, por el contrario, Kamakura alentaba ya a Kioto a reasumir muchas de las posiciones de gobierno que había abandonado. *Bakufu* había comprendido a tiempo que carecía de recursos para garantizar los intereses de todo el mundo y se sentía ahora débil no frente a la corte, a la cual había superado realmente en autoridad judicial, sino frente a la anarquía imperante (Mass, 1974). Por una parte, su supervivencia en la etapa posterior a la guerra de Gempei requería de instituciones y de una esfera de actividad que pudiera llamar legítimamente suya, mientras que por otra, la avalancha de peticiones de indemnización que se precipitaba sobre Kamakura, le demostraba que su gobierno, distante de las fuentes tradicionales de poder, simplemente no estaba equipado para convertirse en la agencia judicial de última apelación para todo el país (Mass, 1977).

Lo que es importante comprender aquí es que no era la corte la que estaba definiendo los límites de la jurisdicción de Kamakura, sino su propio líder, Minamoto no Yoritomo,<sup>84</sup> *merced a que su posición, así como la de su gobierno, era en extremo razonable y realista.*

La *racionalidad* y el *realismo* fueron de hecho otras dos cualidades esenciales de los *bushi* de Kamakura, cuyo funcionamiento acabamos de examinar en la esfera político-jurídica, como antes lo habíamos analizado en la moral. Para comprender el

---

<sup>83</sup> En esta época Kamakura todavía veía con buenos ojos todas las peticiones de ayuda que recibía, porque su objetivo era entonces hacerse indispensable a la mayor parte posible de la sociedad de Kioto, mientras que al propio tiempo se ponía en contacto con las áreas locales y los clanes guerreros allí dominantes. Sin embargo, con posterioridad a 1185 *bakufu* abandonó su apremio expansionista para crear líneas de autoridad que fueran autónomas con respecto al viejo gobierno, aunque no estuvieran en conflicto con ese sistema. Como hemos señalado antes, esta opción por un desarrollo paralelo independiente constituyó precisamente uno de los factores condicionantes que favorecieron la definición y el desenvolvimiento de la cultura *bushi* (Mass, 1977).

<sup>84</sup> Entre otras cualidades de Yoritomo, Mass menciona su natural caución y suspicacia, opinión con la cual coinciden muchos autores.

alcance real de esta apreciación es conveniente considerar que en la conflictiva etapa de Kamakura, desde el punto de vista de la cultura guerrera en formación, es todavía su funcionamiento técnico-marcial, incentivado por el caos social circundante, su aspecto básico determinante, funcionamiento que por su propia naturaleza no puede prescindir tampoco del realismo ni de la racionalidad. Sin embargo, adelantándonos al curso ulterior de nuestras reflexiones debemos indicar que la exaltación de estas dos cualidades la encontraremos también como regla en las siguientes etapas de su desarrollo, incluso en las más pacíficas.

Ya hemos señalado anteriormente que el recién estrenado gobierno guerrero de Kamakura estaba mal preparado para enfrentar las grandes demandas de justicia, de regulación y solución legal de los conflictos, que recibía constantemente de la sociedad. En esta comprometedor situación, en la que tanto sus propias instituciones como sus propias leyes estaban aún por crear,<sup>85</sup> los *bushi* tuvieron que apoyarse en otras cualidades de su propia cultura como su *inventiva*, su *sensibilidad* y su *pragmatismo*. Lo que en las condiciones de aquel momento podía aportar realmente *bakufu* a la sociedad japonesa en el ámbito jurídico era una justicia remedial, o dicho de otro modo, la resolución de los problemas prácticos por medios igualmente prácticos (Mass, 1977). *Bakufu* no tenía ni leyes, ni procedimientos regularizados, ni conocimiento de las inquietas regiones central y occidental, las cuales eran un hervidero de pleitos y demandas. Por cuanto cada latifundio tenía su propia individualidad, es decir, cada dominio tenía su propia historia y estaba acostumbrado a que las autoridades judiciales superiores trataran los conflictos sobre esa base, *bakufu* tuvo que adecuar sensible y pragmáticamente sus esfuerzos a la especificidad de las circunstancias y, en la medida de lo posible, *tratar de resolver las disputas identificando y luego confirmando los precedentes de cada área*. De esta manera, en lugar de permitirse enfrentar los problemas con principios abstractos o mero

---

<sup>85</sup> Mass define al gobierno de *bakufu* en su etapa temprana como un grupo de hombres emplazados en torno a su líder, no como un gobierno dividido en órganos discretos (Mass, 1977: 310). En realidad, en este, su primer estadio, la existencia de órganos institucionales claramente definidos hubiera implicado la formación de “enclaves institucionalizados de poder privado” que hubieran escapado al control del líder y hubieran llevado el proceso de cambios al borde de perecer en su mismo nacimiento. Mass ha criticado con razón a los investigadores que han ofrecido generalizaciones retroactivas sobre el período temprano del gobierno de Kamakura a partir del estudio de fuentes tardías relacionadas con el período en el que su sistema estaba ya maduro (Mass, 1977). Este enfoque impidió durante mucho tiempo trazar sus orígenes y entender sus sutilezas. Cuando estudiamos la justicia de Kamakura, tal y como aconseja Mass, examinando casos en lugar de leyes y observando lo real del otro lado de lo ideal, podemos descubrir el *modus operandi* específico del *bushi* puesto en función de un objetivo más amplio y universal: la creación de un nuevo tipo de justicia que escapa a los moldes tradicionales, tanto religiosos como aristocráticos.

didacticismo, *bakufu* optó decididamente por desarrollar efectivas técnicas de investigación (Mass, 1977),<sup>86</sup> lo cual, dicho sea de paso, estaba una vez más en correspondencia con sus propias tendencias y posibilidades reales como cultura.

Kamakura no comenzó a legislar sino hasta 1222, y no fue sino hasta 1232, es decir, diez años más tarde, que promulgó su primer código de leyes, el código Jōei,<sup>87</sup> también conocido como *Goseibaishikimoku* (御成敗式目). A la pregunta de cómo puede haber existido entonces la justicia sin soluciones judiciales y sin leyes, Jeffrey Mass responde que Kamakura nunca tuvo la intención de hacer más que prestar su asistencia a las costumbres locales, que para alcanzar ese objetivo las leyes y los principios abstractos simplemente cedieron en eficacia ante las técnicas de investigación, de modo que se empleó mucho esfuerzo en desarrollar el lado práctico de la justicia, y que mientras Kamakura pudiera creer en la eficacia de todo esto, estaba capacitada para enfrentar hasta el más complejo de los problemas legales sin el beneficio de un código de leyes o del

---

<sup>86</sup> Entre otras cosas, tuvo que superar ciertos prejuicios de carácter religioso y reconsiderar la noción de prueba legítima (véase nota 70).

<sup>87</sup> El código *Goseibaishikimoku* [御成敗式目] fue establecido en el año uno de Jōei (1232). Como fuente complementaria para que podamos juzgar sobre los rasgos de la mentalidad de los *bushi* de la época, anexamos a continuación la traducción de la carta enviada el 11 de septiembre de 1232 por el regente de Kamakura Hōjō Yasutoki (1183-1242), quien ordenó a funcionarios de su gobierno la compilación y redacción del código, a su hermano Shigetoki (1198-1291), el cual se encontraba en Kioto con el cargo de *Rokuhara Tandai* (guardia, vigilancia y control sobre la capital y la nobleza): “A propósito de la creación de este código, muchas personas reprocharán entre otras cosas que no esté basado en ningún modelo precedente. En verdad, no hay ningún código que le haya servido de referencia, sino que únicamente registra lo que la razón (道理)(la “moral práctica” de los *bushi* hasta ese momento – G.P.) ha recomendado. Si no establecemos las cosas de antemano como hacemos ahora, puede suceder que alguien se equivoque al decidir qué es lo justo, que emita su veredicto de acuerdo con el mayor o menor alcance del poder de los implicados, o que por haber olvidado lo que en un caso similar había fallado antes, vuelva a plantearse de nuevo como un problema a resolver. Por esta razón, hemos registrado los detalles y pormenores de manera que, al dejar establecido de antemano los procedimientos de aplicación de la justicia, se juzgue a las personas imparcialmente, sin reparar en su más elevada o más baja condición. Este texto se diferencia un tanto de la concepción del código de *ritsuryō*, pero es que, por ejemplo, como las leyes y enmiendas del mismo están escritos para personas que conozcan los jeroglíficos chinos, (para el que no sabe) es lo mismo que si estuviera viendo *kanjis*. Considerando que para quienes sólo conocen *kana*, enfrentarse a un texto escrito en *kanji* es como si sus ojos dejaran de ver, y que en la sociedad hay muchas personas que no conocen más que *kana*, hemos escrito este de modo que pueda ser comprendido ampliamente por la gente, así que es sólo para mayor conveniencia de los *buke*. Esto no implica que las ordenanzas imperiales de Kioto, o las disposiciones del código *ritsuryō* tengan que modificarse en lo más mínimo. Aunque, en general, la concepción de estos es magnífica y merece todo respeto, lo cierto es que entre cien individuos provenientes de los *buke* o del pueblo común no hay uno solo – ni entre mil siquiera dos – que estén en condiciones de interpretarlas y comprenderlas. Se dice que todo el mundo anda muy molesto porque a propósito de que la gente no comprende, los que tienen que administrar la justicia improvisan al juzgar sobre lo correcto o lo incorrecto con un conocimiento superficial de los asuntos legales, utilizan según su parecer las leyes y ordenanzas del código *ritsuryō*, de tal manera que sus fallos nunca son iguales. Es por eso que este código ha sido creado para que incluso las personas analfabetas puedan reflexionar con antelación sobre sus causas y para que los veredictos no estén cambiando irregularmente. Si hay alguien de Kioto que pone algún reproche al leerlo, debes responder a sus objeciones, después de haber comprendido nuestros propósitos tal y como están expresados en esta misiva”.

derecho. Por el contrario, las leyes que serían formuladas en lo sucesivo serían precisamente la destilación de la experiencia de más de dos generaciones,<sup>88</sup> y ni siquiera más tarde *bakufu* acostumbraría a invocar con frecuencia sus nuevas regulaciones, sino únicamente cuando los precedentes no facilitarían una respuesta (Mass, 1977).

Ahora bien, la medida, la prudencia, el realismo, el pragmatismo, la sensibilidad, la necesidad inquisitiva y la propia capacidad para la pesquisa asociada a ella son por igual rasgos que, debido a las características de su formación guerrera, estaban lo suficientemente desarrollados en los *bushi* de esta etapa histórica como para permitir que fueran las propias peculiaridades de su cultura las que suplieran el temporal vacío o la carencia de instituciones y códigos específicos adecuados al ejercicio de la ley. De esta manera, la cultura guerrera de esta etapa actúa como mecanismo mediador también en los primeros pasos de la construcción del derecho. Sin embargo, como veremos en lo sucesivo, la propia construcción del derecho samurái sería asimismo, a la inversa, *una importante premisa para la conformación definitiva de las artes marciales*, las cuales no hubieran llegado a ser tales sin la mediación de las regulaciones legales en general y los códigos de arbitraje en particular. Esto quiere decir que si bien en la primera etapa de su historia al frente del país los *bushi* tienen que enfrentar los nuevos retos históricos, apoyándose fundamentalmente en los recursos que le ofrece su forma de actividad básica, la cual deviene un importante instrumento mediador para permitir su interacción con otros estratos y sus respectivas culturas; posteriormente, merced a este fecundo intercambio en el que elementos de otras formaciones culturales son *incorporados* o *asimilados*, por así decirlo, injertados en el propio cuerpo de su formación de origen, traducidos en los términos de su propio sistema de lenguajes, esa misma actividad de partida llega a transformarse sustancialmente y ocupa un lugar específico dentro de la cultura *bushi* donde, según las condiciones del momento, cumple diversas funciones.

## **5. El *bujutsu* durante Kamakura**

Sin embargo, la época Kamakura, acaso por ser propiamente la primera en la historia de la cultura *bushi* tiene aún relativamente pocas referencias pasadas que pueda asumir al pie de la letra, y con la mente puesta quizás más en el mañana que en el presente, es ella

---

<sup>88</sup> En otras palabras, las leyes y las instituciones serían la objetivación de esa experiencia práctica, así como de las actitudes y capacidades de los *bushi* que fueron sus principales agentes o activistas.

misma la que tiene, entre otras tantas, la misión de, en unos casos, recrearlas, y en otros, de crearlas para la posteridad. Más que instituciones sólidas, ceremonias o tradiciones establecidas, el patrimonio de partida de Kamakura lo constituyen las actitudes y acciones concretas de algunos cuantos guerreros representativos y sus respectivos valores. La época Edo suele tomarla a ella misma como ideal o arquetipo a seguir. Según Furukawa Tetsushi, resulta llamativo que el confuciano Yuasa Jōzan (1708-1781)<sup>89</sup> en la compilación de anécdotas de la época Sengoku titulada *Jōzankidan* (常山紀談), recuse absolutamente el término *Bushidō* y utilice únicamente otros como *Yumiya toru Michi*, *Yumiya toru Mi no Narai*, *Yumiya no Michi*, *Yumiya toru Mi no Michi*, *Yumiya toru Mi no Tashinami*, etc.

“Es decir, aquí lo que se manifiesta es la admiración que siente Jōzan por los *bushi* de Kamakura, porque según la valoración de Jōzan, „Sengoku es un mundo en el que también la moral guerrera (武徳) de nuestro país decayó“, „un mundo sin *Yumiya* y sin su sentido de la vergüenza (del honor)“. Es por eso que, según se piensa, el término *Bushidō*, el cual expresa la moral de los *bushi* de la época Sengoku, terminó siendo recusado y empezaron a emplearse únicamente términos como el de *Yumiya toru Mi no Narai* y otros que aparecen exclusivamente en las crónicas guerreras como *Hōgen Monogatari*, *Heiji Monogatari*, *Gempei Seisuiiki*, etc.” (Furukawa, 1974: 113)

Según Furukawa Tetsushi: “En la época de tránsito de los *kugue* a los *buke* no eran ya los cargos y categorías los que constituían valores, sino que era la valentía la que representaba un valor” (Furukawa, 1974: 129). Así, por ejemplo, en el capítulo I del segundo tomo de *Hōguen Monogatari* encontramos el siguiente pasaje. Durante la insurrección de Hōguen (1156),<sup>90</sup> Minamoto no Tametomo (1139-1170?), quien junto con su padre Tameyoshi (1096-1156) apoyaba al *tennō* en retiro Sutoku y a Fujiwara no Yorinaga, propuso a este último hacer un ataque sorpresivo nocturno a las posiciones de

---

<sup>89</sup> Otro de los nostálgicos admiradores de los *bushi* de Kamakura fue el filósofo confuciano Ogyū Sorai (1666-1728), quien al aleccionar a los guerreros de su época acerca de cuáles debían ser sus maneras, les decía que las de los guerreros hasta la época Gempei (la de la lucha entre los Genji y los Heishi) podían asumirlas tales y como habían sido, porque eran realmente magníficas, mientras que, por el contrario, las de los *bushi* a partir de Sengoku (1467-1573) eran pésimas y lo mejor era eliminarlas. Según Sorai, los *bushi* hasta Gempei inclusive: “en general, honraban la valentía, no eludían la muerte, conocían el sentimiento de vergüenza, apreciaban altamente la fidelidad y tenían por precepto que los hombres no hacen cosas impuras”(Furukawa, 1974: 127). Los *bushi* de Kamakura debían diferenciarse sustancialmente de los de las épocas de Muromachi y Sengoku para que un filósofo confuciano de la época Edo encuentre en aquella etapa los ideales a seguir por sus contemporáneos del estrato *samurái*. Según Furukawa, estos ideales cristalizan ya en la literatura hacia mediados de Kamakura, período alrededor del cual la sociedad *samurái* empieza ya a consolidarse (Ibidem: 126).

<sup>90</sup> En relación con el problema de la sucesión del trono imperial, esta insurrección enfrentó al emperador retirado Sutoku (1119-1164) con el emperador en funciones Goshirakawa (1127-1192), y en la familia de los regentes Fujiwara, a Yorinaga (1120-1156) con Tadamichi (1097-1164).



Goshirakawa y Tadamichi, propuesta que Yorinaga rechazó por parecerle indigna (*Hōguen Monogatari*: S0111). Sin embargo, poco después resultó que fue el bando enemigo el que durante la noche determinó atacarles por sorpresa. Al confirmarse la noticia de la ofensiva nocturna, Tametomo exclamó enojado: “esto es lo que tantas veces yo les dije”, pero ya no había remedio. Entonces, para alentar a Tametomo se dió la orden de celebrar una rápida ceremonia de nombramiento y de otorgarle el puesto de *kurōdo* (蔵人). Chinzei no Hachirō (Tametomo) exclamó:

“pero, ¿a qué viene esto? Ahora que el ataque enemigo se nos hecha encima y que lo que hay que hacer es distribuir y posicionar a nuestros hombres, celebrar esta ceremonia representa un peligro. Que los demás sean lo que deseen, pero a mí ¿de qué me sirve que hoy me nombren *kurōdo*? Como hasta ahora, deseo seguir siendo simplemente Chinzeihachirō” (Furukawa, 1974: 127-128; *Hōguen Monogatari*: S0201).

En el capítulo 19 del tomo 12 del libro *Ujishūi Monogatari* – uno de los textos en los que, según Furukawa Tetsushi podemos buscar la moral de los *bushi* en el período de su surgimiento – encontramos la historia de un vasallo (郎等) del Iki no Kami Muneyuki,<sup>91</sup> quien para huir de su Señor que quería matarlo por un asunto banal, se montó en una barca y se dirigió al reino de Shiragui (Silla) en la península de Corea en busca de refugio. En un lugar de Silla, llamado Kinkai (Kimhe), encontró a su llegada una gran agitación. “Qué sucede” – preguntó. “Es que varias personas de la ciudad han sido devoradas por tigres” – le respondieron. Entonces el forastero indagó: “¿Pero cuántos tigres son?”. “Sólo uno, pero es que viene de pronto, se come a la gente e inmediatamente sale huyendo” – fue la respuesta. El forastero dijo: “Quiero enfrentarme a ese tigre y matarlo de un solo flechazo. Si el animal es lo suficientemente ágil, moriré junto con él, pero ¿por qué habría de permitirle que me coma por gusto? Por lo visto, el camino del *tsuwamono* ha decaído entre la gente de esta provincia”. Las personas que le oyeron decir estas palabras, se las transmitieron al gobernador local, quien mandó a llamar al extranjero. Cuando le preguntó a este: “¿Es verdad que dijiste que quieres matar al tigre que está devorando a la gente?”, el forastero le confirmó: “Sí, así lo dije”. Entonces el gobernador quiso indagar más: “Pero ¿por qué dices eso?”, a lo que el hombre le contestó: “La gente de esta provincia piensa que puede matar a un adversario conservando su propia seguridad, por eso es que no pueden enfrentarse a un tigre tan feroz como este. Los japoneses al enfrentar al enemigo se olvidan de sí mismos y por eso el desenlace del enfrentamiento

---

<sup>91</sup> Por lo visto, se refiere al aristócrata Fujiwara no Muneyuki (1174-1221).

puede ser también favorable. ¿Por qué la gente relacionada con el camino de *Yumiya* habrían de pensar en sí mismos?”. Entonces el gobernador presionó al forastero: “En ese caso, ¿matarás de seguro al tigre con tus flechas?”. “Yo no sé si sobreviva o si muera. Pero es seguro que lograré que su excelencia vea al tigre muerto, atravesado por mis flechas” – fue su promesa. Pues bien, resultó que el japonés, tal y como había prometido y sin sentir el menor aprecio por su propia vida, mató al tigre con una gran flecha. Y la gente del lugar comentó entonces: “En el camino del *tsuwamono* no podemos igualar a los japoneses. ¡Qué país tan temible!”.<sup>92</sup>

Sobre esta anécdota Furukawa Tetsushi comenta que en ella aparece mencionado dos veces el término “camino del *tsuwamono*”.

“Seguramente – dice – su sentido central es el de *buguei* (武芸) o arte marcial. Pero la actitud de anularse u olvidarse de sí mismo al enfrentar al enemigo agrega, además, un componente espiritual de considerable magnitud. Y como no hay dudas de que con la frase „en el camino del *tsuwamono* no podemos igualar a los japoneses“, la gente que la dice confiesa su inferioridad en un camino que no se queda sólo en las artes marciales, sino que va más allá de ellas, podemos considerar que el camino del *tsuwamono* contenía ya los gérmenes que se desarrollarían más tarde en el *Bushidō* y el *Yumiya toru mi no narai* de épocas posteriores” (Furukawa, 1974: 115).

Aunque Furukawa al referirse al camino del *tsuwamono* habla de la importancia que en él tenía el arte marcial (*buguei*), se hace necesario precisar que, por lo visto, en esta época este último término resulta aplicable estrictamente al arte de la arquería practicado por la nobleza. En otras palabra, si tomamos en consideración las características de la cultura de los *tsuwamono* (los modos específicos de actividad de este guerrero antecesor del *bushi* y heredero del soldado del ejército estatal) durante la contradictoria época de tránsito de Heian a Kamakura, del Estado *ritsuryō* al Estado dinástico y de la sociedad antigua a la feudal, no hay dudas de que la arquería cultivada y difundida durante largo tiempo por la aristocracia constituía para ellos, más que una técnica de guerra entre otras tantas, nada menos que un *arte marcial* en el sentido más amplio, estético, simbólico y representativo de esta palabra. No hay que dudar tampoco de que la espiritualidad marcial estaba precisamente representada en esta época por este antiguo y estilizado arte que no era otro que el de la aristocracia y sus más remotos y destacados ancestros.<sup>93</sup> Pero no hay que

---

<sup>92</sup> Véase en la bibliografía: *Ujishū Monogatari*.

<sup>93</sup> Sirva de ejemplo esta anécdota que pertenece a la compilación *Konjaku Monogatari* (今昔物語): “Por la época en la que el emperador Sanjō *tennō* (976-1017, años de gobierno 1011-1016) era todavía el *tōgū*, es

olvidar que, por otra parte, el *tsuwamono*, inmerso en la práctica real y dura de las guerras, tiene en su haber como guerrero su no menos larga y calificada experiencia militar y marcial, y que lo que en un futuro será propiamente el arte marcial del samurái, a finales de la época Heian y durante la época Kamakura se encuentra todavía en su primera fase incipiente de desarrollo, y no pasa de ser una técnica o *jutsu* (術), la cual no incorpora aún como propia una espiritualidad marcial que ha venido desarrollándose paralelamente y con la cual tiene que coexistir. Esta dualidad tiene su raíz, por un lado, en la preexistencia de una *espiritualidad marcial del estrato aristocrático dominante, que se impone desde fuera al mundo del tsuwamono, primero, y del bushi de Kamakura, después, en tanto este no ha logrado desarrollar aún su espiritualidad propia*, y por otro, en las características de una técnica militar que resulta ya evidentemente insuficiente para responder a las exigencias de una nueva etapa histórica, una técnica cuyos defectos y vacíos tienen que ser compensados precisamente por las cualidades (aptitudes, capacidades y actitudes) psicológicas de los propios combatientes.

Kume Kunitake nos cuenta que el desarrollo de la *kyūba* [弓馬] (arte de la arquería y la equitación) en Japón tiene remotos orígenes, y que ya en el código *Taihōrei* [大宝令] (701), el cual se empezó a redactar a partir de la época del emperador Tenji *tennō* (626-671), a la *kyūba* se le confiere una gran importancia. En el Confucianismo antiguo, que desde una época muy remota influyó en el estrato más alto de la sociedad japonesa, este arte figuraba entre las seis artes nobles o *Liù Yi* (六芸), y dentro de ellas, el tiro con arco (射) y la conducción de carros (御), seguían en importancia a los ritos y la música (礼楽射御書数); y aunque el Yù (御) de los chinos se diferenciaba claramente del

---

decir, el heredero del trono, Minamoto no Yorimitsu (948-1021) le servía en su palacio de *Higashi Sanjō Dono*. En cierta ocasión, al ver que un zorro aparecía por el alero del lado oeste, el *tōgū* (春宮) le ordenó a Yorimitsu: „atraviesa a ese zorro con tus flechas“. Entonces, Yorimitsu le advirtió: „Cuando yo era joven solía acertar con mis flechas en ciervos y otros animales, pero como ahora hace ya tiempo que no he probado a hacerlo, le ruego encarecidamente que me exima de esta obligación“. Pero como el *tōgū* le acuciara: „Es tu deber dispararle“, Yorimitsu no tuvo otro remedio que tomar su arco y ponerse en pie para tirar. Bajando un poco la mira tensó el arco al máximo y disparó. A pesar de que estaba tan oscuro que no veía adónde dirigía la flecha, acertó a darle al zorro en el pecho. O sea, le tiró, digámoslo así, „con los ojos del espíritu“. En casos como este, en el tiro con arco, la técnica más que humana, es divina, y se diferencia de la técnica común y corriente. Y como Yorimitsu comentara: „Que mi flecha haya derribado al zorro es un milagro“, tanto el *tōgū* como el resto de los presentes se sintieron profundamente conmovidos y le regalaron un caballo como premio“. Entonces Yorimitsu dijo: „Esta flecha no fue disparada por mí, sino que las divinidades protectoras de mi clan vinieron en mi auxilio y guiaron mi disparo para que yo no me convirtiera en la vergüenza de mis ancestros“ (Furukawa, 1974: 117-118).

*bajutsu* (馬術) de los japoneses, lo cierto es que tanto en la cultura china antigua, como en la japonesa, estas artes formaban parte de la educación básica del ser humano.

Kume refiere las dificultades de la práctica de la *kyūba*, cuyo aprendizaje califica como mucho más severo que el del arte del sable o de la lanza. La formación de la complexión corporal necesaria para su práctica hace que los entrenamientos sean rigurosos y determina la importancia de poseer determinadas aptitudes innatas para llegar a convertirse en un verdadero virtuoso. Y sin embargo, advierte Kume,

“todo esto se refiere a la forma corporal externa, pues otro de los fundamentos del verdadero *budō* (武道) está en la formación espiritual, la cual tiene que ver con la necesidad de cultivar también la valentía (武勇)”, pero esta “como que carece de forma (無形)” (Kume, 1989: 300).

La *kyūba* pasó en la corte de Kioto por un largo y meticuloso proceso de formalización, el cual fue un factor influyente en la definitiva separación entre el *kyūba no michi* de los *kugue* (aristocracia) y el de los *buke* (*bushi*), un proceso que Kume describe como sigue:

“En Kioto fueron apareciendo poco a poco virtuosos del arte, cuya actuación realmente admiraba a las personas; las formas (型) en que tensaban el arco, montaban a caballo y disparaban desde sus monturas eran tan admirables que se convirtieron en principios esenciales de imprescindible aprendizaje (奥義) y todo el mundo empezó a practicarlas mucho. Además, a esos virtuosos se les vestía bien, se les proporcionaban buenos implementos de equitación y de tiro con arco, y se perfeccionaba al máximo la forma de los implementos de su artísticidad marcial (武芸) con la intención de que pudieran manifestar a plenitud sus habilidades técnicas: así por ejemplo, se les engalanaba con monturas de bordes de oro, laqueadas con un efecto de moteado reluciente de las que pendían faldones de piel de tigre, flechas de plumas blancas de halcón, arcos con empuñaduras de laca negra, revestidas con fibras de junco, vistosas capas cuyas faldas se ataban a sus cinturas de modo que al galopar se hinchaban con el viento; y como con ayuda de todo esto, cuando se subían a sus magníficos caballos sus técnicas de tiro ofrecían una imagen verdaderamente hermosa, poco a poco la *kyūba* empezó a estimarse como una ceremonia tradicional (故実), fue formalizándose naturalmente, con lo que el camino de *kyūba no michi* se volvió muy difícil y dejó de ser una práctica que pudiera efectuarse de manera común y corriente” (Ibídem: 301).

De esta detallada explicación se infiere que el arte de la arquería a caballo, llegó a adquirir con el tiempo una gran relevancia de carácter simbólico, motivada seguramente por la necesidad de resaltar valorativamente y magnificar al poder imperial, su genealogía y su historia. Parece bastante evidente que ya para la época Kamakura la *kyūba* había llegado a

convertirse en un *arte* que era representativo de la aristocracia y sus valores espirituales, y que como tal era percibido no sólo por ella, sino también por las demás capas de la población, pero sobre todo por los *tsuwamono*, y más tarde, por los *bushi*, debido a su relación directa con el mundo militar y su imaginario marcial. Sin embargo, desde el punto de vista de la práctica real de la guerra, no hay dudas de que ya en Kamakura esta *kyūba*, dado su exquisito grado de formalización tenía para los *bushi* un significado, digámoslo así, *más artístico que propiamente marcial*.

Para entender aún con mayores detalles cuál era concretamente el mecanismo que funcionaba tras este proceso de formalización de la *kyūba* como arte marcial es conveniente que examinemos otro pasaje del mismo texto de Kume:

“El hecho de que el camino de *kyūba no michi* se haya ido formalizando poco a poco obedecía a una razón natural. Esa razón es la siguiente. El *kyūba no michi* empezó antes de la corte de Nara. ¿Por qué se extendió a todo el país su práctica de modo que todo el mundo tenía que ejercitarlo? En la corte imperial existía la ley se *Gunpōryō* (軍防令), de acuerdo con la cual se elegían soldados (兵士) de todos los dominios del país y se les hacía ir a Kioto (...) Los antiguos soldados eran jóvenes provenientes de familias ricas y de buena posición de los diferentes dominios o provincias, a quienes habitualmente se les entrenaba en *kyūba no michi*, tras lo cual de entre ellos se elegía a los más capaces y se les enviaba a cumplir el servicio militar a Kioto en compañía de algún sirviente. Si en alguna localidad había jóvenes bellas, se les escogía para servir en Kioto al igual que a los soldados. A esas jóvenes se les llamaba *uneme* (采女). La ley establecía que los distritos que ofrecían a esas jóvenes no tenían que dar soldados. Se las enviaba en lugar de estos. Tan pronto los soldados llegaban a Kioto, pasaban un examen. Según el requisito establecido por la ley *Gunpōryō* de la época *Taihō* (701), si no tenían una práctica acumulativa de entrenamientos en *kyūba*, no entraban en la selección. Aunque hubieran llegado a Kioto, era con arreglo a este examen que se les seleccionaba y distribuía. En cuanto a las mujeres, así fueran de una belleza esplendorosa, si no estaban acostumbradas a las formalidades de las costumbres establecidas, no podían convertirse en *uneme*. De la misma forma sucedía con los hombres: aunque fueran diestros en el *kyūba no michi*, eso no significaba que a todos los escogieran, sino que también ellos tenían que tener buenas maneras y apariencia. De modo que como escogían a los más bellos de entre los hombres y las mujeres, en las ciudades de todo el país las familias ricas competían todas unas con otras en la práctica de la *kyūba* (...) Los soldados de la mejor categoría iban a servir en el *Dairi* (内裏),<sup>94</sup> los de categoría media se ponían al servicio de los miembros de la familia imperial, en tanto que los de categoría aún más baja pasaban a servir a la aristocracia (...) Fue por esta razón que el *kyūba no michi* de Kioto se extendió a todo el país, pero por mucho que el pueblo lo practicara, con un “entrenamiento rural” no podían llegar alcanzar el

---

<sup>94</sup> Palacio dentro del Daidairi (大内裏), que tiene como centro la residencia del *tennō*.

nivel cultural y ceremonial de Kioto donde se había convertido en una ceremonia tradicional (故実)” (Kume, 1989: 301-302).

Como puede apreciarse se trataba de un meticuloso proceso de selección y decantación, en el cual el arte marcial era construido, digámoslo así, *desde su base a su cima y de adentro hacia afuera*, en otras palabras, de la efectividad del tiro y el ejercicio de la equitación a su belleza interna, pero aún más allá de esto, de esta belleza interna consustancial a la propia destreza del movimiento, a la belleza externa de los propios individuos y sus elaborados atavíos personales. Cada arte marcial tiene, de acuerdo con sus características, sus propias posibilidades representativas, simbólicas y expresivas. Y es incuestionable que el poder político también hace uso de ellas para satisfacer su necesidad de construir su propio imaginario y su propia simbología, pero esta consideración pendería en el aire si no se explicara por qué en una etapa de la historia para estos efectos sirve un arte marcial y no otro. Por eso, en breve mencionaremos algunas características propias de la arquería que le confieren en esta primera etapa de la historia de las artes marciales japonesas una función en gran medida simbólica y un contenido esencialmente espiritual.

Ahora bien, mientras que el desarrollo del arte de la arquería, fruto de la historia de la antigua cultura militar, potenciaba junto con su belleza sus aspectos simbólicos, representativos y formales, una nueva cultura marcial empezaba a desarrollarse en las provincias como resultado de las transformaciones sociales entre Heian y Kamakura, una cultura que se distinguía, como decíamos, por el predominio de los componentes técnicos, y que carente todavía de su propia espiritualidad orgánica, tomaba como referente la de la aristocracia. En otro fragmento de su texto Kume nos ofrece su descripción del proceso de bifurcación del *kyūba no michi* en su vertientes aristocrática y guerrera, es decir *kugue* (公家) y *buke* (武家):

“Sin embargo, el campo generaba en la práctica peleas reales. Como allí ocurrían en gran cantidad pequeñas guerras, los guerreros de esas zonas podían investigar en la práctica la valentía marcial, y poco a poco se fueron haciendo fuertes. De ahí surgieron los *bumon bushi* (武門武士), los samuráis de los clanes guerreros. De esa manera, gradualmente a los *bushi* de Kioto les fueron adivinando sus debilidades y fueron creciendo los casos de funcionarios venidos de la capital imperial que se convertían en objeto de sus burlas. Después de que, durante el mandato de Susaku *tennō* (en los años de Jōhei 931-938), Masakado se alzara en el Este y Sumitomo en el Oeste, y en relación con las grandes rebeliones que ocurrieron entonces, se hizo habitual que los *bushi* de todo el país se burlaran de

los funcionarios de Kioto, y por cuanto la violencia de las bandas de ladrones errantes amenazaba con extenderse a la capital imperial y con mancillar así la autoridad de los príncipes que hasta ese momento había sido consolidada por los *Hyōe* (兵衛) y los *Emon* (衛門) – seleccionados como los mejores de todo Japón en la práctica de *kyūba no michi* –, llegó finalmente el momento en que hubo que trazar la línea defensiva para impedirlo. Fue a partir de entonces que el *kyūba no michi* de Kioto dejó de emplearse para los combates reales (...) Los maestros de *kyūba*, ataviados con magníficos vestuarios, se limitaban únicamente a defender el Palacio Imperial; fueron los agentes del *mushadokoro* (武者所) – en términos actuales, la policía militar – quienes asumieron la función de apaciguar las rebeliones, y fue entonces que por primera vez los llamados *bumon bushi* empezaron a controlar todo el país. Dicho en términos actuales, la tendencia que tomaron fue la de gobernar adecuando la policía militar a las funciones de la Jefatura de la policía nacional. Pero los individuos a los que esas fuerzas tenían que reprimir, es decir, los bandoleros errantes, eran verdaderamente conflictivos y pendencieros como pudieran ser ahora los activistas del Movimiento para la libertad y los derechos del pueblo o los obreros constructores,<sup>95</sup> todos vigorosos y convenientemente armados. De modo que, según la situación, había casos en los que había que pelear. En esa época todavía no existía algo como fuerzas militares especiales para el control local, de manera que en caso de enviar tropas al punto de la sublevación, eso significaba que tenían sencillamente que pelear con los sublevados. Estos estaban armados de igual manera que esas tropas (con arco, flechas y *katana*), y estas tenían que hacerles frente con esas mismas armas, por esta razón, como había que hacer correr la sangre de verdad, las armas muy suntuosas como las monturas de bordes de oro o los arcos con empuñadura de laca negra y demás, no servían allí de nada. De modo que, armados con arcos fuertes y montados sobre sus caballos con cualquier cosa que les sirviera de montura, tenían que reprimir a los bandidos poniendo por delante su verdadera valentía” (Kume, 1989: 302-303).

Estos conflictos, como hemos visto en la primera parte de este epígrafe, tenían su raíz básicamente en los problemas de propiedad sobre la tierra que surgieron por todo el país entre las épocas de Heian y Muromachi y que llegaron a involucrar directamente a las propias fuerzas que debían contribuir a mantener el orden, pero lo más significativo de este último pasaje para nuestro estudio es que Kume enfatiza en él *la paridad de armamentos que empleaban tanto los represores como los reprimidos y la importancia que en esas circunstancias adquiriría el componente espiritual, el cual era lo que propiamente marcaba la diferencia*. Podemos reconocer entonces como una de las características de las artes marciales en esta etapa de tránsito, *la falta de uniformidad en el desenvolvimiento de sus componentes técnico y espiritual*, los cuales, como antes señalábamos, tienen aún distintos orígenes y se nutren de fuentes diferentes, como resultado de lo cual parece haber entre ellos más tirantez que complementariedad. Dentro

---

<sup>95</sup> Ténganse en cuenta que esta conferencia fue dictada por Kume Kunitake en 1908 y publicada por primera vez en 1909.

de estos factores espirituales y sus fuentes externas podemos señalar la eticidad que emerge, por un lado, de las relaciones de vasallaje y, por otro, de la experiencia *zen*, así como también el sentido estético de la práctica, el cual acaso tiene todavía que ver más con lo *sublime* que con lo *bello* y es tomado del arte de la arquería para ser injertado en el rudo tronco de la técnica aplicada en el transcurso de la guerra real. La superación de esta desarmonía o disonancia interior entre los factores técnico y espiritual motivará en lo sucesivo, como en su momento veremos, la proliferación de las artes marciales y de los más diversos estilos y escuelas.

En relación con la especificidad de la moral en la época Kamakura hemos tenido ocasión de referirnos a algunas características generales de las artes marciales que practicaban los *bushi* en esta etapa, a partir de las cuales podemos formarnos una noción de *qué eran*, como es el hecho de que aún no podemos hablar de ellas como de artes, por el marcado predominio del componente específicamente técnico sobre el estético, el expresivo y el simbólico,<sup>96</sup> y en este sentido, nos hemos referido también a la falta de uniformidad en el desenvolvimiento de sus componentes técnico y espiritual, los cuales por provenir de fuentes diversas – en el primer caso, la práctica de la guerra por los *bushi* y en el segundo, las relaciones de vasallaje dentro del propio mundo guerrero y la influencia del arte de la arquería practicado por la nobleza imperial – no logran integrarse orgánicamente para dar lugar a una formación propiamente artística dentro del ámbito marcial de la vida de los *bushi*. Estas particularidades nos inducen a reflexionar sobre otro definitorio aspecto esencial de análisis de las artes marciales como es *el funcional*.

Así vemos que, *en primer lugar*, desde la perspectiva de la nobleza imperial, el arte marcial del tiro con arco a caballo tiene en esta etapa una función eminentemente simbólica y es que la figura del arquero a caballo se presta, además, para funcionar realmente como un poderoso símbolo compuesto, una especie de centauro, en el cual el poder divino – el que en última instancia mueve la mano del arquero y dirige su flecha al blanco – en la parte de arriba, se conjuga con el poder prosaico y material, representado por la fortaleza y el ímpetu vital del caballo, sometido al arquero, en la parte de abajo. En

---

<sup>96</sup> Sabres de altos funcionarios militares de la época como el *Ikakeji Shishimon Kenukigata Tachi* (沃懸地獅子文毛抜形太刀), el *Ikakeji Katabamimon Hyōgo Gusari no Tachi* (沃懸地酸漿文兵庫鎖太刀), que se conservan en los fondos del templo sintoísta de *Kasugataisha*, o sabres de una fabricación tan fuerte y severa como los llamados *Ikamonzukuri no Tachi* (噴物造の太刀) tienen todos un bello y elegante acabado, pero su uso es eminentemente práctico (Sasama, 2003).



cuanto al *sumō*, el cual no era todavía un arte marcial y, desprovisto incluso de técnicas, se basaba en el uso de la fuerza bruta,<sup>97</sup> cumplía también una *función compleja, lúdico-ceremonial*, vinculada a los templos y santuarios, a los cultos ancestrales y mitos fundacionales de Japón y de la casa imperial,<sup>98</sup> tales como han quedado reflejados, por ejemplo, en el *Kojiki*; pero desempeñaba también una *función económica*, en la medida en que permitía recaudar fondos que se emplearían en la reparación y construcción de edificaciones religiosas y comunitarias.

En *segundo lugar*, las técnicas marciales practicadas por los *bushi* tienen, por un lado, en esta etapa un *funcionamiento eminentemente pragmático y utilitario*, tal y como lo requiere el desempeño de su rol social; además, el uso de la armadura<sup>99</sup> limita el movimiento, de modo que el carácter de las mismas es aún tan rudimentario, que su dimensión simbólica, si bien en alguna medida existe, – a juzgar por los nombres de las primeras técnicas que se conocen – es todavía la más incipiente y elemental. Las funciones simbólicas las desempeñan en su caso estructuras y símbolos externos como las banderas<sup>100</sup> o los ornamentos de las armas y armaduras, que se agregan desde fuera a los

---

<sup>97</sup> Véase: (Osano (2003, 132). Pese a su semejanza externa con el *bujutsu*, lo cierto es que el *sumō* se diferencia sustancialmente de este tanto por su desarrollo histórico – es sólo en la época Edo que recibe la influencia renovadora de las artes marciales y específicamente del *jūjutsu* – como por su forma de organización o su “cultura organizacional” (Osano, 2003: 78, 132).

<sup>98</sup> En la época Heian se celebraban las llamadas “temporadas de *sumō*”, *sumō no sechi* o *sumai no sechi* (相撲の節), las cuales tenían lugar en la corte cada año durante el mes de julio y contaban con la presencia del emperador.

<sup>99</sup> Al arte marcial de esta etapa se le suele denominar *katchū bujutsu* (甲冑武術) o arte marcial con arnés, y a la técnica del manejo del sable *kaisha kempō* (介者剣法), es decir, técnica de manejo del sable del guerrero provisto de armadura, a diferencia del *suhada kempō* (素肌剣法) o “*kempō* a piel desnuda” (desprovisto de arnés). Como explica Futaki Ken-ichi, “el sable antes de Sekishūsai (Yagyū Munetoshi, 1529-1612) es el que se usa en el campo de batalla donde los guerreros pelean vestidos con armaduras. Como es una técnica del sable para que incluso un individuo pueda realizar hazañas al matar él solo a muchos enemigos, en ella la fuerza del brazo se antepone a toda teoría y razonamiento. Esa es precisamente la técnica del sable con la que un hombretón del tamaño de un luchador profesional o un *sumōtori*, blande con toda su fuerza una gran espada, una lanza o una *naguinata* y despedaza unos tras otros a sus enemigos sin dejar uno en pie” (Tsumoto, 1996: 122).

<sup>100</sup> A partir de la confrontación entre los Genji y los Heishi, los colectivos guerreros poco a poco fueron formando cuerpos de ejército. Bajo el gobierno unificador de Minamoto no Yoritomo, la organización del ejército dio un gran salto, pero todavía en esta época las unidades guerreras no pasaban de ser agrupaciones de colectivos guerreros, los cuales reunían a combatientes provenientes de una misma familia, de ahí que se necesitaran banderas para que estos colectivos se diferenciaran entre sí y, a su vez, el cuerpo de ejército bajo el mando de un general se distinguiera de los otros. Llevar la bandera representaba un honor, así que su portador (*hatazashi* [旗差]) tenía que ser un bravo combatiente y vasallo de considerables virtudes. El uso de este tipo de símbolo se vio asociado a toda una serie de presagios a partir de la época Muromachi (por ejemplo, si en un camino se interponía un canal o un río y el jinete abanderado tenía dificultades para avanzar; o bien, sin retroceder, le pasaba la bandera a un infante para que la cruzara al otro lado, o bien daba un rodeo y recibía la bandera después de haber vencido el obstáculo. Si el abanderado al bajar del caballo, quebraba sin querer el bambú al que estaba sujeto el estandarte, había que volver a conjurar al *gunbai* [軍

elementos propiamente marciales y combativos. Ahora bien, hay evidencias de que, por otro lado, la práctica de esas mismas técnicas solía *funcionar también como ejercicio y espectáculo, a la par recreativo e instructivo*, en otras palabras, de que desempeñaba una *función lúdica*, y de que las que mejor se prestaban para esto por su relativamente menor grado de peligrosidad, eran las del combate cuerpo a cuerpo sin armas.<sup>101</sup>

De esta manera, por lo visto, la cultura *bushi* de esta etapa *no necesita todavía de artes marciales propias, sino de técnicas, que son todavía rudimentarias, pero efectivas, sobre cuya efectividad es que se construye el sentido real del mundo del guerrero*, un mundo, por lo demás, todavía demasiado “impuro”, prosaico y pragmático como para aspirar a representar propiamente un ideal a imitar y, en consecuencia, pretender funcionar él mismo a la manera de un símbolo; pero por otro lado, también demasiado rudo y severo, como para no aligerar la experiencia de su práctica, convirtiéndola en un juego.

Por otra parte, hay otra serie de aspectos de carácter concreto que debemos examinar con más detenimiento y que tienen que ver con lo que pudiéramos llamar la morfología del *bujutsu* en Kamakura, es decir, cuáles eran concretamente los tipos del mismo que eran practicados por los *bushi* en esta etapa histórica y qué relaciones existían entre ellos.

Hay que señalar, en primer lugar, que como hemos mencionado antes, en Kamakura el arte marcial practicado por los *bushi* es esencialmente el de la *kyūba*<sup>102</sup> cuyo ejercicio comparten con la aristocracia, la cual sigue siendo el centro rector que organiza y promueve su práctica, así como también el que establece los modelos o patrones de referencia para clasificar a los practicantes en diferentes niveles de destreza y virtuosismo. En la guerra real, el papel fundamental le corresponde a la caballería, y tanto las características formales de las armas y armaduras, como los modos de su uso están

---

酉記] (símbolo en forma de abanico). Al sacar la bandera de su bolsa, había que cuidar de hacerlo en una dirección favorable, etc.). Sin embargo, hay que resaltar que en la época Kamakura los guerreros todavía no se aferraban tanto a este tipo de supersticiones o creencias, y como al terminar las ceremonias de partida hacia el frente se enarbolaban las banderas, “levantar la bandera” pasó a significar que los combatientes entraban en acción, todo lo cual habla también del racionalismo, el realismo y el pragmatismo que caracterizaba a los *bushi* de aquella etapa (Sasama, 2003).

<sup>101</sup> *Toshukakutōjutsu* (徒手格闘術).

<sup>102</sup> Al parecer, las prácticas que más se apreciaban por entonces, según Osano Jun, eran tres, denominadas en su conjunto *kishamitsumono* (「騎馬三物」) y cuyos nombres específicos tenían que ver, en general, con el tipo de blanco que empleaban: *kasagake* (笠懸), un sombrero, *inu-ou-mono* (犬追物), perros, y *yabusame* (流鏑馬), tres objetivos de madera alineados a lo largo de la trayectoria del movimiento del jinete (Osano, 2003).

determinados por el hecho básico de que el combatiente, el guerrero, va montado a caballo. El sable, cuyo ejercicio se convertirá en etapas sucesivas en el arte marcial por excelencia, todavía permanece en esta subordinado a las necesidades, condicionamientos y exigencias que impone el uso del arco a caballo.<sup>103</sup>

*Hagakure* [葉隠] nos cuenta la historia del samurái Ōki Hyōbu (1568-1651), quien al finalizar las reuniones de su brigada solía siempre exhortar a los combatientes de menor edad a que cultivaran su valentía, con las siguientes palabras:

“Si al atacar se les quiebra el sable, peleen con sus brazos y sus manos, si les cortan estas, empujen con sus hombros a sus contrincantes hasta lograr derribarlos, y si les cortan los hombros, tienen que morder hasta desgarrar con sus propias bocas los cuellos de por lo menos diez y quince de sus adversarios” (*Hagakure*, 2004: T. II, 179).

Aunque Hyōbu fue un inveterado *bushi* de finales de Sengoku y principios de Edo, quien participó en la invasión a Corea (1592 y 97), así como en la batalla de Sekigahara (1600) y el aplastamiento del motín de Shimabara (1637), lo cierto es que sus palabras son el reflejo de una vieja noción que desde las primeras etapas del desarrollo de la cultura *bushi* exhortaba a los samuráis a combatir hasta el final y hasta agotar su último recurso: Si te matan el caballo o se rompe tu arco, pelea con el sable, si se quiebra este, utiliza tus extremidades, etc., en una sucesión en la que como puede apreciarse al sable le correspondía todavía el segundo lugar.

Ahora bien, de aquí puede inferirse ya una peculiaridad morfológica de las artes marciales en Kamakura y que aparece reflejada en la división de esta secuencia de lucha en dos secciones sustancialmente diferentes: una primera en la que el combatiente pelea

---

<sup>103</sup> Sin embargo, las condiciones para el ulterior surgimiento y desarrollo del arte del sable, se empiezan a formar ya a partir de las postrimerías de la época Heian, cuando surge por primera vez el sable curvo. Es también durante esa etapa que, en relación con la formación de los *bushidan* o colectivos guerreros y el paso a la guerra de infantería, el mango de la espada se hace más largo para permitir el manejo con ambas manos. Durante el período de las guerras entre los clanes Minamoto y Taira (*Gempei*), desde finales del siglo XI al XII, a pesar de que todavía no existen los estilos, ni libros de tradiciones (*densho*) que los transmitan, al parecer, sí empiezan a reconocerse ya determinadas técnicas específicas del manejo del sable, cuyos nombres – *kumode*, *kakunawa*, *jūmonji*, *tombogaeri*, *mizuguruma*, *haraigui*, etc. – han quedado registrados en clásicos de la literatura de guerra como *Heike Monogatari* y *Heiji Monogatari* (Tsumoto, 1996; Sasama, 2003).

Una detallada descripción del arte de la guerra durante Kamakura se encuentra en: McCullough, 1959: XXXIII-XXXVI.

todavía armado sobre el caballo<sup>104</sup> y una segunda en la que combate ya cuerpo a cuerpo (*kumi-uchi* (組討ち) o *kakutō* (格闘)) y desarmado en tierra con su adversario, y es que en correspondencia con estas dos formas básicas de lucha se va gestando ya una primera gran división en las artes marciales en dos grandes clases: *con armas* y *sin armas*,<sup>105</sup> una división que llamamos sustancial porque en un caso el combatiente tiene que lograr integrar sus movimientos con los de un objeto, externo y ajeno a su cuerpo, que sirve de mediador a su interacción con el contrario (sea este orgánico o inorgánico, animado o inanimado), mientras que en el otro es su propio cuerpo el que le sirve de arma en su interacción inmediata con el oponente.

Por otra parte, conviene señalar que en esta esfera, como en cualquier otra de la realidad, no encontramos divisiones infranqueables: si el combatiente hace un manejo inadecuado de su cuerpo, esto puede provocar que él mismo se convierta en el arma orgánica y viva que el adversario dirige contra su persona, y a la inversa, cuando el combate marcha a su favor, el cuerpo del adversario funciona también para él como su armamento.

En cuanto a la clase de las técnicas marciales con armas, como hemos visto, en la época Kamakura apenas se esbozan las premisas para su ulterior ramificación. El arte marcial con armas por antonomasia sigue siendo en esta etapa el arte del arco, y aunque algunas referencias bibliográficas<sup>106</sup> dejan ver que la técnica del manejo del sable va ganando

---

<sup>104</sup> El caballo es un animal, pero para el guerrero constituye también una especie de “armamento orgánico vivo”.

<sup>105</sup> Así, por ejemplo, aparte del *sumō* de temporadas o *sumōbushi-sumō* (相撲節相撲) que se ofrecía como parte de las celebraciones de los templos budistas y los santuarios sintoístas, y del *kanjin sumō* (勧進相撲) (una derivación suya dirigida a recaudar fondos para la construcción y reparación de las edificaciones religiosas, los puentes, etc.), los cuales eran practicados desde tiempos muy remotos por colectivos de individuos que lo tenían como profesión familiar, existía también el *sumō* de los *buke* o *buke sumō* (武家相撲), el cual podía funcionar para los *bushi*, además de como entrenamiento, como distracción o espectáculo recreativo – de lo cual hay sobradas referencias en textos como el *Azuma Kagami*, *Soga Monogatari* o *Kokonchō Monjū* – y que tampoco era todavía propiamente un arte marcial.

<sup>106</sup> Así por ejemplo, en el *Azuma Kagami*, en el registro del día 10 de agosto del año 4 de Kenkyū (1193), leemos que al ser interrogado Taima Tarō, vasallo de Minamoto no Noriyori (hermano menor de Minamoto no Yoritomo), por haberse escondido bajo el dormitorio de este para averiguar cuál era la situación real de su señor, Taima dice en defensa de Noriyori que “es un valiente guerrero muy fiable, quien se ha ganado ya un nombre por ser tan diestro en el arco como en el sable”. De la misma manera, en el rollo 29 del libro *Gempeiseisuiki*, en la sección referente a la distribución de las tropas de los Genji, encontramos una mención de la legendaria Tomoe Gozen, valiente mujer, concubina de Minamoto no Yoshinaka (1154-1184), de la cual se dice: “Esta mujer llamada Tomoe es la hija de Kiso Chūsan (Nakahara no Kanetō) Gon no Kami, tiene tanta fuerza en su espíritu como en su físico, y es tan diestra cuando toma el arco y las flechas (弓矢), como cuando toma las armas blancas (打物)”. Como puede apreciarse, aunque el arco se menciona en primer lugar y el sable (o en un sentido más amplio, las armas blancas como el sable, la *naginata*, etc.) en el segundo, es evidente que los cronistas tienden a equiparar el virtuosismo en el manejo

cada vez más prestigio e importancia, es evidente que con respecto a aquel sigue teniendo todavía un carácter suplementario y subordinado.

En este sentido, hay que agregar que el desarrollo de los oficios durante Kamakura, y específicamente de la herrería,<sup>107</sup> favorece no sólo la diversificación de las armas, sino también de sus tipos de hechura. Además del sable largo o *tachi* (太刀), entre las armas de empuñadura larga o *nagaebuki* (長柄武器), encontramos la lanza llamada *teboko* (手鉾), cuya hoja, un tanto curva tiene una forma intermedia entre la que es propia de la *naguinata* [薙刀] (no es tan larga, ni tan curva como la de esta) y la de la lanza *yari* (槍); la *naguinata* usada preferentemente por la infantería (aunque se cuenta que Tomoe Gozen la manejaba también a caballo), cuya empuñadura no era tan larga como la que adquiriría en épocas ulteriores; el hacha larga o *masakari* (鉞), que se empleaba tanto para pelear como para machacar y despedazar cosas; la hoz o *kama* (鎌) de empuñadura corta y la de empuñadura larga o *naguikama* (薙鎌); el palo o *bō* (棒), que servía como arma complementaria y todavía no alcanzaba la longitud y el grosor que llegaría a tener más tarde; y, por último, el rastrillo de mango largo o *kumade* (熊手), literalmente, “garra de oso”, un arma muy particular con la que, según se cuenta, un vasallo de Kamata Masakiyo (1123-1160), de nombre Hatchō Jirō, en medio de una persecución a caballo, enganchó por el hoyo superior del casco (兜の天辺) a Taira no Moriyori (1133-1186), el cual se liberó, cortando con su sable el mango del rastrillo (Sasama, 2003).

---

de ambos tipos de armas. (Sasama, 2003: 298)(Véase en Internet: <http://www.j-texts.com/seisui/g029.html>, <http://www5a.biglobe.ne.jp/~micro-8/toshio/azuma/119308.html> 10/06/2010)

<sup>107</sup> Dentro de las cosas que mejor demuestran la especificidad de esta época en la esfera de los oficios artesanales está la producción de espadas. Entre las obras de principios de este período hay algunas que tienen la elegancia del estilo de la corte, por haber recibido la influencia de la época precedente, pero a partir de mediados de esta etapa empezó a producirse el sable japonés, denominado *nihontō* (日本刀) que se caracteriza por su carácter sencillo y práctico. Entre sus maestros notables están los nombres de Okazaki Masamune de Sagami no Kuni (actual prefectura de Kanagawa) y de Okifune Nagamitsu de Bizen no Kuni (actual prefectura de Okayama) (Satō, 1972). La cantidad de maestros espaderos (刀工), durante la época Kamakura era de alrededor de trescientos. Durante la época de *Nanbokuchō* (entre 1336 y 1392, a principios de Muromachi) y, en general, la de los Ashikaga (1338-1573), dicha cantidad ascendió a cerca de cuatro mil (Tsumoto, 1996: 13). Como dice Sasama Yoshihiko, en la época Kamakura muchas de las armas e implementos de guerra que a partir de la experiencia combativa de la etapa precedente se habían venido desarrollando notablemente, se perfeccionaron y complementaron mucho más, pero “sobre todo el sable largo o *tachi* (太刀), por influencia de la experiencia acumulada en la práctica combativa real alcanzó un temple y una figura notables, y surgieron una gran cantidad de herreros (鍛冶), que eran considerados virtuosos maestros artesanos (名工)” (Sasama, 2003: 226).

El hecho de que en una época como la de Kamakura, de economía preponderantemente agrícola, armas complementarias como la hoz, el hacha, el rastrillo y el palo, tan vinculadas a la agricultura, estén tan bien representadas, nos permiten sospechar la existencia de modos de lucha propios de los campesinos, que pueden haber sido asimilados y mejorados por los *bushi*. En épocas de guerra, cada estrato social siente la necesidad de autodefenderse y desarrolla en mayor o menor medida – digámoslo, parafraseando a Gramsci – sus propios “guerreros orgánicos”. En Kamakura encontramos este tipo de “guerrero orgánico” no sólo entre la nobleza, sino también entre los campesinos y los sacerdotes. Conocida es la existencia de los llamados monjes guerreros (僧兵), sumamente diestros en el arte de la *naginata*,<sup>108</sup> el cual en su momento influyó en el desarrollo del arte del sable.

De esta manera, desde el punto de vista morfológico, los criterios clasificatorios de las artes marciales según el uso o no de instrumentos o según el sujeto social, es decir, los estratos involucrados en su práctica, parecen más significativos para la época de Kamakura que cualquier otro criterio, cuya importancia se encargarán de resaltar en su momento las épocas siguientes sobre el panorama de sus peculiares condiciones socio-culturales.

---

<sup>108</sup> “Desde Heian, la época de su aparición, hasta Kamakura, la *naginata* se usaba fundamentalmente en los combates pedestres. En consecuencia, el arte de la *naginata* o *naginatajutsu* se desarrolló entre los monjes guerreros” (Osano, 2003: 84).

## Capítulo III CONSOLIDACIÓN. MUROMACHI

### 1. Panorama político-económico

#### 1.1. Consideraciones sobre la periodización de la época

Quizás el primer problema que plantea al investigador la época Muromachi sea, como veremos a continuación, su enorme complejidad, la cual encuentra su reflejo en las visiones cronológicas tradicionales. Sin embargo, desde la perspectiva de nuestra investigación, es decir, la del estudio de la influencia de la cultura *bushi* en la conformación de la sociedad japonesa, así como de la interacción de los factores sociales y culturales en la conformación y el comportamiento histórico de los propios *bushi* como uno de los estratos más influyentes de la historia japonesa, los rasgos más llamativos de este período que permiten considerarlo como una etapa específica, caracterizada por una especie de tono general que le es propio y la distingue de las épocas de Heian, Kamakura y Edo, son a nuestro juicio básicamente tres: 1) la extrema *conflictividad* de la época Muromachi, tanto desde el punto de vista de la cantidad de conflictos que tuvieron lugar en ella, como de sus cualidades específicas,<sup>109</sup> 2) el afianzamiento de los *bushi* como estamento políticamente dominante por encima de todos los otros, incluso de la nobleza imperial y 3) en consonancia con los dos rasgos anteriores, la definición y diferenciación interna de su cultura, como la cultura dominante llamada a tratar de resolver con sus propios medios y posibilidades los conflictos que surgían tanto en el ámbito social – las contradicciones entre los diferentes estratos y entre el individuo y la sociedad – como en el ámbito de las relaciones del hombre y la naturaleza. Debemos señalar, a propósito de esto, que aunque nuestro estudio se titula *Las transformaciones de la cultura bushi en la sociedad Tokugawa*, la etapa Muromachi es para nuestros propósitos especialmente significativa, porque precisamente es la que nos ofrece los criterios fundamentales para precisar las transformaciones que tienen lugar dentro de la cultura de este estrato social en la época siguiente.

---

<sup>109</sup> Baste señalar por lo pronto, a manera de ilustración, que esta etapa se inicia y finaliza precisamente con contiendas bélicas: primero, la guerra contra los Hōjō y entre las cortes del Norte y el Sur, después la guerra de Ōnin y, por último, el período que se denomina Sengoku (戦国時代), es decir, de los dominios o señoríos guerreros. Esto por mencionar únicamente los conflictos bélicos más significativos, porque aparte de ellos, durante toda la época encontramos, desde la cima del poder hasta las familias, también muchos otros de envergadura diversa, que permiten caracterizarla como una época impregnada por una gran conflictividad.

Desde el punto de vista político, puede decirse que la época que nos ocupa es, *en un sentido amplio* la de los señores Ashikaga (足利氏), quienes funcionaron como *shōgun* a lo largo de toda ella.

Ahora bien, más específicamente se suele denominar época Muromachi (室町時代) al período histórico de unos 237 años, que se extiende desde el año tercero de Kenmu (建武) y primero de Enguen (延元)<sup>110</sup> (1336), en que Ashikaga Takauji (1305-1358), asumió el poder, inauguró el gobierno de *bakufu* con sede en Kioto, y proclamó el código de leyes conocido como *Kenmu Shikimoku* (建武式目), hasta el año primero de Tenshō (天正) (1573), fecha en la que el *shōgun* Ashikaga Yoshiaki (1537-1597) resultó derrocado por Oda Nobunaga (1534-1582) y expulsado de Kioto.

Por otra parte, dentro de este largo intervalo de más de dos siglos, a la etapa de casi sesenta años que se prolonga desde su inicio – y que, de hecho, comienza ya con la llamada restauración de Kenmu (建武の中興) de 1333 – hasta la unificación definitiva de las cortes del Norte y del Sur en el año 1392 bajo el gobierno del *shōgun* Ashikaga Yoshimitsu, se la denomina *Nanbokuchō Jidai*, es decir, de las cortes del Sur y del Norte, (南北朝時代).

Ahora bien, a la etapa de aproximadamente un siglo que se inicia con la guerra de Ōnin (応仁) en el año 1467 se la denomina usualmente *Sengoku Jidai* (o de los estados guerreros) (戦国時代).

Por último, se le da el nombre de *época Muromachi en un sentido estrecho* a la etapa entre la unificación de las cortes del norte y del sur (1392) y el estallido, en 1467, de la llamada guerra de Ōnin o Bunmei (文明)<sup>111</sup> (1467-1477).

Resulta interesante señalar, que el historiador Ebara Masaharu prefiere tomar como puntos de referencia para la demarcación cronológica de la época Muromachi en este último sentido, por un lado, el año 1379, en el cual el *shōgun* Ashikaga Yoshimitsu

---

<sup>110</sup> Según el calendario de la corte del sur, correspondiente a los períodos de reinado de los emperadores Godaigo (1288-1339/ emperador de 1318-1339) y Gomurakami (1328-1368/ emperador de 1339-1368).

<sup>111</sup> La época de Ōnin abarca los años de 1467 a 1469, en tanto que la de Bunmei, los años entre 1469 y 1487.



(1358-1408) logra escapar a la tutela del regente Hosokawa Yoriyuki e inicia propiamente su camino como gobernante, y por otro, el año 1493, en el cual el regente Hosokawa Masamoto (1466-1507) expulsa mediante un golpe de estado<sup>112</sup> al *shōgun* Ashikaga Yoshitane (o Yoshiki) (1466-1523) y empiezan a ser los Hosokawa y no los Ashikaga, quienes toman las riendas del poder real, lo que engendra en Kinai, hasta las postrimerías del gobierno de Muromachi, movimientos de resistencia en aras del reconocimiento de la legitimidad del *shōgun* (Ebara, 2003). Y sin embargo, por original que resulte esta periodización, da la impresión de que estrecha demasiado el marco de la época Muromachi porque otorga una excesiva prioridad a los eventos de relevancia específicamente política, sin considerar la influencia que esos acontecimientos hayan tenido, más allá de la política como tal, en el ámbito cultural general, de modo que puedan ser asumidos como los verdaderos puntos de demarcación de toda una época histórica. No hay dudas de que la traslación del gobierno samurái de Kamakura a Kioto fue un acontecimiento histórico realmente crucial y definitorio de una época, por todas las implicaciones que tuvo para la cultura samurái como un todo y no sólo para la esfera específicamente política, pero no menos relevante en el sentido del establecimiento de una periodización de contenido resultó, como especificaremos más adelante, tanto para la política como para la cultura, el hecho de que ese traslado fuera realizado precisamente por los representantes del clan Ashikaga. De la misma manera, el ascenso de Yoshimitsu al poder fue también un evento político de considerables repercusiones culturales, específicamente, en el ámbito de la cultura artística, pero las premisas de este influyente suceso estaban ya en aquel primer acontecimiento que inauguró toda la época. Además, aunque es lícito y necesario distinguir los períodos de guerra de los de paz, no por ello debemos perder de vista el común denominador que une por entero a la época puesto que, por un lado, la guerra es todavía durante toda ella el modo de existencia – aun cuando latente, en todo momento tendiente a actualizarse – de los *bushi* en el poder, y por otro, si bien suele decirse desde Clausewitz (1780-1831) que la guerra no es otra cosa que la continuación de la política, como veremos en lo sucesivo, para este periodo resulta aceptable afirmar asimismo que, a la inversa, la propia política no es en él otra cosa que la continuación de la guerra por otros medios, relativamente controlados y pacíficos.

---

<sup>112</sup> Se conoce como *Meiō no Seihen* (明応の政変). En la actualidad se toma esta fecha como inicio de la época Sengoku (戦国時代).

Estas disquisiciones preliminares nos parecen importantes en el caso de la época Muromachi, porque lo que la caracteriza es precisamente la interacción de los factores culturales-generales y políticos en el mundo del samurái en un proceso en el que la cultura *bushi* llega a establecerse sobre una base propia y ya no ajena, sin que por ello pierda agudeza y tensión la antinomia entre *bu* (武) y *bun* (文) que interiormente la anima.

Con estos antecedentes cabe ahora preguntarse: ¿cuáles son los principales desafíos sociales que tiene que enfrentar la cultura *bushi* en la época Muromachi?

## 1.2. Panorama político

### *La crisis de carisma y la apelación a la ley*

Hay una característica fundamental que penetra en la historia política de Japón merced al poder de los *bushi* y a su peculiar manera de gobernar, la cual se consolida en la época Muromachi, pero empieza a manifestarse ya con claridad desde la segunda mitad de la época Kamakura (1185-1333). A partir del año 1219, con el asesinato de Minamoto no Sanetomo (1192-1219) son los Hōjō (北条), quienes toman las riendas del poder real. Desde el ascenso de Yoritomo (1147-1199), su venerado precursor, los Minamoto nunca habían querido desafiar el poder de la casa imperial, pero en 1221, año tercero de Jōkyū el emperador retirado Gotoba propició un alzamiento contra *bakufu* (承久の乱), como resultado del cual tanto el propio Gotoba, como Tsuchimikado y Juntoku – los tres, *tennō* en retiro – fueron desterrados y *bakufu*<sup>113</sup> estableció en Kioto el cuerpo conocido como *Rokuhara Tandai* (六波羅探題) para vigilar a la corte imperial. El afianzamiento de los Hōjō en el poder y la victoria sobre el intento golpista de los emperadores, marca lo que pudiéramos acaso definir como una *crisis del carisma*, que hasta ese momento había funcionado como fuerza legitimadora. En otras palabras, a partir de la segunda mitad de

---

<sup>113</sup> Aunque es un término mucho más antiguo, proveniente de China, *bakufu* (幕府), en el sentido en que lo empleamos a lo largo de nuestro estudio, es decir, como la institución gubernamental de los *buke* y su poder político, empezó en realidad a usarse a partir de mediados de la época Edo, al igual que su contraparte, el término *han* (藩) o dominio, y en su difusión desempeñaron, por lo visto, un papel fundamental los estudiosos confucianos, porque la expansión de su uso acompaña a la difusión del estudio de la filosofía de Zhuzi (朱子). De esta manera, los términos *Kamakura bakufu*, *Muromachi bakufu* fueron de invención posterior. Antes de la época Edo, el término *bakufu* como tal no resultaba esencial para el sistema que llegó después a simbolizar (Véase, por ejemplo: Mass et al., 1985).

la época Kamakura, el poder de *bakufu* no puede sostenerse ya ni en el carisma de la corte, ni en el de los Minamoto, y es por eso que, acaso por primera vez en la historia, los Hōjō tratan de erigir su poder político sobre una fuerza que no es ya ni de origen divino, ni ancestral, sino secular y laica: la de las leyes.<sup>114</sup> Y es precisamente esta misma tendencia fundamental iniciada en la época Kamakura la que se reafirma y consolida definitivamente en la época Muromachi.

### *El ascenso del pueblo*

Ahora bien, a este primer desafío, digámoslo así, “desde arriba”, se suma otro “desde abajo” y es que en esta época, por primera vez en la historia japonesa, amplias capas de campesinos y comerciantes alcanzan un alto grado de actividad social, de modo que puede decirse que es precisamente en ella cuando el *pueblo* muestra a plenitud su propia faz y hace su debut como fuerza activa de transformación histórica, cuya influencia contribuye a moldear en buena medida a la cultura *bushi* que mucho gana de la interacción diaria con ella, tanto en periodos de paz como de guerra.

Dos tendencias resultan remarcables en este sentido: 1) el surgimiento de alianzas solidarias conocidas como *ikki* (一揆)<sup>115</sup> que implicaban una peculiar forma de

---

<sup>114</sup> Como señala Carl Steenstrup, los Hōjō contrarrestaron el peligro implicado en convertir en ley las “convicciones” de un estamento “estipulando en el *Jōeishikimoku* que los principios establecidos por los *shōgun* Minamoto no podían ser impugnados. Más tarde, a los principios que habían prescrito en sus decisiones los *shikken* Hōjō hasta Tokiyori (*shikken* de 1256 a 1263), se les confirió el mismo rango. De este modo, quedó establecido el principio de que la ley tenía una existencia diferente de la moralidad concreta, confinada a una situación, y ese es el inicio de la “regulación de la ley”, como lo vemos hoy” (Steenstrup, 1991: 84-85). Y más adelante sostiene: “la legislación de los guerreros era poco sistemática, pero mucho de ella estaba impregnado por un sentido común muy „moderno“, pragmático” (Ibídem). Por último, explica que los Hōjō habían robado el poder a sus señores, los Minamoto, mediante métodos muy rudos, incluyendo el asesinato y el encarcelamiento, le habían hecho la guerra a la Corte y la habían ganado (1221). Ellos habían compensado su falta de legitimidad posando como garantes de la ley y del orden, y como árbitros entre las clases y estamentos. Por consiguiente, rompieron la tradición japonesa de reprimir el litigio y con gran esfuerzo crearon cortes de justicia. Era de interés de los Hōjō que la gente y los grupos poderosos litigaran en sus cortes jugando al poder a tono con su música más que peleando. Y gracias a estas instituciones también el pueblo común vio hecha alguna justicia” (Ibídem: 93). Como podemos apreciar en este interesante contexto, los Hōjō, por una parte, empiezan a entender como un derecho de todos lo que era desde la cuna parte esencial del deber moral de su propia casta, a saber, *pelear*, pero, por otra, lo subliman como una forma organizada y controlada por la ley de *litigio*. Esta misma especie de “paradigma *bushi*” de la época, consistente en admitir o extender la pelea más allá de la guerra misma, aunque enmarcada en una forma cultural controlable es el que vemos reproducido mas adelante en la formación de las llamadas artes marciales.

<sup>115</sup> En las alianzas de tipo *ikki* se reunían *jizamurai* (地侍), campesinos y creyentes para enfrentar mediante acciones sediciosas a *bakufu*, a los *shugo* y a los *ryōshu* (領主). Había varios tipos de *ikki*, por ejemplo: los *tsuchi-ikki* (土一揆) eran levantamientos armados de los campesinos y de los *jizamurai*, que reclamaban la

comunicación entre sus miembros y que no representaban un modo de cultura organizativa que fuera privativo de un estrato en particular, sino que estaba ampliamente diseminado por toda la sociedad, y 2) la tendencia – sumamente difundida tras la guerra de Ōnin y denominada *guekokujō* [下克上] – a que “los de abajo vencieran a los de arriba”, por influencia de la cual la época Muromachi fue asimismo una etapa de hundimiento de viejas influencias y, literalmente, de emergencia de otras nuevas, provenientes de los sectores bajos de la sociedad, en general, o de los de un estrato en particular. Así, en el caso de *bakufu*, el poder real pasó del *shōgun* a los *kanrei* Hosokawa, luego, de estos a sus vasallos los Miyoshi, y de estos últimos a los Matsunaga. Pero por otra parte, en el campo, también los individuos influyentes de categoría de *shugodai* (守護代) hacia abajo, quienes, como sugiere el término, ejercían su poder en sustitución (代) del *shugo* residente en Kioto, ascendieron a la categoría de *daimyō* (大名) y abrieron la época de guerras civiles, durante las cuales los señores de provincia pelearon unos contra otros desde sus respectivos territorios. Siguiendo esta misma tendencia, si bien a partir de finales del siglo XV los *shōgunes* todavía seguían manteniendo por herencia su cargo con ayuda de los *daimyō* más poderosos e influyentes, ya para la época de Ashikaga Yoshiaki (1537-1597), quien ejerció como *shōgun* entre 1568 y 1573, ocurrió el derrumbe definitivo de Muromachi *bakufu*.

### *Los shugo daimyō*

En el epígrafe anterior, dedicado al estudio de la cultura *bushi* en Kamakura nos referimos al *shugo* (守護)<sup>116</sup> o condestable provincial, “líder de los *gokenin* (御家人) en su provincia” (Varley, 1967: 9), como una figura de relativa pureza e incorruptibilidad marcial que no fue capaz de realizar todo su potencial durante el período Kamakura,<sup>117</sup>

---

disminución de los impuestos anuales, así como la cancelación de las deudas contraídas, y que estaban dirigidos contra los propietarios (*ryōshu*) de los *shōen*, contra los *shugo daimyō*, y también contra los dueños de los almacenes de arroz y las tiendas de *sake*, quienes se dedicaban paralelamente a la práctica de la usura; los *kuni-ikki* (国一揆) eran movimientos sediciosos que enfrentaban a la población de todo un dominio contra los *shugo* y los propietarios de los *shōen*; los *ikkō-ikki* (一向一揆) eran alianzas de miembros de la secta *ikkōshū* (一向宗) del budismo de la Tierra Pura (浄土真宗) que tenían como núcleo a sacerdotes budistas y campesinos creyentes, pero que agrupaban asimismo a *myōshu* (名主) y *jizamurai* para luchar de la misma manera contra los propietarios de los *shōen* y los *shugo daimyō*.

<sup>116</sup> Véase: “Los *tōryō* y los *shugo*” en: La cultura *bushi* en la época Kamakura.

<sup>117</sup> “El puesto de *shugo* no se había desarrollado plenamente bajo Kamakura *bakufu*. En las provincias, la oficina del gobernador civil (*kokuga*) y los funcionarios residentes adjuntos proporcionaban todavía la maquinaria de administración y el proceso judicial, y a excepción de Kantō, estos servicios seguían estando a cargo de funcionarios civiles con sede en Kioto. Tan pronto como el poder de estas autoridades civiles

porque la provincia no era una unidad política importante (Ibídem: 10), en un país donde la tierra estaba dividida en *shōen* (荘園) o latifundios autónomos.

Desde temprano el *shugo* había sido concebido por *bakufu* como un representante de sus intereses en las provincias, cuyos poderes debía extender o restringir en consonancia con las condiciones de los tiempos, porque para el gobierno *bushi* resultaba tan peligroso que los *shugo* llegaran a acumular en sus manos demasiado poder, como que perdieran el control sobre sus territorios por depender excesivamente del apoyo del centro. Así las cosas, para asegurar la estabilidad de sus relaciones con los *shugo* y de estos con sus provincias, *bakufu* tenía que buscar una especie de punto medio, y eran precisamente los límites de este margen de relativa autonomía o desahogada sujeción los que demarcaban las posibilidades de su desenvolvimiento ulterior.

El *shugo* tenía, como señala Varley, una naturaleza “esencialmente burocrática” (Ibídem: 12), puesto que había sido siempre un funcionario del gobierno central que imponía su control desde arriba, y no un jefe regional que hubiera logrado establecer firmes relaciones con los de abajo. Esta situación cambió radicalmente cuando el gobierno central del que dependía acabó por colapsar durante la guerra de Ōnin. Entonces, el *shugo* se vio obligado a abrirse paso hacia una “una clase más vigorosa de guerreros locales, quienes estaban firmemente al mando de sus sedes agrícolas” (Ibídem).

Sin embargo, desde la época Kamakura la situación en el Este era muy diferente que la del Oeste de Japón. En aquel, el régimen de los latifundios era relativamente débil y los hombres eran relativamente libres de cruzar las fronteras y de formar alianzas con los *bushi* de otros latifundios, conocidas como *bushidan* (武士団).

Esta distinta situación de los *shōen* en ambas regiones económico-geográficas condicionó a su vez una estratificación de los samuráis en “*bushi* del Este” y “*bushi* del Oeste”, que resultó a la larga decisiva en la época Muromachi.<sup>118</sup>

---

decayó, la necesidad de una presencia mayor de *bakufu* en las provincias se hizo visible. La agencia a través de la cual esto se efectuó fue la oficina de los *shugo*.” (Yamamura et al., 1990: 197).

<sup>118</sup> Ashikaga Takauji (1305-1358) y Nitta Yoshisada (1301-1338) son ejemplos de *bushi* del Este, en tanto que Kusunoki Masashigie (1294-1336) y Kō-no-Moronao (? – 1351), lo son de *bushi* del Oeste. A diferencia de Ashikaga Tadayoshi (1306-1352), hermano de Takauji, Kō-no-Moronao pertenecía, dentro de *bakufu*, a la facción que pugnaba por destruir los latifundios y por el reconocimiento tácito de las

Si bien, en el desenvolvimiento del estrato samurái, el Este había liderado desde la época Heian en materia de desarrollo militar, en el centro y en el Oeste había surgido un nuevo estrato de *bushi* independientes que se habían convertido en una fuerza clave para el derrocamiento de la tiranía de los Hōjō y de *bakufu*. Tanto en la época Kamakura, como en la época Muromachi, la actitud fundamental de los *bushi* del Este en el ámbito de la expansión y el mantenimiento del control gubernamental había sido la de establecer cuanto antes un dominio sobre el Oeste valiéndose para ello de las instituciones ya existentes. Los *bushi* de esta última región eran, por el contrario, enemigos del sistema de los *shōen*, y por lo tanto, de las personas e instituciones que lo sostenían, en primer lugar, la corte imperial. Precisamente era en el Oeste, donde el poder del sistema de latifundios había inhibido el crecimiento de los *bushi* y específicamente, de los *kokujin* (国人) – como se les empezó a llamar en la época Muromachi – es decir, de los *bushi* locales, quienes habían llegado a ser propietarios de tierras y a asentarse en ellas. Sin embargo, justamente estos *kokujin* estaban dotados de

“un fuerte potencial para su desenvolvimiento feudal, a través del desarrollo de relaciones de tipo Señor terrateniente-campesino, basadas en la renta feudal, y mediante el establecimiento de vínculos de vasallaje y de alianza militar, sustentados no en relaciones sanguíneas de parentesco, sino en las realidades del poder local” (Varley, 1967: 24)

Ahora bien, estos samuráis locales estaban, al propio tiempo, necesitados de liderazgo ante los grandes retos que les imponía su época: la lucha contra los propietarios de los *shōen*, la necesidad de establecer relaciones firmes con sus campesinos y la búsqueda de protección para poder enfrentar las agresivas incursiones de otros samuráis. Fue esta necesidad de liderazgo la que simplificó la labor organizativa de los *shugo* en los primeros días del mandato de los Ashikaga. Sin embargo,

“el samurái local era siempre el oportunista. Se asociaba al condestable sólo en tanto esto convenía a sus necesidades. Cuando su señor condestable mostraba signos de debilitamiento, el samurái local era el primero en recurrir a otros” (Ibídem: 25).

Y es esta relación entre los *shugo* y los *kokujin* la que encontramos en el trasfondo de la moral y del pensamiento de los *bushi* de Muromachi, que analizaremos más adelante.

---

depredaciones de los *bushi* (Varley, 1967: 37). Sobre las peculiaridades de su comportamiento personal, véase más adelante la sección dedicada a los *basara daimyō*.

El gobierno de Kamakura había podido ejercer todavía su autoridad en los marcos de lo que quedaba de las instituciones legales de la administración imperial provincial. Por el contrario, los *shōgun* Ashikaga se vieron obligados a depender más de las instituciones que ellos mismos habían creado, circunstancia de la cual derivaba su dependencia de los *shugo* de las provincias, en quienes delegaron mucha autoridad local. (Yamamura et al., 1990).

Durante el gobierno de Kamakura, a los *shugo* se les habían otorgado tres funciones específicas: 1) castigar a los traidores; 2) perseguir y reprimir crímenes mayores como los asesinatos y la piratería; y 3) reclutar a los vasallos de *bakufu* para el servicio de guardia en Kioto, haciéndolos cumplir rigurosamente con este deber. Como subraya Varley,

“era el tercero de estos poderes el que le confería al condestable su especial estatus y esto presagiaba su desenvolvimiento como gran barón feudal en los siglos posteriores” (Varley, 1967: 9).

El servicio de guardia en Kioto tenía el propósito de mantener la ficción de que cada *gokenin* (御家人) seguía siendo un vasallo directo del *shōgun*, independientemente de cuán lejana fuera su designación. Para demostrar su lealtad, el *gokenin* tenía que pelear en caso de guerra y hacer guardia en la capital en tiempos de paz. Sin embargo, este último servicio, por simbólico que fuera, era para el *gokenin* el más importante de todos, porque era el único modo a su alcance de reafirmar su disposición a servir al *shōgun* como hombre de guerra. Y era al mantenimiento de esta singular institución simbólico-marcial, llamada a desempeñar un papel fundamental en el sostenimiento del poder de *bakufu* prácticamente hasta su desaparición definitiva en el siglo XIX, que estaba vinculado precisamente el trabajo de los *shugo*.

Ahora bien, en 1346 *bakufu* tuvo que ampliar la competencia de los *shugo*, otorgándoles otros poderes complementarios: 1) el derecho de lidiar con las bandas de *akutō* (悪党) por el corte ilegal de las cosechas y 2) el de llevar a ejecución sus órdenes para confiscar o redistribuir los derechos sobre la tierra (Yamamura et al., 1990). Pero es que incluso más tarde *bakufu* se vio asimismo en la necesidad de agregar a estas aún otras competencias, como las de poder apropiarse de la mitad del impuesto anual de arroz (半済) proveniente de los latifundios para distribuirlo entre los samuráis a su servicio (1352), o la de sustituir a los propietarios asentados en Kioto en la recolección y distribución de los impuestos

provenientes de sus propiedades en las provincias, cuyo resultado fue no sólo un incremento aún mayor del poder de los *shugo*, sino también un golpe devastador a los propietarios de los *shōen*.

De esta manera, las medidas adoptadas por *bakufu* en la época Muromachi allanaron el terreno a los *shugo* para llegar a convertirse en *daimyō*. Y si bien, su evolución hacia este estatus fue “en gran medida descentralizadora y extralegal, mediante la constante arrogación de derechos y poderes no previstos al principio por *bakufu*, y la adquisición de guerreros locales como vasallos”, el propio término aplicado a ellos, a saber, el de *shugo-daimyō*, implicaba ya que “sus intentos por establecer dominios independientes no habían sido del todo exitosos” (Varley, 1967: 33-34).

El *shugo daimyō* – es decir, el *shugo* de la época Muromachi – tiene una incuestionable naturaleza dual, cuyas implicaciones para nuestro estudio analizaremos en lo sucesivo. Por lo pronto, es importante considerar que, como explica Miyagawa Mitsuru:

“Un *shugo* era la autoridad política al mando en la provincia o las provincias a las que había sido destinado, y al propio tiempo, era también un señor de ciertos dominios en el sentido en que los propietarios de los *shōen* o los *kokujin* eran señores de dominios. Pero estos dominios no se correspondían con las fronteras de su autoridad política. Entonces, llamar a la provincia de un *shugo* su „dominio“, es una denominación inapropiada. Cualquier uso del término *shugo-ryōkoku* o „dominio provincial del *shugo*“ tiene que dejar claro que la provincia no estaba en modo alguno en la posesión total del *shugo* como propietario.” (Hall et al., 1977: 89).

Así, por ejemplo,

“en la sexta década del siglo catorce, los *shugo* de Ōmi del norte, los *Kyōgoku*, poseían derechos como *jitō* sobre seis dominios en la provincia, pero el grueso de las posesiones de los *Kyōgoku* estaban dispersas por provincias distantes. Sus posesiones en Ōmi, aunque considerables, eran apenas una pequeña fracción de los dominios localizados allá.” (Ibídem: 90).

Por otra parte,

“Kō-no-Morohide, el *shugo* de Yamashiro, durante la era Ōei (1394-1398) poseía dominios localizados en su mayor parte en las regiones de Kantō y de Tōkai, pero ni uno solo lo estaba en Yamashiro, la provincia a la que había sido destinado” (Ibídem).



A propósito de esto, y para mantener la continuidad de nuestra indagación, debemos señalar que en unas cuantas páginas, volveremos sobre las figuras de los Kyōgoku – específicamente de uno de ellos: Sasaki Dōyo – y de Kō-no-Morohide, hermano de Moronao, para analizarlas desde el punto de vista de su comportamiento individual que, como veremos, hizo época no sólo desde el punto de vista socio-político, sino también socio-cultural.

### *El balance de poderes bajo los Ashikaga*

En el año 1392, año tercero de Meitoku<sup>119</sup> y noveno de Guenchū,<sup>120</sup> el tercer *shōgun* de Muromachi, Ashikaga Yoshimitsu (1358-1408), logró la unificación de ambas cortes, con lo que finalizó la contraposición entre los poderes de los *kuge* (公家) y los *buke* (武家) que había existido desde la época Kamakura, y se estableció definitivamente el poder político de los *bushi*.

Ahora bien, tanto las fuerzas militares bajo el mando del *shōgun*, como su base financiera eran débiles, de modo que, aunque el gobierno de *bakufu* estaba en la cima del poder y los representantes del poder local, los *shugo daimyō* (守護大名), bajo su supervisión, ambos se complementaban mutuamente en el ejercicio de una forma de dominación económica y política conocida como *régimen bakufu-shugo* o *Muromachi bakufu-shugo-taisei* (室町幕府—守護体制). Este balance de poderes permitió, mientras existió, el desarrollo de una peculiar cultura de gobierno que conciliaba la figura del déspota autoritario con la de un consejo de poderosos *daimyō* a los que consultaba y cuya opinión no podía ignorar en la toma de decisiones. Y era, por lo visto, la posibilidad de conservación de este balance la que demarcaba el límite de existencia posible del propio gobierno de los Ashikaga.

Con el tiempo, el poder de los *shugo daimyō* se fortaleció y durante la sublevación de Kakitsu (1441)<sup>121</sup> el sexto *shōgun* Ashikaga Yoshinori (1394-1441) resultó asesinado por

---

<sup>119</sup> Meitoku (明德): Época de 1390 a 1394, durante el reinado en la corte del norte del emperador Gokomatsu (1377-1433/ emperador de 1382 a 1412).

<sup>120</sup> Genchū (元中): Época de 1384 a 1392, en la que reina en la corte como su último emperador Gokameyama *tennō* (?-1424/ emperador de 1383 a 1392).

<sup>121</sup> En el año primero de Kakitsu (1441) Akamatsu Mitsusuke, *shugo* de Harima invitó a su residencia de Kioto al *shōgun* Ashikaga Yoshinori y allí le asesinó. El nombre de *Kakitsu no Ran* (嘉吉の乱) abarca también hasta el asesinato del propio Mitsusuke por las tropas de *bakufu* en Harima.

el *shugo* de Harima. Unos años más tarde estalló la revuelta de Ōnin (1467-1477)<sup>122</sup> a partir del enfrentamiento entre Hosokawa Katsumoto (1430-1473) y Yamana Mochitoyo (1404-1473), así como del conflicto entre los Hatakeyama y los Shiba. Tras esta guerra de diez años, *bakufu* perdió su prestigio y su área de influencia quedó considerablemente reducida. Con ello, se destruyó la estabilidad interna que había existido bajo Yoshimitsu y que había logrado conservarse por un tiempo tras su muerte, sustentada tanto en *el sistema político bakufu-shugo*, como en el *sistema shōen-kōryō* (莊園—公領) de propiedad sobre la tierra imperante hasta entonces en el campo, en estrecha relación con lo cual surgieron señoríos locales (地域国家) bajo el dominio de los Sengoku *daimyō*.

### *La estabilización política*

Cuando en el año 1336 Ashikaga Takauji entró finalmente en Kioto y entronizó al emperador Kōmyō tras haber derrotado junto con su hermano Tadayoshi en la batalla de Minatogawa a las fuerzas de Nitta Yoshisada y de Kusunoki Masashige, había desempeñado en la historia de Japón nada menos que “el supremo rol de haber instalado un emperador con su poder militar” (Yamamura et al., 1990: 187). Su postura pública adquirió luego realce con la promulgación del *Kenmushikimoku*, el cual resumía la política que se proponía seguir tras ser nombrado *shōgun* (Ibídem).

La caída del gobierno de Kamakura y del autoritarismo de los Hōjō había sido favorecida por el hecho de que estos habían “enfaticado excesivamente el lado privado-militar de *bakufu* sobre el público-aristocrático” (Varley, 1967: 21). Ahora, el propio poder de las armas se había convertido en el vehículo para el restablecimiento del balance de ambos aspectos, y por lo tanto, para la reconstrucción de la vida política y del poder mismo del emperador, el cual legitimaba al *shōgun* y había sido obliterado ya por los *tokusō* (得宗) Hōjō.

---

<sup>122</sup> *Ōnin-no-Ran* (応仁の乱): Guerra intestina ocurrida de 1467 a 1477, en la que al enfrentamiento entre Hosokawa Katsumoto y Yamana Mochitoyo se agregó el problema del heredero del *shōgun* y el conflicto de sucesión de las casas Hatakeyama y Shiba. La guerra empezó en Kioto, pero después, los *daimyō* (大名) y *shōmyō* (小名) de las diferentes provincias se sumaron al conflicto, incorporándose al bando de Katsumoto (東軍) o al de Mochitoyo (西軍), con lo que la guerra se extendió a todo el país. Como resultado del conflicto, Kioto quedó reducido a ruinas y el *shōgun* perdió su autoridad.

Sin embargo, la lucha en nombre de las dos cortes continuó todavía hasta su unificación en 1392, y

“la existencia de dos cortes imperiales, cada una reclamando legitimidad y convocando a las casas guerreras a lo largo de Japón para que lucharan por sus causas, justificaba la apelación a las armas muchas veces en aras de objetivos puramente privados” (Yamamura et al., 1990: *ibídem*).

Con todo, la histórica singularidad del panorama político no cambió ni siquiera después de la unificación de las cortes.

El gobierno de Muromachi es definitivamente único en la historia del poder de los *bushi*

“porque las realidades del poder cambiaron más dramáticamente durante los siglos catorce al dieciséis que antes o después, y porque nunca ha existido el problema del alcance nacional del primero y el último shogunatos (...) El gobierno de Muromachi era diferente porque la influencia de *bakufu* fuera de la capital parecía subir y bajar como las mareas. De modo que los historiadores que se preguntan: „¿Cuál era el alcance del dominio de *bakufu* sobre Japón?“, tienen que preocuparse únicamente por el eje corte-*bakufu* en el siglo trece y la dominación de los Tokugawa dentro del marco *bakufu-daimyo* (*bakuhan*) del diecisiete (...) De esta manera, la cuestión de la gobernación de *bakufu* se hace compleja hasta el punto de ser casi inabordable, excepto por la percepción de que el régimen de Muromachi fue el más débil de los tres shogunatos de Japón” (Mass, 1985: 2-3).

Desde el punto de vista de su estabilidad política la época Muromachi puede ser dividida en tres grandes etapas: 1) la etapa de luchas internas entre las cortes del norte y el sur, 2) la etapa de estabilidad de *bakufu* y 3) la etapa de Sengoku.

Ahora bien, ni siquiera en la etapa de mayor estabilidad de la época Muromachi, la que se ubica entre los gobiernos de Yoshimitsu y Yoshinori, podemos hablar más que de una estabilidad relativa, siempre al borde de una situación latente de guerra que parece ser el estado intrínseco y esencial de esta sociedad. Los conflictos la recorren de la base a la cima, del ámbito social global al familiar-grupal. Desde este punto de vista, la época Muromachi se asemeja a un tan prolongado como tortuoso período de tránsito post-Kamakura y pre-Edo. Sin embargo, es precisamente en períodos así donde el funcionamiento de la cultura se hace especialmente necesario e intenso y es por eso que junto – o quizás, más bien, *merced a* – la indeterminación y la inestabilidad socio-política, la época Muromachi dejó, como veremos en breve, un rico legado de manifestaciones

culturales – no sólo en el ámbito de la cultura artística, sino también en el de la cultura material y espiritual, sin exceptuar a la cultura política – que en el Japón de hoy siguen siendo consideradas prototípicas.

Repasemos ahora los principales desafíos que enfrentan los *bushi* en el ámbito de la economía durante la época Muromachi y su papel dentro de esta fundamental esfera.

### 1.3. Panorama económico

#### *La extinción del sistema de los shōen y la formación de aldeas y comunidades de aldeas campesinas*

A partir de la época de *Nanbokuchō* el sistema de los *shōen* (莊園) se fue destruyendo por la influencia de factores externos como el poder de los *shugo daimyō*, e internos, como la relajación del sistema de los *myōshu* (名主制度),<sup>123</sup> como resultado de lo cual surgieron aldeas y comunidades de aldeas, y cambió la estructura de las zonas rurales.

Considerando los objetivos de nuestra investigación, un *primer aspecto de interés* en el ámbito económico de esta época es que, a diferencia de la de Edo, tanto en la cima como en la base del estrato de los *bushi* – desde el *shugo daimyō* hasta el *jizamurai*, el samurái agricultor – existe todavía una vinculación intrínseca con la tierra como fuente de

---

<sup>123</sup> *Myōshu* (名主): Este nombre designaba al estrato social formado por los individuos que, desde finales de la historia antigua de Japón hasta el medioevo japonés, eran contratados por los propietarios de los latifundios públicos (公領) y privados (莊園) para la administración de sus parcelas o *myōden* (名田), y quienes asumían la responsabilidad de pagarles las rentas o tributos. Desde la perspectiva de los propietarios de los latifundios, los *myōshu* constituían el estrato dominado, pero desde el punto de vista de los campesinos, representaban el estrato dominante *in situ*. En la zona de Kinai, los *myōshu* eran mayormente campesinos poderosos, pero en otras zonas estaban constituidos también por familias ricas, y sobre todo en la zona de Kantō, había entre ellos una gran cantidad de *bushi*. Aproximadamente a mediados del siglo XIII, con el empleo de fertilizantes y de nuevas técnicas de cultivo, el mejoramiento de los implementos agrícolas y de la calidad del arroz, se produjo una elevación de la producción que influyó en el desarrollo de la manufactura y del comercio, y una propagación de la economía monetaria. En esta situación social, los campesinos comunes que hasta ese momento habían permanecido bajo el dominio de los *myōshu* adquirieron poder económico, y mediante la adquisición de parcelas o *myōdens* (名田), fueron escapando a su dominación. En aquella época, se reconocía socialmente que los derechos de los *myōshu* sobre la tierra (名主職) fueran transmitidos por herencia o cedidos, y con la homogeneización interior de la sociedad agrícola, la posición y los derechos de los *myōshu* se fueron fragmentando poco a poco. Como parte de este proceso, entre los *myōshu* se fue fortaleciendo la tendencia a independizarse de los propietarios, y con el incremento del poder económico del campesinado y la homogeneización en curso, los campesinos, a su vez, se fueron aglutinando en torno a los *myōshu*, lo que trajo consigo el surgimiento de las aldeas y uniones de aldeas, y posteriormente, la elevación de su grado de autonomía y autogobierno, todo lo cual creó la base para la extinción del sistema imperante hasta ese momento de propiedad sobre la tierra.

ingresos y de subsistencia material, una vinculación de dependencia directa que, en la etapa siguiente, el gobierno, a partir de las reformas de Toyotomi Hideyoshi (1536-1598), buscará romper, y definitivamente destruirá por todo lo que dicha vinculación revela *específicamente durante la época Muromachi* de compleja, problemática y, por lo tanto, explosiva. El *bushi* mantiene en esta fase una condición social ambigua en la que, por una parte, su subsistencia depende todavía de la tierra, pero, por otra, la posesión de esta y el acceso a sus recursos depende no menos para él precisamente del ejercicio de su condición marcial. Esto quiere decir que el control sobre la tierra es a un tiempo el objetivo y el resultado de su actuación como *bushi* o, dicho de otro modo, – desde el punto de vista de cómo se presenta el “binomio” *armas-tierra* en su “espectro estamental” de manifestaciones históricas – es el objetivo de su actuación como *bushi* para el *jizamurai* (地侍), en un extremo de dicho espectro, pero el resultado de esa actuación para el *shugo daimyō*, en el otro. Causa en aquel caso, efecto en este, ello no cambia el hecho de que existe en la época todo un campo de manifestaciones específicas individuales, determinado por la peculiar relación que guardan en ella el ejercicio de las armas y la práctica de la agricultura. Ahora bien, desde el punto de vista de los motines, los atentados y las guerras, tan abundantes en esta época, en la medida en que el *bushi* depende de las armas y las técnicas marciales para defender su vida, estas representan todavía para él, junto con la agricultura, uno de los pilares básicos de su existencia, y es la especialización en su manejo lo que le diferencia de otros estratos sociales que dependen como él de la explotación de la tierra. De esta manera, al *bushi* lo define, por una parte, su relación con la tierra, y su lugar social dentro del sistema de explotación de esta, y por otro, su formación cultural específica en consonancia con la naturaleza de su actividad fundamental.

Aún dentro del ámbito económico hay un *segundo aspecto de interés*, y es que debido a la vinculación del *bushi* con la tierra y la agricultura, durante la época Muromachi se produce una intensa interacción entre los samuráis y los agricultores – figuras que, como decíamos, con frecuencia solían fundirse en una y la misma persona – la cual propicia un fructífero intercambio que va incluso mucho más allá del estrictamente económico y que resulta sumamente fecundo para la cultura *bushi* hasta en lo que tiene de específica.

Otra de las importantes particularidades de esta época en el fundamental ámbito de la economía y la producción es, por una parte, el desarrollo de las especialidades de producción locales (特産物), y por otro, el paso de la producción por encargo a la producción dirigida al mercado.

Ahora bien, la época Muromachi resalta por el auge de la industria artesanal. En ella se desarrollan tanto la producción metalúrgica (herrería, fundición), como la producción de tejidos, de papel manufacturado y de bebidas alcohólicas. Un renglón de especial interés para nuestro estudio es el referente a la confección de sables. En este dominio destacan, en primer lugar, las *katana* de Bizen,<sup>124</sup> cuyo origen se remonta a la época Kamakura; pero en esta etapa surgen también otros lugares que se hacen notables por la confección de sables como Nara, Kioto y Guifu.

Resulta comprensible que la confluencia en la época Muromachi de todas estas condiciones, a saber, el desarrollo de las fuerzas productivas en diferentes esferas de la producción, la formación de las producciones locales y el paso de la producción por encargos a la producción dirigida al mercado, haya traído consigo un gran despliegue del comercio. En este sentido, es interesante constatar que si bien en la época Kamakura el mercado local se abría alrededor de tres veces al mes, para finales de la época Muromachi funcionaba seis veces (六齋市), y además, en las ciudades existían ya tiendas permanentes. Por otra parte, es precisamente en esta época cuando tiene lugar la diferenciación entre comercio al por mayor (卸) y al por menor (小売).

Los artesanos y los comerciantes formaban en su mayoría gremios de acuerdo con cada uno de sus oficios, los cuales recibían el nombre de *za* (座) y pertenecían a los templos budistas, a los santuarios sintoístas y a otros núcleos de poder o *kenmon* (権門). A cambio de recibir de los mismos la garantía del monopolio para la compra y la venta de las

---

<sup>124</sup> La espada *Bizen-osafune* u *osafunemono* (備前長船・長船物) tiene como antecesor al famoso maestro espadero Mitsutada (光忠) de mediados de la época Kamakura. Entre sus obras, es muy conocido el sable preferido del gran unificador Oda Nobunaga (1534-1582), llamado *shokudaikiri mitsutada* (燭台切光忠). Sobre la producción de sables en este período, consúltense también las páginas dedicadas al estudio de las artes marciales y el armamento durante la época Muromachi (Momose, 1972).

materias primas y las mercancías, les brindaban una determinada cantidad de dinero y de trabajo. A mediados del siglo XVI los Sengoku *daimyō* emitieron la ordenanza de *raku-ichi rakuza*<sup>125</sup> (樂市樂座), rompieron la relación que había existido hasta ese momento entre los templos, los núcleos de poder y los comerciantes, reunieron a estos en torno a sus castillos y empezaron a controlarlos.

El desarrollo del comercio implicó un aumento de la demanda de dinero,<sup>126</sup> pero como no se hacían emisiones monetarias oficiales, las monedas que circulaban eran las de Song, Yuan y Ming, que se importaban desde el continente, así como también las antiguas monedas japonesas (皇朝十二錢) y una gran cantidad de dinero falso. Por esta razón, al ocurrir una transferencia de dinero, para seleccionar el “bueno” o legítimo se efectuaba una operación denominada *erizeni* (撰錢), como resultado de la cual se originaban muchos disturbios y confusiones durante el pago de los impuestos y las transacciones comerciales. De ahí que en el año primero de Meiō (1500) *bakufu* emitiera la primera ley que prohibía la selección del dinero o *erizeni*, prohibición que volvió a realizar también en lo sucesivo varias veces más, pero que no tuvo efecto en la práctica.

El desenvolvimiento en la época Muromachi de la industria manufacturera, del comercio y la economía financiera, así como de los estratos sociales que eran sus principales portadores y de su peculiar cultura, representa un proceso en extremo importante para la formación de la cultura *bushi*, y además, un verdadero reto, porque es precisamente en interacción con la cultura *chōnin* (町人)<sup>127</sup> que aquella llega a un grado de autodefinición sólo alcanzable en confrontación, no con lo que es meramente distinto, sino incluso opuesto. No obstante, hay que subrayar que en esa interacción no es menos importante lo

---

<sup>125</sup> Política asumida por los Sengoku *daimyō*, que duró desde la época Sengoku (戦国時代) hasta principios de la época moderna, dirigida a favorecer la prosperidad de las ciudades en torno a sus castillos (城下町). Con arreglo a esta medida se abolieron los privilegios de los comerciantes de los gremios, así como también el impuesto de mercado. Además, merced a la abolición de los propios gremios o *za*, se autorizó el libre comercio de los nuevos comerciantes.

<sup>126</sup> También empezaron a usarse ampliamente las letras de cambio.

<sup>127</sup> Hablando con propiedad, el término *chōnin* (町人) pertenece, como el antes mencionado de *bakufu*, a la época Edo, pero no hay dudas de que el fenómeno que designa es muy anterior a la etapa en que la conciencia social toma cuenta de su aparición y le da un nombre, e incluso muy anterior al momento en que, a principios de la época moderna, entre la época de Sengoku y la de Edo, bajo Toyotomi Hideyoshi quedó fijada por la ley la división primaria entre la casta samurái y la campesina (兵農分離) y a través de aquella, la discriminación con respecto a las de los artesanos (工) y los comerciantes (商), aunque lo que la conciencia social del *bushi* fijaba entonces en segundo lugar, no fuera en modo alguno para su existencia lo secundario. Fue en 1588 con la emisión de la ley de “caza de katanas” (刀狩り礼), que la división entre la casta de los *bushi* y la de los campesinos quedó claramente establecida.

que el *bushi* asimila, que lo que combate o rechaza. Como explicaremos con mayor detenimiento en lo sucesivo, lo que vincula de manera muy especial la cultura *bushi* a la *chōnin* es la importancia que en ambas tienen los componentes artísticos y técnicos, si bien la correlación de ambos de acuerdo con su función en la primera es bien distinta de la que mantienen en la segunda. De la misma manera, no menos significativa es, en este sentido, la influencia que ejerce en la conformación de la cultura *bushi* el desarrollo del comercio, de la economía financiera y de la cultura del dinero. La acción ambigua – estimuladora e inhibidora - de este importante vehículo cultural sobre aquella es, en todo caso, tan poderosa que puede rastrearse todavía en los fragmentos o vestigios de ella que han logrado sobrevivir hasta nuestros días. No hay dudas de que la influencia de estratos sociales como el de la nobleza imperial, el religioso o el campesino y de sus respectivas culturas resultó esencial para el establecimiento de la cultura *bushi*, pero no parece exagerado afirmar que es justamente la conformación de la cultura de los comerciantes y los artesanos lo que convierte a la época Muromachi en una etapa decisiva para la definición de aquella cultura.

#### *La proliferación y auge de las ciudades y de las vías de comunicación*

Ahora bien, la formación del mercado y el desenvolvimiento de las comunicaciones favorecieron el desarrollo de las ciudades, en lo cual también influyeron factores como las peregrinaciones religiosas – por ejemplo, las que se efectuaban al santuario de Ise y por los treinta y tres lugares sagrados consagrados al culto de *Kanzeon Bosatsu* en la región de Kinki (西国三十三ヶ所) – las cuales estaban en boga, la creación por los *shugo daimyō* de ciudades en torno a sus fortalezas (城下町), y el flujo de la capital a las zonas rurales que trajo consigo la destrucción ocasionada por la guerra de Ōnin. Tras el conflicto, las ciudades se armaron y se prepararon para la autodefensa, lo que les confirió un carácter de autonomías, y en concentraciones urbanas como Sakai y Hakata existía una forma de administración autónoma que tenía como centro a los miembros de la asamblea de la ciudad.

Es difícil sobrevalorar la importancia del desarrollo de las ciudades y de la cultura urbana, tan estrechamente relacionado al de los artesanos y los comerciantes, sobre la conformación de la cultura *bushi*. Baste con recordar aquí, adelantándonos al hilo ulterior



de nuestras reflexiones, que ya en la época Edo es precisamente la ciudad y no el campo el centro de desenvolvimiento de la cultura *bushi*, y que es justo gracias a este proceso de surgimiento y articulación de numerosos centros urbanos desde la época Muromachi, que la participación del *bushi* en la vida de las urbes puede dejar de ser después un fenómeno meramente temporal y elitista para pasar a convertirse en regular y masivo. Porque es definitivamente en virtud de este vertiginoso desenvolvimiento de las ciudades en Muromachi, que la cultura *bushi* deviene más tarde, en la época Edo, una *cultura urbana* en no menor medida que la de los *chōnin*, con todas las implicaciones que esto tiene para ella.

El desarrollo de las ciudades en estrecha relación con el auge del comercio, de la economía financiera y de las masas populares trajo consigo el surgimiento de una red de caminos para la circulación de mercancías desde las regiones lejanas y para el transporte de los impuestos anuales, todo lo cual determinó que se activara también como nunca el intercambio entre las culturas locales por alejadas que estuvieran unas de otras y de la capital. Como es de suponer, este intercambio tuvo también un enorme impacto en el desenvolvimiento de las artes marciales, desde el punto de vista de los procesos, tan propios de esta etapa histórica, de síntesis y de diferenciación de los diversos estilos combativos, merced a la fructífera interacción comunicacional entre los samuráis de los diversos dominios, que les otorgaba la oportunidad de intercambiar conocimientos estratégicos y de confrontar técnicas de combate. Por otra parte, como analizaremos en la sección correspondiente,<sup>128</sup> la práctica marcial conocida como *mushashugyō* (武者修行) también influyó a la inversa, sin lugar a dudas, en la activación del intercambio entre las múltiples culturas locales de las ciudades y de los dominios.

### *El comercio con el exterior*

Sin embargo, en la conformación de los diversos aspectos de la cultura samurái influyó no sólo el comercio interior, sino también el intercambio con el exterior, al cual no sólo el *shōgun* o, en general, el gobierno de *bakufu*, sino también *daimyō* muy poderosos e influyentes en particular, le concedieron una gran importancia, si bien no en todos los períodos por igual, al menos en los más significativos y de mayor repercusión histórica

---

<sup>128</sup> Véase la sección del presente epígrafe, concerniente al desenvolvimiento de las artes marciales.

ulterior de esta época, la cual también en este sentido específico, se diferencia de la de Edo<sup>129</sup>. Veamos algunos de sus episodios más significativos.

Tras las invasiones del imperio de Yuan (1274 y 1281), a finales de la época Kamakura, el intercambio entre aquel y Japón siguió efectuándose a través de los comerciantes y los sacerdotes zen. A principios de la época Muromachi, Ashikaga Takauji y su hermano Tadayoshi enviaron un barco a China para la construcción del templo zen de *Tenryūji* en Kyoto.<sup>130</sup> Por otra parte, entre los *bushi* de Kyūshū y del litoral del mar interior de Seto (*Setonaikai*) se formaron flotillas de piratas japoneses, los cuales eran conocidos como *wakō* (倭寇) y eran muy temidos porque atacaban el litoral desde la península de Corea hasta China para robar arroz, cereales, mujeres, etc.

En el año de 1368, la dinastía Ming sucedió en China a la de Yuan, la cual sufrió desde el inicio los resultados de la actividad de los *wakō* y solicitó a Japón que se ocupara de su control. Ashikaga Yoshimitsu (1358-1408) prohibió la existencia de los piratas japoneses e inició el comercio oficial con Ming. Tras la guerra de Ōnin (1467-1477), los señores Ōuchi (大内氏), quienes tenían bajo su control a los comerciantes de Hakata, y los Hosokawa (細川氏), a cuyo dominio pertenecían los comerciantes de Sakai, se disputaron el poder sobre el comercio exterior, pero finalmente vencieron los Ōuchi, quienes se apoderaron del derecho de comerciar con el extranjero. A la par del comercio con la China de Ming, los comerciantes de Hakata se sumaron a los señores Sō (宗氏) del dominio de Tsushima para comerciar con Corea.

---

<sup>129</sup> Desde la perspectiva del Japón “cerrado” (鎖国) de la época Tokugawa (1603-1867), pudiera crearse la falsa visión de que existe una suerte de incompatibilidad raigal entre la cultura *bushi* y la aceptación del comercio o del intercambio, en general, con el exterior. Nada más alejado de la realidad. La profunda relación entre ambos se revela justamente en la época Muromachi, siendo este uno de los aspectos de interés que ella tiene para todo el que estudia la especificidad de la cultura *bushi*. A juzgar por lo que podemos aprender de su historia (1336-1573), en el mundo motivacional del *bushi* la necesidad de controlar el comercio está más relacionada con la utilidad, que con el peligro que encuentra en él. Entre las guerras y el comercio existe, por lo visto, un inevitable apareamiento: no sólo los intereses comerciales conducen con frecuencia a aquellas, sino que también suele suceder que éstas estimulan a su vez nuevos intereses de intercambio y dan pie a nuevas transacciones comerciales a diferentes niveles. La búsqueda de formas de solución del conflicto entre las tendencias comercial y controladora-dominante de la cultura *bushi* estimula históricamente el desenvolvimiento de su aspecto organizacional en el ámbito económico-político.

<sup>130</sup> En 1341, esta embarcación comercial conocida como *tenryūji-bune* (天龍寺船) fue enviada por Ashikaga Tadayoshi y el sacerdote zen Musō Soseki, en pleno acuerdo con Ashikaga Takauji, a la China de Yuan con el propósito de costear la construcción del monasterio.

En cuanto a las relaciones diplomáticas y comerciales con esta última corte, conviene recordar que ya Ashikaga Yoshimitsu (1358-1408) establece un control sobre los *wakō* y comercia con dicho país. Por su parte, en 1375, Corea manda por primera vez un emisario de buena voluntad a Japón, como respuesta al gesto de Yoshimitsu de enviar a la península un emisario portador de un documento diplomático.

Ahora bien, en el año 26 de Ōei (1419), agobiada por los daños ocasionados por los piratas japoneses, la corte coreana de Rishichōsen (李氏朝鮮) atacó con 227 barcos la isla de Tsushima (対馬), por considerar que aquel era el centro de operaciones de los *wakōs* (応永の外寇). El ataque fue repelido por la respuesta de Sō Sadamori (宗貞盛) (1385?-1425), *shugo* de Tsushima, que les obligó a retirarse.

Más tarde, en 1510, tiene lugar la llamada guerra de Sampo (三浦の乱) efectuada por los japoneses residentes en ese puerto de Corea, y los señores Sō (宗氏) de Tsushima, como protesta contra el recrudescimiento del control sobre el contrabando, que había establecido la corte de Rishichōsen (李氏朝鮮).

Otro significativo aspecto de la política exterior del gobierno de *bakufu* durante la época Muromachi, es el de sus relaciones con el reino de Ryūkyū.

La economía del reino de Ryūkyū se sostenía en el comercio exterior, en donde fungía como mediador comercial autónomo entre Ming, Corea y otros reinos del sudeste asiático. En el año 1414, como respuesta a los presentes que le habían sido enviados por un rey de Ryūkyū, el *shōgun* Ashikaga Yoshimochi había respondido con una misiva, pero ya en 1441, Ashikaga Yoshinori había reconocido la pertenencia de Ryūkyū a los señores Shimazu (島津氏) del dominio de Satsuma (薩摩国) y, además, había creado en el gobierno de *bakufu* la función de *Ryūkyūbugyō* (琉球奉行) para tratar de controlar el comercio, con lo cual, en la época Muromachi, Ryūkyū era reconocido ya como parte del archipiélago japonés.

#### 1.4. Intercambio con el exterior

##### *El conflicto con los ainu y la expansión hacia el norte*

Por otro lado, en esta época continúa el conflicto con el pueblo *ainu* (アイヌ) – de cuya destreza en las batallas los *bushi* pudieron extraer desde muy temprano valiosas enseñanzas para su arte de la guerra – y, a propósito de dicho conflicto, también la ocupación del norte del archipiélago por las fuerzas de *bakufu*. Ya en la época Kamakura los motines de los *ezo* (蝦夷) habían estremecido al gobierno *bushi*, y tras la extinción de este, los señores Andō (安東氏 o 安藤氏) habían prosperado en Tosaminato (十三湊), pero muy pronto, con el ascenso de los señores Nanbu (南部氏) vinieron a menos. En Ezochi (蝦夷地), la ampliación de las fuerzas de la población residente de los *wajin* (和人) había provocado choques con la población nativa de los *ainu*. Apenas diez años antes del conflicto de Ōnin, en el año 1457, con motivo del asesinato en la zona de la actual Hakodate de un nativo menor de edad por un herrero residente japonés, los *ainus*, dirigidos por su jefe Koshamain (コシヤマインの戦い), se sublevaron en la península de Oshima (渡島半島) contra el empuje de los *wajin*, y tras pelear contra las fuerzas de Takeda Nobuhiro (武田信広) (1431-1494) y Kakizaki Sueshigue (蠣崎季繁) (?-1462), fueron derrotados, lo cual trajo consigo el fortalecimiento del gobierno *wajin* en la región y constituyó el primer paso para la formación del futuro dominio de Matsumae (松前藩).

##### *Encuentro con los representantes de la cultura europea*

Por último, es precisamente en la época Muromachi que ocurre el primer encuentro entre japoneses y europeos. En el año doce de Tenbun (1543), un barco portugués fue arrastrado por el mar a la isla de Tanegashima en Kyūshū, y merced a esta circunstancia, el arcabuz fue introducido en Japón. Posteriormente, en el año cuarto de Tenshō (1576), el Sengoku *daimyō* Ōtomo Yoshishige (1530-1587),<sup>131</sup> señor del castillo de Usuki (臼杵城),

---

<sup>131</sup> Ōtomo Yoshishige (大友義鎮) u Ōtomo Sōrin (大友宗麟), como también se le llama, conoció en el año 1551 a Francisco Xavier, y en julio de 1578, fue bautizado por el misionero jesuita Francisco Cabral (1529-1609) con el nombre de Don Francisco. La biografía de Sōrin resulta de gran interés en el sentido de que revela el grado de motivación que sentía en una época tan temprana un Sengoku *daimyō* hacia la técnica y el conocimiento provenientes de Europa. La primera experiencia que contribuyó a desarrollar en él esta motivación se le presentó, por lo visto, en su juventud temprana, en ocasión de que un hermano menor

recibió en el dominio de Bungo (豊後国) – actual prefectura de Ōita (大分県) –, por lo visto, con la ayuda de un misionero portugués, el primer ejemplar de cañón que se introdujo en el archipiélago. No hay ni que decir que estos hechos tuvieron un gran impacto en la cultura *bushi* y, específicamente, en el ámbito de sus artes marciales, no sólo porque provocaron considerables cambios en la estrategia militar y en la construcción de castillos, sino también porque, como veremos más adelante, condicionaron incluso la aparición de un arte marcial tan importante y representativo como el *kendō* (剣道).

## 2. Panorama socio-cultural de Muromachi

### 2.1 La cultura artística y la cultura espiritual en la época Muromachi

Un panorama socio-cultural de la época Muromachi quedaría incompleto si no repasamos brevemente los rasgos y momentos principales de su cultura artística y espiritual. Pero en nuestro caso específico, es necesario hacerlo así no sólo por cumplir con los requerimientos generales, teóricos y metodológicos, de toda investigación histórica. Desde la perspectiva de nuestro estudio, la importancia de esta recapitulación se hace tanto más evidente, cuando consideramos que justamente en esta época la cultura *bushi* adquiere sus componentes artísticos y espirituales propios, en consonancia con las peculiaridades de su fundamento básico que, como hemos venido analizando, es el manejo de las armas y la práctica de la guerra. No es sólo porque en esta etapa el *bushi* patrocina el desarrollo de una modalidad de arte en la que, por razones que analizaremos más adelante, se siente reflejado y que, consecuentemente, practica, por considerarla un elemento imprescindible de su formación integral, ni porque es justo en Muromachi cuando encontramos claramente expresadas sus reflexiones filosóficas e incluso su visión de la cultura; es también porque tanto su cultura artística como su cultura espiritual, al influir a la inversa sobre aquel fundamento básico de su actividad como *bushi*, favorecen

---

sufriera una herida en un brazo por la descarga accidental de un arcabuz, y recibiera un tratamiento de primeros auxilios típico de la práctica médica europea de la época. Con este antecedente, un tiempo después, en 1557, hizo que un médico portugués efectuara en Funai, Bungo, con ayuda de dos japoneses, la primera operación quirúrgica para el tratamiento de lepra que se practicó en Japón. Además, ordenó que se construyera un hospital en el que la población del dominio podía recibir asistencia gratuita con ayuda de los conocimientos médicos transmitidos por los misioneros europeos.

a su vez la conformación en esta época de sus *artes marciales*. Y sin embargo, ni la aparición de su cultura artística, ni la de su cultura espiritual, ni la de sus artes marciales hubieran sido posibles o imaginables en otro contexto socio-cultural que el de Muromachi, porque es precisamente en su activa interacción con los otros estratos que despuntan en esta etapa y sus respectivas culturas, que la maduración de la suya propia se hace por primera vez posible.<sup>132</sup> Repasemos pues, las principales características del trasfondo socio-cultural que condiciona esa maduración.

El primer período de la época Muromachi, el de *Nanbokuchō* [南北朝] (1336-1392), destaca básicamente en este ámbito por una producción escrita que abarca desde los tratados de historia hasta las obras específicamente literarias. Y es que de la transformación histórica provocada por los grandes disturbios sociales surgieron obras como *Taiheiki* (1368-1375), *Jinnōshōtōki* [神皇正統記] (1339) y *Shin-yōwakashū* [新葉和歌集] (1381), que se distinguen sustancialmente de las de períodos posteriores por su frescura y tensión espiritual. Entre estas, la segunda, *Apuntes sobre la sucesión legítima de los divinos soberanos*, fue escrita precisamente por el general de la corte del sur Kitabatake Chikafusa (1293-1354), y se caracteriza, según Katō Shūichi, por ser “una historia de segundo rango y una demagogia de primero” (Katō 2007: II, 352-353), ya que entremezcla mitología y realidad para fundamentar ideológicamente la legitimidad de la corte del sur.

Ahora bien, posteriormente, durante el período de Ashikaga Yoshimitsu (1358-1408/1368-1394) y, luego, durante el de Ashikaga Yoshimasa (1436-1490/1449-1473) florece una cultura muy particular, cuyas etapas suelen denominarse respectivamente *Kitayama Bunka* (北山文化) y *Higashiyama Bunka* (東山文化). Si bien la primera, que tenía todavía como trasfondo el dinamismo de la época de *Nanbokuchō* (1336-1392), se caracterizaba por ser una cultura del poder centralizado, en la que se mezclaban las influencias de la cultura de los *kugue*, de los *buke*, así como también de la cultura china; la segunda tenía como particularidad el hecho de que era una

---

<sup>132</sup> Por regla general, las artes marciales no suelen ser consideradas todavía como dignas de estudio académico, y el hecho real es que no son mencionadas habitualmente, entre otras tantas manifestaciones culturales, ni siquiera en aquellas monografías y compilaciones históricas que abordan de manera específica las etapas de gobierno de los *bushi*. Entretanto, justamente su investigación científica permitiría no sólo ampliar el panorama de las artes japonesas, sino también revelar la dimensión popular de la cultura *bushi*.

cultura popular fuertemente influenciada por el budismo zen con sus nociones de *wabi* (侘) y *sabi* (寂).<sup>133</sup> Acaso conviene recordar aquí que fue precisamente en ocasión de la devastación de Kioto durante la guerra de Ōnin (1467-1477), que la cultura se propagó hacia el campo y penetró también en el pueblo, el cual, con el avance de las comunidades de aldeas y de las ciudades dotadas de autonomía, había devenido una fuerza de transformación histórica. Fue precisamente en estas etapas que se formaron manifestaciones culturales como el *cha-no-Yu* (茶の湯), el *nōgaku* (能楽) y la arquitectura de *shoinzukuri* (書院造), las cuales suelen ser consideradas hoy en día en Japón como propiamente japonesas.

Específicamente en el ámbito de la cultura artística, la época Muromachi se destaca por las particularidades y la calidad de sus producciones en la arquitectura, la jardinería, la ceremonia del té, la poesía, el teatro, la pintura y la escultura.

En el caso de la arquitectura, el estilo constructivo propio de los templos budistas zen, que en el primer período de esta época estaba en pleno florecimiento, poco a poco se fue fundiendo con la arquitectura de tipo japonés y desempeñó un gran papel en la formación de un nuevo estilo. La residencia *Kitayama Sansō* (北山山荘) de Ashikaga Yoshimitsu, representativa de la cultura Kitayama, mezcla eclécticamente el estilo de *Shinden-zukuri* (寝殿造り), propio de la corte, con el peculiar estilo de los monasterios zen de Kamakura; en tanto que la residencia de Ashikaga Yoshimasa, *Higashiyama Sansō* (東山山荘), combina el estilo *shoin-zukuri* (書院造) de su planta baja con el *karayō* (唐様) de la alta. Este estilo ha sido heredado en nuestros días por la arquitectura de tipo japonés o *wafū-kenchiku* (和風建築). En este contexto, es conveniente recordar que el *shoin-zukuri* era precisamente el estilo arquitectónico propio de las viviendas de los *bushi*, y que

---

<sup>133</sup> *Wabi y sabi*: Categorías de la conciencia estética japonesa. En general, se refieren al gusto por la sencillez y la tranquilidad. *Wabi* es el encanto de la pureza y la tranquilidad que se descubren en lo sencillo. En el objeto artístico la forma sencilla y pobre oculta un contenido de gran refinamiento. En su *Libro del té*, Okakura Tenshin traduce este término como “lo imperfecto”. Por su parte, *sabi* designa el austero encanto que rodea a todo lo que porta la pátina del tiempo transcurrido. En este sentido *sabi* suele escribirse con el carácter 錆 que significa “herrumbre”, “pátina”. El otro carácter que se usa para designarlo, a saber, 寂 significa también “muerte”, por lo que *sabi* significa asimismo la tranquilidad que queda una vez que una persona ha fallecido. Estas categorías (asociables a “pobreza”, “miseria”, “ruina”, “caducidad” y “desolación”) no tenían antes un significado positivo, y su difusión en este último sentido se debe al budismo zen, pero no hay dudas de que tanto la una como la otra designaban también aspectos sustanciales de las vivencias experimentadas a diario por el pueblo y, en particular, por los *bushi* de esta época histórica, buena parte de cuya cultura incorpora lo popular.

durante esta época, en los inicios de la práctica de las artes marciales, no existía propiamente un *keikoba* (稽古場) como tal o una edificación dedicada especialmente a los entrenamientos, sino que eran las propias casas de los practicantes o los templos los que cumplían esa función. La construcción de las primeras edificaciones de este tipo, en las que hallamos también las huellas de aquel estilo arquitectónico, se inicia únicamente con el cese de las guerras, al finalizar la época Sengoku, y encuentra su principal desarrollo en la época Edo.

Por otra parte, a la época Muromachi debemos también el surgimiento, a partir de su período medio, de especialistas (造園家) en la construcción de los jardines japoneses tradicionales o *teien* (庭園), cuya creación, en correspondencia con las tendencias de la época, seguía un método simbólico. Este mismo espíritu, muy propio de Muromachi y especialmente apreciable en el estilo constructivo de sus jardines japoneses, de buscar y descubrir en las manifestaciones naturales concretas su dimensión más profunda, filosófico-simbólica, sin perder de vista al propio tiempo, su dimensión más superficial y tangible, es el que apreciamos también más tarde, como su legado espiritual, tanto en los nombres de los estilos, como de las técnicas marciales.<sup>134</sup>

Pero la dimensión simbólica era buscada y descubierta no sólo en la naturaleza, sino incluso en las actividades más comunes y sencillas del vivir diario. Así, la época Muromachi representa también una etapa fundamental del proceso de conformación del *Cha-no-Yu* (茶の湯) o ceremonia del té. Como ha explicado Hisamatsu Shin-ichi (1889-1980):

“Si lo pensamos bien, el *sadō* (茶道) o camino del té es algo extremadamente vasto, porque lo engloba todo, desde las que podemos llamar las cosas más comunes, triviales y carentes de importancia de la vida cotidiana, como pueden

---

<sup>134</sup> El hecho de que las artes marciales hayan podido ser transmitidas y funcionar no simplemente como un conjunto de técnicas y métodos de ataque y defensa, sino como una filosofía de vida tiene, por lo visto, como antecedente esta “sublimación de lo concreto en lo abstracto-simbólico” que encontramos tan vivamente expresada como tendencia cultural en la época Muromachi. Así, en esa compilación escrita de las enseñanzas orales del célebre estratega de Sengoku Takeda Shingen (1521-1573) que es *Sekisuiji Monogatari* (『石水寺物語』), hallamos la apelación a elementos de la jardinería para simbolizar aspectos de la interacción comunicacional humana. Por otra parte, una de las escuelas más importantes del *jūjutsu* (柔術) y antecesora del *Judo*, surgida a principios de la época Edo, llevaba un nombre – *yōshin* o *espíritu del sauce* (楊心) – que había sido tomado por su creador de la percepción del comportamiento de los árboles durante una tormenta, y simbolizaba la actitud que tanto en la práctica como en la vida debían mantener sus discípulos.



ser considerados el barrer o el comer, hasta lo que podemos llamar la cosa más profunda y elevada para la vida humana, cosa por así decirlo, nada cotidiana, que es la religión. Por eso, en él encontramos también una faceta artística o, asimismo, una faceta moral. Además, todas esas cosas conforman allí un sistema.” (Hisamatsu, 2004: 11 ).

Y sin embargo, esto que Hisamatsu describe conceptualmente como un estado de cosas ya establecido, tiene a sus espaldas un largo proceso histórico de establecimiento. Según las evidencias, hablando con propiedad, el té empezó a tomarse en Japón en la época Kamakura, cuando el monje zen Eisai (1141-1215), al regresar en 1191 de sus estudios en la China de Song, llevó consigo al archipiélago las semillas de la planta, que sembró en un huerto aledaño al monasterio de Ryōsenji, y junto con ellas, el modo de consumo consistente en agregar directamente al polvo del té verde agua caliente, batir la mezcla y beberla. A finales de la época Kamakura y principios de la de Muromachi, el acto de tomar el té había llegado a establecerse como una forma de interacción comunicacional entre las personas, y se celebraban ya reuniones para consumirlo, aunque todavía mediaba una distancia, tanto de espacio como de sentido, entre el lugar en que se preparaba la bebida y el recinto en que se consumía. Fue sólo a partir de mediados de la época Muromachi, gracias a otro monje zen, Murata Jūkō (1423-1502), que ambas facetas se fundieron en el primer paso de un proceso de conformación de la llamada ceremonia del té, perfeccionada más tarde por Sen-no-Rikyū (1522-1591) (Tanaka, 2001) y descrita por Hisamatsu Shin-ichi en la frase que arriba citábamos, como un sistema que todo lo engloba, desde lo insignificante hasta lo más significativo.

Las reuniones y competiciones para disfrutar del té,<sup>135</sup> conocidas como *chayoriai* (茶寄合) y *tōchakai* (闘茶会),<sup>136</sup> se celebraban activamente en el siglo XIV, pero ya en el siglo

---

<sup>135</sup> Estas reuniones, buena parte de ellas de carácter competitivo (*kōyoriai* o 香寄合) se celebraban también en el ámbito del llamado *monkō* (聞香) o camino del aroma (香道), que se estableció también en la etapa Higashiyama de la época Muromachi, aunque era el heredero de una larga historia vinculada al budismo, pero también a los *bushi*, quienes desde la época Kamakura acostumbraban a usar la madera de árboles aromáticos para apaciguar el ánimo antes de las contiendas. En la época Muromachi, surgen ya estilos dentro del *kōdō* o camino del aroma, como los de *Oie-ryū* (御家流) de Sanjōnishi Sanetaka (1455-1537) y *Shinoryū* (志野流) de Shino Sōshin, discípulo del primero.

<sup>136</sup> “Desde la época Kamakura hasta la de Muromachi, estaba en boga la celebración de reuniones para tomar el té o *kissa-no-kai* (喫茶の会). Se trataba de competiciones de té o *tōcha-no-kai* (闘茶の会) llamadas *cha-yoriai* (茶寄合い), etc. Su patrocinador era el estrato naciente de los *buke* y los *shugo daimyō*, quienes se habían vuelto poderosos y ocupado el lugar de muchos de los *kugue*, privados de poder a causa de las guerras. Para demostrar su poderío hacían gala fundamentalmente de objetos de alto valor que habían importado de China y otros países. Las competencias de té (闘茶) originalmente eran un tipo de juego, que había sido introducido de China, consistente en confrontar la superioridad o inferioridad de las calidades del té y del agua, pero en Japón se habían convertido en competiciones en las que, tras tomar la infusión, se

XV en ellas tomaban parte, además de los *kugue* y los *buke* de Kioto, también la gente de las ciudades, e incluso eran celebradas en las regiones rurales de las provincias. Como señalábamos, a partir de la época Higashiyama las mismas se fueron formalizando, de modo que en el *kissa* (喫茶), o acto de tomar el té, se establecieron formas estilizadas o *sahō* (作法).

Además, hay que destacar que siguiendo esta misma tendencia de sublimación simbólica de lo natural y de lo cotidiano a la que hemos estado haciendo referencia, en esta misma época, aparte de las ceremonias del té y del aroma, se conforma también el camino del arreglo floral o *kadō* (華道). Así, a mediados de Muromachi surge el estilo *rikka* (立花) de Ikenobō Senkei, que constituye el origen de la escuela de *ikebana* (生け花) llamada *Ikenobōryū* (池坊流).

En el ámbito de la poesía, la *renga* (連歌)<sup>137</sup> y el *haikai* (俳諧) alcanzan una gran difusión durante esta época entre los *kugue*, los *buke* y el pueblo, y en muchos lugares se celebran reuniones o *yoriai* (寄合). La importancia de la *renga* no sólo como tipo específico de poesía japonesa, sino, en un sentido mucho más amplio, como fenómeno cultural general de esta época, radica en que constituía un espacio abierto de comunicación en el que se borraban y olvidaban las diferencias de estratos, y al que incluso los parias<sup>138</sup> encontraban acceso. Desde este punto de vista, por una parte, las reuniones de *renga* (連歌会) como espacios de creación, y por otra, los maestros de *renga* (連歌師) como activistas culturales, en particular, desempeñaron un papel fundamental en la construcción y mantenimiento de redes de comunicación e interacción cultural que eran transversales con respecto a la estructura social y sus divisiones convencionales. Por sus peculiares

---

trataba de adivinar la procedencia de las hojas.” (Tanaka, 2001: 196) Por lo visto, un estrato competitivo por las características de su propia profesión como los *bushi*, debe haber encontrado un placer y un interés especial en este tipo de celebraciones, y no es raro que haya devenido su principal patrocinador.

<sup>137</sup> La *renga* es un tipo de composición poética colectiva que se forma por el encadenamiento del último verso de un poema con el primero de otro que le sigue. Se desarrolló a partir de la época Kamakura y encontró en la de Muromachi su mayor florecimiento. En este período surgen maestros de este arte como Sōgui (宗祇) (1421-1502), Nijō Yoshimoto (二条良基) (1320-1388) y Shinkei (心敬) (1406-1475). Tanto los *daimyō*, como los *kugue* y los sacerdotes, se reúnen por entonces en los templos budistas y santuarios sintoístas para celebrar reuniones dedicadas a su composición. La *renga* se extendió desde la nobleza cortesana hasta el pueblo común.

<sup>138</sup> Para este tipo de estrato discriminado existía en la época Muromachi el término de *kawaramono* (河原者) o *kawarakojiki* (河原乞食), y es precisamente a partir de este período histórico que hallamos la mayor cantidad de registros descriptivos de sus actividades.

características, el fenómeno de las reuniones de *renga* tenía mucho en común con el de las alianzas conspirativas o *ikki* (一揆), y para la casta de los *bushi* en particular representó un espacio único y multifuncional de comunicación con los más diversos estratos del pueblo, que contribuyó grandemente a su definitiva conformación.<sup>139</sup>

En el dominio de la literatura de Muromachi, encontramos también obras que tienen como tema la guerra, conocidas como *Gunkimono* (軍着物) y *Gunkimonogatari* (軍記物語), entre las cuales se destacan *Taiheiki* (『太平記』) (1368-1375), *Sogamonogatari* (『曾我物語』) y *Guikeiki* (『義経記』). Sin embargo, las obras literarias representativas de esta época son las cortas, de contenido fantástico y moralizante, cercano al de los cuentos para niños, conocidas como *Otoguizōshi* (御伽草子) – del tipo de *Issun bōshi* (『一寸法師』), *Monogusatarō* (『ものぐさ太郎』), etc – cuya lectura era ampliamente disfrutada por el pueblo.<sup>140</sup>

En el mundo de las artes escénicas, el *nōgaku* (能楽), continuador de la línea del *sarugaku* (猿楽) y el *dengaku* (田楽), es llevado a su punto culminante por Kan-Ami (1333-1384) y su hijo Zeami (1363?-1443?), bajo la protección del *shōgun* Ashikaga Yoshimitsu (1358-1408). Por otro lado, el *Kyōgen* (狂言), que satiriza el mundo, recibe la acogida del pueblo. A Zeami pertenecen obras escritas – tratados y charlas sobre su arte – como *Fūshikaden*, también llamada *Kadensho* (『風姿花伝』 o 『花伝書』), y *Sarugakudangui* (『申楽談儀』) (1430).

Como analizaremos con detenimiento más adelante, en el teatro *Nō* encontró la casta de los *bushi* el arte que por excelencia la representaba.<sup>141</sup> Pero la conversión del *Nō* en el arte

---

<sup>139</sup> Véase: Matsuoka (2004) y Ebara (2003).

<sup>140</sup> Recordemos que, como arriba señalábamos, en la época Muromachi, debido al desarrollo de las aldeas y comunidades de aldeas, así como de las ciudades, el pueblo llega a convertirse en un protagonista de la historia, en un agente activo de la sociedad y la cultura. Al decir de Umehara Takeshi: “El medioevo es la época en la que se manifiesta en la superficie de la sociedad, tanto política como culturalmente, la energía popular que se remontaba a la época Jōmon y que había estado reprimida hasta entonces”. (Umehara, 1991: 17).

<sup>141</sup> Esta afirmación se refiere no sólo a las representaciones solemnes propias del *Nō*, sino también a las satíricas, más cercanas al espíritu popular, del *kyōguen*. El estrato *bushi* abarcaba un espectro muy amplio de condiciones sociales, desde las más bajas a las de la cúspide gobernante, y en una época inestable como la de Muromachi, la pérdida del estatus social era un fenómeno sumamente común. Existía incluso el fenómeno de los llamados *ochimusha* (落武者), los *samuráis* derrotados, que tras sobrevivir en la guerra se fugaban y construían pequeños poblados entre las montañas, los cuales en ocasiones se convertían en objeto

representativo de los *bushi* es a su vez el resultado de un prolongado proceso, iniciado en la segunda mitad de la época Kamakura, a lo largo del cual el samurái participa con deleite en las festividades populares e interactúa con los artistas callejeros, los cuales eran parias discriminados, relegados a la periferia de la sociedad. Y fue precisamente gracias a su acercamiento mutuo e interacción que la teoría del aprendizaje y la práctica de la actuación de Zeami pudo llegar a convertirse con el tiempo en una de las pautas que permitió la sistematización del proceso de aprendizaje de las artes marciales.<sup>142</sup>

En el ámbito de las artes plásticas, la pintura con tinta china (水墨画) se desarrolló bajo la influencia de la pintura de Song y Yuan, y dentro del dominio de la escultura, las máscaras de teatro *Nō*, y las pequeñas esculturillas cinceladas en metal de Gotō Yūjō (1440-1512)<sup>143</sup> constituyen verdaderas obras maestras. El hecho de que estas últimas hayan sido creadas precisamente para decorar los sables o *katanas* con leones, dragones, peonías y otros motivos figurativos, según los esbozos de Kanō Motonobu, es una muestra de que para esta época las *habilidades* guerreras se habían convertido ya en *valores* marciales, y de que la decoración artística, merced a su calidad estética, elevaba hasta la dimensión valorativa a las que antes habían sido meras funciones utilitarias.<sup>144</sup>

---

de persecución de campesinos que buscaban obtener alguna recompensa a cambio de sus cabezas, práctica conocida como *ochimushagari* (落ち武者狩り) o “caza de *ochimusha*”. Pero es que, incluso más allá del caso particular y límite de la derrota, la práctica de la guerra – y como veremos posteriormente, sobre todo en el período Sengoku – presuponía e imponía una activa interacción del general con su tropa y del Sengoku *daimyō* con el pueblo de su dominio, de modo que incluso los *bushi* de más alto rango tenían que impregnarse de la mentalidad del pueblo y de la cultura popular.

<sup>142</sup> Sobre este aspecto en particular véase la sección correspondiente de nuestro trabajo.

<sup>143</sup> La biografía de Gōtō Yūjō es, en sí misma, bien interesante para nuestra investigación, porque es una muestra de la notable afinidad entre el arte de la espada y el arte de la escultura – así como entre sus respectivos instrumentos: el sable, la gubia y el cincel – que resaltará algo más tarde en la obra escultórica del *samurái* Miyamoto Musashi (circa 1584-1645). Yūjō había servido en su juventud temprana como soldado al *shōgun* Ashikaga Yoshimasa (1436-1490), pero a los 18 años, como resultado de una imputación calumniosa, había sido enviado a prisión. Allí, en una ocasión pidió al carcelero un cuchillo con el que esculpió en la madera de un árbol de melocotón varias figuras de monos y barcos que le valieron el perdón de Yoshimasa, quien ordenó que pasara a dedicarse desde entonces al oficio de decorador de sables. Entre sus obras más destacadas se encuentran la llamada *botanshishizukuri-chiisagatana-koshirae* (牡丹獅子造り 小刀拵), decoración de una espada corta con motivos de leones y peonías, y la obra conocida como *sanjūyonhikiriyū-mitokoromono* (三十四匹龍三所物), magistral decoración de los aditamentos de una katana (三所物) con las figuras complejamente entrelazadas de 34 dragones.

<sup>144</sup> Por otra parte, resulta llamativo el hecho de que un modo de vida trashumante como el que es propio de la guerra conduzca no a la eliminación de las artes visuales sino a la ampliación de la esfera de su presencia cotidiana, de modo que el *bushi* suele estar rodeado de objetos, en mayor o menor medida decorados en forma artística, que afirman estéticamente el *valor* de su modo de vida. Como señala M. S. Kagán, en su modo nada sedentario de existencia “la escultura sólo podía existir en forma de miniaturas” (Kagán, 2000: 176).

Por último, se desarrollaron otras formas de artes como los dibujos en laca, cubiertos con polvo de oro o plata, llamados *maki-e* (蒔絵), también muy apreciados por el estrato samurái, y las pinturas en rollo o *e-makimono* (絵巻物), en las que la narrativa se intercala entre las ilustraciones, lo cual ha contribuido, por lo visto, a que los investigadores de las artes japonesas no les hayan dedicado la suficiente atención por constituir una forma mixta o mestiza de arte que no es pintura o escritura en su aspecto puro.<sup>145</sup> Y sin embargo, precisamente esta combinación de las ilustraciones y el texto escrito les resultó muy útil en lo sucesivo a los maestros de artes marciales para el registro y la transmisión a sus discípulos de los sistemas de técnicas que constituían sus estilos.

## 2.2 Los *basara daimyō*

Uno de los personajes fascinantes y representativos de la primera etapa de la época Muromachi es Sasaki Takauji (Dōyo) (1296-1373), un *basara daimyō* (婆娑羅大名) tan influyente como insuficientemente conocido de la época Nanbokuchō, cuyas anécdotas aparecen en las páginas del *Taiheiki* (『太平記』) y cuyos versos son parte de la compilación poética *Tsukubashū* (『菟玖波集』).

Sasaki Dōyo provenía de la familia de los Kyōgoku (京極氏), quienes habían logrado establecerse en el dominio de Ōmi (近江国) por los méritos que habían obtenido en la

---

<sup>145</sup> Como apunta Umehara Takeshi: “Cuando uno se propone examinar el arte de la época medieval, y en especial el de Muromachi, no puede dejar de hablar de los *emakimono*, porque precisamente este arte fue un engendro del medioevo y fue en la época llamada Muromachi que alcanzó su máximo esplendor. No obstante, hasta ahora en la historia del arte, sobre los *emakimono* no se ha discurrido lo suficiente. Cuando se habla del arte de Muromachi no dejamos de recibir la impresión de que el centro es la pintura con tinta china o *suibokuga*, en tanto que los *emakimono* constituyen apenas un arte colateral o tributario. Y esto es porque en ellos la pintura y la composición escrita tienen el mismo rango. Cuando comparamos esto con las novelas ilustradas de nuestros días, en ellas los dibujos no son más que ilustraciones y un subproducto. Existe la tendencia de considerar de este mismo modo a los *emaki*, y se puede decir que es difícil verlos como una forma pura de arte pictórico. Los *emakimono* son un arte en el que la pintura se funde con la literatura. Este arte fusionado, tanto desde el punto de vista de la pintura pura, como desde la perspectiva de la literatura pura es concebido como un arte secundario. Por eso sucede que no sólo desde el punto de vista de las bellas artes, sino también de la literatura, la mayor parte de las veces los *emakimono* son tomados a la ligera. Sin embargo, sin tomarlos en consideración es imposible hablar no sólo del arte medieval, sino tampoco del arte japonés” (Umehara, 1991: 14). Estas reflexiones de Umehara Takeshi son de gran interés para nuestro estudio, no sólo porque también dentro del camino de las artes marciales encontramos el fenómeno de los *emakimono*, puesto en función de sus propias necesidades internas, sino porque devuelven a las artes mixtas el lugar que les corresponde en la historia del arte, y es que también en la historia de las artes marciales a partir de Muromachi encontramos el proceso regular de síntesis de diversos estilos que acompaña inevitablemente al de su diferenciación, y la gradual consolidación del *kendō* como el arte marcial por excelencia en la posición central de su universo morfológico.

construcción del gobierno de Kamakura. Dōyo había estado primeramente al servicio de su décimo cuarto *shikken* Hōjō Takatoki (1303-1333), del que hemos hablado en el epígrafe anterior.<sup>146</sup> Después, se había convertido en un fiel vasallo de Ashikaga Takauji, tanto cuando este había obedecido la orden del emperador Godaigo de destruir el gobierno de Kamakura para restaurar el poder imperial, como cuando le había dado la espalda para construir el nuevo gobierno *bushi* de Muromachi. Entonces Dōyo pasó a cumplir la función de jefe o *shitsuji* (執事) del *Mandokoro* (政所), el cuerpo administrativo de dicho gobierno, pero todo parece indicar que más que un simple funcionario era una especie de “eminencia gris” tras la prominente figura de Takauji.<sup>147</sup> Al parecer fue, en realidad, él mismo quien le propuso a Ashikaga Takauji que se sublevara contra el poder de Kenmu, cuando aquel todavía dudaba si debía hacerlo e instaurar un nuevo gobierno de los *bushi*. Por otra parte, cuando durante los disturbios de Kannō (1350-1352) estalló la enemistad entre Takauji y su hermano menor Tadayoshi, fue precisamente Dōyo quien le propuso al primero que hiciera las paces con la corte del sur y obtuviera una orden del emperador de esta, Gomurakami *tennō* (1328-1368) para perseguir y matar a Tadayoshi.<sup>148</sup>

Quizás para entender qué características de Sasaki Dōyo hicieron posible que en momentos decisivos para la consolidación del nuevo gobierno pudiera cumplir esa función de “eminencia gris”, proponiendo al *shōgun* de Muromachi opciones tan radicales como la iconoclasia y el fratricidio, lo mejor sea analizar brevemente la noción de *basara* que caracterizaba su modo de vida y manera de actuar, muy a tono con el espíritu de la época.

*Basara*<sup>149</sup> (婆娑羅 o 婆沙羅, según algunos, del sánscrito *vajra*, es decir “diamante”) designaba en la etapa de *Nanbokuchō* una corriente o tendencia socio-cultural que se caracterizaba por hacer caso omiso de las diferencias de condición social, por menospreciar y rechazar el poder de los *kuge* y del *tennō* y, al propio tiempo, por un tipo

---

<sup>146</sup> Véase: “Panorama socio-cultural de la época Kamakura”, en el epígrafe anterior, “La cultura *bushi* en la época Kamakura”, de nuestra tesis.

<sup>147</sup> Al propio tiempo, Dōyo era *shugo* de cinco dominios, aparte del ya mencionado de Ōmi. Sobre este aspecto, véase el apartado dedicado a los *shugo daimyō* en el presente epígrafe de nuestra tesis.

<sup>148</sup> Además, fue el propio Sasaki Dōyo quien en 1367, al final de su vida, recomendó a Hosokawa Yoriyuki para el puesto de *kanrei*, un año antes de que Ashikaga Yoshimitsu iniciara su gobierno e inaugurara el período de mayor estabilidad política de la época Muromachi.

<sup>149</sup> Sobre la relación de *basara* y el barroco, así como su lugar en la obra del antropólogo cultural Yamaguchi Masao (1931-2013) véase: Falero, 2004.

de conciencia estética que gustaba de la elegancia y el lujo en el vestir. En el nivel de la conducta individual, *basara* designaba, además de la apariencia extravagante y llamativa, el comportamiento burlón, desafiante y violento que no se cohibía ante nada. Se trataba, en general, de un modo de vida y acción en el que el lujo exuberante y el gusto por la cultura artística no estaba reñido con el carácter provocativo y rudo de las maneras, sino que por el contrario, lo complementaba. Hasta la época Kamakura, la ropa de apariencia rara o grotesca constituía normalmente un tabú y su uso sólo era reconocido a los llamados *hinin* (非人), es decir, a los “no-personas”, carentes de casta, sin embargo, más tarde, en la etapa entre finales de Kamakura y *Nanbokuchō*, su uso se difundió entre las fuerzas *bushi* de nueva formación, agrupadas en bandas criminales conocidas como *akutō* (悪党). Esto nos revela otra significativa característica de *basara* como actitud socio-cultural: su relación histórica con los estratos periféricos de la sociedad y la marginalidad. Además, una de sus raíces culturales fundamentales se remontaba al modo de vida y a las prácticas de los sacerdotes que buscaban romper todo tipo de vinculación con el mundo humano, al que percibían como “el sueño del sueño de un sueño”.<sup>150</sup> Como esclarece Umehara Takeshi:

“Los portadores de *basara* eran los *jishu*” (時衆).<sup>151</sup> Ellos habían agregado a su nombre el sufijo *ami* (阿弥). *Ami*, originalmente era el nombre que los miembros de los *jishu* recibían al morir. Como prueba de que habían devenido *tonzemono* (遁世者)<sup>152</sup> tras romper su vinculación kármica con este mundo, se hacían llamar *ami*. Si tomamos como ejemplo a *Sō-ami* (相阿弥), el *dōbōshū* (同朋衆)<sup>153</sup> de Yoshimasa, este tenía como monje budista zen el nombre de *Shinsō* (真相), pero había tomado de él el carácter de *Sō* (相) y se hacía llamar *Sō-ami* (相阿弥). Esta era una costumbre de los *dōbōshū*. Los *jishu*, los *zensō* (禅僧) y los

<sup>150</sup> Frase del poema 54 del *Kanguinshū* (『閑吟集』) de 1518. Y también en el verso 55: “¿Porqué estás tan serio? La vida no es más que un sueño. Sólo disfruta hasta el frenesí”

<sup>151</sup> *Jishu* o *jishū* (時衆 o 時宗) eran miembros de una secta del Budismo de la Tierra Pura que había creado en la época Kamakura el monje Ippen Chishin (1239-1289). Sus miembros, laicos y clérigos, practicaban el *Odori Nenbutsu* (踊り念仏), consistente en repetir, bailando al compás del gong y el tambor, el nombre del Buda Amitābha. Sobre la vinculación de esta práctica al mundo del carnaval y su relación con los orígenes del teatro *Nō* véase: Matsuoka, 2004.

<sup>152</sup> *Tonzemono* (遁世者) significa literalmente “persona (者) que se ha salvado (遁) del mundo (世)”.

<sup>153</sup> *Dōbōshū*, o simplemente, *dōbō* (同朋) designaba a las personas con aspecto de sacerdotes que se dedicaban a servir personalmente a los *shōgun* y *daimyō*, y tenían diversas funciones, entre ellas, las relacionadas con las diversas artes. En la época Muromachi usaban comúnmente el nombre de *ami* (阿弥) y entre ellas, había una gran cantidad de destacados representantes de la cultura artística. *Sō-ami* (? – 1525) era un pintor al servicio del *shōgun* Ashikaga Yoshimasa (1436-1490). Se destacaba en diversas artes, pero sobre todo en la pintura con tinta china. Es junto con su abuelo *Nō-ami* (1397-1471) y su padre *Guei-ami* (1431-1485) uno de los llamados 3 *amis* (三阿弥) al servicio de los *shōgun* Ashikaga Yoshinori y Yoshimasa.

*dōbōshū* como *tonzemono* (遁世者) eran todos de la misma ralea” (Umehara, 1991: 58).

De esta manera, en *basara* confluyen tres corrientes socio-culturales que tienen en común su pertenencia a la periferia de la sociedad: los marginales o “intocables”, los religiosos “salvados” de este mundo con la mente vuelta hacia la eternidad, y los *bushi*, quienes en el “límite” o extremo de la sociedad y de la vida desafiaban y encaraban la “otredad” de la muerte. En este sentido, llama poderosamente la atención el hecho de que en *basara* lo artístico, lo religioso confluyen con lo marginal, lo periférico y lo extremo o limítrofe.

Aunque *basara* había sido prohibida expresamente por el código *Kenmushikimoku* (建武式目)<sup>154</sup> de 1336, era practicada por los *bushi* de los más diversos substratos, desde figuras como Nawa Nagatoshi (? – 1336), *akutō* proveniente de una familia dedicada al transporte marítimo, o *daimyō* como Sasaki Takauji (Dōyo) y Toki Yoritoo (? – 1342), *shugo* del dominio de Mino, hasta figuras centrales del poder político de los Ashikaga, como el ya mencionado Kō-no-Moronao (? – 1351), *shitsuji* de Ashikaga Takauji. Algunos estudiosos consideran a la tendencia *basara* como el germen de la llamada *guekokujō* (下克上) del período Sengoku.

La crónica *Taiheiki* (1368-1375), cuya autoría se atribuye a un sacerdote llamado Kojima Hōshi (? – 1374), recoge con visión crítica numerosas anécdotas en las que se reflejan las diferentes facetas de *basara* como modo de comportamiento individual y tendencia socio-cultural. Así por ejemplo, en un célebre pasaje datado en septiembre de 1342, Toki Yoritoo al regresar en la noche totalmente ebrio del monte Hiei, donde había participado en una práctica de tiro con arco a caballo, se encuentra casualmente con el emperador retirado Kōgon (1313-1364/ en funciones entre 1331 y 1333) y su séquito. En lugar de bajarse del caballo en señal de respeto, se encara a la comitiva, y cuando el jefe de la guardia le advierte que en el carruaje va nada menos que el *In* (院), es decir, el *tennō* retirado, Yoritoo se carcajea y con total descompostura grita: “¿De que *in* se trata? ¿Es

---

<sup>154</sup> Así, en el artículo primero, donde se postula la necesidad de economizar expresa: “En nuestros días no deja de asombrar nuestra vista eso que llaman „basara” y que consiste en gustar del exceso, de las ropas hechas con brocado de llamativos arabescos, de los sables de plata y de todo tipo de accesorio acorde con el gusto en boga. Es lo que debemos considerar una desmesurada locura. Mientras más se enorgullecen los ricos de esto, más se avergüenzan los pobres de no poder alcanzar su condición. No hay una decadencia mayor que esta en las costumbres y, como es natural, debe ser refrenada severamente.” (La traducción es nuestra – G.P.C.)



acaso un *inu* (犬) (perro)? Si es esto, entonces hagamos blanco en él con una flecha.” Y una vez que sus hombres rodean el carruaje, se acerca al galope y le dispara una saeta. (*Taiheiki*, XXIII).

Luego, en el libro XXVI, encontramos esta sorprendente frase de Kō-no Moroyasu (? – 1351), hermano menor de Kō-no-Moronao:

“En la capital hay unos individuos que se llaman reyes (王) y ocupan bastante espacio. Habiendo lugares como el *Dairi* y el *In-no-Gosho* (las residencias del *tennō* y de los *In*) ya hasta resulta difícil bajarse del caballo. Si hubiera alguna razón para no prescindir de ellos, lo mejor sería hacer sus esculturas en madera o en metal para quedarnos con ellas, y a los *In* y *Kokuōs* (国王) de carne y hueso tirarlos a todos en algún lugar”. (*Taiheiki*, XXVI)

Pero es precisamente Sasaki Takauji (Dōyo), quien es considerado como el *basara daimyō* por antonomasia, el representante del “decorativismo excesivo y desviado” (Matsuoka, 2004: 20), que se critica en el primer artículo del código *Kenmushikimoku* (建武式目).<sup>155</sup> Y es que si bien Dōyo sentía una gran atracción por artes como la poesía, la ceremonia del té, el camino del aroma y los espectáculos de *sarugaku*, entre otras, acaso lo más significativo de esta afición suya sea su directa vinculación con la actitud desafiante y provocativa que es su reverso, su desembarazado manejo como un instrumento de ofensa, desafío o venganza. En otras palabras, igual que en la época Muromachi solemos encontrar armas decoradas con exquisitez artística, en la vida de Dōyo el arte de la decoración y, en general, la cultura artística funciona a su vez como un arma ofensiva y transgresora.

En el *Taiheiki* encontramos también numerosas anécdotas suyas que así parecen confirmarlo. Veamos algunas de ellas.

En octubre de 1340, después de una cacería de halcones en Higashiyama que había asombrado por su derroche y esplendor “la vista de los más prósperos”, en el camino de regreso, Dōyo, en compañía de su hijo Sasaki Hidetsuna (? – 1353) y de sus hombres, acertó a pasar por el frente del templo Myōhō-in de la secta budista Tendai. Cautivado por la visión de las hojas de arce con su bello rojo otoñal, pidió a uno de sus hombres que le

---

<sup>155</sup> Yamaguchi Masao define, por su parte a Sasaki Dōyo como “la encarnación en Japón de la festividad barroca” (Matsuoka, 2004: *Ibidem*).

cortara y trajera una rama. Casualmente, el abad del templo, quien justo en ese momento contemplaba el paisaje a través de una persiana de bambú, se percató de la acción y mandó a uno de los sacerdotes a que le saliera al encuentro en el jardín. Como el enviado del abad le reprendiera con el argumento de que las ramas que estaba arrancando pertenecían al jardín del *Gosho*, el súbdito de Sasaki con aire de burla arrancó otra aún más grande. Entonces, uno de los *yamahōshi* [山法師] (monjes armados) que cuidaban del templo le arrebató las ramas y lo sacó a patadas de allí. Como respuesta, Dōyo reunió trescientos hombres y les hizo quemar el lugar, que ardió hasta las cenizas, y golpear a los sacerdotes, quienes sorprendidos por el incendio en medio de su servicio, huían despavoridos. El escándalo fue tal que, aunque el gobierno *bushi* sentía gran animadversión hacia los monjes de la secta Tendai con centro en la montaña de Hieizan, no le quedó más remedio que condenar a Dōyo y a su hijo al destierro. Pero los Sasaki, lejos de abatirse por el castigo, convirtieron su viaje en otro gran espectáculo y suntuosa celebración en la que no faltó el alboroto ni la bebida, y Dōyo hizo que cada hombre de su comitiva portara una jaula con un ruiseñor, símbolo de notoriedad, y llevara sus aljabas y otras prendas forradas en piel de mono, animal, abundante en Hieizan, que era considerado una divinidad protectora del gran templo sintoísta de Hiyoshi Taisha de esa misma montaña (*Taiheiki*, XXI).

En el año primero de Kōan (1361), mientras que las tropas del ejército del norte en apresurada retirada abandonaban la ciudad de Kioto, Sasaki Dōyo, en lugar de permitir que se prendiera fuego a su casa, a punto de ser ocupada como tantas otras por el enemigo, considerando que por ser única en la capital “seguramente pasaría a albergar a algún gran general”, por el contrario, la engalanó majestuosamente, la aprovisionó con exquisitos manjares, y pidió a dos *tonseisha* (遁世者) o “retirados del mundo”, a quienes tenía a su servicio que agasajaran con *sake* a todo el que allí llegara. Resultó que el primero en arribar al lugar fue nada menos que el general del ejército del sur, Kusunoki Masanori (1330?-1389?), hijo del célebre Masashige, a quien enseguida los dos sirvientes invitaron a pasar y a beber. Conmovido por el gesto de Dōyo, Masanori no sólo no cambió nada en la residencia, sino que la mantuvo como estaba e incluso depositó en el lugar una valiosa armadura y una espada de plata. Por último, cuando el ejército del norte recuperó la capital y le tocó a él mismo la suerte de abandonar en retirada la ciudad, Masanori dejó la casa en magnífico estado al cuidado de dos de sus soldados. Al conocer la historia,

mucha gente se burló de él, porque el viejo zorro de Dōyo había logrado ganarle limpiamente una armadura de gran valor y una preciosa espada de plata (*Taiheiki*, XXXVII).<sup>156</sup>

Como podemos apreciar, hay en *basara* un último rasgo que no podemos pasar por alto y es su acentuada *teatralidad*.<sup>157</sup> En este sentido, señalamos aquí cómo interpreta Yuri Lotman la relación entre el teatro y la vida social:

“Aunque objetivamente el arte siempre refleja de un modo u otro los fenómenos de la vida, traduciéndolos a su propio lenguaje, la disposición consciente del autor y del auditorio en esta cuestión puede ser triple. En primer lugar, el arte y la realidad extraartística son concebidos como dominios, cuya diferencia mutua es tan grande y por principio insuperable que su propia comparación queda excluida (...) En segundo lugar, la esfera del arte es concebida como el dominio de los modelos y los programas. La influencia activa va dirigida de la esfera del arte al dominio de la realidad extraartística (...) En tercer lugar, la vida se presenta como el dominio del activismo modelador: ella crea los modelos a los que el arte imita.” (Lotman, 1992).

De esta manera, hay épocas en las que “el teatro irrumpe en la vida reestructurando activamente la conducta cotidiana de las personas” (Ibídem). Ahora bien, desde el punto de vista de nuestro estudio, la época que nos ocupa resulta especialmente significativa en el sentido de que en ella la teatralidad propia de *basara* como actitud y modo de comportamiento coincide e interactúa con el proceso específicamente histórico-artístico de la formación del *Nō* como tipo de teatro en el que se ve representado el estrato de los *bushi*. Como detallaremos en lo sucesivo, desde la perspectiva del desenvolvimiento histórico de dicho estrato, la época Muromachi se caracteriza entre otras cosas por el marcado individualismo apreciable en el comportamiento de los *bushi*, el cual era un ingrediente fundamental en los desórdenes sociales y, retrospectivamente, uno de los rasgos deplorables de esta etapa histórica para sus comentaristas de la época Edo. Existe,

---

<sup>156</sup> Finalmente, según el capítulo XXXIX de *Taiheiki*, en relación con el hecho de que en 1362, para hacerse con el control del poder, Shiba Takatsune (1305-1389) había puesto en el cargo de *kanrei* del gobierno *bushi* a su hijo Yoshimasa, de apenas doce años de edad, en lugar de promover a Ujijori, yerno de Sasaki Dōyo, este último ignoró la invitación de Takatsune para asistir a un *hanami* y organizó por su cuenta un gran banquete en Ōharano.

<sup>157</sup> Para definir la teatralidad, Lotman cita en su artículo al folclorista y etnógrafo soviético P. G. Bogatyriov (1893-1971) quien estudió en sus obras los procesos de influencia del mundo extrateatral sobre el teatral y viceversa: “Uno de los rasgos teatrales fundamentales de toda acción teatral es la reencarnación: el actor cambia su aspecto, su vestimenta, su voz e incluso los rasgos psicológicos de su carácter por el aspecto, la vestimenta, la voz y el carácter del personaje que interpreta en la pieza. La reencarnación tiene lugar no sólo con el actor: todo el mundo, al devenir un mundo teatral se reestructura según las leyes del espacio teatral, al caer en el cual las cosas se convierten en los signos de las cosas” (Lotman, 1992).

por lo visto, una determinada relación entre la teatralidad y el individualismo que el propio Lotman indica cuando dice que “precisamente el modelo de la conducta teatral, al convertir a la persona en protagonista, lo liberaba del poder automático de la conducta de grupo, de la costumbre.” (Ibídem) No hay dudas de que, a su vez, el escenario histórico de constantes guerras mantenido en gran medida por los propios *bushi* debe haber contribuido no poco a esta teatralización de la vida. La revelación al borde de la muerte, de su onírica inconsistencia, tenía por fuerza que desenmascarar también la relatividad y el puro convencionalismo de sus signos y normas, incitando a trastocarlos. Lo que es más, la guerra misma ha tenido a lo largo de la historia un poderoso componente teatral que es acaso tanto más evidente cuanto más retrocedemos en ella. Así por ejemplo, en la época napoleónica “la etiqueta palaciega no era la fundamental esfera de penetración del aspecto estético y teatral en la vida no artística: esa esfera era la guerra” (Ibídem). Ahora bien, en la época Muromachi lo que encontramos desde muy temprano es, sin lugar a dudas, una intensa interacción entre la teatralidad del mundo bélico, la de la vida cotidiana del *bushi* y la del dominio del arte de la actuación en formación.<sup>158</sup>

### 2.3 La religión en la época Muromachi

Como hemos visto antes, al analizar el concepto de *kenmon* (権門), los templos budistas y los santuarios sintoístas (寺家) constituyen uno de los tres componentes fundamentales – junto con los *kugue* (公家) y los *buke* (武家) – de la estructura de poder en la sociedad medieval japonesa. Es por eso que al estudiar el panorama socio-cultural en el que se desenvuelve la cultura *bushi* de Muromachi, es imprescindible examinar cuál es el estado de las instituciones religiosas en esta época, porque dicha cultura se define en buena medida en su interacción con la cultura religiosa y especialmente con la del budismo zen. Para alcanzar la unificación de Japón e instaurar finalmente un poder centralizado, a los *bushi* les fue necesario desafiar y combatir el poder de las instituciones religiosas, que si bien no fue nunca meramente espiritual, sino también económico, tenía desde antaño asimismo una faceta militar y combativa que se hizo especialmente evidente en la época Muromachi, pero que ya había hecho decir en las postrimerías de la época Heian al emperador retirado Shirakawa (1053-1129/*tennō* en:1072-86), que las tres cosas que no se sometían a su voluntad eran la corriente del río Kamo, los dados del juego *sugoroku*

---

<sup>158</sup> Sobre este aspecto véase más adelante el epígrafe referente a la interacción entre el teatro *Nō* y el *kenjutsu* en la época Muromachi.

(双六) y los *yamahōshis* (山法師) monjes armados<sup>159</sup> de la montaña de Hieizan. De esta manera, en el ámbito de la estrategia militar y de las artes marciales los *bushi* encontraron en los monjes no sólo rivales a vencer, sino también maestros de los que aprender, y hay que decir que estos se destacaron no sólo en el manejo de la lanza,<sup>160</sup> sino incluso en el del arcabuz.<sup>161</sup>

En la época Muromachi, en relación con la decadencia de su protectora, la nobleza imperial y con la descomposición del sistema de los *shōen*, el budismo antiguo dejó de ser tan próspero como antes, mientras que, por el contrario, el budismo zen, con el apoyo y la

---

<sup>159</sup> A partir de la época Tokugawa, se les empezó a llamar *sōhei* (僧兵), pero anteriormente eran conocidos también como *hōshimusha* (法師武者), es decir, como guerreros con aspecto de monjes, más que como monjes armados, y de hecho, su agresividad y destreza era tanta que recibían también los nombres de *akusō* (悪僧) o “monjes malos” (en el sentido de fieros) o de *arahōshis* (荒法師), es decir, “monjes violentos”. Pertenecían no sólo a los templos budistas, sino también a los santuarios sintoístas. Por lo visto, surgieron para proteger a estos centros de poder, económicamente muy ricos, de los robos y el vandalismo propios de las épocas de grandes conflictos y desórdenes sociales.

<sup>160</sup> El estilo se *sōjutsu* (槍術) o arte de la lanza, *Hōzōinryū* (宝蔵院流) surgió en la ciudad de Nara, en el poderoso monasterio de Kōfukuji. Su fundador fue el sacerdote budista In-ei (胤栄) (1521-1607), quien empezó a utilizar, en lugar de una lanza de hoja simple o *suyari* (素槍), como la que fundamentalmente se empleaba en el *sōjutsu* hasta ese momento, una alabarda con hoja en forma de cruz y, por lo tanto con mayores posibilidades para el ataque y la defensa. Es por eso que su estilo recibe también el nombre de *Kamahōzōinryū* (鎌宝蔵院流), considerando el uso que hace de la alabarda en forma de guadaña o *kamayari* (鎌槍). Aparte del arte de la lanza, In-ei aprendió también el arte del sable. Así, a proposición de Yagyū Muneyoshi (Munetoshi) (1527-1606), se convirtió en discípulo de Kamiizumi Ise-no-Kami Nobutsuna (1508?-1577?) y asimiló el estilo *Shinkaguryū* (新陰流) de *kenjutsu* (剣術), aunque, al parecer, tuvo también otros muchos maestros.

<sup>161</sup> Así, por ejemplo, los monjes del templo budista Negoroji (根来寺) de Kii, perteneciente a la secta *Shingon* (真言宗). La historia de la creación del *Negororyū* (根来流), estilo pionero de *hōjutsu* (砲術) o arte del arcabuz, es la siguiente. En 1544, apenas un año después de la introducción del arma de fuego en Japón, Tsuda Kenmotsu (1499? – 1567), hermano mayor de Suginobō Taekazu, abad del templo Negoroji, se trasladó a la isla de Tanegashima, donde compró a Tanegashima Tokitaka (1528-1579) un arcabuz que, de regreso en Negoroji, hizo reproducir al forjador de espadas Shibatsuji Sei-emon. Taekazu y otros sacerdotes adquirieron destreza en el manejo del arcabuz y este fue el origen del estilo *Negororyū*, que tiene a Taekazu como su fundador (según otra versión, fue el propio Tsuda Kenmotsu, conocido también como Tsuda Kazunaga o Suginobō Kazunaga). En relación con esto, en Negoroji se formó asimismo un colectivo de monjes armados (僧兵), llamado *Negoroshū* (根来衆) que actuaban al propio tiempo como mercenarios. En la guerra de Ishiyama (1570-1580), en alianza con las fuerzas (一向一揆) del templo de budismo *Jōdōshinshū* (tierra pura) Ishiyama Honganji, pelearon contra Oda Nobunaga. Finalmente, fueron derrotados en 1585 por Toyotomi Hideyoshi. Tsuda Jiyūsai, también llamado Tsuda Shōsan, hijo de Tsuda Kenmotsu (Kazunaga), aprendió de su padre el arte del arcabuz y creó el estilo *jiyūsairyū* (自由斎流) o *tsudaryū* (津田流). Era él quien comandaba a los *negoroshū* cuando fueron derrotados por Hideyoshi. Sin embargo, un sobreviviente, llamado Negoro Daizen, estuvo al servicio de Tokugawa Ieyasu, logró reunir un amplio grupo de los antaño monjes armados de Negoroji y este *Negorogumi* (根来組) participó más tarde tanto en la definitiva batalla de Sekigahara (1600), como en las batallas de Osaka de 1614 y 1615. Fue un *bushi* de la familia Tsuda, llamado Tsuda Izuru (1832-1905), quien inmediatamente después de la renovación de Meiji de 1868, occidentalizó el sistema militar del dominio de Kishū en concordancia con el armamento occidental, y creó en Kii uno de los ejércitos más fuertes de todo Japón por entonces. Los miembros de la familia Tsuda (津田) eran descendientes del legendario general Kusunoki Masashige (1294-1336) y el estilo *negororyū* sigue también la tradición del arte de los *ninjas* o *ninjutsu* (忍術), vinculado a su nombre.

protección de *bakufu*, alcanzó su época de oro. Fue a propuesta del monje zen de la secta *Rinzaishū* (臨濟宗), Musō Soseki (1275-1351), que Ashikaga Takauji hizo construir en cada provincia un templo zen con el nombre de Ankokuji (安国寺) – destinado a rezar por la paz del país y el descanso de las almas de los caídos en las guerras de *Nanbokuchō* – y en Kioto, el templo de Tenryūji. Posteriormente, durante el período de Ashikaga Yoshimitsu se instituyó el sistema de categorización de los templos budistas zen conocido como *gosanjūsatsu* (五山十刹), que establecía cuáles eran los templos que recibían la protección de *bakufu* (官寺制度), y en relación con esta clasificación, a la literatura zen que floreció en los templos *Gosan* de Kamakura y Kioto, se le suele dar el nombre de literatura de los *Gosan* o *Gosan Bungaku* (五山文学).

En la época Muromachi, el budismo zen, específicamente el de la secta *Rinzai*, se consolida, por así decirlo, como el “credo” fundamental de los *bushi*, aunque en la realidad resulta muy difícil definir el zen con nociones convencionales como las de “credo” o “religión”. Si de alguna manera puede ser lícito hacerlo, es en todo caso, por un lado, desde el punto de vista de su definición institucional, como uno de los componentes (*kenmon*) fundamentales de la estructura de poder en la sociedad medieval, y por otro, considerando su intento de distanciamiento – aunque no de huida – de la inercia habitual de la corriente del vivir mundano, así como de la psicología asociada a ella, con sus habituales aspiraciones y deseos. Como explica el maestro zen Yamada Mumon (1900-1988):

“El zen Rinzai se distingue de otras escuelas de zen por su naturaleza brusca y un tanto marcial. Su interés central es “el individuo que en todas partes es el amo”, cuya actividad carente de esfuerzo es un dar y un quitar, un crear y un aniquilar absolutamente a voluntad, con „la espada que mata y la espada que da la vida”<sup>162</sup>. Esta es una de las razones por las cuales a la escuela se le ha puesto la etiqueta de „zen de los *shōguns*”, y no hay dudas de que explica también el gran éxito que disfrutó en el pasado entre las clases de los *samuráis* de Japón” (Sasaki, 2009: 7).

---

<sup>162</sup> Esta frase es una cita de la compilación de *kōans Mumonkan – Wumenguan* (『無門関』) – del maestro zen Mumon Ekai – Wuwen Huikai (1183-1260) – terminada en 1228. En el capítulo XI leemos, primero: 「能縦、能奪、能殺、能活。便作禮。」 (Mumon, 1994: 59); y finalmente: 「眼流星、機掣電、殺人刀、活人劍」 (Ibidem: 60). Como tendremos ocasión de ver en la sección de nuestra tesis dedicada a la cultura *bushi* en la época Tokugawa, en su tratado *Heihōkadensho* (『兵法家伝書』) de 1632, el célebre maestro de *kenjutsu* Yagyū Tajima-no-Kami Munenori (1571-1646), aplica al arte del sable esta misma visión y utiliza estos mismos términos (殺人刀 y 活人劍) para titular los dos capítulos de su texto (「殺人刀・上」 y 「活人劍・下」), en los que brinda su interpretación dentro de la filosofía de su estilo (Yagyū, 2007).

Durante la época Muromachi, la influencia de la cultura zen sobre la cultura *bushi* es tan multilateral que se resiste a ser reducida a los límites de una simple influencia religiosa, y es posible encontrar su impronta en todas las facetas – marciales, artísticas y espirituales – de su vida. No es raro entonces que esta etapa se caracterice, como veremos más adelante, por un grado de valoración de la independencia del individuo, que no encontraremos en lo sucesivo y que la relación del zen con el confucianismo en Muromachi sea, por lo visto, muy distinta a la que la encontramos más adelante en la época Tokugawa.

Por su parte, la secta *Nichirenshū* (日蓮宗), fundada por Nichiren (1222-1282), se convirtió en la fe de los comerciantes y negociantes de las ciudades, mientras que la secta *Jōdoshinshū* (*ikkōshū*), (浄土真宗) fundada por Shinran (1173-1262) penetró profundamente en las aldeas campesinas. Pero sobre todo la secta *ikkōshū* (一向宗), con centro en el templo de Honganji, logró el apoyo del pueblo y, como hemos visto, organizaba con frecuencia *ikki* para luchar contra el poder político de los Sengoku *daimyō*.

En el *shintō*, en la segunda mitad del siglo quince, Yoshida Kanetomo (1435-1511) creó la secta sintoísta *Yoshida shintō* (*yui-itsu shintō*), la cual predicaba que los dioses sintoístas eran la sustancia de Dios (本地), mientras que los budas eran sus manifestaciones fenoménicas (垂迹). Además, en relación con el desarrollo de las comunicaciones, prosperaron las rutas de peregrinación como Isemōde, Kumanomōde, etc., así como también la conocida como *saikoku-sanjūsan-fudasho-junrei* (西国三十三札所巡礼), la cual recorría los treinta y tres lugares sagrados que, en Kinki, estaban dedicados al *Bodhisattva Kanzeon*. Durante la época Sengoku los *shinkan* (神官) o sacerdotes sintoístas, valiéndose de la libertad de movimiento que les confería su puesto, cumplían la función de espías mientras que en su peregrinar por los dominios vendían talismanes. Muchos pertenecían al clan Takeda, debido a que allí gozaban del especial estatus de *kenbushinkan* (兼武神官) que les reconocía el derecho a tener un nombre y portar armas (苗字帯刀). Como espías *ninja* – *suppa* (透波) se llamaba a los del clan Takeda – eran buenos conocedores del *bujutsu* que empleaban para protegerse y perpetrar ataques nocturnos (Osano, 2003).

En cuanto al cristianismo, prosperó sobre todo en Kyūshū, a partir de que en el año 18 de Tenbun (1549) Francisco Xavier, misionero de la Compañía de Jesús, arribara a Japón, y lograra el apoyo de muchos creyentes, entre ellos varios *daimyō* cristianos como los Ōtomo, los Ōmura, los Arima y los Hosokawa. Como es sabido, también el cristianismo influyó en la conformación de la cultura *bushi*, no sólo en el plano religioso, sino también ideológico-político – recuérdese su papel en la lucha de Nobunaga contra el poder de los monasterios budistas – e incluso en el marcial, por cuanto sirvió de mediadora en la difusión de las armas de fuego, y, en general, de conocimientos y tecnologías provenientes de Europa. El lugar que logró encontrar la religión cristiana dentro de la sociedad y del mundo cultural de los *bushi* en la época Muromachi puede ser analizado como un indicio más de las notables diferencias entre la cultura *bushi* de entonces y la de la época Edo.

Por último, la cultura de la época Muromachi, en general, y la cultura *bushi*, en particular, se caracteriza por su acentuada preocupación por la historia, y no es raro que así sea, porque, por un lado, para el año 1336, cuando Ashikaga Takauji da la espalda al emperador Godaigo y a la llamada restauración de Kenmu (1333), los *bushi* llevan ya 150 años en el poder y se inicia una época de reformas, las cuales, de un modo u otro, presuponen siempre una recapitulación del pasado, en su caso específico, de sus propias acciones históricas como estrato dominante; y por otro, porque a través de los conflictos y guerras que recorren de principio a fin esta época – marcada, como señalábamos, por su peculiar individualismo – y que constituyen la otra cara de las reformas, es decir, la faceta violenta que protagoniza y sufre el individuo concreto, se agudiza en este la intuición de lo histórico como lo que en un mundo problemático ni se presupone por sí mismo ni perdura.

Este sentimiento, está siempre presente, de manera implícita o explícita, en los códigos de preceptos o *kakun* (家訓) de los clanes *bushi* que analizaremos más adelante. Así, en el texto *Nantaiheiki* (『難太平記』), un libro escrito hacia 1402 por Imagawa Ryōshun o Sadayo (1326-1420) que corrige en buena medida la historia narrada en *Taiheiki* (『太平記』) desde la perspectiva de su propio clan, encontramos las siguientes palabras:

“A este tonto que soy hasta su propia alma le resulta incomprendible. Lo que digo no es que, por ejemplo, ignore que tengo pensamientos como: „lo lamento“, „lo



deseo“, „lo odio“, „lo compadezco“, etc. Lo que estoy diciendo es que debería saber qué es el alma que tiene ese tipo de pensamientos. Además, debería conocer también qué tipo de personas eran mi padre y mis ancestros y de qué manera vivieron en este mundo.

No sé cómo será en el caso de la gente, pero cuando reflexiono sobre mí mismo, descubro que no conozco absolutamente nada de lo que ocurrió antes de mi padre. Sólo recuerdo escasamente lo que el difunto Señor<sup>163</sup> hablaba cuando, alguna que otra vez, contaba del pasado. Es de suponer que, a semejanza de esto, de ahora en adelante mis hijos y nietos sepan mucho menos de la vida de su propio padre, que lo que yo conozco de la del mío.

Antiguamente existió un hombre llamado Yamana Shuri-no-Daibu Toki-uji.<sup>164</sup> Se trata del padre de *Mutsu-no-Kami*,<sup>165</sup> a quien mataron por la época Meitoku<sup>166</sup> en la batalla de Uchino. Este individuo siempre contaba lo siguiente cuando sus hijos estaban escuchando:

*Puedo decir sin temor a equivocarme que mis hijos y nietos se convertirán seguramente en enemigos de la corte imperial. Y la razón es esta. En mi caso, después de Kenmu, gracias al gobierno imperial de ese momento, pude hacerme de un lugar en el mundo; pero antes de Genkō (1331) vivía como un simple campesino del pueblo en un sitio llamado Yamana de Kōzuke, y como salí de allí, es que he podido también comprender, en la medida de mi capacidad, las tristezas de la vida. Además, conozco los sufrimientos de la guerra. Es por eso que sé lo que hay que agradecer a este gobierno imperial, y también, en correspondencia con eso, cómo es el transcurrir de las cosas en este mundo. Y sin embargo, a pesar de ello, ahora la tendencia es rechazar a los superiores y despreciar a la gente. En consecuencia, he comprendido que cuando le toque a la generación de mis hijos, se dejarán llevar por sus propias ideas y albergarán recelos para con el emperador por cuanto desconocerán tanto lo que deben a su Señor, como lo que deben a su padre y, al poner el mayor énfasis en su propia persona, acometerán acciones fuera de toda medida.*

Y resultó que, tal y como pensaba, sus hijos se convirtieron en enemigos de la corte.

La gente de antaño, de esta manera, conocía muy bien el mundo y todo lo que pasaba en él. Y a pesar de que este individuo no sabía ni leer ni escribir, en verdad lo expresó muy bien.

Cuando reflexiono en mi caso, encuentro que si bien antaño, cuando el difunto Señor<sup>167</sup> me hablaba, no sólo no podía pensar que lo que me decía fuera tan bueno, sino que más bien lo estimaba incluso irritante, ahora en cambio, considerando todas las circunstancias, me doy cuenta de que no había una sola cosa de las que me decía que no fuera razonable.

Como ahora ya estoy hecho un viejo decrepito, pienso en mis hijos como si fueran unos niños malcriados, pero después de que yo muera, de seguro que recordarán y comprenderán.

Es por eso que he decidido llevar a escrito diversas cosas que mi padre me contara. Empero, como supongo que hay muchas de ellas que recuerdo

---

<sup>163</sup> *Kotono* (故殿), “difunto señor”, se refiere a su padre Imagawa Yorikuni (1295? – 1384).

<sup>164</sup> Yamana Toki-uji, padre de Ujikiyo, vivió de 1303 a 1371.

<sup>165</sup> *Mutsu-no-Kami* (陸奥守): Se refiere a Yamana Ujikiyo (1344-1391).

<sup>166</sup> La época Meitoku (明德) se extiende de 1390 a 1394. La guerra de Uchino (内野の合戦) es otra forma de llamar a la rebelión de Meitoku, acaecida en el año segundo de dicha época (1391).

<sup>167</sup> Su padre Imakawa Norikuni.

equivocadamente, todas las que así me han parecido las he pasado por alto y he decidido sólo hablar de las que recuerdo con certeza o de las que tengo claras pruebas.”<sup>168</sup>

Quien haya leído hasta aquí, encontrará en este breve texto, en forma compactada, la referencia a muchos de los hechos históricos que hasta ahora hemos venido examinando: la restauración de Kenmu; la división entre los *bushi* a propósito del conflicto entre las cortes; la rebelión de Meitoku, el papel de los Yamana en ella y su enemistad con *bakufu*; la complicidad de Imagawa Sadayo, su autor, con esta última y con la corte del norte; la tendencia de “los de abajo” a “vencer a los de arriba” (下克上); pero también: sus vivencias personales de un mundo sumido en conflictos; su empeño por aprender de la historia de los Yamana en el bando opuesto de la contienda; sus preocupaciones con respecto a la historia pasada y futura de su clan, su esfuerzo por distinguir entre las fuentes históricas confiables y no confiables, su apreciación del individualismo que se hacía notar ya como una marcada tendencia entre los *bushi* de entonces.

Ahora bien, en el trasfondo cultural de estas apreciaciones y preocupaciones personales, las cuales eran a su vez un reflejo de las inquietudes de los *bushi* de su condición, e indirectamente, de las de su estrato como tal, encontramos la proliferación en su época de un tipo de literatura, cuyo propósito fundamental era, por lo visto, registrar por escrito con mayor o menor grado de objetividad, con una dosis mayor o menor de fantasía, los vaivenes del devenir histórico.

#### 2.4 La interacción cultura sociedad durante la época Muromachi

La época Muromachi representa para la sociedad japonesa un período turbulento en el que, por un lado, encontramos de inicio a fin la ocurrencia de conflictos armados de magnitud e índole diversa, y por otro, el intento consciente de individuos y de colectividades de diferente amplitud por ponerlos bajo su control, o al menos, lograr adaptarse y sobrevivir al caos social. Al propio tiempo, en esta segunda dimensión, encontramos, en un extremo, a *bakufu* con el *shōgun* – o según el caso, su *kanrei* (管領) – a la cabeza, tratando de mantener las riendas de un poder centralizado, y en el extremo opuesto, el surgimiento de comunidades independientes, cada una con sus propias formas

---

<sup>168</sup> La traducción es nuestra. Véase en texto original en japonés en el sitio de Internet: <http://homepage1.nifty.com/sira/nantaiheiki/nantaiheiki01.html>

de autogobierno y capacidad de resistencia, que no se someten dócilmente a los propósitos del poder central.

Desde esta perspectiva, la época Muromachi, por su exacerbada conflictividad ofrece un material documental único para poder estudiar, dijérase “como en la palma de la mano”, la interacción de los factores objetivos y conscientes en la historia japonesa bajo el poder de los *bushi*, y en este sentido, en qué medida las formas de la cultura organizativa que se construyen para resolver los conflictos contribuyen a su vez a generarlos, en otras palabras, cómo la actividad consciente de los seres humanos deviene objetividad histórica y cómo los individuos, así sea los menos famosos o conocidos, participan en la construcción de una sociedad cuya red de relaciones escapa en su amplitud al alcance de sus respectivas conciencias individuales, hasta el punto de que ni siquiera son conscientes de su existencia. De esta manera, conflicto-organización, conciencia-objetividad, individuo-sociedad son, por así decirlo, algunos de los “ejes antinómicos” que trataremos de abordar en esta sección de nuestra investigación.

Desde un punto de vista más específico, hay aún otro aspecto de esta época que la hace especialmente atractiva para el investigador: merced a la estrecha relación histórica entre política y guerra, para el caso de los *bushi* el estudio de la esfera política resulta siempre de especial interés, porque precisamente a través de esa esfera se transparenta la relación entre guerra y cultura, por un lado, y entre sociedad y cultura *bushi*, por otro; y es que la época Muromachi, a lo largo de la cual los *bushi* tienen numerosas ocasiones para ejercer de las más diversas maneras y en un diapasón muy amplio su oficio original relacionado con el manejo de las armas, el ejercicio de la estrategia y, en general, la práctica bélica, nos ofrece numerosos ejemplos de cómo se manifiesta la vinculación entre política y guerra en el mundo de los *bushi*.

Ahora bien, cuando al estudiar la época Muromachi penetramos por debajo del estrato de lo más visible o evidente, descubrimos que no son sólo los conflictos y las guerras los que la caracterizan, sino también el surgimiento de una nueva forma de estructurarse la vida social, descubrimos su organización en comunidades de un tipo específico con sus modos específicos de comunicación, e incluso de autonomía o autogobierno.

En este sentido, la época Muromachi es conocida como la época de los *ikki* (一揆), que el historiador japonés Ebara Masaharu define de esta manera:

“*Ikki* significa seguir el mismo carril, tener las mismas ideas, es decir, designa a la acción de unirse o a la propia colectividad formada de esta manera. En la sociedad medieval tardía tanto los *bushi*, como el campesinado y los sacerdotes se agrupaban en *ikki*. A la unión de los vasallos de un *daimyō*, pero además, incluso a la unión de los propios *daimyō* que conformaban el poder político central se les daba el nombre de *ikki*. Los *ikki*, unidos sobre la base del principio de la igualdad de los miembros que los componían, asumían como fundamento principal de lo que era justo y legítimo el consenso alcanzado en la colectividad y con frecuencia emprendían acciones contra los poderes superiores para presentarles sus exigencias. El término de *gekokujō* (los de abajo vencen a los de arriba) no es otra cosa que una palabra que expresa sus acciones, tomándolas desde el lado de la imposición de exigencias.” (Ebara, 2003: 9)

A juzgar por esta última afirmación, da la impresión de que el historiador japonés considera que el aspecto beligerante de los *ikki* es apenas una de sus características secundarias, la cual se manifiesta mediante ese tipo particular de relación social que es el conflicto, o en el extremo, la lucha armada, pero no nos detendremos ahora en esto, sino que en lo sucesivo retomaremos el análisis de esta cuestión. Por lo pronto, es importante que consignemos algo que llama poderosamente nuestra atención y es el hecho de que los *ikki* fueran una forma de relación humana, por lo visto, *transversal a las relaciones mediatizadas por la estructuración y jerarquización de la sociedad*. Específicos con respecto a otras épocas, lo cierto es que los *ikki* representan en la propia época Muromachi una forma de organización comunitaria *universal* que subyace durante esta etapa histórica en el fundamento de muchas otras formas particulares. Los historiadores parecen coincidir en la relevancia de su estudio. Y entre otros, Jeffrey P. Mass sostiene:

“Para la época Muromachi (...) deben considerarse la persistente autoridad del Kioto tradicional, la cambiante alianza y rivalidad con los *shugo*, el ascenso de los *kokujin-daimyō* y la existencia de *ikki* y otras formas de oposición a la autoridad superior” (Mass, 1985: 2).

Otra de las particularidades fundamentales de la época Muromachi es el hecho de que durante este período el gobierno de *bakufu* se va apoderando gradualmente de las atribuciones que hasta ese momento seguía conservando la aristocracia imperial. Este proceso, que desde el punto de vista de la organización político-social prepara las condiciones para el desenvolvimiento ulterior de la sociedad bajo el dominio de los *bushi*, ocurre paralelamente a la consolidación de la autoridad de Ashikaga Yoshimitsu en el

interior de *bakufu*, y su primer paso consiste en que esta última arrebató a la corte el control de la ciudad de Kioto.

Es interesante constatar que la ocasión propicia para esto la brindan los problemas que desde finales de Kamakura viene generando el desarrollo de la economía financiera, y más exactamente los conflictos relacionados con los préstamos de dinero y las deudas no saldadas, los cuales eran especialmente agudos en la ciudad de Kioto. El cuerpo de los *kebiishi* (検非違使), que tradicionalmente desde la época Heian, tenía a su cargo el control policial y la administración de justicia en la capital imperial, se mostraba ahora completamente incapaz de controlar las acciones de colectivos armados conocidos como los *sanmonkunin* (山門公人), los cuales originalmente se ocupaban de mantener el orden y de recaudar los impuestos en las propiedades agrarias del monasterio Enryakuji de la montaña de Hieizan, y eran precisamente los utilizados por los prestamistas para, con ayuda de la violencia, obligar a sus deudores a saldar sus deudas. Fue por esta razón que en el año 1370 la corte imperial decidió traspasar a *bakufu* el poder de controlar la actividad de estas bandas armadas que eran respaldadas por una poderosa y respetada comunidad religiosa.

Sin embargo, una vez abierta esta primera brecha, el gobierno *bushi* siguió usurpando a la corte, unas tras otras, sus atribuciones. Así, en el año 1386 *bakufu* se apropió del derecho judicial con respecto a los conflictos provocados por las deudas dentro de la ciudad de Kioto, y posteriormente, a partir del año 1393 asumió también la atribución de imponer impuestos a los prestamistas de la capital. Por otra parte, a partir del año 1380,<sup>169</sup> *bakufu* recibió ya por traspaso el derecho, hasta ese momento conservado por la corte, de la imposición y la exención de impuestos a nivel de todo el imperio. En cuanto a la potestad para decidir en los conflictos jurídicos que a propósito de la propiedad surgían entre los *honjo* (本所) de los *shōen* (latifundios), si bien durante la época Kamakura el poder de decisión definitiva seguía aún en manos de la corte, ya a mediados de la época de *Nanbokuchō* (1336-1392) la misma se limitaba simplemente a ratificar las decisiones de *bakufu*, hasta que, por último, al llegar la época del gobierno de Ashikaga Yoshimitsu, terminó por perderlo definitivamente.

---

<sup>169</sup> Así puede suponerse porque a partir de esa fecha no aparecen ya documentos que prueben que la corte haya ejercido esas potestades.

Ahora bien, es importante señalar que durante este período *bakufu* no se limitó a absorber las funciones pragmáticas de la corte, sino que llegó a apropiarse incluso de las funciones simbólicas, ceremoniales y religiosas del propio *tennō*. Tradicionalmente el emperador, además de actuar como líder de los *kugue* (公家), tenía entre sus potestades la de orar por la salvación o la recuperación del país en caso de guerras, enfermedades y catástrofes naturales, para lo cual efectuaba en el Dairi o Palacio Imperial una ceremonia del budismo esotérico conocida como *Godan no Hō* (五壇の法); sin embargo, por primera vez en el año 1346, en forma paralela al culto celebrado en el Dairi, el gobierno de *bakufu* realizó también, por su parte, una ceremonia similar, y aunque el objetivo específico de esta era orar por un propósito más bien cercano a su competencia, a saber, por la pacificación del mundo social conmocionado por las guerras, muy pronto *bakufu* comenzó asimismo a realizar este culto en ocasión de la ocurrencia de tifones, terremotos, inundaciones y otros fenómenos naturales, y ya en 1378 el *Godan no Hō* se celebró por última vez en el Dairi.

No menos interesantes son las acciones emprendidas por el *shōgun* Ashikaga Yoshimitsu para utilizar en su beneficio tanto las formas de organización de las relaciones de vasallaje en el mundo de la aristocracia real, como los símbolos que las regulaban.<sup>170</sup> Tradicionalmente, en la corte los regentes fungían como señores, en tanto que el resto de los *kugue* cumplían la función de vasallos o *kerei*.<sup>171</sup> A partir del año 1379, en ocasión de la edificación de su palacio Muromachi-dono (conocido también como Hana-no-Gosho) y de su nombramiento como *udaishō* (右大将), Yoshimitsu introdujo esta costumbre y empezó a convertir también en sus *kerei* o vasallos a muchos *kugue*. Según el testimonio de Konoe Michitsugu (1332-1387) quien había sido el anterior regente de la corte, en enero del año 1383, en el transcurso de la ceremonia conocida como *Ao-uma-no-Sechie* (白馬節会), Yoshimitsu leyó ante el emperador una orden promulgada por este, mediante la cual se conferían nuevos nombramientos. Desde el punto de vista simbólico, lo llamativo de esta ceremonia es que durante ella los nobles de más alto rango abandonaron sus asientos y permanecieron de pie, dispuestos en hilera frente a Yoshimitsu, mientras que este, sentado en una silla, daba lectura a la orden del *tennō*. Pero tan significativo

---

<sup>170</sup> “El tercer *shōgun*, Yoshimitsu, es quien que mejor ilustra la capacidad de los líderes Ashikaga para penetrar la sociedad cortesana” (Yamamura et al., 1990: 191).

<sup>171</sup> *Kerei* (家礼): En el mundo de los *kugue*, vasallo del regente o *sekkan*. Al parecer, este es el origen del término *kerai* (家来), el cual en el mundo de los *buke* servía para designar a los vasallos.

como esto es el hecho de que fue precisamente el regente en funciones de entonces, el célebre Nijō Yoshimoto (1320-1388), quien instruyó a Yoshimitsu sobre qué era lo que tenía *que hacer para demostrar que ocupaba una posición trascendente dentro de la corte imperial* (Ebara, 2003).

En el contexto de nuestro estudio conviene recordar que esta codificación de un mensaje autoritario mediante la transgresión de las reglas del protocolo y la etiqueta es, por lo visto, una de las formas históricas en las cuales la violencia encontró desde tiempos remotos una forma cultural de expresión gracias a la alteración de los componentes del texto de un determinado patrón establecido de conducta, sobre todo cuando se trataba de uno perteneciente a las tradiciones del estrato cuyo poder se pretendía desafiar o reducir. Más allá de las apariencias, el refinamiento de las formas de conducta, y de la expresividad que conllevaban, a partir de que durante la época Muromachi la casta samurái empezó a interactuar directamente con la corte en Kioto y a impregnarse de sus usos y costumbres, fue uno de los factores que lejos de eliminar la violencia contribuyó, por el contrario, a enriquecer considerablemente su lenguaje expresivo. En relación con esto, es importante aclarar que lo específico de la cultura *bushi* no es simplemente el uso de este tipo de “reinterpretación” del texto conductual en el que un contenido violento es expresado en una forma refinada y pacífica; lo específico de la cultura samurái es más bien la búsqueda de la posibilidad y la capacidad de extender al máximo la relativa armonía entre ambos componentes de la interacción, y de incrementar cada vez más la elasticidad de la estructura para que pueda seguir siendo compatible con la violencia, sin llegar a sofocarla, por altas que sean sus dosis. La duración y la “durabilidad” de la cultura *bushi* están marcadas acaso por ese margen de posibilidades.

Ahora bien, este tipo de transgresión de los textos no ocurre únicamente en el plano de la conducta y las ceremonias. Lo mismo tiene lugar en la arquitectura mediante la manipulación de la “semiótica del espacio”. Así por ejemplo, entre 1398 y 1399 Yoshimitsu edificó en la zona de Kioto conocida como Kitayama su nueva residencia, emblemática para toda una etapa de la cultura Muromachi, Kitayama-dono, hacia la cual se mudó desde el Hana-no-Gosho o Muromachi-dono. En ella había un pabellón llamado *Shishinden* (紫宸殿), cuya sección oriental incluía una habitación conocida como *Tenjō-no-ma* (天上間), destinada a la nobleza de la corte imperial. Ahora bien,

originalmente el *Shishinden* era el nombre del edificio principal del palacio del *tennō* (*Dairi*), en cuyo *Seiryōden* (清涼殿) se encontraba también una *Tenjō-no-ma* para uso de la nobleza cortesana. Quiere decir que, a todas vistas, Yoshimitsu había mandado a construir su Kitayama-dono de manera que incorporara, a imitación del *Dairi*, una estructura arquitectónica cargada de sentidos y significados, en la reinterpretación de cuyo “texto” podía leerse la imposición de su liderazgo también a la corte, trascendiendo incluso la jerarquía propia del propio estrato samurái.<sup>172</sup>

La tentativa de Yoshimitsu de legitimar para sí una posición trascendente dentro de Japón, por encima de la que en la escala jerárquica de *bakufu* ocupaba el *shōgun*, e incluso por arriba de la autoridad imperial del propio *tennō*, se hizo evidente, por una parte, en los esfuerzos que sostuvo durante alrededor de treinta años por establecer relaciones de paz y amistad con los emperadores de la dinastía Ming, hasta que en 1401 un emisario del emperador chino le trajo por fin desde el continente un edicto en el que se le reconocía como *Nihon Kokuō* (日本国王), es decir, como monarca de todo Japón; mientras que, por otra, en el hecho de que siguió manteniendo hasta su muerte las riendas del poder, incluso después de que en 1394 cediera su puesto de *shōgun* a su heredero Yoshimochi y al año siguiente renunciara a su cargo de *Daijō Daijin*,<sup>173</sup> para posteriormente tomar los hábitos. El hecho de que a finales de su vida Ashikaga Yoshimitsu había llegado a alcanzar una autoridad que trascendía el sistema establecido de gobierno, autoridad que conservó también en lo sucesivo su hijo Yoshimochi, es evidenciado también por la forma en que se le denomina en los documentos de la época, donde los apelativos que sirven para designarlo no son ni el de *shōgun*, y ni siquiera el de *Nihon Kokuō* que había recibido del emperador Ming, sino los de *Muromachi-dono* (室町殿), *Kitayama-dono* (北山殿), *Ōgoshō* (大御所) y *Kubō* (公方). En lo sucesivo, de todos estos términos fueron precisamente los de *Muromachi-dono* y *Kubō* aquellos a los que la frecuencia de su uso llegó a fijar, de una parte, como las denominaciones más adecuadas para designar al verdadero jefe de *bakufu* y, de otra, como convincente evidencia de que también la conciencia social de su época reconocía en él a una figura que trascendía el sistema de gobierno.

---

<sup>172</sup> “Bajo los Ashikaga el *shōgun* se hizo más poderoso que cualquier funcionario secular anterior” (Yamamura et al., 1990: 192-193).

<sup>173</sup> “El más alto título cortesano alcanzable, el de primer ministro” (Ibídem: 191).



Algunos historiadores japoneses defienden la teoría de que lo que Yoshimitsu pretendía era usurpar el título de *tennō*.<sup>174</sup> Para ello se basan en varios hechos. Por ejemplo, en marzo de 1408, con motivo de un banquete para agasajar al emperador Gokomatsu, recibió a este en su residencia de Kitayama-dono. En un inicio, al arribar el *tennō*, Yoshimitsu se sentó en el pasillo exterior (*su-no-ko*), mientras que aquel ocupó la galería interior (*hisashi-no-ma*), pero en breve, a sugerencia del *kanpaku* (regente) Ichijō Tsunetsugu (1358-1418), Yoshimitsu ascendió del pasillo externo a la galería interior como para equiparar simbólicamente su posición a la del emperador. Como si fuera poco, la celebración de la llegada a la mayoría de edad de su hijo Ashikaga Yoshitsugu (1394-1418) tuvo lugar en el *Dairi* en la misma forma en que se celebraba la mayoría de los príncipes. Por último, al morir Yoshimitsu el 6 de mayo de 1408, fue la propia corte la que propuso que se le concediera *post mortem* el título de Daijō *tennō* (太上天皇), el cual tradicionalmente era conferido a los emperadores una vez que habían cedido su puesto a sus sucesores, pero Shiba Yoshimasa (Yoshiyuki), quien en la juventud de Yoshimitsu había sido uno de los principales protagonistas del llamado *Kōryaku no Ran*,<sup>175</sup> en nombre de *bakufu* declinó la proposición (Ebara, 2003).

No se puede negar que la familia de Yoshimitsu recibió de la corte y su nobleza un tratamiento sin precedentes históricos, más apropiado para la casa real que para los *buke*, ni que, por otra parte, de haber sido en verdad su aspiración, el *Muromachi-dono* Ashikaga Yoshimitsu hubiera sabido utilizar cualquier pretexto para poder usurpar al *tennō* su condición de emperador de Japón; sin embargo, tanto la gradual usurpación de los poderes imperiales como el consiguiente menoscabo de la autoridad real, más que

---

<sup>174</sup> “Haya intentado o no Yoshimitsu desplazar al emperador, lo cierto es que él y sus sucesores como *shōgun* fueron responsables de la desaparición de la tradición de gobierno imperial cual había sido hasta ese momento. Como ha señalado con tanta claridad Nagahara Keiji, por esta época la aristocracia guerrera había absorbido las funciones del gobierno imperial que habían presidido el *tennō* y los *kugue*. Yoshimitsu poseía todos los derechos formales de la gobernación: otorgar o retirar propiedades agrarias, proveer puestos en la administraciones central y provincial, establecer las cortes tanto del centro como de las provincias, y mantener el flujo de los impuestos. Yoshimitsu como jefe de los *buke* había logrado apoderarse del control general de los órganos funcionales del gobierno” (Yamamura et., 1990: 192).

<sup>175</sup> El hecho de que Ashikaga Yoshimitsu escapara a la tutela del regente Hosokawa Yoriyuki y se independizara como el líder *de facto* del gobierno fue el resultado de una revuelta conocida como *Kōryaku no Ran* (por haber tenido lugar el 14 de marzo del año primero de *Kōryaku*, es decir, en 1379), en el curso de la cual los principales *daimyō*, organizados en *ikki* exigieron a Yoshimitsu la destitución del *kanrei* Yoriyuki. Con el objetivo de fortalecer el poder de *bakufu*, a partir de este golpe de Estado Shiba Yoshimasa se convirtió en su jefe administrativo. Sin embargo, en lo sucesivo Ashikaga Yoshimitsu no olvidó el asedio del que había sido objeto en su residencia y que consideraba una experiencia humillante, e inició un movimiento de revancha mediante el cual, con ayuda de todo tipo de intrigas, fue reprimiendo a los principales protagonistas del golpe para ir eliminando a todo el que pudiera convertirse en lo sucesivo en una amenaza para sus pretensiones autocráticas.

finés en sí mismos constituían para Yoshimitsu imprescindibles instrumentos con los que buscaba bloquear cualquier intento de sublevación por parte de sus opositores dentro del gobierno de *bakufu*. Durante medio siglo estos últimos se habían aliado una y otra vez con la corte del sur para legitimar su oposición al liderazgo de los Ashikaga dentro del gobierno samurái, pero habían sido los propios Ashikaga quienes habían inaugurado en la historia política de los *bushi* la práctica de reconocer a un *tennō* distinto para poder legitimar su oposición a los poderes del centro. De esta manera, si bien *bakufu* había favorecido la división de las cortes, esta había favorecido también a la larga la división de *bakufu*. Ni el poder de *bakufu*, ni el poder de la corte estaban respaldados por una autoridad verdadera, de modo que ni la corte estaba en condiciones de legitimar el poder de *bakufu*, ni esta de ofrecer un verdadero sostén a su autoridad imperial. Ahora bien, una situación así no podía dejar de potenciar considerablemente el poder de los símbolos, incluso por encima del influjo de las realidades y los hechos objetivamente incuestionables del devenir histórico.<sup>176</sup> Así las cosas, Muromachi es una época en la que, por así decirlo, el sueño y la presunción del poder resultan mucho más importantes y decisivos para la historia que el propio poder real, y desde esta perspectiva alcanzamos a entrever otro motivo más que acaso pudiera explicar el alto desarrollo alcanzado precisamente en ella por la cultura artística.

Durante toda esta época, el poder del Señor de Muromachi tenía dos puntos vulnerables: uno era el mencionado problema de la desunión de las cortes, el otro era el problema relacionado con el gobierno de Kamakura o *Kamakura-fu* (鎌倉府), cuyas contradicciones con *Muromachi bakufu* tenían una implicación familiar además de política, porque minaban desde dentro al propio clan de los Ashikaga.

El gobierno de Kamakura originalmente no era otra cosa que una representación o sucursal del gobierno central de Muromachi, cuya función fundamental era mantener bajo control los diez dominios de la zona de Kantō, y a partir de 1391, también los de Mutsu y Dewa, es decir, toda la franja conocida como Ōu (奥羽) – Ōshū (奥州) y Ushū (羽州). El cargo de *Kamakura Kubō* (鎌倉公方) – *Kamakura Gosho* (鎌倉御所) o *Kamakura-dono* (鎌倉殿), como en la época realmente se le llamaba – era una función

---

<sup>176</sup> Quizás por esa razón, aunque desde el propio inicio la corte del sur tenía ya la guerra militarmente perdida, con todo, pudo prorrogar su existencia por largo tiempo.

detentada en forma hereditaria por los propios Ashikaga. Para auxiliar al *Kamakura-dono*, se había instituido asimismo el puesto de *Kamakura Kanrei* (gobernador de Kamakura), el cual era desempeñado, también hereditariamente, por el clan de los Uesugui. Con el tiempo, en cada etapa fueron surgiendo rivalidades de poder tanto entre el Muromachi-dono y el Kamakura Kubō, como entre este y el Kamakura Kanrei, quien apoyaba a Muromachi *bakufu*. En esta relación de creciente tensión entre Kamakura-fu y el gobierno central de Muromachi, el Kamakura Kanrei y los clanes más poderosos de Ōshū solían servir de amortiguadores.

Es significativo que en esta etapa de la historia de la cultura *bushi* la diversificación interna de su mundo, apreciable ya hacia finales de la época Kamakura, llega a alcanzar un grado sin precedentes, porque contagia también el propio estrato del gobierno samurái, el cual al trasladarse a Kioto deja tras de sí una filial suya en Kamamura, con lo que se abre a una noción de *representatividad* que le había sido ajena hasta ese momento. La aceptación de esta representatividad en el nivel más alto del poder no puede dejar de tener serias implicaciones políticas y militares. A partir de ese momento en el mundo de los *bushi* de Muromachi apreciamos la agudización de una tensión que ya no es contenida como en la etapa de apogeo de Kamakura por una autoridad real, basada en el carisma y una prestigiosa genealogía, sino apenas mediatizada, o más exactamente, atemperada por un balance de fuerzas temporal, el cual, como indica Sagara Tōru (Sagara, 1972) no puede hacer otra cosa que apelar a la observancia de las leyes y los preceptos morales. Sin embargo, es esta misma situación, en buena medida favorecida por el empleo de una representatividad desprovista ya de la legitimación que le brindaba antes la corte ahora dividida, y por lo tanto, menguada en su prestigio y autoridad, la que genera, por otra parte, una diversificación de intereses, opiniones y puntos de vistas que sólo pueden ser encauzados mediante la creación de una forma de gobierno consultiva y deliberativa,<sup>177</sup> similar a la que había sido ensayada antes por los Hōjō, en cuyo carácter representativo y

---

<sup>177</sup> “El contacto entre los *shugo* y el *shōgun* era al principio personal y directo. Pero con la adopción del sistema de *kanrei*, las relaciones del *shōgun* con los *shugo* estaban mediadas por el *kanrei*, y ciertas decisiones pasaron a estar sometidas a la asamblea de los *shugo* de mayor rango. Había, por supuesto, una contradicción inherente en el procedimiento que ponía al segundo jefe y a la asamblea entre el *shōgun* y sus vasallos los *shugo*. A sogunes tan decididos como el Yoshimitsu maduro o Yoshinori les molestaban las restricciones que esto imponía a su libertad de mando. El sistema *kanrei-yoriai* (管領寄合制) como freno al despotismo shogunal funcionó bien hasta la época de Yoshikazu [1407-1425/ mandato: 1423-25], el quinto *shōgun*. E incluso el sexto *shōgun*, el tozudo Yoshinori [1394-1441/ mandato: 1429-41] se vio forzado a aceptar de tiempo en tiempo la voluntad colectiva del *kanrei* y el *yoriai*.” (Yamamura et al., 1990: 209)

consultivo, fundamentado por leyes y normas esencialmente desacralizadas se insinúan ya algunos ingredientes de lo que acaso pudiéramos considerar una rudimentaria forma de “protodemocracia” japonesa.<sup>178</sup>

Durante la etapa de gobierno de Ashikaga Yoshimochi (1386-1428), quien había asumido el cargo de *shōgun* en 1394 a los nueve años de edad, y en 1408, tras la muerte de su padre Ashikaga Yoshimitsu fue reconocido como *Kubō* de Muromachi por los *daimyō* agrupados en torno a Shiba Yoshimasa (Yoshiyuki), la administración política se efectuó de una manera consultiva conocida como *gōgui* (合議 – consulta). Esto quiere decir que cuando era necesario, los *daimyō* más poderosos eran convocados en una suerte de asamblea o concilio, donde cada uno expresaba su opinión hasta llegar a un consenso, basándose en el cual el *Muromachi Kubō* procedía entonces a decidir en forma definitiva qué medida política debería ser adoptada. En los registros históricos han quedado tanto ejemplos de situaciones en las que durante estas reuniones los *daimyō*, sin llegar siquiera a expresar su opinión, se limitaban a reconocer el criterio del *Kubō*, el cual les era comunicado por un representante o delegado; como otros, en los que la máxima autoridad *de facto* del gobierno de Muromachi vacila y no se atreve a tomar una decisión definitiva hasta que no vuelve a someterla por segunda vez a la consideración de la asamblea de los principales *daimyō*. En todo caso, las evidencias documentales demuestran que el *Kubō* de Muromachi, pese a su inclinación despótica, no podía revocar así como así una decisión que previamente había sido consultada con los miembros de su gobierno.

Por lo demás, el *Kubō* Yoshimochi continuó la línea emprendida por su padre Yoshimitsu de minimizar al máximo el poder del emperador y de aprovechar cualquier oportunidad propicia para interpretar él mismo el papel de soberano absoluto. Así por ejemplo, a partir de su mandato, en el borde de los certificados de concesión de cargos y categorías o *kuzen-an* (口宣案), que eran otorgados por el *tennō* a los *buke*, Yoshimochi ponía su propia rúbrica o *kaō* (花押), lo que producía en el receptor la impresión de que había sido investido por el *Kubō*.

---

<sup>178</sup> Desde este punto de vista, quizás lo más importante de la época Muromachi no sea el indiscutible desarrollo de una cultura artística que aporta nuevos valores, imágenes y símbolos, sino el cuestionamiento y, en alguna medida, la destrucción, velada por todo ese esplendor, de la autoridad tradicional con sus valores, imágenes y símbolos tradicionales, rodeados por una aureola sobrehumana; la cínica aceptación de la chatura de un mundo de jerarquías desmontables, carente de real hondura y consistencia espiritual, tan desilusionante como pintoresco, pero edificable, en la misma medida en que destruible, y sobre todo muy humano.

Las propias ceremonias religiosas solían servir de escenario para sus interpretaciones del papel de soberano. Verbigracia, en el templo de Tōjiji, el cual originalmente servía de templo familiar a Ashikaga Takauji, organizó Yoshimochi en reiteradas ocasiones el servicio religioso budista conocido como *Hokkehakkō* (法華八講) para rogar, mediante la lectura del Sutra del Loto, por el alma de sus ancestros, empezando por Yoshimitsu; un tipo de servicio religioso que a partir de las postrimerías de la época Heian había empezado a celebrarse en la casa imperial para pedir por el alma de los antecesores del emperador de turno. Resulta significativo que un profundo conocedor de las ceremonias y las costumbres ancestrales de la corte imperial como era el noble Nakayama Sadachika (1401-1459), al constatar esto haya dejado plasmado en su diario *Sakkaiki* el comentario siguiente: “Es muy sospechoso. ¿Acaso no es este servicio religioso exactamente igual al del *tennō*?” (Ebara, 2003).

Como podemos apreciar, a diferencia de los *bushi* de épocas anteriores para quienes la corte representaba todavía un modelo ideal a seguir y a imitar, ni Yoshimochi ni su padre Yoshimitsu se limitan ya simplemente a copiar o a remedar sumisamente las ceremonias de la nobleza imperial, sino que manipulan conscientemente este componente de la cultura de la corte para menoscabar la autoridad del emperador y así enaltecer su propio poder e influencia. La forma solemne, apacible y refinada encierra aquí un contenido diametralmente opuesto, autoritario, desafiante e impositivo, más propio del modo en que la cultura *bushi* asume y soluciona los conflictos.

De esta manera, los *bushi* introducen en el ejercicio del poder político y jurídico un elemento de *secularidad* que es ajeno al modo de proceder propio de la casa imperial. En otras palabras, el poder divino no suplanta en su caso a la capacidad ni a la responsabilidad consciente del individuo humano, cuyo modo de proceder no puede ser explicado o justificado simplemente por apelación a las leyes de la naturaleza y a los poderes divinos detrás de ellas. En este contexto es conveniente recordar que ya en el preludio del código *Kenmushikimoku*, promulgado por Ashikaga Takauji en 1336 encontramos las siguientes reflexiones:

“Acerca de si la sede del gobierno (柳營) debe estar o no como antes en Kamakura (...) Por cuanto en la era de Bunji (1185-1190) el *ubakuka* [右幕下, es decir, Minamoto no Yoritomo] estableció por primera vez allí su residencia militar (武館), y en la era de Jōkyū (1219-1222) el vasallo de la corte Yoshitoki

(朝臣義時, [o sea, Hōjō Yoshitoki (1163-1224)] también desde allí sometió al mundo, puede decirse que para los *buke* es el lugar más auspicioso. Sin embargo, el hecho de que en esa ciudad se acumularon todo tipo de males que no se corrigieron, como la mucha ganancia, el peso excesivo del poder, la exacerbación de los placeres y las arbitrariedades, no podía dejar de provocar su decadencia. Aun cuando se traslade de lugar, si ahora no corregimos el carril en el que se volcó la carreta, acaso cabe dudar de que continuará con su peligrosa inclinación. Así, tanto Zhou (周) como Qin (秦) tuvieron sus sedes en Xiaohan (峽函), y Qin decayó en dos generaciones, en tanto que Zhou tuvo ochocientos años de próspero reinado (八百祚). Tanto Sui, como Tang se encontraban en Chang-an (長安), empero, Sui se extinguió a la segunda generación, mientras que Tang prosperó durante trescientos años de labor (興三百之業). De esta manera, la prosperidad o la decadencia de la sede depende de lo bien o lo mal que se gobierne. Se trata del infortunio de los hombres, no del infortunio de los lugares. Ahora bien, si son muchos los que desean trasladar la sede del gobierno, hay que someterse al sentir de la mayoría.” (Véase: *Kenmushikimoku*)

Usualmente se suele definir el sistema político de Ashikaga Yoshinori (1394-1441/ mandato: 1429-1441) como despótico, en comparación con el de su hermano mayor, Yoshimochi, quien acostumbraba a consultar sus decisiones en un consejo integrado por sus principales vasallos; pero los hechos demuestran que también Yoshinori consultaba a sus súbditos, aunque había cambiado la manera de hacerlo y preguntaba sus opiniones a cada uno por separado. De este modo, también los *daimyō* disponían de un escenario en el cual podían ejercer su control sobre las intenciones de Yoshinori.<sup>179</sup> En este contexto, es importante subrayar que en esta forma de gobierno consensuada, lo que impone su freno al autoritarismo absoluto no es la comprensión de su corrupta naturaleza, ni mucho menos la existencia de un cuerpo de leyes democráticos, sino precisamente la conciencia del trasfondo potencialmente conflictivo e inestable sobre el que todo el aparato de control se sostiene, porque, en otras palabras, la paz descansa todavía aquí sobre la posibilidad de la guerra y el temor a sufrir la derrota en ella. El aspecto positivo de esto es quizás el hecho de que el sistema de consultas funciona en este caso no por puro formalismo, sino como una necesidad inobjetable que obliga a que, aún en el límite de la autocracia y el

---

<sup>179</sup> “En 1429, poco después de ser designado *shōgun* Yoshinori, estalló en Yamato la confrontación entre los señores Tsutsui, de un lado, y Ochi y Hashio, de otro (...) Yoshinori trató de enviar a Yamato las tropas de *bakufu* para apoyar a los Tsutsui, pero encontró la oposición de Hatakeyama Mitsue y suspendió el envío. También dos años después, Yoshinori intentó ordenar a los *daimyō* el envío de tropas a Yamato, pero además de la resistencia de Mitsue, encontró la de Hosokawa Mochiyuki y la de Yamana Tokihiro, por lo que tuvo que aplazarlo. Luego, en la primavera del año 1430 (...), aconteció que Ashikaga Mochiuji, el *kubō* de Kamakura, atacó a los *bushi* del norte de Kantō, quienes eran partidarios de Kioto, y el *goshō* de Sasagawa, Ashikaga Mitsunao, reclamó a *bakufu* el envío de tropas de apoyo. Yoshinori tenía la intención de ordenar a los *shugo* de Suruga y de Kai que mandaran sus tropas para responder a la demanda de Mitsunao, pero encontró la oposición del *kanrei* Shiba Yoshiatsu y de ocho de sus *daimyō*, y desistió de su idea.” (Ebara, 2003: 38)

despotismo, exista siempre la demanda de un espacio de consenso, que es el mínimo, sin lugar a dudas, pero que es real, y que de esta manera, en los viejos odres de un poder casi absoluto se va añejando poco a poco una nueva forma de ejercer la política.

Con todo, no es menos cierto que el consejo de los *daimyō*, al menos a primera vista, resultó incapaz de contener el denominado “desenfreno” (暴走) que caracterizó los últimos años del mandato de Ashikaga Yoshinori, el cual culminó con su asesinato en el año 1441. Esta coexistencia de la dirección consensuada, por un lado, y del despotismo, por otro, ha hecho reflexionar a los investigadores acerca de la peculiar estructura del gobierno *bushi* de Muromachi, cuyas raíces han encontrado, más allá de la propia *bakufu*, en la propia estructura y naturaleza de las relaciones sociales de esta singular época histórica. Analicemos este aspecto brevemente.

En primer lugar, hay que señalar que, como hemos explicado en la anterior sección de nuestro estudio, el gobierno de Muromachi se vio obligado a conceder muchos más poderes a los *shugo* que los que les había otorgado antes Kamakura *bakufu*. La necesidad de esta ampliación de sus competencias estuvo motivada por los continuos conflictos intrafamiliares y entre dominios agrícolas colindantes en relación con el control sobre la tierra. Con ayuda de sus nuevos poderes, los *shugo* podían ahora resolver las frecuentes desavenencias, apoyándose en su fuerza y autoridad marcial. Ahora bien, esta situación favorecía asimismo el gradual crecimiento de su poder sobre las propiedades agrarias y de su control sobre los *kokujin* (国人)<sup>180</sup> residentes en cada dominio, a quienes convertían gradualmente en sus vasallos.

Con el tiempo, fueron creando en el área agrícola de su competencia una estructura de gobierno local que imitaba a la de *bakufu*. Así, en su pequeño castillo o *tate* (館), el cual

---

<sup>180</sup> “La práctica más frecuente mediante la cual los *shugo* buscaban ganar el control de sus provincias no era la adquisición de propiedades agrarias privadas, sino más bien, el reclutamiento de las familias guerreras locales como vasallos. Para conseguir esto, los *shugo* tenían que ser aceptados como los principales legisladores de las provincias y tener la capacidad de otorgar o traspasar puestos o tierras a las familias guerreras locales. Es por esta razón que la autoridad que les había sido añadida para llevar a cabo acciones judiciales que suponían transferencias de tierras y concesiones de los privilegios de *hanzei* y *tansen* era tan importante para los *shugo*. El objetivo último de su política era reducir, cuando era posible, a todas las familias guerreras menores de la provincia al estatus de subordinados. La tendencia a la privatización de las relaciones de tipo superior-inferior a nivel provincial ocasionó finalmente la aparición de los que los japoneses de la época llamaban *daimyō* y los historiadores modernos llaman *shugo daimyō*, una condición en la cual la autoridad de los *shugo* se había convertido en una magnitud considerable de poder regional real” (Yamamura et al., 1990: 200).

comenzó a llamarse *shugosho* (守護所), reunieron a funcionarios *bugyōnin* (奉行人), quienes se encargaban de los diversos aspectos del gobierno y la administración local, y en torno a él se fue formando una pequeña ciudad conocida como *jōkamachi* (城下町). Fue en esta etapa que los *shugo* empezaron a llamarse *daimyō* y los dominios que gobernaban *bunkoku* (分国). No obstante, hay que considerar que, por una parte, la base de su control sobre dichos dominios era el nombramiento como *shugo* que habían recibido de *bakufu*, el cual les podía ser retirado en caso de que rompieran con el *Kubō* o real gobernante de Muromachi *bakufu*, y que, por otra, dentro de su propio *bunkoku* había sectores que escapaban a su control, e incluso casos en que, dentro de su propio territorio, *bakufu* había designado a un *shugo* de distrito o *bungun-shugo* (分郡守護), para así evitar que el propio *shugo* obrara a su antojo e impedir de esa manera el excesivo fortalecimiento de su poder. En otras palabras, tanto las atribuciones como la ubicación del *shugo* eran dispuestas por *bakufu* en consonancia con sus estrategias estatales, y el propio *shugo* no podría existir si se independizara de *bakufu*. Es por eso que la visión del régimen existente durante la época Muromachi ha cambiado con respecto a la que existía en los años sesenta, la cual tendía a sobrevalorar el poder real de los *shugo* en dicha época. Si bien hace cincuenta años se hablaba de un sistema de posesión de la tierra por los *shugo* o *Shugo Ryōkokusei* hoy se habla ya de un sistema *bakufu-shugo* o *bakufu-shugosei* (Ebara, 2003).<sup>181</sup>

---

<sup>181</sup> Aunque lo primero que salta a la vista es la construcción del gobierno de cada dominio como una especie de *bakufu* en miniatura, no podemos dejar de apreciar, a la inversa, la proyección de este fenómeno en la estructura del propio Muromachi *bakufu*. En este sentido, aunque al estudiar el gobierno de los *bushi* puede resultar inevitable dejarse arrastrar por la tentación de verlo como un “gobierno de militares”, esta impresión superficial resulta sumamente empobrecedora y alejada de la realidad con su gran riqueza de matices. Un *bushi* de Muromachi ya no es simplemente un soldado capacitado para reducir y controlar a otro por la fuerza con ayuda de su técnica y su armamento, sino alguien que se siente capaz de *dominar*, en otras palabras, de *gobernar* su propia vida y la de otros, e incluso, de instruir a los demás sobre esto, de lo cual son testimonio los códigos de carácter mixto, *político-jurídico-morales*, que se sintieron llamados a dejar por escrito a las futuras generaciones. Por esta misma razón, para el *bushi* de Muromachi el poder marcial es directamente, es decir, sin más mediaciones, *poder político*, pero ya no simplemente porque es un instrumento de violencia y conquista, sino porque lo que está detrás de él es precisamente *un arte de la guerra o la estrategia* que es, a su vez, sin mediación alguna, un *arte de gobierno o una ciencia política*. Desde este punto de vista, un *bushi* de Muromachi se siente investido con toda la dignidad, independencia y capacidad de legislación que le confiere su autonomía individual, es decir, como una especie de “jefe de Estado”, bien sea en la realidad, por disponer de un dominio sujeto a su gobierno – y cuando no, como dueño de su propia “casa” familiar o personal – o en el ámbito de la posibilidad, como un gobernante en potencia, con tanta capacidad para gobernar un dominio, como para llegar a usurparlo. Esta es quizás la raíz de esa considerable ampliación de la noción de *tenka* (天下) que a la larga incapacita como gobernante a Ashikaga Yoshiaki y promueve al poder a Oda Nobunaga. “La *tenka* de Nobunaga difería radicalmente de la de los sogunes Ashikaga. La *tenka* de Yoshimitsu y Yoshimasa había previsto una fusión del gobierno de los *kugue* y los *buke* llevada a cabo mediante la administración provincial de los *shugo* como vasallos del *shōgun*. Pero para la época de Yoshiaki, el mandato de los Ashikaga para gobernar había quedado reducido al más estrecho de los intereses privados: el simple deseo del *shōgun* de mantenerse con vida. En



En segundo lugar, hay que considerar el carácter que durante la época Muromachi tenían las relaciones de vasallaje entre los *shugo* y los *bushi* que residían en el interior de sus dominios. Por lo visto, estas todavía no eran, como pasaron a ser en lo sucesivo, relaciones de estrecha subordinación, sino que existía cierta holgura o laxitud en el vínculo entre los *shugo* y sus *vasallos*. Según la comprensión actual, el poder de los *shugo* se apoyaba en las alianzas de lucha de los *kokujin* (国人) denominadas *ikki* (一揆).

Ahora bien, aunque a primera vista puede parecer que se trataba de un fenómeno temporal efímero y, por lo tanto, singular, lo cierto es que detrás de los *ikki* se ocultaba mucho más que una relación pasajera a propósito de una revuelta, y que su real trascendencia es de tal envergadura que pudiera servir incluso para definir la especificidad de la propia época Muromachi como un todo. En este sentido, sobre su naturaleza, importancia y universalidad escribe Ebara Masaharu:

“„*Ikki*” es un término que caracteriza la forma de existencia de los vínculos sociales en la última etapa del Medioevo (...) “*Ikki*” designa o bien el hecho de que sus miembros se unen tomando por principio la igualdad mutua, o bien al propio colectivo que se une de esa manera. En el último período de la sociedad medieval, tanto los *bushi*, como los campesinos y los sacerdotes firmaban *ikki* (...) En las uniones denominadas “*ikki*” se le concedía gran valor a la consulta como sistema de definición de intenciones y de toma de decisiones. Este principio y este sistema se extendió a muchas esferas de la sociedad medieval tardía y su influencia se apreciaba incluso en el modo como el gobierno de *bakufu* ejercía la política (...) Esa es la razón por la cual a esta etapa se la denomina „la época de los *ikki*”” (Ebara, 2003: 43).

Como podemos apreciar gracias a esta definición de Ebara, en los *ikki* encontramos, además de un fenómeno social, un fenómeno cultural específico de Muromachi. El fenómeno social radica en el propio hecho del establecimiento de un vínculo entre individuos, motivado espontáneamente por una situación de anarquía social que afecta sus intereses, amenaza su supervivencia, y cuya causa más profunda escapa a su control consciente. El fenómeno cultural, el cual constituye precisamente el aspecto esencial de

---

contraposición con esto, Nobunaga fue capaz de plantear una concepción más amplia de *tenka*, la cual incluía un lugar no sólo para los *kugue* y los *buke*, sino también para el pueblo común” (Yamamura et al., 1990: 230). Sin embargo, esa noción de *tenka* que Oda Nobunaga resultó capaz de representar, en la cual, por una parte, el mandato del *shōgun* había quedado reducido al mínimo y, por otra, el espíritu de gobernante se había ampliado y diseminado por todas las células del estrato *bushi* y, más allá de él, contagiando al pueblo, se había estado preparando desde tiempo antes durante la época Muromachi, y específicamente, durante el período de los estados o dominios guerreros.

los *ikki*,<sup>182</sup> es el hecho de que, como especifica Ebara, más que una relación o vínculo social – en el caso dado, de amotinamiento – son *la forma de existencia* de esa relación, en otras palabras, de que representan una forma específica de organización que tiene como propósito, por una parte, lograr el mantenimiento en el tiempo del propio nexo social, y por otra, llegar a dominar, en la medida de lo posible, conscientemente la situación conflictiva que enfrentan y sacar de ella el mayor provecho a su alcance. Esta perspectiva del fenómeno de los *ikki* tiene la ventaja de que dejan de constituir para nosotros una simple manifestación más de rebelión y de que, al dejar de considerarlos de esta manera, en exceso general, aparecen a nuestra vista un antes, un después y una serie de manifestaciones sincrónicas, a simple vista heterogéneas, que les son afines.<sup>183</sup>

Hasta una época bastante reciente, las investigaciones de la historia medieval japonesa consideraban el modo de autogobierno local de los *ikki* como diametralmente opuesto al de los *daimyō* sobre sus dominios;<sup>184</sup> sin embargo, los estudios actuales sugieren la proximidad entre el régimen de subordinación de los vasallos a los señores y la forma de expresión de intenciones y toma de decisiones propia de los *ikki*. La investigación del modo en que tenía lugar la sucesión en los clanes (*ie bushi*) de más alto rango, como las

---

<sup>182</sup> Resulta interesante constatar a propósito de esto la carencia de buenas traducciones de terminología histórica tanto en la lengua castellana, como en la inglesa. Las mismas han sido realizadas por especialistas que son, sin lugar a dudas, excelentes conocedores de las lenguas que estudian, pero no de la historia tras los términos, y es por eso que sus traducciones tienden por lo general a velar la especificidad de los fenómenos histórico-sociales que precisamente pretenden definir. Así, en el diccionario japonés-español el término *ikki* se define como “sublevación, tumulto, revuelta”. Por su parte, el diccionario japonés-inglés ofrece la siguiente definición de su significado: “a riot; a revolt”. Como podemos apreciar, en ambos casos se pierde precisamente lo específico del fenómeno para perjuicio de los lectores hispanohablantes y angloparlantes.

<sup>183</sup> Como hemos anticipado en el apartado anterior, la *forma* de los *ikki* guarda estrecha relación con la de la *renga* y – agregamos ahora – no sería exagerado decir que, en parte, se fragua también en ella. Desde el punto de vista del estudio de la cultura *bushi*, cuando analizamos la *renga* no simplemente como una forma de poesía, sino como una forma específica de organización de una relación social, resulta significativo y digno de una investigación particular cómo en ella la cultura de la palabra deviene una forma de cultura de la guerra y, asimismo, cómo la cultura de la guerra influye a la inversa, a través de sus principales portadores, en las manifestaciones artísticas. De esta manera, fenómenos opuestos desde la perspectiva de la sociedad, demuestran tener desde el punto de vista de la cultura un funcionamiento y un grado de afinidad intrínseca muy distinto al que se podría suponer.

<sup>184</sup> “Dentro de las investigaciones de historia medieval se llegó a considerar que este principio de la igualdad de sus componentes que tenían los *ikki* era diametralmente opuesto al principio que regía el sistema de vasallaje (主従制), y que, en relación con esto, el principio de estructuración de la administración local autónoma debida a los *ikki* y el de la estructuración del gobierno de los *daimyō* sobre sus dominios (大名領国) eran también absolutamente distintos. Además, se llegó a pensar asimismo que fue precisamente en virtud de que este último acabó por someter al primero que se formó la sociedad moderna.” (Ebara, 2003: 43). Sin embargo, entre otros investigadores, Kasaya Kazuhiko ha demostrado hasta qué punto el poder del colectivo de vasallos seguía siendo poderoso incluso en el Japón moderno unificado, lo cual demuestra una vez más la importancia que tiene el estudio de la cultura *bushi* de la época Muromachi para la comprensión del desenvolvimiento ulterior de la cultura *bushi* en la época Edo. Véase: Kasaya, 2006.

de los *shugo* y los funcionarios *bugyōshū* (奉行衆), demuestra que el señor de estas *ie* era elevado a su cargo mediante una unión, del tipo de la de los *ikki*, de sus vasallos, los cuales, por otra parte, podían revocarle de su cargo y elegir un nuevo sucesor cuando las condiciones así lo requerían. De esta manera, la posición de señor del dominio se consolidaba sobre la base del consenso de los vasallos de su *ie*, y el colectivo conformado por estos, pese a su relación de vasallaje con respecto a aquel, conservaba sin embargo su independencia y capacidad de decisión propias.

Ahora bien, fue precisamente esta coexistencia de los *ikki* y de un sistema de vasallaje en el que las relaciones entre el señor y sus vasallos eran de mutua reglamentación, y en el que los vasallos, por su parte, conformaban un colectivo unido,<sup>185</sup> la que fue favoreciendo gradualmente que fueran ellos los que decidieran quién sería su señor. Por otra parte, la circunstancia de que al incorporarse a un *ikki*, el participante tuviera que renunciar bajo juramento a su autonomía y diluir su voluntad en la del colectivo fue precisamente, según la opinión de algunos autores, la que preparó las condiciones para la gestación del poder despótico de los *daimyō* de la época Sengoku. Así las cosas, según las evidencias, el modo colectivo de toma de decisiones constituyó en la época Muromachi el principio genérico del cual el despotismo heredado por posteriores etapas resultó ser la variación específica y, desde este punto de vista, debe ser diferenciado del imperante en etapas anteriores.

---

<sup>185</sup> “A principios de la época de Nanbokuchō, se estableció un *ikki* conocido como el *ikki de Kakutagae* (角違一揆), mediante la alianza de varios propietarios locales (在地領主), pequeños y medianos, del dominio de *Bungo* (豊後). En su acta de juramento (契約状) se establecía por escrito que actuarían como aliados del Señor Ōtomo; que en el campo de batalla se apoyarían mutuamente; que en caso de que uno de los miembros muriera en combate o a causa de alguna enfermedad, si el fallecido tenía niños pequeños, los miembros restantes ayudarían a su crianza; que en caso de que surgiera un conflicto entre uno de los miembros de la alianza y otra persona ajena a esta, no recurrirían a las armas, sino que entablarían un pleito ante el Señor Ōtomo, y que si hubiera algún problema en el fallo de este, apoyarían las reclamaciones del miembro del *ikki* implicado en el litigio; en caso, en cambio, de que el conflicto surgiera entre los propios miembros de la alianza, se esforzarían como *ikki* por reconciliarlos. Este *ikki* se había formado en 1336 (año tercero de Kenmu) bajo la guía del Señor Ōtomo, perteneciente al bando de los Ashikaga, cuando Takauji sufrió una derrota en Kioto que le obligó a abandonar la capital hacia Kyūshū y Ōtomo le acogió. No hay duda de que el contenido del juramento evidencia un gran respeto por el punto de vista de dicho Señor, pero, por otra parte, no debemos pasar por alto el punto que establece que los miembros deben actuar unidos como *ikki* en caso de que aquel cometa faltas. Además, deja establecido también que cuando Ōtomo emprenda acciones militares, el *ikki* determinará qué conducta asumir según sean las condiciones de cada momento y las peculiaridades del caso. Es decir, en el *ikki* de Kakutagae coexisten perfectamente las actitudes de tomar decisiones y actuar como alianza solidaria, de declarar en ocasiones su oposición a las decisiones del Señor Ōtomo y de respetarlo como su Señor” (Ebara 2003, 44-45).

En la historia de Japón, este nuevo tipo de despotismo como fenómeno social es la degeneración, o más exactamente la enajenación, de lo que empezó siendo un modo de cultura organizativa del colectivo ante una situación particular de guerras y conflictos sociales, acompañados con frecuencia de catástrofes naturales. Como hemos visto, la administración política del gobierno de Muromachi *bakufu* constaba de dos facetas: la de tipo *ikki*, que le confería gran importancia al consenso del consejo de los *daimyō*, y la despótica, debida a la figura del Kubō, o soberano *bushi* de Muromachi. Ahora bien, en la práctica esta conciliación de principios opuestos en una misma estructura funcionaba de manera que en unos casos pasaba a primer plano el aspecto *ikki* de la política de *bakufu*, y en otros, a la inversa, el aspecto despótico. Para comprender mejor este peculiar modo de funcionamiento resulta necesario reflexionar sobre los *ikki* y su origen histórico.

La conformación de un *ikki* era legitimada con frecuencia por un acta de compromiso que era firmada por todos sus integrantes a manera de juramento. Entre las que han llegado a nuestros días hay algunas, de especial interés para nuestra investigación, que fueron confeccionadas y firmadas por los involucrados en ocasión de combates. El estudio de estos documentos hace pensar a los investigadores que justamente cuando sus redactores y firmantes se veían en una situación límite como la de tener que arriesgar sus vidas en el campo de batalla, era que sellaban con sus firmas un pacto de honor sobre la premisa de la mutua igualdad de todos los participantes. Este parece haber sido si no *el* origen en general, al menos *uno* de los orígenes históricos fundamentales de los *ikki* como forma de organización del colectivo para enfrentar una situación crítica, y de aquí esta forma de práctica organizativa generada por la propia realidad social parece haberse extendido más allá de la guerra como una manera colectiva de enfrentar y solucionar otras situaciones conflictivas, aunque no bélicas.

Por lo general, la mayor parte de los *ikki* de los *kokujin*, es decir del conjunto de propietarios de la tierra que habitaban en un dominio por esta época, surgían cuando enfrentaban situaciones de extrema tensión en sus relaciones con otros colectivos externos, ajenos al propio. Esto nos revela otra interesante peculiaridad de los *ikki* como forma organizativa: una vez que la situación se relajaba o se resolvía, el propio vínculo del *ikki* se desvanecía naturalmente sin llegar a generar una forma permanente de dominio colectivo sobre la tierra. Este carácter efímero o pasajero de los *ikki*, en la que fue acaso su variante inicial o primaria más simple, estaba evidentemente relacionado con su

carácter dependiente de las circunstancias, es decir, más *reactivo* que propiamente activo, libre y creativo. Por otra parte, los hechos históricos demuestran que para que los *ikki* llegaran a convertirse en un vínculo permanente de larga duración su formación necesitaba de otros motivos, dotados de un contenido mayormente económico, como el relacionado con la necesidad de reglamentar en una empresa común la utilización de los canales de irrigación, el usufructo de los bosques y los montes, y de cualquier otro recurso que inevitablemente pudiera convertirse en objeto de discordia entre los interesados. En suma, para que los *ikki* alcanzaran permanencia se hacía necesario que el objetivo consciente de sus integrantes fuera lograr la estabilidad en la administración de sus tierras en época de paz.<sup>186</sup>

Es precisamente en el medioevo japonés, época en la que la autonomía de que goza el colectivo de vasallos en sus relaciones con su señor es la más fuerte, donde, como arriba comentábamos,<sup>187</sup> tiene su origen la práctica comúnmente observada en la época Edo y ampliamente descrita por Kasaya Kazuhiko del llamado *shukun oshikome* (主君押込), es decir, del procedimiento por el cual los vasallos deponían y confinaban (en japonés:押し込める, *oshikomeru*) al señor o *shukun* (主君) que había perdido su apoyo, obligándole al retiro para poner en su lugar a uno nuevo. Las razones por las que el colectivo de vasallos recurría a esta forma, sin dudas la más evidente, de su autonomía, estaban nuevamente en las situaciones críticas durante las cuales las tensiones, bien fuera con el gobierno de *bakufu* o con algún *daimyō* de su vecindad, amenazaban seriamente a su *ie* con la extinción y a su propio colectivo con la derrota inminente si no recurrían de inmediato a medidas extremas como las mencionadas. Este tipo de situaciones de confrontación externa eran las que provocaban, por un lado, la firme alianza del colectivo de vasallos y, por otro, la incapacitación del señor para seguir ejerciendo el poder.

¿Qué es, entonces, para el caso de los *bushi* lo primario: la alianza de los vasallos por defender sus intereses económicos o su alianza con motivo de la guerra? Según Ebara, la acción extraordinaria de amotinarse presupone la existencia de un colectivo que en la vida ordinaria se fue consolidando en un grupo sobre la premisa de la igualdad de sus

---

<sup>186</sup> Al establecimiento de las formas de organización que permitían la permanencia de los *ikki* más allá de una situación de conflicto contribuyó sin lugar a dudas, como sugeríamos en la nota 183, la experiencia de las reuniones de *renga* y la composición de su espacio creativo.

<sup>187</sup> Véase la nota 184.

miembros (Ebara 2003, 49). Sin embargo, por una parte, como hemos estado viendo, durante la época Muromachi las guerras no constituían precisamente situaciones extraordinarias, en tanto que, por otra, es difícil generalizar las razones fundamentales de formación de un *ikki* para una sociedad dividida en estratos, y aún dentro del propio estrato de los *bushi*, no es menos difícil hacer esta generalización para sus diferentes capas, pero sobre todo, como escribíamos en el apartado anterior, para el caso del *kokujin* y del *jizamurai*, en un extremo, y del *shugo* y el *shugo daimyō*, en el otro. Con todo, en el caso específico de los *bushi*, quienes por razones de su profesión están involucrados en guerras desde sus propios orígenes, parece más apropiado considerar que la causa relacionada con la necesidad de hacer frente a un conflicto debería ser históricamente la primaria. Pero es que incluso en el caso antes citado del *ikki* de Kakutagae (nota 185), en el acta firmada por los *zaichiryōshu* del dominio de Bungo, los aspectos del juramento relacionados con la guerra – actuar como aliados del Señor Ōtomo, apoyarse mutuamente en el campo de batalla, en caso de muerte en la guerra o por enfermedad encargarse de la crianza de los pequeños del fallecido – son enumerados en primer lugar.

Esa peculiaridad de los *ikki* a la que antes nos referíamos, consistente en que, tras consolidarse para enfrentar una situación crítica, acaban por debilitarse y fenecer naturalmente con la resolución del conflicto, sin llegar a generar una forma estable de gobierno ni un modo de actuar que supere el simplemente reactivo, explica también, por lo visto, cuál fue la causa de que el consejo (合議) de los *daimyō* no funcionara para sofocar el llamado “desenfreno” del *Kubō* Ashikaga Yoshinori en su último período de gobierno: por cuanto el motivo más importante que estimulaba su aglutinación y funcionamiento era precisamente la necesidad de garantizar la subsistencia de *bakufu* al enfrentar los dos puntos conflictivos que constituían su “talón de Aquiles” – es decir, por un lado, sus tensas relaciones con Kantō, y especialmente con el gobierno de Kamakura encabezado por Ashikaga Mochiuji, y por otro, el problema de la sucesión real de la línea sur de la corte imperial, la cual, de aliarse con las fuerzas de Kantō presentes en Kioto, hubiera representado un verdadero peligro para su seguridad y subsistencia – una vez resueltos ambos problemas, el sentimiento de seguridad de los *daimyō* no podía dejar de debilitar su integración e ímpetu como fuerza de gobierno.<sup>188</sup> Lo principal era ahora para

---

<sup>188</sup> Así sucedió en efecto: para la época del “desenfreno” de Yoshinori al *tennō* Gohanazono le había nacido un hijo varón, lo que permitía dar continuidad a la línea norte de sucesión imperial e interrumpir la del sur, haciendo que sus pretendientes se convirtieran al sacerdocio. Por otra parte, en enero de 1439 las fuerzas de

cada uno de sus miembros no dar motivos que les convirtieran en el próximo objetivo de los ataques de Yoshinori.

De esta manera, como enfatiza Ebara Masaharu:

“El gobierno de Muromachi *bakufu*, nacido en medio de una situación de guerra intestina, siguió sumando años de existencia sin haber podido encontrar una lógica de la unificación que trascendiera su estado de alarma bélica” (Ebara, 2003: 52).

En resumen, la pasividad de los *daimyō* ante el despótico desenfreno del Yoshinori tardío no era indicio ni de su indiferencia ni de su unidad de criterios como miembros del consejo que integraban, sino que, por el contrario, revelaba lo que se ocultaba tras la similitud de las estructuras de gobierno de *bakufu* y de los dominios: el insuperable estado de alarma que impregnaba en esta época no sólo a la sociedad como un todo, sino incluso la propia entraña de su principal órgano de gobierno.

Ahora bien, ¿cuál era la visión que tenía *bakufu* de la realidad social que gobernaba y cómo se reflejaba la misma en la manera en que ejercía la justicia?

Como demuestran los hallazgos arqueológicos y los registros de los catastros de tierra, la formación de aldeas con una forma de existencia estable que les permite subsistir hasta los tiempos modernos, ocurre esencialmente en el siglo XIV. Esta es también la época del surgimiento de las llamadas uniones de aldeas o *sōson* (惣村) como formas de autogobierno local que permiten a las aldeas integrantes un mejor aprovechamiento de los recursos económicos que comparten. Precisamente la formación de las *sōson* representa el surgimiento de poblaciones perdurables, las cuales se caracterizan por un nuevo modo de convivencia, así como por el establecimiento de estrechos vínculos entre sus habitantes. La estable existencia de estas poblaciones permite con el tiempo el surgimiento en ellas de celebraciones, ceremonias y ritos propios.

Pese a ello, *bakufu* no tiene aún, por su parte, conciencia de los cambios acaecidos en el mundo agrícola y sigue gobernando, tomando como punto de referencia la vieja

---

Ashikaga Mochiuji resultaron finalmente derrotadas por las de Muromachi *bakufu*. Como las mayores amenazas para la existencia de *bakufu* habían desaparecido, las represiones orquestadas por Yoshinori no representaban ante el consejo de los *daimyō* un motivo real para dar el arriesgado paso de enfrentar al Kubō.

estructura de los *shōen* y las formas de mentalidad local por ellos generada, ante todo la religiosa. La aldea o *mura* no ha adquirido todavía un lugar dentro del sistema de leyes del Estado. Existe *de facto*, como hecho empírico, pero no *de iure*, como noción jurídica resultante de la asimilación de la realidad histórica en la ley. Así, por ejemplo, cuando surge un conflicto entre una aldea ubicada en la frontera de su dominio y un *shōen* del dominio vecino, los interesados tienen aún que elevar su pleito a *bakufu* no como miembros de su aldea, sino de su *shōen*, y es precisamente en los marcos de este último sistema que tanto los campesinos de dicha aldea como los propietarios del *shōen* colindante tratan de inclinar en su beneficio la decisión del tribunal. El recurso que *bakufu* utiliza entonces para resolver el conflicto es, a su vez, el de la ordalía o, más específicamente, la prueba del agua hirviendo, una práctica muy difundida durante el medioevo en las provincias, la cual pretendía establecer el grado de inocencia o culpabilidad de los individuos involucrados en algún pleito, haciéndoles introducir sus brazos en agua hirviendo ante el altar de las divinidades protectoras del *shōen*. De manera que la apelación al auxilio de la justicia de los dioses sintoístas y los budas como forma de resolver los conflictos era hasta entonces un recurso imprescindible que hacía posible el control sobre los territorios agrícolas. Los *shugo* no podían ignorarlo y, por el contrario, lo utilizaban para aumentar su autoridad haciendo donaciones a las construcciones y reparaciones de templos y santuarios, y presentándose como benefactores de los cultos locales consagrados a las divinidades protectoras de los *shōen*.<sup>189</sup>

Como podemos apreciar, la manera en que *bakufu* seguía resolviendo en la época Muromachi los pleitos agrícolas también confirma que no era consciente de los sustanciales cambios que venían ocurriendo en el campo a partir de la mitad del medioevo. Además, el criterio que utilizaba para fijar los impuestos lo buscaba en los viejos registros de tierra de la época de los *shōen*.<sup>190</sup> Esta falta de conciencia repercutía a su vez en la estructuración interna de *bakufu*, lo cual se hace visible cuando consideramos desde esta

---

<sup>189</sup> En referencia a la ley imperante bajo los Hōjō en la época Kamakura, explica Steenstrup: “Los *documentos* eran los medios más importantes usados como pruebas y les seguían los *testigos*. Finalmente, si la corte no podía encontrar por otra vía la verdad (la tortura no era usada) cada parte podía ser obligada a *jurar* la veracidad de su imputación y era recluida en un templo por varias semanas. Mediante presagios, por ejemplo, que un ave defecara desde arriba sobre uno de ellos, que a alguno se le produjera una hemorragia nasal o que su caballo muriera, los dioses indicaban si mentía o no. Esto, por supuesto, es magia, pero la gente creía en ello y temía a los dioses, de modo que se veían impelidas a decir la verdad” (Steenstrup, 1991: 96).

<sup>190</sup> Únicamente algunos de los Sengoku *daimyō* y, posteriormente, el Estado japonés de la época moderna reconocerán a las aldeas como objeto de su gobierno y será sobre esta base que establecerán los territorios y buscarán solución a los conflictos entre las aldeas.



perspectiva las características de los *ikki* que hemos descrito, es decir, el hecho de que únicamente tomando como resorte disparador la relación de confrontación con una agrupación externa, era que un colectivo consolidaba su cohesión interna, porque la adecuada consolidación de éste último dependía de su correcta percepción de la primera. Para mostrar cuál era la raíz del peculiar sentimiento de inseguridad que caracterizaba a esta época Ebara señala:

“Era careciendo de una comprensión común tanto de la situación real de los colectivos que eran objeto de su dominación, como de sus relaciones antagónicas con los mismos, que el estrato dominante de esta época conformaba sus grupos gobernantes. Es que el régimen *Muromachi bakufu – shugo* (室町幕府-守護制) era un sistema paradójico que encontraba su estabilidad únicamente merced a que tomaba conciencia de la inestabilidad de su relación con el exterior” (Ebara, 2003, 58).

Por lo visto, esta manera de gobernar a ciegas, reagrupando intuitivamente sus fuerzas según los cambios de tensión de las circunstancias, no estaba basada en una verdadera cultura política, sino que era el resultado de la extensión de la cultura marcial al dominio del gobierno en una época de frecuentes conflictos y guerras, mediante la aplicación de la faceta o dimensión política comprendida como un componente más en ella misma.<sup>191</sup>

Otro aspecto significativo del gobierno de *Muromachi bakufu* es que, según se dice, representaba el poder unificado de los *kugue* y de los *buke*. Esto quiere decir que, en primer lugar, las atribuciones de poder estatal que en la época anterior estaban divididas entre la corte y *bakufu*, ahora estaban unificadas bajo el *Kubō*, y en segundo lugar, que el propio *Kubō* dirigía como un noble más las ceremonias de la corte; pero es que, además, merced a que había organizado a los nobles como sus vasallos, era él quien dirigía la propia sociedad de los *kugue*. Ahora bien, este poder unificado de los *kugue* y de los *buke* no era sostenido únicamente por el liderazgo del *Kubō*, sino que había asimismo toda una serie de individuos que hacían funcionar tanto el mecanismo de dominación de *bakufu*, como las *ie* de los nobles de alto rango, y existía asimismo una comunicación y un intercambio muy intenso entre todos ellos. Por otra parte, el régimen estatal de esta época

---

<sup>191</sup> En relación con la cultura jurídica escribe, por ejemplo, Carl Steenstrup: “Con respecto a muchos problemas que los códigos de *ritsuryō* les resolvían a los funcionarios civiles del emperador, los guerreros tuvieron que crear su propia ley consuetudinaria, y con frecuencia estas reglas, dado el modo de vida militar en el que se aplicarían, eran diferentes de las de *ritsuryō*, que regulaban una existencia básicamente civil. Las relaciones dentro de las bandas de guerra, los vínculos del Señor con sus vasallos y la transmisión de derechos y deberes en los casos de sucesión, eran las áreas fundamentales de esta ley consuetudinaria.” (Steenstrup, 1991: 78).

tenía como fundamento la prolongada permanencia en Kioto de los *shugo* y los empleados militares al servicio del *shōgun*, es decir, los *hōkōshū* (奉公衆).<sup>192</sup>

Existía toda una infraestructura que servía para sostener el régimen *shugo-bakufu* con su activo intercambio entre los dominios y la capital. Esta infraestructura estaba compuesta por toda una red de vías de comunicación y estaciones o *shuku* (宿) distribuidas de manera radial, entre las cuales destacaban las de Kioto, Kamakura y Hakata. Por lo general, se considera que este tipo de redes surgía de manera natural y espontánea para responder a las necesidades del desarrollo económico, y así parece haber sido realmente durante la época Kamakura. Sin embargo, lo típico de la etapa Muromachi es que la distribución de estas estaciones o *shuku* obedecía, al parecer, más que a la circulación y al intercambio económicos, establecidos espontáneamente, a la circulación y el intercambio políticos, que satisfacían las necesidades del régimen *shugo-bakufu* (Ebara, 2003: 62).

Originalmente, de acuerdo con las leyes de *bakufu*, garantizar la seguridad de la circulación por tierra y por mar, era una obligación de los *shugo*, pero la realidad era que ellos solos no podían cumplir con esta importante responsabilidad. Como puede inferirse de las evidencias históricas, en las estaciones, los vasallos de los *shugo* y de sus representantes locales los *shugodai* (守護代), además de administrar los *shuku*, garantizaban los medios de transporte a los viajeros, reclutaban a petición de los *shugo* la fuerza de trabajo necesaria para la construcción de casas y la reparación de puentes, y manipulando el capital acumulado en relación con la garantía del transporte, eran incluso capaces de dedicarse a actividades financieras. Sin el apoyo de estos vasallos, comúnmente conocidos por entonces como *shuku-no-chōja* (宿の長者) o jefes de

---

<sup>192</sup> A diferencia de los *gokenin* de Kamakura *bakufu*, quienes como *jitō* tenían bajo su control parcelas de tierra alejadas unas de otras, sus descendientes – conocidos en la época Muromachi, debido a su firme asentamiento en las provincias (国), como *kokujin* (国人), y organizados en colectivos *bushi* o *bushidan* (武士団) – empezaron a reunir por diversos motivos (recompensas por servicios meritorios, contratación como administradores suplentes de los *shōen*, etc.) más y más parcelas de tierra en torno a su centro de residencia o *honkyo* (本拠). Fue precisamente a los más poderosos entre ellos, a quienes el *shōgun* organizó como *hōkōshū* (奉公衆), una fuerza militar que se le subordinaba directamente. Los *hōkōshū* surgieron bajo Ashikaga Yoshimitsu (1358-1408) y durante el mandato de Yoshinori (1429-1441) fueron organizados en cinco turnos o *ban* (番). Mientras estaban en Kioto, hacían guardia en la residencia del *shōgun* y en el palacio del *tennō*, y durante su estancia en las provincias, ejercían el control militar sobre los *shugo*. Su familia permanecía en el campo. Sin embargo, no eran sólo los *hōkōshū* los que se movían entre Kioto y las provincias. También los *shugo* de Kinai y de los dominios cercanos a la capital, en la que permanecían habitualmente, mantenían un frecuente intercambio de información con los *shugosho* (守護所) (oficinas de su gobierno), ubicadas en sus dominios o *bunkoku* (分国) (Ebara, 2003).

estación, el funcionamiento de las redes de caminos y estancias que sostenían el régimen *shugo-bakufu* hubiera resultado simplemente imposible, pero el hecho de que este complejo sistema funcionara demuestra que, al menos durante la época Muromachi, los *shugo* y los *shugodai* tuvieron éxito en organizar y mantener bajo su control a estos imprescindibles mediadores. Al parecer, esto habla a favor del desarrollo entre los *bushi*, en la época Muromachi, de una *cultura político-organizativa*, que se propone administrar conscientemente, y en considerable medida lo logra, un aspecto tan importante para la existencia del Estado y la demostración de su eficiencia y poder reales como es la buena situación y el correcto funcionamiento de las arterias de circulación y comunicación. Por lo visto, los *bushi*, además de guerrear e imponer, van aprendiendo a *gobernar*. Lo significativo de este hecho resalta cuando recordamos que en Muromachi el gobierno tiene que resolver la difícil tarea de controlar ante todo a una gran masa de propietarios y funcionarios que no han dejado de ser *bushi* en el sentido más real y práctico de esta palabra, por el contrario, en su comportamiento el componente marcial – la tendencia a la imposición por la fuerza y a la apropiación por medios violentos con ayuda de las armas – sigue siendo fundamental.

En general, los *shugo* construían en Kioto sus residencias, en las que permanecían acompañados por los *bugyōnin* (奉行人).<sup>193</sup> La excepción la constituían los *shugo* de los dominios más alejados, como el de Kyūshū, quienes no residían en Kioto, pero que de todas maneras mantenían en la capital sus residencias, en las que ubicaban a empleados que les permitían mantenerse en contacto con *bakufu* desde sus provincias.

El contenido de su actividad consistía en redactar los documentos y edictos, y en servir de mediadores y emisarios entre *bakufu* y los *daimyō* de cada *ie*, por un lado, y los templos budistas, los santuarios sintoístas y demás casas de poder, por otro, así como entre los propios *daimyō*. Algunos, además de sus labores de escribanía – y sin duda, en estrecha relación con estas – eran también importantes activistas y promotores de la *renga*. Resulta especialmente significativo que, como lo permite suponer el estudio de la documentación histórica conservada hasta nuestros días, entre los *bugyōnin* que en Kioto se encontraban al servicio de los diferentes *shugo* y los que servían directamente a *bakufu* existían

---

<sup>193</sup> A diferencia de los *hōkōshū*, empleados de Muromachi *bakufu* que tenían a su cargo los asuntos marciales (武官), los *bugyōnin* eran empleados dedicados a asuntos civiles (文官) y se integraban en el cuerpo de los *bugyōshū* (奉行衆), que se subordinaba directamente a *bakufu*.

diversas relaciones de parentesco, en otras palabras, que en el Kioto de la época Muromachi existía un colectivo de profesionales parientes, pertenecientes a diferentes *ie* dedicadas al oficio de la escribanía y las letras, los cuales eran empleados de manera compartida tanto por *bakufu*, como por los *shugo* residentes en la capital.

De esta manera, en los puntos nodales de ese espacio de dominación unificado de los *kugue* y los *buke* que estaba conectado por una red de caminos y *shuku* con centro en Kioto, tenía lugar un condensado intercambio humano que superaba los límites de estrato de los guerreros y los nobles y cuya red de conexiones era trenzada por los *hōkōshū* de *bakufu*, los funcionarios al servicio de los *shugo* y los nobles de bajo rango (en otras palabras los *bugyōnin*), apoyándose para ello en los conocimientos y experiencias acumulados por generaciones en sus respectivos oficios, así como en sus relaciones de parentesco que permeaban el aparato administrativo y burocrático. Esta red de relaciones interpersonales directas, transversal con respecto al orden social, a su jerarquía de relaciones y al tipo de comunicación que la misma imponía, estaba mediatizada por la cultura y permitía vivir y sobrevivir a los individuos barajando y recomponiendo las posibilidades de actividad y colaboración que les permitían las reglas de juego establecidas por el conflictivo régimen social en el que les había tocado existir.<sup>194</sup>

Durante la toma de alguna decisión gubernamental, el *Kubō* no se reunía cara a cara con los principales *daimyō*. El consejo de sus principales vasallos que funcionó en las etapas de Yoshimochi y Yoshinori tenía en Mansai (1378-1435), monje de la secta budista Shingon, a su moderador (座長), y era precisamente este quien recibía las indicaciones del *Kubō* y le transmitía los resultados de las reuniones del consejo. De igual manera, incluso cuando Yoshinori recogía por separado las opiniones individuales de cada *daimyō*, nunca lo hacía de manera directa, frente a frente con cada uno de ellos, sino que empleaba en calidad de mediadores tanto al propio Mansai, como a los *bugyōnin* al servicio de *bakufu* y de los *daimyō*. Si ni siquiera durante la toma de decisiones de máxima importancia estatal el supremo soberano de *bakufu* se reunía con los principales vasallos

---

<sup>194</sup> Aunque es un tema que requiere una investigación específica, existen evidencias de que en la última etapa del período Muromachi, un tipo similar de red transversal debió formarse en relación con la proliferación de estilos de artes marciales y la circulación a lo largo de Japón de sus maestros creadores y sus respectivos discípulos. En particular, es un hecho conocido que la amplitud y diversidad de relaciones transversales que proporcionaba una práctica como la llamada *mushashugyō* (武者修行) favorecía en parte su utilización con fines de espionaje.

que le servían directamente, muchos menos motivos había para que esto ocurriera durante la toma de decisiones referentes a los problemas ordinarios del quehacer diario.

A primera vista, da la impresión de que durante la época Muromachi el *Kubō* mantenía arbitraria e injustificadamente una posición despótica de exclusividad y distanciamiento, sobre todo si consideramos estos hechos desde la perspectiva de la contemporaneidad con sus búsquedas de la auténtica democracia. Sin embargo, cabe preguntarse si, por el contrario, detrás de estos hechos más que la arbitrariedad del déspota podemos encontrar una manifestación de la prudencia que era especialmente necesaria en esta época, porque no hay dudas de que si los encuentros personales directos llegaran con el tiempo a propiciar un excesivo acercamiento o un trato preferencial prodigado por el *Kubō* hacia alguno o algunos de los *daimyō* de su entorno gubernamental, esto traería consigo un desequilibrio en la correlación de fuerzas y una ruptura del relativo balance de los poderes en pugna, con la consecuente destrucción del gobierno de *bakufu* (Ebara, 2003).<sup>195</sup>

Ahora bien, el hecho de que entre el *Kubō* y los *daimyō* existieran relaciones mediatizadas de esta naturaleza, favoreció la apertura de un espacio para que un determinado tipo de sirvientes cercanos del soberano (側近), con acceso directo a él por pertenecer a su séquito personal, pudieran desplegar su propia actividad e influir en el proceso diario de toma de decisiones políticas.<sup>196</sup> Su poder era, con todo, efímero, porque en su mayoría

---

<sup>195</sup> Para comprender los hechos en su propio contexto, conviene tener presente la circunstancia histórica antes subrayada, a saber, que durante la época Muromachi el *samurái* (侍) todavía sigue siendo en el sentido real práctico y no meramente formal, convencional o representativo de la palabra un *bushi* (武士), es decir, un hombre de armas, acostumbrado a ver en la cultura de la guerra una vía permisible o lícita de solución de los conflictos, tanto a nivel individual y grupal, como social-global. Lo que es más: las leyes y las armas se sostienen mutuamente y parecen hechas las unas para las otras. Este apareamiento de lo legal y lo marcial propicia que el segundo, sea un criterio tanto, o incluso más importante que el primero, de lo justo. No puede ser de otra manera allí donde la justicia se construye, en última instancia, sobre el poder de las armas, de modo que *es la guerra la que, a fin de cuentas, fundamenta la justicia* y no a la inversa. El principal sostén y factor legitimador de la actuación individual y colectiva del *bushi* sigue estando todavía más en la cultura particular de su estrato que en su faceta más universal, política-económica, de clase. Para ilustrarlo de alguna manera: el *bushi* sigue siendo aquí todavía el sujeto al que definen los más diversos predicados. Precisamente es él quien actúa aún en esta etapa como “propietario”, “jefe o miembro de la comunidad” o “gobernante” – e incluso, arquero, esgrimista o lancero – pero no a la inversa. Por otra parte, la cultura de la guerra sigue aún viva precisamente en sus sujetos portadores, y el grado de su “objetivación” en “formas” (型, *katas*) y armas es todavía el *necesario* para hacerse directamente transmisible a los miembros de la casta y el *suficiente* para que no se pierda su efectividad y orientación pragmática.

<sup>196</sup> Tales son, por ejemplo, los casos, en la época de Ashikaga Yoshimochi (1386-1428/*shōgun* 1394-1423), de Togashi Mitsushige (? – 1419), *shugo* de una parte del dominio de Kaga, hombre de confianza, a quien el *shōgun* encargaba diversas misiones militares de importancia; y de Akamatsu Mochisada (? – 1427), pariente de los *shugo* Akamatsu, quien tenía a su cargo las negociaciones con los templos budistas y santuarios sintoístas; y, bajo el mandato de Ashikaga Yoshinori (1394-1441/1429-1441), los casos de los generales Ōdachi Mochifusa (1401-1471), miembro de los *otomoshū* (御供衆), y Akamatsu Mitsumasa (? – 1471), miembro de los *otomoshū*.

enfrentaban la oposición de los *daimyō*, y como el *Kubō* anteponía finalmente a cualquier otra relación su alianza con estos, por lo general terminaban por perder el favor del soberano y junto con ello sus puestos, o incluso, sus propias vidas.

Lo significativo de este hecho para nuestro estudio estriba no sólo en que muestra en forma fehaciente el carácter contradictorio e inestable de la situación en la que tenía que ejercer el poder el gobierno de Muromachi, sino también cómo dentro de ella, además de generarse divisiones que afectaban la cima del aparato gubernamental, existían asimismo mecanismos, recursos y vías que permitían amortiguar los choques que surgían entre las diversas facciones. Cuando no era el propio *Kubō* quien estaba en condiciones de hacerlo, era alguno de sus vasallos cercanos, y si no, eran incluso su madre, su esposa o su nodriza, pero lo cierto es que una insólita combinación de caos y orden, de unidad y fraccionamiento tendía allí a encontrar algún tipo de amortiguamiento con la misma facilidad con que propendía a generar conflictos y enfrentamientos. Es que, por una parte, toda una red de relaciones interpersonales, transversal al orden social establecido, dejaba un margen considerable a la iniciativa del individuo y a su actuación individual, y por otra, la propia configuración de la cultura personal de esos mismos individuos, participantes de esa interacción transversal, favorecía el surgimiento de alternativas para su solución, las cuales funcionaban como “canales de gusano” a través de las rígidas capas jerárquicas de la manzana, perenne objeto de discordias, del poder establecido. Para la época Muromachi, entre las culturas formativas de esos individuos interactuantes de diverso perfil y procedencia, la que es objeto de nuestro estudio, es decir, la *bushi*, estaba dotada ya de una dimensionalidad interna considerablemente diferenciada, que le permitía mantener una dinámica y una lógica propias, irreducibles a las de otras esferas, la cual no podía dejar de refractar, de acuerdo con sus propios códigos y regularidades, influencias de la más diversa índole.

Ahora bien, retomando el hilo de nuestras reflexiones, ya durante la infancia de Yoshimasa existían dos problemas que llegaron a ejercer una gran influencia sobre la ulterior política del gobierno de *bakufu*: 1) los conflictos de sucesión en cada una de las

---

– 1445), *kinju* (近習) y *mōshitsugui* (申次衆) del *shōgun*, así como también literato, quien solía acompañar a Yoshinori a las reuniones de *renga*, las cuales este había convertido en un mecanismo más para el ejercicio de la política. A esto hay que agregar que en este espacio cumplían también una función muy importante como mediadores y “amortiguadores” de los choques y conflictos los maestros confucianos y las esposas y concubinas de los *shōgun*.

familias de los Hatakeyamas y los Shibas, las cuales se alternaban la función de *kanrei* y 2) el cambio de la situación política y de la correlación de fuerzas en el territorio de Kantō.<sup>197</sup> Se trataba del comienzo de un proceso político que condujo finalmente al estallido de la guerra de Ōnin (1467-1477). Veamos sucintamente su desenvolvimiento. La cúpula gobernante de *bakufu* tenía como eje en esta etapa de la época Muromachi a Ashikaga Yoshimasa, Hosokawa Katsumoto, Shiba Yoshikado, Hatakeyama Masanaga y Ise Sadachika, estado de cosas que subsistió hasta el año 1465. La resistencia de los *daimyō* de Kioto a apoyar al *Kubō* de Muromachi en sus tentativas de someter al sublevado Ashikaga Shigue-uji (por una parte, por no considerar verdaderamente peligroso para *bakufu* a alguien que, a pesar de sus infamantes acciones contra el gobierno central, resultaba incapaz de regresar a su Kamakura de origen, y por otra, porque debido a la gran hambruna que coincidió con el período inicial del gobierno *de facto* de Yoshimasa y que sólo en Kioto se llevó ochenta y dos mil vidas, los *daimyō* no tenían tropas de más para enviar a Kantō) determinó la ruptura de la unidad del gobierno y la consecuente formación de facciones dentro de *bakufu*. Como hemos visto anteriormente, el reconocimiento de una amenaza externa real que pudiera llevar a *bakufu* al borde de la crisis y la destrucción, era lo que solía estimular la voluntad de unificación y de acción conjunta de los *daimyō*, quienes en este caso, por el contrario, ni sentían apremio alguno por resolver la situación generada en Kantō, ni eran capaces de reconocer en la gran hambruna circundante una crisis que afectaba también al estrato gobernante.

Sin embargo, precisamente como resultado de esa gran hambruna,<sup>198</sup> una gran oleada de masas populares hambrientas hizo su entrada en Kioto y los *tokusei ikki* se sucedieron

---

<sup>197</sup> El nuevo *Kubō* de Kamakura, Ashikaga Shigue-uji (1434-1497), bajo la influencia de las familias poderosas de su entorno inmediato opuestas a los Uesugui y sus partidarios, tras varios años de conflicto orquestó el asesinato en 1454 del nuevo *kanrei* de Kamakura Uesugui Noritada, sucesor de Uesugui Norizane (1410-1466), quien había sido a su vez *kanrei* durante los años de gobierno de Mochi-uji, el padre de Shigue-uji, y había funcionado como mediador en los conflictos entre el gobierno local de *Kamakura-fu* en Kantō y el gobierno central de *bakufu*. En marzo de 1455, Shigue-uji, tras adentrarse profundamente en el dominio-provincia de Hitachi, en su persecución del ejército de los Uesugui terminó por ocupar Koga en el dominio contiguo de Shimōsa. La reacción de Ashikaga Yoshimasa, quien al tomar las riendas del poder real y para su consolidación definitiva no podía pasar por alto el cambio de la situación en los dominios del Este, fue ordenar el ataque contra las tropas de Shigue-uji y la ocupación de Kamakura por los Imagawa. El intento de someter a Shigue-uji resultó un fracaso para Yoshimasa y un imperdonable tropiezo en los mismos inicios de su mandato real. En cuanto a Shige-uji, como no podía regresar a Kamakura, ocupada por las tropas de *bakufu*, se instaló en Koga (古河), Shimōsa, y a diferencia de antes, en lugar de *Kamakura Kubō* empezó a hacerse llamar *Koga Kubō* (古河公方).

<sup>198</sup> En general, según los investigadores, las hambrunas son un fenómeno crónico a todo lo largo del medioevo japonés. Ahora bien, durante la época Muromachi acaecieron dos grandes hambrunas: la de finales de Ōei (1394-1428), provocada por la sequía, y la de los años de Kanshō (1460-1466),

unos tras otros. A medida que la inestabilidad social se iba haciendo más profunda, en la cima de *bakufu* emergieron nuevos antagonismos entre los *daimyō*. Hacia finales de la era de Kanshō (1460-1466) en la cúpula de *bakufu* empezaron a formarse nuevas correlaciones de fuerzas.<sup>199</sup> Durante la guerra de Ōnin y Bunmei, tanto el ejército del Este, como el del Oeste formaron su propio aparato de gobierno o *bakufu*, a los que llamaron, respectivamente *bakufu* del Este y *bakufu* del Oeste. La guerra, que había empezado en Kioto, se extendió rápidamente a otras regiones del país. Tras la muerte de los jefes de cada ejército, Mochitoyo y Katsumoto, en 1473, y – a medida que iban prevaleciendo las fuerzas del ejército del Este – el regreso de Hatakeyama Yoshihiro (Yoshinari) y del ejército de Ōuchi a sus respectivas provincias en 1477, el conflicto llegó finalmente a su culminación, sin haber encontrado solución ninguna de las causas que originaron la confrontación entre las dos alas del clan Hatakeyama, entre los Hatakeyama y los Hosokawa, entre los Yamana y los Akamatsu o entre los Hosokawa y los Ōuchi.

Como podemos apreciar, el proceso de diversificación y diferenciación interna del mundo guerrero que había comenzado ya a finales de Heian y que continuó durante toda la época Kamakura, se agudiza considerablemente en la época Muromachi y adquiere el carácter de un desdoblamiento político claramente manifiesto en la división del gobierno, primero, en *bakufu* y *Kamakura-fu*, y, después, incluso en *higashi bakufu* (東幕府) y *nishi bakufu* (西幕府). Al dejar de estar asociada la condición de *bushi* a la singular individualidad de figuras carismáticas, precursoras y representativas de su condición, el *bushi* como sujeto de actividad se diversifica en Muromachi al límite, sin que su modo de obrar, indisolublemente ligado todavía a sus diversos agentes portadores, sea en la esfera económica, política, moral, artística o marcial, adquiera aún la coherencia y grado de objetivación – en otras palabras, de distinción con respecto a cada uno de sus agentes específicos en el sistema de formas y normas de un estrato definitivamente establecido – que sólo surgirá en etapas posteriores, a partir de la confrontación y el intercambio de

---

inmediatamente anterior a la guerra de Ōnin-Bunmei (1467-1477), causada por la sucesiva ocurrencia de sequías y veranos fríos a lo largo del período.

<sup>199</sup> Como resultado de este proceso, en la cima de *bakufu* las fuerzas quedaron finalmente divididas en dos campos, cada uno con Hosokawa Katsumoto y Yamana Mochitoyo a la cabeza, respectivamente. En cada uno de estos campos se concentró un gran número de soldados rasos, debido a que tras la gran hambruna, entre las masas hambrientas que habían irrumpido en Kioto, se encontró una cantidad innumerable de candidatos a esta función militar. Cada frente alcanzó un máximo de trescientos mil soldados a su servicio. Esta fue la premisa de que se iniciara la guerra conocida como de Ōnin y Bunmei (1467-1477), el conflicto extendido por diez años entre el ejército del Este, encabezado por Hosokawa y el Ejército del Oeste, con Yamana a la cabeza.



miles de modos de proceder como guerrero en las diversas esferas de la actividad humana.

Como subrayan los historiadores japoneses contemporáneos, la guerra de *Ōnin-Bunmei* empezó al entrecruzarse diversas relaciones de rivalidad que existían entre los *daimyō*, y terminó sin haber llegado a dar solución a ninguna de dichas contradicciones, dejando como su resultado más evidente el desolador panorama de un Kioto que había ardido hasta las cenizas. Los que libraron esta guerra urbana fueron, bajo el nombre de *ashigaru* (足輕),<sup>200</sup> es decir, de soldados de infantería, los pobladores de los estratos más bajos de la capital y las masas populares hambrientas llegadas a la capital desde sus alrededores, quienes habían sido empleados por los dos bandos contendientes y cuyas acciones de saqueo y pillaje constituyeron precisamente la verdadera realidad de esta conflagración. Más de treinta años antes de comenzar la guerra, oleadas de hambrientos habían estado llegando a Kioto, quienes perpetraban acciones revoltosas de saqueo, conocidas con el nombre de *tokusei ikki* (徳政一揆). La guerra de *Ōnin-Bunmei* no fue otra cosa que una metamorfosis de estos *tokusei ikki*, y la esencia de este conflicto prolongado por largo tiempo fue, a fin de cuentas, el problema de Kioto como gran urbe, cuya población había crecido desmesuradamente como resultado de la irrupción desde las aldeas campesinas sumidas en la miseria, de masas de gente acosada por el hambre (Ebara, 2003).

---

<sup>200</sup> Los *ashigaru* (del japonés, *ashi* [足], pierna, pie, y *karui* [軽い] ligero) eran un cuerpo de infantería cuyo prototipo encontramos ya en la época Heian. Hasta mediados del período Kamakura, en relación con el auge del tipo de combate personal propio de la caballería *bushi* de esta etapa – combate que estaba basado más en la destreza marcial de cada combatiente en particular que en la movilidad del colectivo *bushi* como un todo – los *ashigaru* funcionaban mayormente como asistentes, y se dedicaban a labores relacionadas con el transporte, la logística y la construcción. A principios de la época Muromachi, en el período de *Nanbokuchō*, su actividad se incrementó y extendió considerablemente en relación con el inicio de la transición hacia la forma de combate en grupo, la cual fue propiciada por la activación de las bandas armadas de *akutō* (悪党) y la difusión en la sociedad del espíritu de *gekokujō* (下克上). Durante la época Muromachi los *ashigaru* participaron activamente en los *tsuchi-ikki* (土一揆) y los *kuni-ikki* (国一揆), y desempeñaron un papel fundamental en el estallido de la guerra de *Ōnin* y su final desenlace. En el transcurso de esta, sus colectivos fueron utilizados en los ataques por sorpresa, pero por carecer de organización y espíritu de fidelidad, con frecuencia se amotinaban y cometían todo tipo de actos de pillaje y vandalismo contra los templos, santuarios y comercios de Kioto. A partir del período Sengoku, los *ashigaru*, organizados en unidades bien entrenadas en el manejo de la lanza, el arco y el arcabuz, tuvieron un papel protagónico en las acciones militares, y actuaron como los principales cuerpos de defensa. También en esta época elevaron su condición social, y los jefes de sus unidades, conocidos como *ashigaru taishō* (足輕大將) o *ashigarugashira* (足輕頭) pasaron a formar parte del estrato medio de los *bushi*. En general, como soldados rasos, los *ashigaru* ocupaban por entonces una posición social intermedia entre la de los *bushi* y la de los campesinos, pero si lograban acumular méritos militares, podían llegar a ser reconocidos como *samuráis* (侍), e incluso, hubo casos excepcionales como el de Toyotomi Hideyoshi (1536-1598), quien se remontó en su ascenso hasta la condición de *daimyō*.

Los estudiosos japoneses se preguntan por qué en un medioevo caracterizado por hambrunas crónicas, fue precisamente en la época Muromachi que se produjo el fenómeno de la irrupción masiva de la población hambrienta en Kioto y de que las contradicciones estallaran en forma concentrada en esta ciudad. Las premisas de este hecho fueron, por lo visto, la prosperidad económica de la propia capital y el flujo hacia la sociedad rural de informaciones acerca de dicha prosperidad.

Durante la época Muromachi, en Kioto vivían no sólo los nobles de la corte y los dignatarios de las sectas budistas y los santuarios sintoístas, sino también los propietarios agrícolas provenientes de los *buke*, de modo que la magnitud de la población creció en forma incomparable con respecto a la época anterior. Además, los *daimyō* para satisfacer diferentes propósitos, solían reclutar mano de obra proveniente de las áreas rurales, así que no era poca la gente de campo que durante esa época había tenido la experiencia de ver con sus propios ojos la riqueza acumulada en la capital imperial. Por otra parte, había dispuesta una red de vías de comunicación que reflejaba la estructura del poder y que tenía su centro de confluencia en la próspera Kioto. La irrupción de las masas hambrientas en la urbe tenía como premisa este tipo de relación cotidiana que transcurría a diario entre el campo y la capital. De esta manera, tanto la irrupción de los pobres como su conducta sediciosa en la ciudad estaban profundamente vinculadas con la estructura del poder que era propia de esta época. Cabe suponer que el hecho de que los movimientos de *tokusei ikki* se generaran como una forma de reacción especialmente sensible a la situación política, de que incluyeran entre sus participantes a no pocos vasallos de los *daimyō* y de que, por el contrario, se extinguieron cuando a inicios del siglo XVI se interrumpió la comunicación política entre el campo y la ciudad, tuvo en gran medida que ver con el carácter específicamente político de la dinámica poblacional de ese período histórico (Ebara, 2003).

Es muy significativo que en la peculiar coyuntura generada durante la época Muromachi por el entrecruzamiento de las coordenadas de la sociedad, la cultura y la naturaleza, las estructuras políticas que encauzan las dinámicas sociales, se convierten de pronto ellas mismas en generadoras de conflictos, cuando a través de ellas se canalizan también las influencias provocadas por las adversidades del clima y las hambrunas que llevan aparejadas. Sin embargo, no menos emblemático resulta el hecho de que justo en esta situación de caos se gesta ya la posibilidad de un nuevo orden, merced a la irrupción de

las masas en la cultura guerrera y al fecundo “mestizaje” entre el *bushi* y la “plebe”, a la que ha tenido que dejar entrar en el dominio de su propia cultura, aunque por la puerta trasera.

La notable influencia que la política del gobierno de *bakufu* ejerce, en Muromachi, tanto sobre la conformación de las redes de comunicación, como sobre la dinámica poblacional, nos sugiere que en esta etapa de la cultura *bushi* un papel muy especial lo desempeña su *cultura político-organizativa*, la cual fraguada sobre un ardiente trasfondo de tensión y enmascarada violencia no puede dejar de generar tantos conflictos como los que pretende resolver, por cuanto nada impide que en la misma medida en que los medios violentos son usados para apaciguar y estabilizar, funcionen paralelamente como instrumentos de disturbio y desestabilización, ni que aun cuando en un determinado nivel o contexto desempeñan apenas un rol secundario, asuman de manera simultánea o diferida un papel protagónico en otro. Sin embargo, cabe preguntarse si detrás de este peculiar papel de la cultura política-organizativa que resalta en la encrucijada de Muromachi, no se oculta acaso una tendencia a sobrevalorar la política y sus posibilidades organizativas que guarda, en general, una estrecha relación con la cultura *bushi* como cultura de la guerra, ámbito en el cual el dominio de las situaciones y el desenlace de los enfrentamientos dependen en considerable medida de la voluntad humana. Esta sospecha se intensifica cuando constatamos que en la historia podemos encontrar suficientes ejemplos de gobiernos que bajo la presión de las circunstancias han otorgado demasiado peso al empleo de los recursos políticos y finalmente han terminado militarizándose. Al hablar de las peculiaridades de la época Muromachi, limitarse a decir que en lugar de una “circulación económica” existía más bien una “circulación política” quizás sea simplificar demasiado la definición. Da la impresión de que, en lo que atañe al factor humano y sus posibilidades reales de influencia, lo que está detrás de todo es, más concretamente, la propensión a dirigir la sociedad como se dirige un ejército, o dicho de otro modo, la cultura de la guerra que con ayuda de la “pseudo-representatividad” que le es propia, permite amplificar en las masas la voluntad de unos pocos individuos o círculos de poder, así como sus odios y preferencias, querellas y conflictos.

En resumen, la época Muromachi nos revela claramente cuál es el leitmotiv de la cultura *bushi* a lo largo de su historia: la contradicción entre la necesidad de pacificar el conflicto y el conflicto como necesidad intrínseca, o en otras palabras, la contradicción, oculta tras

la conciliadora denominación de *bunburyōdō* (文武両道), entre *cultura* y *guerra*, entre *bun* (文) y *bu* (武). Incluso después de finalizar el período Sengoku, esta contradicción sigue viva, como una especie de corriente subterránea, bajo la pacífica superficie de la época Tokugawa. Las guerras del período *bakumatsu* se alimentarán del rescoldo que finalmente nunca llegó – ni podía llegar – a enfriarse bajo las cenizas de Sengoku. O dicho a la inversa: la cultura *bushi* se extinguió al apagarse el núcleo ardiente que la alimentó hasta las últimas llamas. Como hemos podido apreciar, en la cultura política de los *bushi* la misma fuerza que sostiene el orden es precisamente la que lo amenaza. Las armas sostienen la ley, y siendo a su vez el uso de la fuerza un recurso *legal*, están tanto *por encima* como *por debajo* de la ley. Durante la época Muromachi, lo civil parece como inducido dentro del campo de tensión entre las armas. Allí todavía lo marcial incluye lo civil como uno de sus momentos. En Edo, a la inversa, al menos temporal o superficialmente, lo marcial pasa a ser uno de los momentos de lo civil; aunque no un momento cualquiera, sino emblemático, cuyo entramado simbólico no apaga el fuego, sino lo *cultiva*.

## 2.5 El derecho y la moral *bushi*

Como tendremos ocasión de examinar más adelante, durante la época Tokugawa y específicamente en el siglo XVII, el ejercicio de la moral en la vida personal y la garantía de su observancia en la vida social llegan a ser reconocidos como la principal labor y misión del samurái.

Es precisamente durante la época Muromachi cuando comienza a estructurarse la moral de los *bushi* como un dominio independiente de la cultura espiritual. Si podemos hacer esta afirmación es porque de ella nos ha llegado un conjunto suficientemente amplio y rico de documentos que recogen su pensamiento moral y evidencian que la reflexión en torno a los principios que debían regir la vida personal de los individuos pertenecientes a este estrato llegó a convertirse en esta época en una impostergable necesidad. La razón de la agudización de esta sensibilidad moral se encuentra quizás justamente en el hecho de que la sociedad se haya entonces sumida en un prolongado estado de caos y conflictos de muy diversa índole, el cual constituye una amenaza para la integridad tanto física, como espiritual de los individuos y la supervivencia de sus familias.

Sin embargo, como sabemos, ni el caos en el mundo del hombre proviene sólo de la sociedad, ni los factores que amenazan a la individualidad se reducen únicamente al desorden y la ruptura de las normas y los valores sociales: también los cataclismos naturales ponen en riesgo la estabilidad social, y a la destrucción de la personalidad contribuyen en no menor medida tanto ciertas formas enajenantes, conformadas espontáneamente, de estructuración de la dinámica social, como determinadas formas conscientemente impuestas de organización de la sociedad que restringen al mínimo el espacio de actividad de la individualidad. Así, durante la época Muromachi observamos la frecuente ocurrencia de hambrunas debidas a incontrolables cambios del clima. Por otra parte, en esta época observamos ya el inicio de la conformación de un mercado de amplitud nacional y la incontrolable difusión de la economía financiera llamada a mediatizar la dinámica propia de ese mercado.

El dinero es un poderoso instrumento de la cultura material, el cual permite la disociación en el tiempo y en el espacio de los actos de adquisición y aportación que se producen simultáneamente en el trueque; sin embargo, si bien desde el punto de vista del fundamento económico de la sociedad, como equivalente universal de la riqueza material el dinero favorece en principio su fluido desenvolvimiento y organización; desde el punto de vista de la actividad individual y de la estructura psíquica de la personalidad, puede llegar a convertirse en un mecanismo de suplantación de los fines por los medios, de los objetivos concretos, por un único objetivo abstracto – la ganancia monetaria – y de una noción positiva-activa de “libertad para” por una noción negativa-reactiva de “libertad de”. Desde esta perspectiva, la época que nos ocupa representa para el estrato de los *bushi* un período de gran expansión de la corrupción. Desde el punto de vista de la estructura clasista de la sociedad, es la época de la conformación del estrato que le es diametralmente opuesto al de los *bushi*: el de los artesanos y los mercaderes,<sup>201</sup> cuya cultura enfatiza otros aspectos de la vida humana, en comparación con la de ellos.<sup>202</sup>

---

<sup>201</sup> Para ilustrar *qué no es un bushi* el *Kōyōgunkan* utiliza la imagen del *chōnin* y de la mujer, y emplea para denominar a los *bushi* inauténticos o pseudo-*bushi* los calificativos denigrantes de *chōnin-samurái* (町人侍) y *onnasamurái* (女侍). En dicho texto leemos, por ejemplo: “Decir que la pérdida es ganancia y que la ganancia es pérdida es característico de los *chōnin* y de las mujeres. ¿Cómo procede el *chōnin* para comerciar a su arbitrio? Está dispuesto a llamar „señor“ incluso a un miserable de baja condición con tal de lograr vender hasta la última mercancía. Pero sobre todo las mujeres, de la misma manera, para ocultar a los hombres su verdadera faz y ofrecer la imagen de buenas esposas, ponen polvos en sus rostros como maquillaje, aderezando así su verdadera intención de intimar bien con ellos. Como cualquier tipo de aderezo lo que hace es mostrar la frivolidad de espíritu que se lleva dentro, los *bushi* los detestamos grandemente.” Y así mismo: “El aderezo es la ley de la mujer o del *chōnin*. Basta con que adornen un asunto

Ahora bien, llama la atención el hecho de que cuando uno de los más importantes conocedores de este tema, el filósofo japonés Sagara Tōru (1921-2000), analiza el pensamiento de los *bushi* de Muromachi, lo que presenta como el objeto de su estudio es “el modo de vida de la capa más alta de los *bushi*” de esa época (Sagara, 1972: 12). Como puede inferirse de esta afirmación, lamentablemente, estamos en condiciones de estudiar de una manera directa sólo la moral de los *bushi* de más alta condición, quienes tenían a su favor todas las condiciones materiales y espirituales necesarias para que su legado se conservara a lo largo de los siglos. Esto no significa, sin embargo, que no podamos formarnos una idea general de cómo era la moral de ese estrato como un todo en esa época.

En los textos que se han conservado hasta la actualidad hay suficiente información como para comprender la moral de otras capas de ese mismo estrato social, aunque de manera indirecta. Y ello es posible precisamente gracias al hecho de que, como indica Sagara, el pensamiento de los *bushi* de la capa más alta no se diferencia, ni puede todavía diferenciarse demasiado de su modo de vida. Por el contrario, el pensamiento está puesto aquí en función de tratar de resolver los numerosos problemas que plantea a diario la vida en su entorno social, y de buscar soluciones que no sean meramente tácticas, sino estratégicas, es decir que no comprometan ni la existencia ni la libertad individual y familiar a largo plazo.

---

para que falseen la verdad de diez mil” (Sagara, 1972: 21). “Dice un viejo dicho que por mucho que corra y corra el agua, acaba regresando al mar, y que aunque la luna se oculte, no se aparta del cielo. Del mismo modo, por mucho que el *chōnin* cuando se presenta la oportunidad trate de imitar al *bushi*, no pierde por ello su verdadera alma de *chōnin*.” (*Kōyōgunkan*, 2006: 240)

<sup>202</sup> Antes de Muromachi, los *bushi* pelean con enemigos concretos – individuos, grupos y colectividades – a quienes saben cómo y con qué enfrentar. Sin embargo, a partir de esta época y hasta el fin de sus días se ven obligados a batallar con las relaciones sociales entre estos individuos, a saber, la actividad comercial, mediatizada por las relaciones monetario-financieras y encarnada en el signo de dinero. El hecho de que los *bushi* identifiquen intuitivamente a estas relaciones con sus agentes más visibles, los *chōnin* no les facilita, sino que complica aún más su tarea, porque el poder del dinero atraviesa transversalmente la división en estratos e introduce un nuevo tipo de división social que nada tiene que ver con la fragmentación en “guetos” de sus ciudades, ni con la semiótica estamental establecida del vestuario, una vez que ha transformado a la seda y al sable en mercancías intercambiables por monedas. De nada les sirve a los *bushi* emplear contra este nuevo adversario el viejo arte de la guerra, ni tampoco sus armas tradicionales, porque cada vez que apuntan con ellas a su enemigo este se metamorfosea mudando su figura y su vestuario. Con su difusión en Japón a partir de la época Muromachi, el dinero y el arcabuz presagian ya el ocaso de los *bushi*. El primero, porque encierra la posibilidad de su disolución como estrato en una sociedad de permeables barreras interclasis. El segundo, porque anuncia la sustitución del talento artístico por el poder del armamento, la disolución de la iniciativa del *bushi* en la obediencia del soldado y la despersonalización de este en la anónima masa de su ejército.

Tanto por la especificidad de esta época, como por el modo de vida que es propio, en general, de los *bushi* y, en particular, de esta aristocracia *buke* (武家貴族) de Muromachi, buena parte de sus preocupaciones tienen que ver justamente con el elemento humano del cual depende en última instancia su éxito, su fracaso, o incluso, su propia subsistencia. Por eso, en su pensamiento no podían dejar de quedar reflejados también el pensamiento y la actuación moral de los *bushi* de un rango mucho menor. Como hemos visto en las secciones anteriores, una de las características fundamentales de la época Muromachi es la tendencia conocida como *gekokujō* (下克上), cuyas implicaciones describe Sagara de esta manera:

“En medio de estos disturbios, quienes trataban de sobrevivir como gobernantes tenían que soportar la presión de los de abajo y tenían que aprender el modo de poder soportar su presión. Además, quienes presionaban a los de arriba y trataban de ocupar en su lugar la posición dominante, en la medida en que era ganándose el corazón de la gente como podían tratar de vencer a los de arriba, tenían que aprender a su vez el modo de ganarse el corazón de la gente”<sup>203</sup> (Sagara, 1984: 42).

Así las cosas, merced a la poderosa presión de los de abajo, el “corazón” de estos no podía dejar de quedar reflejado también en el pensamiento de los de arriba. Y es por eso que, a través del pensamiento de los representantes de la aristocracia *buke* podemos tener hoy, aunque indirectamente, también una noción del modo de pensamiento y acción de los representantes de otras capas del estrato *bushi*.

En este contexto, acaso sea conveniente señalar que mucho antes de existir como un modo específico de pensamiento, la moral de los *bushi* estaba contenida ya en las características del modo de actividad que fue, primero, su profesión y, posteriormente el fundamento básico de su cultura como estrato dominante y, en consonancia con ello, de la educación del tipo específico de hombre que el mismo necesitaba formar. Ese modo básico de actividad no era otro que la guerra, cuyas características eran bien diferentes de las que son propias de la guerra moderna y contemporánea.

---

<sup>203</sup> “En la época Sengoku, la mirada de los subordinados estaba siempre puesta en los generales. La preocupación de los *bushi*, de la cual dependía su propia subsistencia, era si su general constituía o no para ellos un apoyo confiable” (Sagara, 1984: 42). De esta manera, la época Sengoku es, según Sagara, un período de elevada tensión espiritual. “La postura básica de los *bushi* a partir de la época Sengoku se conforma en medio de esta elevada tensión” (Ibídem).

Ahora bien, para entender la moral implícita en la guerra hace falta, en primer lugar, enfocarla ante todo como un tipo de relación social y el modo de comunicación que el mismo presupone. Como tendremos ocasión de apreciar, en la época que analizamos la victoria en un combate depende más de las habilidades de cada guerrero como individuo que de la potencia de su armamento, y más de la capacidad de coordinación de esas habilidades individuales dentro de la formación combativa dada, que del mayor o menor número de sus combatientes. En este sentido, para lograr la victoria se hace necesario que entre el combatiente, el contrincante y sus respectivas armas, entre los propios combatientes, así como también entre estos y su general, exista no sólo una comunicación, sino más específicamente, una *interacción comunicacional*, o dicho de otro modo, una interacción dentro de la cual cada uno de los participantes – incluyendo los contrincantes y las armas – es y actúa como un sujeto más, y no como un simple objeto de las órdenes o la voluntad de otros. Ni la tropa puede ser un mero instrumento del comandante, ni el oponente o el arma, del combatiente. A propósito, esta misma relación dialógica con el otro como sujeto – sea este no sólo una persona, sino también un ente orgánico: el cuerpo humano, una planta o un animal, o incluso, una cosa – es la que encontramos, por un lado, en la actividad moral y, por otro, en la actividad artística.<sup>204</sup> Los textos de preceptos familiares, escritos por los *bushi* de la época Muromachi nos permiten apreciar cuánta importancia solían conferir a la capacidad de diálogo, así como a la comprensión de las particularidades de todos y cada uno de los miembros de su colectivo combativo y familiar. Y sin embargo, como decíamos, las raíces de esta claridad de visión hay que buscarla más allá de su pensamiento, en las propias características y requerimientos específicos de su actividad básica.

En estrecha relación con lo anterior, hay que señalar que sobre la proximidad del pensamiento de los *bushi* a su modo de vida nos habla no sólo el contenido de sus escritos, sino también su género y estilo, es decir, sus características formales. Como mencionábamos anteriormente, se trata de textos conocidos con el nombre de *kakun* (家訓)<sup>205</sup> que con un estilo preceptivo recogen la experiencia personal de su autor, y en cuyo

---

<sup>204</sup> Esta es una de las razones por las cuales los sistemas de técnicas marciales pueden llegar a convertirse, y de hecho en la historia se convierten parcialmente en artes.

<sup>205</sup> Este género fue desarrollado primeramente en Japón por la aristocracia imperial con el nombre de *kuguekakun* (公家家訓). Posteriormente, con el ascenso de los *bushi*, aparecieron los *bukekakun* (武家家訓) y mucho más tarde, en la época Edo, surgieron incluso los *shōkakakun* (商家家訓), escritos por los comerciantes. En general, su origen se remonta, por lo visto, a la China del siglo VI n.e. y específicamente



contenido se entremezclan las más diversas reflexiones: estratégicas, morales, políticas, jurídicas, filosóficas e incluso, económicas. Este peculiar sincretismo, más que un defecto o una muestra de diletantismo, es para nosotros, por el contrario, una valiosa evidencia de las cualidades que el autor más aprecia tanto en sí, como en los demás y que precisamente desearía transmitir a sus descendientes: la capacidad de pensar y comprenderlo todo por sí mismo y la de actuar libremente merced al severo control sobre sus propios actos, en una palabra: su condición como sujeto autónomo que obedece no otras leyes que sus propios principios morales, y cuya capacidad para gobernar su dominio se fundamenta en su capacidad para gobernar su propia vida y su propio destino personal.

Carl Steenstrup señala con acierto que “la mentalidad de la época tenía un aspecto diferente a la de Kamakura: la gente se estaba volviendo racionalista e individualista” (Steenstrup, 1991: 101), y así lo reconoce también Sagara Tōru, quien nos habla del desarrollo en esta época de una “conciencia de la verdadera capacidad propia”, es decir, del reconocimiento de la competencia personal como un valor fundamental y una cualidad sobre la que se sostenía tanto la seguridad en sí mismo del líder, como el alcance de la confiabilidad que transmitía a su gente:

“¿Qué significa *gekokuujō* (下剋上)? Significa negar la autoridad y el orden existentes hasta ese momento. Por supuesto que ni siquiera en la época Sengoku esa autoridad y ese orden fueron negados absolutamente, hasta las últimas consecuencias. La autoridad de que gozaba el cargo de *shugo* por tener el respaldo de *bakufu* y del *shōgun* continuó existiendo como antes. Sólo que podemos afirmar que esa autoridad y ese orden existentes hasta entonces ya no estaban en condiciones de controlar de manera absoluta la conducta de las personas. Entonces, ¿qué fue lo que surgió como contraposición al dominio absoluto de esa autoridad y ese orden? Fue la conciencia de la real capacidad (実力), o dicho con la expresión de la época, del calibre personal (器量)”<sup>206</sup> (Sagara, 2004: 17).

---

al libro de preceptos *Yanshi jiaxun* (『顏氏家訓』) del sabio Yan Zhitui (顏之推)(531-591). En el caso específico de los *bushi*, estos códigos de preceptos o *kakun* (家訓) que el fundador del clan legaba a sus sucesores sirvieron como fuente a aquella sección de las leyes del clan (家法) que estaba dirigida en particular al colectivo de vasallos o *kashindan* (家臣団). Por su parte, las leyes destinadas al dominio y a su población como un todo, conocidas como *bunkokuhō* (分国法), tenían su origen, por lo visto, en las leyes emitidas por los gobernadores militares de las provincias, los *shugo* (守護) para controlar los territorios a su cargo. Sobre este particular véase: Katsumata, 1981.

<sup>206</sup> Katsumata Shizuo traduce el término *kiryō* (器量) como “habilidad” y lo define de la siguiente manera: “una combinación de virtud moral con los poderes de liderazgo militar y político” (Katsumata, 1981: 106). Aunque esta definición resulta demasiado general, lo que nos parece interesante es que sugiere que *kiryō* no se refiere a las dotes naturales, sino al cultivo o desenvolvimiento humano de esas dotes. Desde este punto de vista, los psicólogos hablan del desarrollo de las aptitudes en habilidades y capacidades.

El significado histórico de esta nueva visión es difícil de sobreestimar. Y lo más interesante se revela precisamente cuando analizamos las implicaciones de este cuestionamiento de la autoridad tradicional, así como del individualismo, el racionalismo, y el pragmatismo que lleva aparejados. En efecto, este es el primer paso en la vía de llegar a comprender que, en contraposición al poder adquirido por herencia o tradición y a las dotes naturales que favorecen a unos, pero no a otros, la capacidad o calibre individual no tiene por qué quedar reducido a una cualidad innata, cuya posesión o carencia esté determinada por la fortuna o la fatalidad, sino que puede ser cultivada y perfeccionada en mayor o menor medida, de modo que entre las condiciones fundamentales de las que en última instancia depende su desarrollo se encuentran la voluntad del sujeto que quiere transmitirla y la voluntad del sujeto que desea asimilarla, cualquiera que sea su condición social.<sup>207</sup>

En 1424, refiriéndose al camino del aprendizaje del teatro *Nō*, que tanto debe a la cultura *bushi* y tan gran influencia ejerce sobre ella, apunta Zeami (1363?-1443?) en su libro de madurez *Kakyō* (『花鏡』):

“No se puede llegar a ser un virtuoso (その者) si no se reúnen tres condiciones. La primera son las dotes naturales apropiadas (器量). La segunda, que este camino le guste realmente al practicante, de modo que tenga la voluntad de dedicarse por entero a él (この道に一行三昧になるべき心). La tercera, que haya un maestro que le enseñe este camino. Si no se reúnen estas tres condiciones, no se puede llegar a ser un virtuoso” (Zeami 2004, 208).

Zeami escribe estas ideas cuarenta años antes de Sengoku y desde la perspectiva propia del arte – en su caso específico, el teatral – donde el peso de la vocación y de las dotes naturales suele ser mucho mayor que en otras esferas de la cultura, y en este sentido, su noción de *kiryō* no puede dejar de tener un significado un tanto diferente al que recogen los códigos de los clanes *bushi*; pero de todas maneras, resulta notable que reconozca ya el talento como una condición que aunque necesaria al arte resulta insuficiente, y que reclame el concurso de una enseñanza o camino, así como de la imprescindible guía de un maestro. A esto hay que agregar, que con el paso de los siglos, la importancia relativa de

---

<sup>207</sup> La tendencia *gekokuujō* implicaba precisamente que también los de abajo podían abrirse paso “hacia arriba” y apropiarse de lo que hasta entonces parecía un atributo exclusivo e inalienable de la cúspide jerárquica. En este sentido, *gekokuujō* cuestionaba radicalmente la inamovilidad e inaccesibilidad de los atributos y cualidades del poder, lo cual implicaba, por primera vez que estos eran en principio, socialmente apropiables y culturalmente asimilables, para lo cual existía sin duda un camino. En este cuestionamiento se esbozaba ya el problema de la “educabilidad” y de la educación del ser humano en su sentido más amplio.

las dotes naturales en esta tríada disminuyó con respecto a los otros dos requerimientos, acaso debido a la influencia inversa de la cultura *bushi* y del budismo zen sobre el teatro *Nō*, porque este llegó a convertirse en un importante elemento de la educación del *bushi* y, en este sentido, desde la peculiar perspectiva de este estrato y sus necesidades, su propia práctica empezó a valorarse más que su maestría, brillo o “virtuosismo”.

Adquirir la conciencia de la “real capacidad propia”, es la primera fase de un proceso de maduración a través del cual el *bushi* llega en la época Muromachi a la comprensión de la necesidad de un sistema educativo que permita formar al ser humano como *bushi* y al *bushi* como ser humano. Sin embargo, paradójicamente, este reconocimiento de la posibilidad de una educación propia de estrato, la educación *bushi*, delineaba sus contornos sociales justo en la misma medida en que los borraba, y en el contexto específico de la época Muromachi, más que una posibilidad deducida por el pensamiento, era una necesidad inducida por la realidad social: si los de abajo eran lo suficientemente hábiles y voluntariosos, acababan por transgredir esas fronteras estamentales y llegaban a suplantar a los de arriba; por el contrario, si estos aprendían de sus experiencias y perfeccionaban sus cualidades como líderes, podían oponer resistencia al empuje de los de abajo, y así, conservar su posición. De esta manera, la posibilidad de una enseñanza *bushi* fue acaso la principal enseñanza de aquella época, que los *bushi* tuvieron que aprender por necesidad y que encontramos expresada en sus escritos como un brillante atisbo sugerido por las circunstancias. El filósofo Watsuji Tetsurō (1889-1960) describe lo sucedido de la siguiente manera:

“El que los de abajo, que habían vencido a los de arriba, aparecieran no con la figura del pueblo, sino asumiendo la de los *bushi*, encubre el reemplazo, acaecido de hecho, de unos por otros, y nos presenta una estructura social que no había cambiado; y sin embargo, el significado de ese cambio, realmente ocurrido, no era en lo absoluto superficial. En cierto sentido, podemos decir que fue la fuerza motriz que creó una nueva época” (Sagara, 2004: 15).

Sagara Tōru coincide parcialmente con él y así lo expresa:

“Cuando pensamos que la parte más notable de los que obtuvieron la victoria en los disturbios fueron los nuevos *bushi* surgidos del pueblo y que la mayor parte de los *bushi* que portaban la tradición de la época Kamakura se habían hundido definitivamente, nos resulta imposible no reconocer que la tendencia *gekokujiō* tuvo una importantísima relación con la creación de una nueva época” (Ibídem).

Sin embargo, lo que a Watsuji le interesa destacar es que el ascenso del pueblo como relevante transformación histórica quedó velado por lo que pareció un simple cambio de piel o ropaje (革変). Sagara, en cambio, subraya que, aunque el estudio de la tendencia *gekokuujō* es una premisa necesaria para comprender la época Sengoku, no es, con todo, suficiente, porque el espíritu de la época incluye tanto la tendencia de *gekokuujō* como otra que le ofrece resistencia y ambas pueden manifestarse alternativamente en un mismo sujeto. En cuanto a nosotros, lo que más nos llama la atención es precisamente el hecho de que tanto la suplantación de un sujeto por otro en la figura del *bushi*, como la permanencia en ella del mismo sujeto histórico, implicaban *el delineamiento de esa figura mediante la conversión de su actividad representativa en objeto de reflexión, así como también a través de su plasmación en un sistema de formas o moldes transmisibles a otros*, pertenecieran estos o no históricamente a ese mismo estrato social de los *bushi*, lo cual conllevaba inevitablemente su extrañamiento y el inicio de su propia superación. De esta manera, cuando la actividad básica de los *bushi* encuentra su expresión en sistemas de formas – cosas, modos de acción, técnicas, representaciones, ceremonias, valores, etc. – que son transmisibles a otros sujetos, este, su extrañamiento de su sujeto original, contiene en sí como posibilidad abstracta la presunción de la igualdad de los seres humanos ante esas objetivaciones, las cuales son para ellos en principio asimilables. Precisamente en la limitación de esta especie de “democratismo cultural”, se empeñará en lo sucesivo el gobierno *bushi*, a partir de las reformas emprendidas por Toyotomi Hideyoshi: para impedir que esa posibilidad abstracta llegara a convertirse en una posibilidad concreta y se realizara, hacía falta reconocer la cultura *bushi* como un patrimonio exclusivo, no transferible, de este estrato social. Y sin embargo, de la misma manera, resultaba inevitable que a lo largo de la historia ulterior este monopolio se enfrentara a enemigos demasiado poderosos: el dinero, las necesidades de la cambiante realidad histórico-social y, al nivel de lo singular, la actividad impredecible e incontrolable del azar.

Ahora bien, como decíamos, el surgimiento de una conciencia de la real capacidad propia, y en este sentido, de la autonomía del individuo racionalista y pragmático, que actúa por su propia cuenta y riesgo, sin sentirse fatalmente limitado por el alcance de sus dotes naturales innatas o las inescrutables determinaciones de la voluntad de los dioses, constituye un rasgo fundamental de esta época que podemos apreciar ya desde sus mismos albores en el pensamiento del fundador de Muromachi *bakufu*, Ashikaga Takauji

(1305-1358). Como hemos visto en la sección anterior, esta disposición de espíritu la encontramos expresada en el propio inicio del código *Kenmushikimoku* de 1336, en un pasaje donde se analiza la factibilidad de trasladar o no la sede del gobierno desde Kamakura a Kioto.<sup>208</sup> Dondequiera que el gobierno se encuentre, leemos allí, su éxito dependerá del modo de gobernar y, por lo tanto, de los aciertos o desaciertos de los hombres que lo integran, mas no de la buena o mala suerte que porten en sí mismos los lugares.

Sin embargo, al mismo tiempo, en el texto *Tōjiingoisho* (『等持院御遺書』),<sup>209</sup> el testamento atribuido<sup>210</sup> al propio Ashikaga Takauji, leemos frases como estas: “¿Acaso debe preguntarse quién es el amo del mundo? (天下の主). Este es un camino sin yo (吾にあらず道也)”. “Disfrutar uno mismo, mientras se hace padecer a la gente es inhumano (不仁). La persona que gobierne el mundo (天下) tiene a su cargo la función de socorrerlo. Por consiguiente, sus padecimientos personales (吾身の苦) deben ser tantos que no quepan en la tierra y el cielo”. En ellas se exalta la moral del autosacrificio y la abnegación, y en el caso específico del gobernante, la necesidad de su entrega absoluta e incondicional a los que gobierna. A primera vista, da la impresión de que estas afirmaciones contradicen lo que hemos comentado hasta ahora sobre el individualismo que es característico de los *bushi* de Muromachi. No obstante, si las examinamos en el contexto específico de su época, descubriremos que, por el contrario, no hacen otra cosa que subrayar por contraste la mentalidad que les es diametralmente opuesta, es decir, aquella que pretenden contrarrestar y que representa el punto de vista de lo que es, en contraposición a lo que debería ser.

---

<sup>208</sup> Véase la página 160.

<sup>209</sup> Véase: Osawa, 2003.

<sup>210</sup> Sobre la legitimidad de este documento histórico afirma Sagara: “Por el contrario, justo porque se trata de una falsificación, nos cuenta de un modo aún más directo cuáles eran las ideas que sostenían al gobierno de Muromachi” (Sagara, 1972: 13). Por su parte, Kasaya Kazuhiko considera lo siguiente: “Ozawa Tomio afirma categóricamente que este testamento es falso. Tōji-in es un nombre que designa al general de la época Muromachi Ashikaga Takauji, pero al parecer, Ozawa hace esta afirmación siguiendo el criterio de que fue un sacerdote budista zen, quien redactó el testamento atribuyéndoselo a Takauji. Da la impresión de que el *Goisho*, más que la obra de un general, es la de un hombre docto. Pero esto tampoco prueba que no sea de Ashikaga Takauji, porque asimismo parece lógico suponer que algún erudito a su servicio personal redactara y compilara lo que él decía habitualmente. Sin embargo, como quiera que haya sido, parece razonable ubicar este texto entre las obras que reflejan las ideas y los puntos de vista acerca de las cosas que existían a principios de la época Muromachi” (Mensaje enviado por el profesor Kasaya Kazuhiko el 23 de mayo de 2012 al autor de estas líneas).

Como explica Sagara Tōru, la noción de un gobierno basado en la ley y la razón (法・道理による支配) había surgido a finales de la época Kamakura. De ello encontramos claras evidencias en el código *Goseibaishikimoku* (御成敗式目), también conocido como *Jōeishikimoku* (貞永式目).<sup>211</sup> Así, por ejemplo, en el artículo cuatro, que regula las acciones policiales de los *shugo* (守護), se afirma que

“adueñarse de las propiedades de quien ha cometido un delito grave, denominando según su propio capricho “huellas del delito” a algo cuya veracidad o falsedad no ha sido determinada, ni cuya gravedad o levedad ha sido precisada, es una decisión insuficientemente argumentada y una maquinación en extremo arbitraria.”

Por otra parte, el código cierra con un modelo de juramento que debía ser asumido por los miembros del tribunal y que plantea lo siguiente:

“En general, durante las deliberaciones del tribunal concernientes a lo que es justo o injusto (理非), no puede influir el hecho de que la persona juzgada sea familiar o ajena, ni que sea querida u odiada. Lo que se exprese debe estar basado en la justicia (道理), en lo que se piense de corazón y no debe vacilar ante el amigo, ni temer ante las casas de poder (権門)”.

Según Sagara, lo que servía de trasfondo para la formación de este tipo de idea, era la circunstancia de que en el orden unitario de la sociedad de los *bushi* que tenía como centro al *shōgun*, a finales de Kamakura existían ya algunos indicios de derrumbamiento. Si bien la unificación de la sociedad bajo el gobierno de Minamoto no Yoritomo (1147-1199) había tenido como respaldo la autoridad de los *tōryō* (棟梁) Genji (源氏), forjada a lo largo de todo un siglo de historia anterior a Kamakura, después de tres generaciones las huellas de esa autoridad de clan habían desaparecido y el poder había pasado a manos de los Hōjō, quienes no eran Genji, sino que provenían del clan Heike (平家). Los *bushi* provenientes de la línea de los Genji no podían ocultar su inconformidad y era precisamente en medio de la creciente inestabilidad de la situación, que los Hōjō habían enfatizado la noción antes mencionada de gobierno según la ley y la razón (Sagara, 1972).

---

<sup>211</sup> Por haber sido promulgado por el *shikken* (執権) Hōjō Yasutoki (1183-1242/ mandato: 1224-1242) en el año primero de Jōei (1232), once años después del fallido intento de golpe de estado de Jōkyū (1221), mediante el cual los emperadores retirados Gotoba, Tsuchimikado y Juntoku, pretendían acabar con el poder de *bakufu*.

Por su parte, la posición del gobierno de los Ashikaga a principio de la época Muromachi, no era tampoco en modo alguno estable. Aunque estos eran poderosos generales descendientes de los Genji, en la sociedad de entonces no eran los únicos que provenían de este clan, sino que también había muchos otros generales de origen Genji que no eran superiores, pero tampoco inferiores a ellos, por lo que los Ashikaga no tenían realmente nada en qué apoyarse – ni en su condición de clan, ni en su fuerza – para lograr intimidar y reducir a los otros. Lo que es más, todos esos generales aspiraban a adueñarse del poder con ayuda de sus respectivas bandas de *bushi* o *bushidan* (武士団). De manera que Ashikaga *bakufu* no era ni un gobierno erigido sobre la autoridad de su clan, ni un gobierno que estuviera en condiciones de someter a los otros y convertirlos en sus vasallos con ayuda de su poderío real, sino que, por el contrario, no era otra cosa que un gobierno que se sostenía únicamente sobre el balance de poderes de estos diversos *bushidan*, que en cuanto a fuerza y linaje de clan, no se diferenciaban mucho entre sí.<sup>212</sup> Así las cosas, como ninguno de estos generales contaba con un poder particular que le permitiera dominar a todo el país, todos tenían que trabajar en fortalecer sus propias posiciones en alianza con los otros *bushidan*. En este sentido, lo único que habían logrado los Ashikaga era organizar la más poderosa de estas alianzas y por eso era que habían podido llegar a convertirse en gobernantes. Dicho de otro modo, el gobierno de Ashikaga *bakufu* había sido conformado por fuerzas militares que tenían la posibilidad de enfrentarse a los Ashikaga. Desde este punto de vista, era un régimen que podía derrumbarse en cualquier momento debido a un cambio en la correlación entre lo que se ganaba y lo que se perdía con ese balance de fuerzas.<sup>213</sup> Por eso, la noción que enarbolaron los Ashikaga para fundamentar su gobierno no fue la de “poder de clan”, sino a semejanza de los Hōjō, la de “un gobierno basado en la razón y la justicia” (Sagara, 1972).

---

<sup>212</sup> Así, en el capítulo 2 del *Nantaiheiki* leemos: “No pienses nunca en lograr el éxito apoyándote en tu clan (家). Aprende con amor el camino de las artes (文道), conviértete en un sostén para el sucesor (御代) y asciende mediante esa virtud (徳) – solía decir día y noche Nishiki-no-Kōji-den (Ashikaga Tadayoshi)”. En otras palabras, se trata de un llamado a abandonar el punto de vista egoísta de los clanes y los individuos para asumir el del gobierno de *bakufu* y su principal mandatario. (Imagawa, *Nantaiheiki*. Capítulo II).

<sup>213</sup> “La dinastía de los Ashikaga fue fundada bajo auspicios bien diferentes y menos brillantes: el gobierno guerrero era ahora abiertamente ilegal, pues estaba basado en derrotar militarmente a la corte (1221 y 1336); abiertamente inmoral, porque tenía su fundamento en la traición de Ashikaga Takauji a sus primeros señores, los Hōjō, y luego, a su señor el emperador; y era abiertamente divisivo, pues cada *shugo* durante la época Kamakura tardía, a lo largo de la lucha en 1333 y a partir de 1336, había empezado a hacerse independiente, organizando a los *jitō* en su área, así como también a los propietarios armados de allí (los *kokujin*) en núcleos de principados.” (Steenstrup, 1991: 98).

De esta manera, como hemos podido apreciar, ni el individualismo, ni la conciencia de la propia capacidad, ni el racionalismo pragmático asociados a aquel, contradicen esta última noción, sino que precisamente fundamentan su necesidad y utilidad en el contexto de esta época; pero, por otra parte, no es menos evidente que las nociones de justicia e igualdad descansan aquí sobre el balance entre fuerzas hostiles equivalentes y militarmente autosuficientes. Es decir, como hemos visto en la sección anterior, los mecanismos y medios para la organización de la vida social se construyen en última instancia sobre el fundamento de criterios marciales, un fundamento que, por otra parte, pese a su latente conflictividad, ya no es sobrenatural, sino humano.<sup>214</sup>

En relación con esta situación, Sagara expone una característica de esta época que ya habíamos esbozado al final de la sección anterior:

“Aunque parecía que *bakufu* había logrado dominar la situación con la fuerza, en realidad, la raíz del mal sólo había penetrado más adentro, como una enfermedad no aparente que corroe las entrañas del paciente. En una sociedad como esta, aunque se predicaran el desinterés personal (無私), la razón y la justicia (道理), apenas se podía esperar que penetraran como ideas vivas en el alma de las personas (...) En esta época se preparó el orden ceremonial. Quiere decir que el énfasis en el desinterés y la justicia se concretaba únicamente como el mantenimiento del orden ceremonial y protocolar” (Sagara, 1972: 14).

De esta manera, a primera vista, lo propio de la época Muromachi es que las nociones que usualmente sustentan como convicciones personales un orden social pacífico, dejan de ser propiamente nociones y cristalizan como manifestaciones formales del contenido bélico que en otras circunstancias deberían haber contribuido a neutralizar, es decir, que la

---

<sup>214</sup> Esta afirmación no excluye el hecho de que los Ashikaga, una vez establecido su gobierno, se construyen su propia mitología, legitimadora de su poder, la cual, por lo visto, funcionaba como tal en el estrecho ámbito de su propio clan. Así, por ejemplo, en el capítulo 5 del *Nantaiheiki* encontramos la siguiente anécdota: “Cuando el Ōgoshō (Ashikaga Takauji) recibió su primer baño inmediatamente después de su nacimiento, llegaron volando dos palomas torcaces, una de las cuales se posó en la punta de su hombro izquierdo, en tanto que la otra, se detuvo en el mango del cacillo para el agua tibia. Al año siguiente, cuando Nishiki-no-Kōji-den (Ashikaga Tadayoshi) fue bañado por primera vez, llegaron volando otras dos palomas torcaces y se posaron, una, en el mango del cacillo y la otra en el borde de la tina en la que lo bañaban” (Imagawa *Nantaiheiki*. Capítulo V). Para comprender el sentido simbólico de este augurio, debemos tener presente, en primer lugar, que las palomas torcaces eran consideradas mensajeras del dios Hachimanjin (八幡神), el cual primero fue venerado como la divinidad protectora del clan Genji (源氏の氏神), y posteriormente, como el dios protector del estrato de los *buke*; y en segundo lugar, el papel histórico que desempeñaron los dos hermanos Ashikaga Takauji (1305-1358) y Ashikaga Tadayoshi (1306-1352) en el afianzamiento de Muromachi *bakufu* y en la consolidación del poder absoluto de los *bushi*. Las palomas torcaces suelen aparecer en la simbología de los santuarios sintoístas consagrados al culto del dios Hachiman, y en ocasiones, como en el caso de la puerta del templo Tsuruoka Hachimangū (鶴岡八幡宮), la figura de sus cuerpos se estiliza para conformar los dos rasgos del número ocho (八) del nombre Hachiman (八幡).



conducta ceremoniosa y protocolar amolda y acomoda aquí, pero no apaga el espíritu combativo. Con todo, en el caso de los *bushi*, no debemos confundir este peculiar fenómeno socio-cultural con la simple hipocresía como forma de comportamiento humano. Lo que puede parecer acaso no más que eso desde el punto de vista de la cultura propia de otros estratos sociales como el campesinado, la nobleza, los artesanos y comerciantes o el clero, revela su otra cara desde la perspectiva de los *bushi*, quienes a diferencia de aquellos, tienen precisamente la guerra como profesión y como modo de vida, el cual conlleva nociones de orden, de justicia y de razón que le son consustanciales como cultura y que constituyen el elemento inalienable de afinidad y unión sin el cual resulta imposible no ya la coexistencia, sino hasta la propia lucha de cualesquiera contrarios que pretendan sostener una contienda estratégica y no una común refriega o escaramuza. En este sentido, en su caso, el orden “ceremonial y protocolar” es más bien un componente inalienable no de la forma externa, sino de *la forma interna* de su actividad, como lo es, por ejemplo, la *imagen* para toda actividad artística. La existencia de esa otra cara o reverso del mismo fenómeno, con otra posible lectura, nos la sugiere, por una parte, el hecho de que justamente en el contexto histórico de la época Muromachi, las técnicas combativas se van perfeccionando e integrando hasta llegar a formar sistemas (体系) multifuncionales conocidos como artes marciales, y por otra, el que al devenir tales, estos mismos sistemas, además de servir para inculcar en sus practicantes el espíritu combativo, pueden contribuir en no menor medida a educar en ellos, por los mismos medios marciales, un espíritu de paz y confraternidad.

Ahora bien, en el ámbito específico de la moral y de su comprensión por los individuos, esta situación se reflejaba en el franco reconocimiento de la relatividad de las normas, incluso de aquellas como la fidelidad, que constituían nociones básicas para el ejercicio del poder. Así por ejemplo, alrededor del año 1402 escribía Imagawa Ryōshun (1326-1420) en la conclusión del capítulo 19 de *Nantaiheiki* (『難太平記』), en el que recapitulaba las consecuencias de la guerra de Ōei de 1399:<sup>215</sup>

“La gente tenía que haber ejercido su fidelidad en correspondencia con su propia condición, pues pienso que en materia de fidelidad los méritos que sobrepasan

---

<sup>215</sup> En el año sexto de Ōei (1399), el general Ōuchi Yoshihiro (1356-1399) se sublevó en Sakai contra el *shōgun* Ashikaga Yoshimitsu y fue derrotado. En ocasión de esta victoria, el *shōgun* consolidó su poder sobre los *shugo daimyō*.

nuestra condición necesariamente deben engendrar rencor” (Imagawa *Nantaiheiki*, capítulo 19).

Y agregaba en la conclusión del capítulo 20:

“Pensándolo bien, fue sólo porque, a tono con el espíritu de antaño, hice cosas que me desagradaban y que no valían la pena, que acabé perdiendo mi posición. Por eso, quizás lo mejor habría sido que, de acuerdo con el momento, hubiera actuado en forma injusta, indebida e irreverente. En toda sociedad hay hijos impíos para con sus padres, hay hermanos menores que incumplen con su deber respecto a sus hermanos mayores, hay vasallos indolentes en su servicio e infieles a su Señor, hay compañeros que actúan en forma injusta y descortés; y también la gente de campos y ciudades, según lo requiera la ocasión, les pisan las cabezas a los otros” (Ibíd., capítulo 20).

Cuando examinamos estos planteamientos no desde la perspectiva de una moralidad humana abstracta, sino desde el punto de vista del funcionamiento específico de la cultura *bushi* durante la época Muromachi, percibimos que lo que está detrás de estos criterios no es el amoralismo o el nihilismo, sino un realismo pragmático resultante de haber vivido en carne propia la cruda experiencia de la guerra.

Como es conocido, las contradicciones que minaban desde dentro el estrato de los *bushi* y su gobierno, terminaron por agudizarse irreversiblemente y condujeron al estallido en 1467 de la guerra de Ōnin (応仁の乱), la cual se prolongó por diez años, acabó con la autoridad de Muromachi *bakufu* y sirvió de apertura al período bélico de Sengoku (戦国時代). La guerra se presentaba ahora como una prolongación violenta de la política, como mismo en el período anterior la política no había sido en última instancia otra cosa que una continuación pacífica de la guerra. Al parecer, estas metamorfosis entre dos facetas, la pacífica y la violenta, de la guerra no podían dejar de alternarse en un mundo que era gobernado por los *bushi*.

Un libro de autor desconocido, el *Ōninki* (『応仁記』), escrito entre las postrimerías del siglo XV y principios del XVI, describe en su primer capítulo cuál fue, desde el punto de vista de los factores espirituales y psicológicos, la disposición anímica<sup>216</sup> que condujo a esta guerra:

---

<sup>216</sup> En la sección anterior hemos analizado otros factores. Por su parte, el *Ōninki* menciona además, entre las causas que condujeron a esta gran guerra, la indolencia del *shōgun* Ashikaga Yoshimasa, quien dejó la solución de los asuntos de estado a mujeres jóvenes y de baja condición y se entregó él mismo a la bebida y

“Acaso como presagio de los grandes disturbios que ocurrirían, tanto los *kugue* como los *buke* se entregaron a grandes placeres, y desde la gente de la ciudad y el campo hasta la que vivía en las regiones más alejadas gustaba del despilfarro, por lo que el cansancio del pueblo trabajador al servicio de los diversos clanes era indecible. (...) Si en ese tiempo hubiera habido algún vasallo fiel, no habría dejado de criticar a su señor; pero la tendencia del momento era: „Si la sociedad se va a destruir, que se destruya. Si el mundo se va a extinguir, que se extinga. La gente no importa, con tal de que yo mismo llegue a ser rico y noble” (Ōninki).

El resultado fue una situación en la que las personas para satisfacer su descontento ya no aspiraban a ganar sus pleitos en los tribunales, sino que todo el mundo anteponía la violencia a las soluciones judiciales y para mejorar su situación, aliándose con otros, exigía lo que quería a la fuerza (Sagara, 1972).

En efecto, la época Sengoku se caracterizó por ser una etapa histórica en la que los *bushi* como individuos buscaban realizar sus aspiraciones personales abiertamente mediante el empleo de la fuerza militar y la violencia. En esas circunstancias, en la que las armas y los medios violentos eran usados no en nombre de otros, sino en primer lugar, en nombre propio, las leyes sociales y las normas morales tenían que ser transgredidas a cada paso. Sin embargo, al propio tiempo, a nadie por entonces se le ocurría pensar que podría llevar sus propósitos personales hasta las últimas consecuencias con ayuda de la violencia militar sin apelar a la ayuda ajena, apoyándose únicamente en sus propias fuerzas. Por eso, era inevitable que buscaran establecer alianzas militares con otros para compartir mutuamente las ganancias y las pérdidas. Tal fue el tipo de alianza que crearon, cada uno en su respectivo ámbito, los generales Hosokawa Katsumoto (1430-1473) y Yamana Sōzen (Mochitoyo) (1404-1473), cuyos dos ejércitos fueron los que se enfrentaron en la gran conflagración.

De esta manera, como mismo en el viejo orden se había generado el caos, ahora en cambio, en el caos se iba formando ya un nuevo orden con sus propias leyes y normas de interacción. Precisamente las alianzas conocidas como *ikki* (一揆), constituyeron una especie de matriz en la que se fueron gestando nuevas relaciones sociales con sus nuevos modos de organización de la vida social y de la comunicación entre los individuos. Desde

---

los goces sexuales; la corrupción generalizada; los conflictos de sucesión entre los miembros de los clanes Hatakeyama y Shiba; y las ambiciones e intrigas de Ise Sadachika (Véase: Ōninki).

este punto de vista, los *ikki* fueron el crisol en el que cristalizaron nuevas leyes y normas morales. Sagara Tōru explica como sigue su importancia:

“Si mencionamos los *ikki*, el lector seguramente los asociará a los *do-ikki* (土一揆), como alianzas agrarias, a los *shūkyō ikki* (宗教一揆), como alianzas religiosas, y a toda una serie de alianzas populares; sin embargo, los *ikki* no fueron en modo alguno un monopolio exclusivo del pueblo. Los *ikki* tenían un contenido prácticamente identificable al que definen palabras como conspiración, afinidad de ideas, apoyo mutuo, parcialidad, preferencia, etc., y son algo que no podemos perder de vista para poder comprender la gestación de la sociedad de esta época como un todo, es decir, no sólo el pueblo, sino incluyendo también la sociedad de los *bushi*.” (Sagara, 1972: 15)

Por otra parte, con el surgimiento de los Sengoku *daimyō* (戦国大名), la conversión de los *kokujin* (国人) en sus vasallos y la formación de las aldeas campesinas, tanto la naturaleza de la vida social dentro de los dominios o *kuni* (国), como la de la cultura *bushi* puesta en función de organizar y defender una comunidad humana que por sus proporciones y composición social se asemeja a un país en miniatura, no pueden dejar de experimentar considerables transformaciones. En particular, ello afecta a formas tradicionales de organización de las relaciones humanas como las de la *ie* y el ejército, cuyo desenvolvimiento y destino deja de ser en gran medida independiente al del dominio o *kuni* y se entrelaza indisolublemente a él. De esta manera, en medio del caos social provocado por las guerras, dentro de cada dominio tiene lugar una integración de los diversos aspectos de la vida social que resulta imprescindible para su autodefensa y autonomía.

Ahora bien, este proceso resulta incomprensible si se estudian de manera aislada las tendencias sociales que, como antes señalábamos, caracterizan la época Sengoku: 1) la tendencia a que los de abajo desplacen a los de arriba, conocida como *gekokujō*, 2) la tendencia a la formación de alianzas o *ikki*, y 3) la tendencia del individuo a perseguir sus propias aspiraciones y a alcanzar en la práctica realizaciones personales.<sup>217</sup>

---

<sup>217</sup> “Cuando los historiadores Tokugawa examinaron este período, lamentaron que „los de más abajo oprimieran a los de más arriba“. Eso era parcialmente cierto: las rebeliones campesinas lideradas por los *kokujin* en el siglo XV en ocasiones expulsaban a los *shugo* e instalaban en su lugar a sacerdotes ambiciosos o incluso a „dignatarios“ laicos de alguna secta budista militante en particular, a la cual pertenecían los rebeldes; y el *shōgun* era a veces un simple juguete en las manos del *shugo*. Pero la característica básica en este período era el *individualismo*. Ello se hace patente en la política, en las artes, en la religión y en la literatura. Y cuando los primeros misioneros occidentales arribaron alrededor del año 1550, empezaron a escribir largas listas de puntos en los cuales los japoneses diferían de la gente de occidente, pero el „grupismo“ no fue mencionado entre esas características. Ese fue un rasgo fomentado por los Tokugawa,

Ya hemos visto en las secciones anteriores cuáles son los problemas de la realidad socio-cultural que originan estas tendencias: las transformaciones en la economía agrícola y en la propiedad sobre la tierra, el desarrollo del comercio y de la economía financiera, la corrupción administrativa y la crisis de los símbolos tradicionales de la autoridad, la miopía del gobierno *bushi* para comprender las transformaciones de la vida social y su inestable balance de poderes, así como la consecuente frecuencia de conflictos en todos los niveles que llevaron al estallido de la guerra de Ōnin. En este punto conviene precisar que cuando hablamos de *gekokuujō*, de los *ikki* y de la búsqueda de autonomía individual y local, estamos hablando de las *tendencias sociales*, individuales y grupales, las cuales empiezan a manifestarse desde finales de la época Kamakura, que se orientan a la búsqueda de soluciones a esos problemas y cuya integración definitiva en la época Sengoku y en el ámbito específico del dominio (su *mecanismo integrador* es precisamente la cultura *bushi* del dominio) conduce finalmente al nacimiento de una nueva época histórica. Ahora bien, cuando hablamos de estas tendencias de búsqueda de solución, estamos refiriéndonos al aspecto del proceso histórico que implica al *sujeto* como agente activo; aspecto en el cual se gestan como reflejo *subjetivo* de dichas tendencias las nociones valorativas y morales de los individuos y las colectividades, así como sus aspiraciones individuales y colectivas que suelen quedar registradas en los textos y documentos históricos; de modo que es a través de estos que pueden ser estudiadas, a la inversa, aquellas tendencias. Precisamente eso es lo que encontramos en los códigos de preceptos de los clanes y los códigos de leyes de los dominios que nos han quedado como herencia cultural de la época Sengoku.

Esta diferencia entre un período en el que las tendencias funcionan separadamente y otro, en el cual acaban por integrarse, puede permitirnos esbozar una periodización de la época Muromachi distinta a la que se basa en la sucesión temporal de los hechos históricos y tiende a imponer una pauta cronológica externa, disecando anatómicamente la integridad viva de su contenido. Desde esta perspectiva, en la época Muromachi hay, propiamente hablando, un antes y un después de Sengoku. En otras palabras, una primera etapa caracterizada por la gradual destrucción de la autoridad del emperador mediante guerras libradas en su nombre y en un espacio geopolítico que todavía no es el propio, sino el del

---

quienes resucitaron las tradiciones chinas de la época *ritsuryō*. Los fundadores de los estados provinciales de la última década del siglo XV en adelante (prácticamente, después del colapso del shōgunato como poder político de primer rango durante la Guerra de Ōnin 1467-1477) eran individualistas a un grado supremo” (Steenstrup, 1991: 101).

Japón imperial. Esta etapa culmina con el establecimiento de una autoridad que se apropia de los símbolos de la vieja, carece todavía de un contenido positivo porque pende sobre un endeble balance de poderes y es la resultante o sumatoria de un conjunto de autoridades equivalentes, cada una en sí misma insuficiente, aunque es precisamente bajo su manto que empieza la reconstrucción del espacio geopolítico. Con Sengoku en cambio, se inicia una época de guerras liberadas en nombre propio por un nuevo tipo de *daimyō*, cuya autoridad nada tiene que ver con la vieja, porque la han conquistado superando por sí mismos en su ascenso un considerable número de dificultades, y aunando fuerzas merced a sus realizaciones y capacidad de liderazgo: los Sengoku *daimyō*, quienes operan en un nuevo espacio geopolítico, estructurado en dominios que, aunque en miniatura, son como estados integrados bajo su único mando. Sagara Tōru describe sumariamente este proceso como “el tránsito de una época en la que todavía valía la autoridad vinculada al pasado a la época de la real capacidad propia” (Sagara, 1972: 18).

Si bien, como hemos visto previamente, en la sociedad *bushi* de Muromachi anterior a Sengoku, existía ya la prédica de la abnegación y la justicia, esa doctrina moral no se había concretizado de otra manera que en formas externas, mediante el establecimiento de un orden ceremonial. Según Sagara, a la aristocracia *buke* de Muromachi, le faltaba el fundamento necesario para poder asumir personalmente esa doctrina.

“Sin embargo, para los generales de Sengoku la realización de la moral era algo que no podían eludir, porque de ello dependía en verdad su prosperidad o hundimiento” (Ibídem: 19).

En el período de guerras entre los dominios, un general carente de capacidades reales, que dijera mentiras a sus vasallos o cuyas decisiones en los pleitos y el otorgamiento de recompensas fueran injustas, no resultaba un general confiable y podía convertirse en víctima de la propia tendencia de *gekokuujō* con ayuda de la cual había ascendido.<sup>218</sup>

---

<sup>218</sup> En el período Sengoku observamos una considerable radicalización de las tendencias personales hacia la afirmación individual que son apreciables desde finales de la época Kamakura. Como antes explicábamos, en el período anterior a Sengoku, la tendencia de pensamiento que predica la justicia, el desinterés y la imparcialidad refleja de manera invertida, y en este sentido, confirma, la propia tendencia individualista que busca neutralizar. En Sengoku, en cambio, ambas tendencias acaban por confluír armónicamente. Todavía a inicios de esta etapa, en sus preceptos sobre el arte de gobierno, titulados *Bunmeiittōki* (『文明一統記』) y redactados a petición del *shōgun* Ashikaga Yoshihisa (1465-1489/ mandato: 1473-1489), el noble cortesano Ichijō Kanera (1402-1481), maestro de la aristocracia *buke* de Muromachi, seguía sosteniendo la visión de la etapa inmediatamente anterior, cuando tras señalar que para la realización de la justicia hacía falta “brío” (威勢), especificaba enseguida que, sin embargo, para obtener este hacía falta rezarle a la divinidad Hachiman Daibosatsu. Es decir, en su opinión, para el ejercicio de la justicia y la práctica de la moral hacía falta una fuerza *sobrehumana* que había que implorarla a los dioses. En la visión

Pero hay aún otra conclusión que puede deducirse de esto y que no debemos perder de vista: en definitiva es la guerra la que se revela como el ámbito idóneo para la realización de la moral del *bushi*. Es decir, este sólo puede vivir y gobernar según “la ley y la razón” en medio de la guerra, precisamente porque los conceptos que maneja – como “verdad”, “autenticidad”, “honestidad”, “libertad”, “autosacrificio”, “justicia”, etc. – no flotan en el aire, y no pueden ser otros que los que la propia cultura *bushi* engendra de acuerdo con sus necesidades en medio de la práctica de la guerra.

El hecho de que a finales de la época Kamakura se planteara ya en los marcos de esta cultura el problema de la ley y la moral constituyó un punto de viraje histórico en el proceso de su formación, porque dicho problema universal humano fue planteado por primera vez desde la perspectiva de esta cultura en particular. En este sentido, su planteamiento no podía dejar de tener un carácter negativo y abstracto con respecto a su modo real de existencia en aquel momento, como una cultura básicamente profesional que tenía que resolver problemas de un ámbito que superaba considerablemente sus posibilidades reales, y que a falta de una autoridad y una semiótica propias usaba todavía las de la nobleza imperial. Por otra parte, el espacio geopolítico en el que ejercía su autoridad era todavía el del viejo orden social con el emperador a la cabeza. Como hemos señalado, la reconstrucción de este espacio geopolítico se inicia por primera vez a partir de la época Muromachi. Y sin embargo, tanto la pérdida de la autoridad del emperador, primero, como la de la autoridad de *bakufu*, después, dejan ese espacio desprovisto de un poder centralizado, y resulta inevitable que comience una lucha por el gobierno del mundo.

Ya en la época Sengoku, cada dominio, debido a su complejidad e integridad, funciona como una especie de país en miniatura o incluso de micromundo, de modo que la lucha de la colectividad compuesta por el *daimyō*, sus vasallos y la población bajo su mando a favor de su *kuni* (国) llega a ser mucho más que una guerra por un pedazo de tierra, y sus objetivos considerablemente más amplios que los de la conservación de sus fronteras y la mera sobrevivencia. La construcción y la defensa de un espacio propio resulta ya

---

de los Sengoku *daimyō*, por el contrario, precisamente el ejercicio de ambas era la fuente del vigor o brío que necesitaban para poder vencer y contrarrestar la tendencia *gekokujō* (Sagara, 1972). En otras palabras, su perspectiva era heredera de la tendencia del individuo a confiar en su propia potencialidad humana prescindiendo del apoyo divino, que se fue fortaleciendo gradualmente en la cultura *bushi* desde Ashikaga Takauji (1305-1358) hasta Miyamoto Musashi (circa 1584-1645), en la época Edo.

impensable sin afectar el espacio de los otros, y la lucha por el dominio es inseparable de la lucha por la *tenka* (天下) es decir, la totalidad del mundo social. Los llamados “grandes unificadores” son los hijos “predilectos” de una época histórica en la que cada *daimyō* tenía que “pensar en grande” y no podía dejar de plantearse las tareas relacionadas con el presente y el futuro de su gobierno en términos no de *kuni*, sino de *tenka*.<sup>219</sup> Oda Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi y Tokugawa Ieyasu<sup>220</sup> simplemente alcanzaron lo que también otros muchos como ellos perseguían y fue la misma disposición, orientación o intencionalidad que los elevó al éxito la que terminó por hundir a otros en el fracaso. Es precisamente en este contexto, y en el ámbito específico del dominio construido con la perspectiva de la *tenka*, que la cultura *bushi* llega a producir valores humano-universales

---

<sup>219</sup> Sin embargo, bien miradas las cosas, esta perspectiva dual (desde la provincia y desde la capital) que acabó generando la “intencionalidad centrípeta” (de la periferia al centro) era más vieja que las guerras y había empezado a formarse en los *daimyō* desde el momento en que *bakufu* había establecido el sistema de guardia obligatoria en la capital y estructurado el espacio geopolítico de la manera más adecuada para ello. “La práctica que consistía en que los vasallos viajaran a la fortificación de su señor para servirle tenía antecedentes históricos que se remontaban al menos al siglo doce tardío. Un componente clave del sistema de servicios de los vasallos del shogunato de Kamakura (1185-1333) era el requerimiento de que rindieran un servicio de guardia, dependiendo de su lugar de residencia, en Kioto o Kamakura, por períodos de diferente duración temporal, generalmente entre tres y seis meses. Bajo el segundo régimen militar, el shogunato de los Ashikaga (1333-1567), los *shugo daimyō* o condestables provinciales cumplían en una etapa temprana con un tipo de asistencia alterna a Kioto, donde se les concedían tierras para que construyeran residencias. Sin embargo, en poco tiempo tendían a permanecer en la capital por largos períodos, dejando los asuntos de provincia a sus subordinados” (Vaporis, 2008: 11). Ahora bien, como hemos visto en la sección anterior de nuestro estudio, en la época Muromachi se construyeron grandes carreteras que confluían en Kioto y los flujos de la circulación poblacional que determinaba la política de *bakufu* permitían que no sólo los vasallos del *shugo daimyō* sino también otros estratos relativamente amplios de la población visitaran en algún momento la capital. De esta manera, la “intencionalidad centrípeta” existía no sólo para los *shugo daimyō*, sino también para sus subordinados y futuros sustitutos, e incluso para la población de sus dominios.

<sup>220</sup> En uno de los cien artículos del código del clan Tokugawa encontramos la siguiente confesión de Tokugawa Ieyasu: “En mi niñez lo único que deseaba era someter a los dominios enemigos y hacerles pagar el daño que les habían ocasionado a mis ancestros, pero desde que encontré la doctrina de Yūyo y comprendí que socorrer al pueblo y mantener la paz del país eran la razón del Cielo, no he hecho más que eso hasta ahora. También mis sucesores tendrán que continuar por largo tiempo con esta aspiración, porque el pueblo es el fundamento del país y porque en caso de que incumplan esta mi voluntad no deberán ser considerados mis descendientes” (*Goyujō Gohōzōiri Hyakkajō*, 7). La infancia y la juventud de Ieyasu, quien vive entre 1542-1616, coinciden con el período Sengoku (aproximadamente 1467-1568), y la aspiración de conquistar el mundo para someter a otros dominios y vengar a sus ancestros que, según confiesa, tenía en aquella etapa debió de haberla adquirido de sus mayores, pero por lo demás, debe haber sido muy común entre los *bushi* de su estrato por entonces. La evolución espiritual “a partir de conocer las enseñanzas de Yūyo (酉譽)”, a la que hace alusión, parece referirse a la época de su encuentro con el sacerdote budista de la secta *Jōdōshū* (Tierra pura), Jishō (慈昌) (1544-1620), debido al cambio de dominio a que le había forzado en el año 1590 Toyotomi Hideyoshi. Según la versión en boga, desde su arribo al lugar (la futura capital de Edo), Ieyasu acostumbraba a pasar con frecuencia por delante del templo de Zōjōji (増上寺) hasta que un día se entrevistó con el prelado y se convirtió en su feligrés y discípulo. Por lo visto, el fundador de dicho templo había sido precisamente Shōsō Yūyo (1366-1440) (聖聡酉譽), monje de la secta budista de la Tierra Pura, acerca de cuya doctrina debió conocer Ieyasu a través de Jishō. Es evidente que la susodicha “evolución espiritual”, no contribuyó a otra cosa que a reforzar, reformular y justificar en él una tendencia hacia la conquista de la *tenka* que ya traía bien asimilada desde la época Sengoku.



propios, que con todo, no son ya ni negativos ni abstractos. Aunque las capacidades que requería la cultura de la guerra eran básicamente las mismas, ahora en las nuevas condiciones históricas habían cambiado tanto el objeto, como el objetivo y el principal destinatario de su aplicación. Desde este punto de vista, había cambiado también el sentido de la “propia valía”, porque en las nuevas circunstancias, dentro del microcosmos del dominio, las capacidades que se necesitaban para ser *bushi* eran precisamente las que hacían falta para poder organizar y garantizar una existencia social y humana. Sólo entonces, con la creación de un espacio geopolítico propio, y la adquisición de su propia dimensionalidad interior y los símbolos que esto conlleva, es que la cultura *bushi* puede por primera vez plantearse desde su punto de vista particular problemas humano-universales.

Ahora bien, en una cultura de la guerra los medios que sirven para establecer el orden son los mismos que pueden ser utilizados para destruirlo, es decir, para generar el desorden. No puede ser de otra manera en una cultura que tiene como su leitmotiv el conflicto y en la que, inevitablemente, de la misma manera que el desorden genera el orden, el orden genera el desorden. Así por ejemplo, como explica Sagara Tōru, la tendencia de *gekokujō*, la lucha de los de abajo por vencer a los de arriba, incluía por eso inevitablemente un componente de autosuperación:

“Como el propio general había tramado el *gekokujō*, sabía qué hacer para vencerlo. Los héroes de *gekokujō* eran hasta ese punto conocedores de la técnica para superarlo. Esto lo muestra simbólicamente el hecho de que el héroe de *gekokujō* Toyotomi Hideyoshi fue el que lo reprimió totalmente. Por consiguiente, el avance de *gekokujō* en la época Sengoku no es otra cosa que el auge del espíritu que resiste y vence a *gekokujō*. El espíritu de *gekokujō* era el mismo que el de superar a *gekokujō*, y debía ser realizado por una y la misma personalidad (...) Sólo una persona capacitada y hábil era confiable, de modo que podía cautivar el corazón de la gente y convertirse en un héroe de *gekokujō*. Pero además, como sólo una persona capaz, hábil y confiable podía cautivar el corazón de la gente, únicamente ella podía también resistir y vencer la presión de *gekokujō*” (Sagara, 1972: 24).

Ahora bien, de la misma manera, no es menos cierto que para vencer, un general tenía que apoyarse a su vez en combatientes valientes y diestros, cuyas capacidades combativas, su desapego de la vida, así como la fortaleza y seguridad en sí mismos que la posesión de estas cualidades les proporcionaba, eran la garantía no sólo de la victoria de su general, sino también de su propia independencia e iniciativa como combatientes.

“Cuando el combate se transforma en una lucha grupal, desde el punto de vista del señor como el que controla el todo, la actitud de competir con otros para ser individualmente el primero en entrar a caballo en la pelea, resulta criticable. Pero el *bushi* individual, quien como *bushi* busca morir valientemente, se atreve a planear el modo de romper el control y lanzarse a la batalla” (Ibídem: 31).

Los hechos históricos demuestran que “la moral del autosacrificio o abnegación no se limitaba en todos los casos al autosacrificio „en aras del señor”” (Ibídem), y que en no pocas ocasiones, la actitud de desapego a la vida y el deber para con el señor solían entrar en contradicción.

Estas dos posturas básicas del *bushi*, a saber, la fidelidad a su señor y, en estrecha relación con su carencia de apego a la vida, la búsqueda de la muerte como modo de existencia, respondían a motivaciones distintas y tenían, por lo visto, orígenes históricos diferentes, pero parece bastante seguro, que de las dos, la primaria, no sólo desde el punto de vista genealógico, sino también psicológico-conductual era la segunda, porque la fidelidad del vasallo a su señor, no se consideraba auténtica sino era una fidelidad hasta la muerte. De esta manera, la disposición a desafiar el peligro era también con sobrada frecuencia más que una disposición, una aspiración ideal y hasta una tentación, y funcionaba como un factor generador de caos que desafiaba a la autoridad del señor, pero también, al propio tiempo, como el fundamento de la fidelidad más legítima y absoluta de sus vasallos.

Polemizando con el filósofo Watsuji Tetsurō (1889-1990), quien tendía a disolver por entero al *bushi* en el ámbito de las relaciones de vasallaje, Sagara argumenta, a nuestro juicio con el mayor acierto:

“La moral del autosacrificio de los *bushi* no se limitaba simplemente al autosacrificio por el señor, y no podemos olvidar que en el propio hecho de morir valientemente se reconocía un valor absoluto. El señor Watsuji ha interpretado la relación entre ambos aspectos en el sentido de que la moral del autosacrificio, de la que se había tomado conciencia en el ámbito de las relaciones de vasallaje y subordinación al señor, cambió de ámbito y se universalizó. Si se reconoce que la base de las relaciones morales de la sociedad *bushi* estaba en las relaciones de vasallaje, quizás puede surgir esta comprensión; pero yo pienso que también resulta permisible entender el hecho de que el *bushi* originalmente era un combatiente como su carácter básico y considerar que de aquí fue que se formó directamente su decisión de morir” (Ibídem).

La actitud de desafiar la muerte como componente básico de la psicología de un combatiente es tan vieja como la guerra y la profesión asociada a ella, pero por raro que

parezca desde una perspectiva externa a la guerra misma y temporalmente distante del tipo de combate que se practicaba en la época que examinamos, era además una condición fundamental de supervivencia y, desde el punto de vista concreto de la técnica combativa, estaba indisolublemente ligada a la actitud de “tomar la iniciativa” o de impedir que el adversario “tomara la delantera”. Su posesión no era confiada a la “selección natural”, ni al hecho fortuito de que el combatiente trajera ya de nacimiento “la sangre caliente” – por el contrario, a esta se la veía como un factor de debilidad y riesgo –, sino que se la consideraba una facultad no sólo educable, sino que tenía necesariamente que ser cultivada o inculcada, y esta es una de las razones por las cuales los *bushi* encontraron tempranamente en el budismo zen un camino espiritual afín al de las armas; pero incluso desde antes de su llegada a Japón y, posteriormente, fuera del ámbito de la cultura y la educación religiosa, la psicología popular tenía su propio modo empírico-pragmático de inculcar desde temprano al niño esta disposición psicológica, el cual era conocido comúnmente como el “camino del hombre viril” u *otoko-no-michi* (男道).<sup>221</sup>

De esta manera, ni un “buen *bushi*” era propiamente un “*bushi* bueno”, ni “el mejor de los *bushi*” era en un sentido convencional “el *bushi* de mejor conducta”. En todo caso, todo parece sugerir que para su estudio, la llamada “moral combativa” resulta tan importante como – o a veces incluso más que – la moral socio-clasista, precisamente por ser un componente fundamental de esta última.

En efecto, estos dos aspectos de la conducta del *bushi*, los cuales constituyen a su vez los dos componentes fundamentales de su formación, representan a nivel individual las dos dimensiones básicas de su existencia como clase social, es decir, la que lo vincula al sistema feudal de relaciones de vasallaje y al estrato social que ya para esta etapa ha tomado las riendas del poder político, y la que lo ubica dentro del universo de las formas de actividad humana, en el ámbito específico de las profesiones vinculadas con la guerra. Es por eso que hacia finales del período Muromachi podemos hablar ya de la definición de una *clase bushi* y constatar que las condiciones históricas están dadas para que Toyotomi Hideyoshi institucionalice *de jure* lo que es ya prácticamente una división *de facto* entre estratos sociales bajo su dominio, aunque hay que precisar que todavía a

---

<sup>221</sup> “Estos *bushi* que rebasaban las relaciones de vasallaje y que no perdían el espíritu propio del camino del hombre viril (男道) eran precisamente los que en un sentido real servían a su señor y se sacrificaban por él” (Sagara, 1972: 32).

finales de Sengoku e incluso a principios de la época Tokugawa, existe una paridad o equilibrio entre los dos aspectos mencionados, en virtud de la cual resulta tan importante para la clase dominante ser *bushi*, como para el *bushi* ser **clase dominante**.<sup>222</sup>

Estos dos aspectos, provenientes el uno, de las necesidades de la conformación y el establecimiento de un poder político centralizado, y el otro, de los requerimientos de la guerra y la práctica marcial, desde finales de la época Heian hasta la época Tokugawa parecen ir aproximándose y complementándose entre sí desde perspectivas diferentes, si no opuestas – respectivamente, del centro a la periferia o de la cima a la base, y viceversa – hasta llegar a alcanzar en la época Sengoku un punto de encuentro y apareamiento mutuos, en el que sin embargo, la tensión entre ambos no llega a desaparecer, y ello halla inevitablemente su reflejo en la contradicción entre la moral de integración social que se impone desde arriba con ayuda de las leyes, y la moralidad propia del modo de vida de los *bushi* de abajo, quienes son ante todo combatientes además de vasallos.

De esta manera, para el establecimiento definitivo de una clase *bushi* resulta imprescindible la conciliación de ambas tendencias, o más exactamente, la subordinación de la tendencia combativa, estrechamente relacionada con la independencia y la propensión al individualismo del *bushi*, a las relaciones de vasallaje. Este sometimiento les resulta necesario tanto a los Sengoku *daimyō* para establecer y mantener un gobierno unificado en sus respectivos dominios, como a los grandes unificadores para llegar a consolidar un único gobierno nacional sobre todo Japón, pero en las condiciones de Sengoku, el avasallamiento, resulta objetivamente posible además de necesario porque,

---

<sup>222</sup> Aún después de alcanzada la paz, la sensación de la inminencia de una nueva guerra parece impregnar el aire que se respira en cada dominio del país y puede ser percibida con toda claridad todavía en un texto como *Mikawa Monogatari* (『三河物語』), escrito por Ōkubo Tadataka (1569-1639) – *hatamoto* al servicio de Tokugawa Ieyasu (1542-1616), el gran unificador, así como de sus hijos Hidetada (1578-1632) e Iemitsu (1604-1651) – precisamente desde la perspectiva de un vasallo fiel por varias generaciones al clan vencedor de la batalla de Sekigahara, hacia el año 1622, es decir, veintidós años después de la célebre victoria. En su relato, Tadataka enfatiza tanto la fortaleza que había caracterizado a los señores Tokugawa, como las profundas relaciones afectivas que habían existido hasta ese momento entre estos y sus vasallos. Lo hace para contrastarlas con la indiferencia hacia sus súbditos que ha caracterizado al *shōgun* del momento, Tokugawa Hidetada (en el poder de 1605 a 1623). Evidentemente, la imprescindible compenetración que había existido durante la época Sengoku entre los *daimyō* y sus vasallos en el dominio, así como entre el general y sus combatientes en el campo de batalla – compenetración de la que, como hemos visto, dependía en buena medida el éxito y la supervivencia de todos – en los dos primeros decenios del siglo XVII había tenido tiempo suficiente para enfriarse y había llegado a ser en buena medida reemplazada por relaciones dispares en las que el señor respondía a su fidelidad con indiferencia. No obstante, en este contexto, tan llamativo como esto es para nuestro estudio el hecho de que, además de lamentarse, Tadataka expresa al propio tiempo la esperanza de que la calidez de ese afecto renacerá nuevamente *cuando vuelva la época de las guerras, y entonces, el señor comprenda que no tiene otro sostén que el de sus fieles vasallos*.

como hemos indicado, el establecimiento del gobierno unificado dentro de cada dominio iba de la mano con la lucha por la conquista de la *tenka*, y los grandes unificadores no eran originalmente otra cosa que Sengoku *daimyō*. Es precisamente durante la época histórica conocida como *Azuchimomoyama* (1568-1600) <sup>223</sup> que el proceso de subordinación de una tendencia a la otra tiene lugar, hasta que finalmente en la época Edo, con la consolidación del gobierno de los Tokugawa, la tendencia centrípeta prevalece definitivamente, y el poder centralizado logra sofocar el fuego de la guerra, aunque como hemos reiterado, cuidándose de que los rescoldos no se enfriaran bajo las cenizas, para evitar que con la extinción del calor combativo se extinguieran también la clase *bushi* y su poder político. Como tendremos ocasión de ver en lo sucesivo, para esto se hacía necesario encauzar la tendencia a la rebeldía en la misma dirección que la tendencia al vasallaje, apoyándose para ello en aquellas facetas de la actividad distintiva de los *bushi* que así lo permitieran – la estética, la comunicacional, la lúdica, la educativa, etc. – y enfatizando en la medida del alcance de su control, la importancia de cada una de ellas de acuerdo con 1) las necesidades de la época, 2) las características específicas de cada dominio (*fudai* [譜代] o *tozama* [外様], central o periférico) y 3) la condición social del *bushi* (asentado en un dominio, errante, sublevado, etc.). Como analizaremos en breve, esto tenía que influir considerablemente tanto en la especificidad propia de las artes marciales como en su panorama morfológico general, es decir, en los procesos de

---

<sup>223</sup> Durante la época *Azuchimomoyama* (安土桃山時代), primero, Oda Nobunaga (1534-1582) y, después, su ex vasallo Toyotomi Hideyoshi (1536-1598), se apoderaron consecutivamente del poder central. Por esta razón, es conocida también como la época *shokuhō* (織豊時代) – denominación que se forma mediante la combinación del primer carácter del apellido Oda (織) con el primero del apellido Toyotomi (豊). Por su parte, el término *Azuchimomoyama* proviene de los nombres de los castillos de Azuchi (安土城), residencia de Nobunaga, y Fushimi (伏見城), residencia de Hideyoshi, tras cuya destrucción en el año 1619, en el lugar de sus ruinas se sembraron árboles de *momo* (桃) o melocotón. Sobre los años de inicio y fin de esta época existen diversas interpretaciones. Según unos, la época comenzó en 1568, cuando Oda hizo por primera vez su entrada en Kioto; en tanto que, según otros, fue en el año 1573, en el cual tuvieron lugar el destierro del *shōgun* Ashikaga Yoshiaki (1537-1597/ mandato: 1568-1573) y la caída de Muromachi *bakufu*. Existe aún un tercer punto de vista de acuerdo con el cual, su inicio coincide con el año 1576, en el que comenzó la construcción del castillo de Azuchi. En cuanto a la fecha de culminación, unos la ubican en el año del fallecimiento de Toyotomi Hideyoshi (1598), otros en 1600, año de la victoria de Tokugawa Ieyasu en la batalla de Sekigahara, mientras que un tercer punto de vista estima que terminó en 1603, con el nombramiento de Ieyasu como *seiitaishōgun*. Es difícil, si es que no imposible, colocar compuertas en el curso de la historia, y en este sentido, fijar puntos específicos que marcan con exactitud el inicio y el fin de una época histórica. En cuanto a esto todas las conjeturas posibles resultan inevitablemente relativas. Por nuestra parte, según los propósitos de nuestro estudio, preferimos hablar de este período en el sentido arriba señalado, es decir, desde el punto de vista del contenido vivo y las tendencias del proceso histórico y no de sus eventos particulares y manifestaciones aisladas. Ahora bien, en la medida en que este período, con respecto al anterior de Sengoku marca un punto de viraje, desde la perspectiva específica de nuestra investigación nos resulta más conveniente examinarlo brevemente en el siguiente epígrafe como prelude de la época Tokugawa, y sin embargo, una vez más, debido a la indefinición de las “fronteras temporales”, es inevitable que, al propio tiempo, hagamos referencia a él en esta sección de nuestro estudio.

diferenciación y síntesis de sus tipos, clases, familias, etc. Es importante destacar, por otra parte, que la contradictoria interacción entre las tendencias mencionadas encontró su correlato, desde el punto de vista de la historia de las ideas, en los vínculos entre el confucianismo, con su énfasis en las relaciones sociales y el respeto a las normas, y el budismo zen, con su acentuación de la individualidad y su autonomía.

Ahora bien, es precisamente en la época Sengoku, en las nuevas condiciones histórico-concretas de la vida del dominio, que la tensión entre las dos tendencias mencionadas se manifiesta de la manera más evidente hasta el punto de generar la necesidad de un tipo específico de ley como fue la de *Kenkaryōseibai* (喧嘩両成敗), la cual establecía que en el caso de una riña personal, independientemente de quién hubiera sido el principal culpable, los involucrados debían ser castigados por igual, en otras palabras, condenaba el propio hecho de la ocurrencia de la riña sin reparar en sus causas y motivos específicos.

Con respecto a esta singular ley hay que señalar, en primer lugar, que tuvo su antecedente en el artículo suplementario número 60, agregado en el año 1352, a principios de la época Muromachi, al código *Kenmushikimoku*, que también posteriormente durante la época Tokugawa siguió funcionando como un tipo de derecho consuetudinario y que incluso en nuestros días podemos encontrar, tanto en situaciones comunes de la vida social – por ejemplo, las riñas escolares –, como en la práctica jurídica japonesa, casos aislados de su aplicación. Con todo, sus características durante la época Sengoku son específicas y, por lo visto, tienen mucho que ver con la necesidad de restablecer inmediatamente el orden, así como de lograr la subordinación más completa posible de los vasallos y, en general, de la población de los dominios, a la voluntad única de gobierno de sus Sengoku *daimyō* en un período de frecuentes guerras. En este sentido, debemos tener en cuenta que para estos *daimyō*

“los dos imperativos eran reunir en torno suyo la mayor cantidad posible de combatientes y fundirlos en una organización militar unificada. Sin embargo, resultaba imposible que extendieran y consolidaran su poder militar si no establecían, además de los vínculos más antiguos que mantenían con los vasallos de probada fidelidad conocidos como *fudai*, nuevos lazos de vasallaje con un gran número de *bushi* que no habían estado comprometidos con ellos hasta entonces, (...) En estas circunstancias, la primera prioridad para cualquier Sengoku *daimyō* era extraer una lealtad incuestionable de todos sus vasallos” (Katsumata, 1981: 104-105).

En segundo lugar, es importante recordar que

“la característica más sorprendente de los códigos de clanes de Sengoku era que cada uno resultaba incuestionable como la norma legal suprema dentro de los límites de su dominio particular. Aunque los códigos de Sengoku estaban influidos por el *Goseibaishikimoku*, la suprema autoridad legal en la sociedad guerrera medieval, y en algunos casos hasta incluían artículos de los códigos de *bakufu*, dentro del dominio del *daimyō* era la ley del clan, más que el *Goseibaishikimoku*, la que prevalecía en última instancia. Si se empleaban artículos de los códigos de *bakufu*, esto se hacía a voluntad del Sengoku *daimyō* y para realzar su autoridad, no por deferencia a alguna autoridad externa”<sup>224</sup> (Ibídem: 104).

En este sentido, parece permisible considerar que en el contexto específico de la época de los dominios en guerra, una ley de las características de la mencionada *Kenkaryōseibai* (喧嘩両成敗), empleada para castigar sumariamente con ayuda de las armas a los individuos involucrados en riñas y disturbios, e incluso el propio código de leyes del dominio o *bunkokuhō* (分国法) como un todo, en una primera fase tenían todavía su fundamento en el componente combativo primario de la existencia y la conducta del *bushi* tanto en su papel de *daimyō* como en el de vasallo, es decir, que como sugiere Sagara, tanto la moral de la fidelidad, como las leyes, se subordinan aún en esa etapa a las necesidades de la guerra siendo su naturaleza esencialmente marcial, y que fue sólo después, en la medida en que los *daimyō* fueron ganando adeptos y consolidando su poder, que la moralidad de la fidelidad y el vasallaje devinieron una dimensión independiente y definida en sí misma de la vida del *bushi*; pero que la dualidad implícita en su vida y su actividad marcial no desapareció y se fue haciendo todavía más visible en la medida que avanzaba el proceso de unificación. No en balde en la época Edo, bajo el dominio de los Tokugawa y obedeciendo a las necesidades de la transición hacia un gobierno civil, la ley de *Kenkaryōseibai* fue criticada desde una perspectiva ilustrada por los filósofos confucianos sobre la base de que castigaba a todos por igual sin discernir matices en la culpabilidad.

---

<sup>224</sup> “Los cambios sociales fundamentales del siglo XVI fueron establecidos por cada *daimyō* en el derecho escrito de su daimiato denominado *bunkokuhō*. No todos los daimiatos compilaron códigos bien organizados aparte de su legislación de reformas económico-militares. Pero varios de sus más exitosos líderes sí lo hicieron. Muchos de ellos señalan en sus prefacios o en el estatuto apropiado que estas leyes son sólo suplementarias a las de *bakufu* y al *Jōeishikimoku*. Pero en realidad estas eran leyes promulgadas para preservar el estado del *daimyō*.” (Steenstrup, 1991: 104)

Ahora bien, ya durante la época Sengoku esta ley resultó mal acogida por los propios *bushi* por una razón bien distinta a la arriba mencionada, a saber, porque les impedía reparar por sí mismos las afrentas recibidas y demostrar su disposición inquebrantable de morir por defender su honor, en otras palabras, porque entraba en abierta contradicción con la moralidad propia del camino de las armas y del “camino del hombre viril”. Si bien la ley no reparaba en distinciones de culpabilidad sino que consideraba un delito la riña como tal, el común de los *bushi*, por el contrario, la defendía como su derecho ante la ley y como un deber ante su conciencia. Para ellos lo que debería ser reprochable y objeto de castigo en todo caso era el espíritu pendenciero, pero no la pendencia en sí misma, es decir, desde su punto de vista, para el caso de un *bushi* esta debía ser considerada un medio totalmente lícito. Tras la discusión en torno a esta ley lo que estaba en juego era la lealtad al *daimyō*, quien para consolidar su poder necesitaba poner bajo su absoluta jurisdicción la solución de toda disputa, neutralizar las lealtades a otros tipos de vínculos que no fueran los del vasallaje y “redirigir las prevalecientes actitudes éticas de los *bushi* medievales” (Katsumata, 1981: 109). La libertad para formar alianzas combativas y la capacidad de recurrir a las armas había elevado a los nuevos *daimyō* al gobierno de sus dominios, pero ahora la lógica de los *ikki* y de *gekokujō*, así como las leyes de la guerra, se aproximaban a un punto de contradicción con las del control gubernamental, y al menos en los predios de cada dominio, la guerra debía volver a metamorfosearse en política.

Desde el punto de vista de la historia del derecho japonés y de la conformación de la sociedad en Japón hasta nuestros días, lo más llamativo de este proceso suele ser precisamente el aspecto relacionado con la reducción de los *bushi* a su condición de vasallos, y de las lealtades grupales de los colectivos *bushi* a la lealtad absoluta a su *daimyō*; sin embargo, desde la perspectiva de nuestro estudio no menos interesante es el otro aspecto relacionado con la visión de los *bushi* como individuos agrupados en colectividades o unidades de combate, quienes tienen en la guerra y en el manejo de las armas su modo de vida en sociedad, su espacio de posibilidades para establecer relaciones sociales y su propio camino para tratar de afirmarse como individualidades tanto a nivel colectivo como social general. Y es que la guerra como forma específica de actividad colectiva conduce al establecimiento de vínculos humanos de naturaleza particular, a la conformación de una moralidad que le es propia y a la educación de un individuo dotado de una peculiar visión del mundo. En este sentido, el estudio de la historia orientado hacia la paz como ideal de convivencia suele tener una visión “episódica” de la guerra, así



como disolver sus aspectos constructivos menos visibles en la violencia, y la perspectiva del combatiente en la del “ser humano” como un todo, pero este enfoque resulta inevitablemente limitado para abordar una sociedad como la gobernada por los *bushi* y sobre todo en una época como la de Sengoku.

En el *Kōyōgunkan* (甲陽軍鑑) encontramos la percepción que de la ley *Kenkaryōseibai* tenía un *bushi*, vasallo cercano del general Takeda Shingen (1521-1573), como Naitō Shūri-no-Suke (Masatoyo) (1522-1575). Es importante destacar que tanto su biografía como la de su célebre señor<sup>225</sup> constituyen ejemplos típicos del modo de vida, relación mutua y actuación de los *bushi* de Sengoku. Naitō era hijo de un importante vasallo del padre de Shingen, quien por haber provocado el enojo de su señor había sido condenado a la pena de muerte, como resultado de lo cual Naitō en compañía de su hermano mayor había tenido que escapar de su clan y llevar por un tiempo una vida de vagabundo, recorriendo como un samurái errante los diferentes dominios de la zona de Kantō, hasta que finalmente Takeda Shingen tras desplazar del puesto de *shugo* a su propio padre, asumió la dirección del clan y les pidió a ambos hermanos que regresaran. A partir de ese momento Naitō mantuvo como *bushi* una trayectoria muy destacada que le permitió convertirse en uno de los vasallos de confianza de Takeda. No obstante, cuando este último convocó una reunión de sus principales ayudantes para consultarles sobre la posible aplicación de la mencionada ley, Naitō se opuso fuertemente, porque un *bushi* que sufriera pacientemente una afrenta sin reparar su honor no resultaba de utilidad para el clan; si se impusiera esa ley, con el tiempo desaparecerían de la *ie* los samuráis con espíritu de hombres viriles; si a diferencia de otros clanes, en los que se preconizaba el camino del arco y la flecha, en el suyo se aplicaba la prohibición de las riñas, se perdería para siempre el camino del hombre viril; de modo que, independientemente de lo que consideraran sus compañeros de armas, al menos él no permitiría a sus hijos que aguantaran pasivamente las afrentas, hasta el punto de destruir ese camino; si se estableciera como norma aguantar las afrentas, crecería la cantidad de samuráis cobardes y en lugar de pelear a muerte, se discutiría de palabra o se pelearía con los puños; perder en una discusión era todavía aguantable, pero a quien resultara golpeado o pateado en una pelea no le quedaba otro remedio que matar inmediatamente y sin importar el lugar al

---

<sup>225</sup> Takeda Shingen es, por ejemplo, el protagonista del filme *Kagemusha* (1980) de Kurosawa Akira. Sobre este importantísimo general, véase más adelante el análisis del texto que recoge sus conversaciones con sus vasallos.

agresor, aun a costa de que toda su familia fuera pasada por las armas; por otra parte, de aplicarse esta prohibición, muchas personas perderían familiares cercanos carentes de toda culpa, como consecuencia de lo cual se iría agotando el espíritu de lealtad al señor; de modo que para fortalecer al clan habría que castigar en todo caso al causante de la riña (*Kōyōgunkan*, capítulo 37).

La figura del *bushi* marcialmente diestro, cuya inteligencia práctica y arrojo le permiten socorrer a su señor en situaciones peligrosas o comprometedoras de la vida social, aunque dotado al propio tiempo de un espíritu de rebeldía e independencia que le hacen merecedor de castigos y hasta de la pena de muerte, quedó inmortalizada bajo el calificativo de *kusemono* (曲者) u “hombre singular” en las páginas de un texto escrito a principios del siglo XVIII como *Hagakure*. Sagara Tōru considera que en este libro

“hay una interpretación extendida de la comprensión de las relaciones de vasallaje. Hay un intento de comprender, así sea mediante una interpretación extendida, a un „buen *bushi*” como un *bushi* bueno que sigue estando todavía de todas formas dentro de las relaciones de vasallaje, o dicho de otro modo, hay un intento de entender a toda costa a los *bushi* como *bushi* que están dentro de las relaciones de vasallaje. Aquí podemos entrever el modo de pensamiento de la sociedad *bushi* que intenta conferir una importancia absoluta a este tipo de relaciones. Pero es que al propio tiempo, no podemos perder de vista que entre los *bushi*, siguiendo la corriente, llegaron a formarse individuos, a quienes sin una interpretación extendida, no se les puede hacer encajar dentro de los marcos de las relaciones de vasallaje” (Sagara, 1972: 32).

La perspectiva de *Hagakure* es la de un dominio periférico y fronterizo de mediados de la época Tokugawa, y gracias a sus valiosos testimonios podemos formarnos una idea de hasta qué punto había avanzado ya un proceso de avasallamiento que así y todo no había logrado reducir a cero la iniciativa y espontaneidad individual. Si esta era la situación en medio de la gran paz de la época Edo, podemos imaginar retrospectivamente como habría sido en el período Sengoku.<sup>226</sup>

---

<sup>226</sup> Según Sagara, durante la época Sengoku “con respecto a los generales líderes, lo que se preconizaba intensamente era el discernimiento, en tanto que en relación con la generalidad de los *bushi* era la decisión de morir” (Sagara, 1972: 33). Desde este punto de vista, el sistema social que se iba fraguando al interior de los dominios permitía la convivencia y complementación de lo racional y lo irracional dentro de una misma cultura. Por lo demás, conviene tener presente que la dinámica de la tendencia a los *ikki* y a *gekokujō* permitía que en algunos casos los calificativos de “un *bushi* común” y “un general líder” pudieran ser aplicados a una y la misma persona en dos fases diferentes de su vida “bajo el signo” de Sengoku.

La imagen del *bushi kusemono* es, sin lugar a dudas, de una gran riqueza y compacta una inapreciable información. En ella encontramos, como sugiere Sagara, la idealización de valores altamente apreciados por el común de los *bushi*, los cuales, sin embargo, no se ajustaban del todo a los carriles impuestos por el avasallamiento y por la mentalidad confuciana. Sobre el régimen imperante en la sociedad *bushi* de la época Tokugawa solemos tener una imagen acaso excesivamente rígida, aunque el estudio de las más diversas fuentes históricas nos permite constatar que las dos tendencias de la cultura *bushi* arriba mencionadas – la del autosacrificio y la decisión resuelta de morir, ligada al camino propiamente marcial, y la de la fidelidad al señor, que la orientaba por los rieles de un tipo específico de sociedad con la estructura de redes sociales y roles que le era propia – no llegaron a identificarse y ni siquiera podían llegar a hacerlo (de lo contrario, como en el caso del choque de partícula y antipartícula, el sistema se habría aniquilado) en una época como la de Edo, y que el régimen social construido por los *bushi* incluía un grado considerable de ambigüedad como para reprimir, por un lado (el de la ley), a los transgresores del orden, y para mantenerlos “vivos”, por otro (el de la “moral combativa”), en la memoria colectiva como héroes admirables y modelos ideales a imitar. En dicho sistema existía, sin dudas, una rigurosa separación entre la esfera de lo público y lo individual, pero se velaba no sólo porque la segunda no interfiriera en la primera, sino también porque esta, es decir, la pública, no acabara por invadir y sofocar la individual. De esta manera, por lo visto, el sistema no propiciaba la disolución de lo individual en lo social, sino su reducción a un ámbito y a un tipo específico de actividad, en el que la individualidad gozaba de “grados de libertad” de los que no disponía en otras esferas. A esto hay que añadir que la esfera de la guerra – sin omitir la fase de sus preparativos, entrenamiento y “simulación”, ni la de su “desmovilización” relativa - era en sí misma lo suficientemente amplia como para llegar a convertirse con el tiempo en un modelo microcósmico de la vida. En resumen, dentro del sistema que llegó a conformarse en la sociedad Tokugawa a partir de las premisas históricas preparadas por cuatrocientos años de protagonismo histórico-social de los *bushi*, cada dominio era muy parecido a una caja de rodamientos. Por lo visto, dentro de la incuestionable rigidez de sus “murallas de contención” interna y externa, los individuos disponían de una holgura y fluidez de movimientos que permitía el funcionamiento de la maquinaria estatal. Pero quizás esta misma imagen resulte extendible incluso a la sociedad Tokugawa como un todo. Si las “bolas”, por falta de lubricación, herrumbre o deformación de los aros interno y externo

llegaran a perder en algún momento su capacidad dinámica, la existencia tanto de cada rodamiento como de su sistema integrador perdería toda funcionalidad y sentido.

La ley de *Kenkaryōseibai* aparece claramente instituida en los códigos de leyes de tres clanes: el de los Imagawa (1525),<sup>227</sup> el de los Takeda (1547)<sup>228</sup> y el de los Chōsokabe (1574),<sup>229</sup> sin embargo, hay muchos otros ejemplos de Sengoku *daimyō*, quienes incluso sin tener un código legal claramente definido, la introdujeron como medida temporal en sus dominios con el propósito último de poder controlar y reprimir los actos de venganza a título personal y consolidar así su dominación, poniendo la solución de todos los conflictos bajo su único control.

En su detallado estudio sobre la historia de las leyes y las ideas jurídicas en Japón, Carl Steenstrup expresa el criterio generalizador de que el gobierno de los Ashikaga “aunque poco innovador en la ley, lo fue altamente en la administración pública y las finanzas” y que “muchas de sus invenciones en estos campos fueron asumidas, primero por los caudillos regionales, y luego, por el más exitoso de estos, Tokugawa Ieyasu”<sup>230</sup> (Steenstrup, 1991: 99). No obstante, en el caso específico del período Sengoku, acaso lo más interesante en el ámbito de la regulación de la vida social son precisamente las normas morales y legales que rigieron la vida de cada clan y dominio y quedaron recogidas en documentos históricos conocidos respectivamente como *kakun* (家訓) y

---

<sup>227</sup> Aparece en el artículo 8 del *Imagawa Kana Mokuroku* (今川仮名目録) de 1525. “Quienes se vean involucrados en una riña deben ser condenados a muerte sin discutir su inocencia o culpabilidad. No obstante, quien a pesar de haber sido provocado por otro aguante la afrenta, será exonerado de culpa por haber tenido ante todo el acierto de respetar la justicia actuando en forma pacífica, y en caso de haber recibido alguna herida, debe reprobarse lo que causó la riña”. (Fujita, 2006: 47)

<sup>228</sup> Figura en el artículo 17 del *Kōshūhatto* (甲州法度) de 1547. “En caso de riña, independientemente de quién sea inocente o culpable, se castigará a todos. Empero, quien a pesar de haber sido provocado soporte la afrenta no será castigado. Ahora bien, quien haya colaborado en la riña bien sea por favoritismo o parcialidad, recibirá la misma pena. En caso de que como consecuencia de la pelea alguien acabe inesperadamente muerto o herido no se interrogará a su esposa, hijos o demás familiares; pero en caso de huida, así el crimen haya sido accidental, se convocará en primer lugar a la esposa y a los hijos al buró de justicia para interrogarles” (Satō, 2006: 17 y 23).

<sup>229</sup> El código *Tenshōmoku* (天正目録) de 1574 sirvió de base al *Chōsōkabe Motochika Hyakkajō* (長宗我部元親百箇条) adoptado hacia 1596 o 1597.

<sup>230</sup> “Los Tokugawas querían que cada daimiata fuera autosuficiente. Por eso a ellos no les preocupaba que cada uno de ellos conservara sus leyes del tipo de las de Sengoku, siempre que las modificaran en aquellos pocos puntos en los que los Tokugawa insistían en su hegemonía (...) En realidad, las leyes de *bunkokuhō* ejercieron una considerable influencia en las leyes de los daimiatos (los hanes) del período Tokugawa. Uno de esos códigos, el del clan Sagara, permaneció prácticamente sin cambios. De este modo, no pocos de los japoneses que influyeron en la política de las épocas Meiji y Taishō habían vivido sus años tempranos bajo el influjo de los principios legales de los códigos *bunkokuhō*.” (Steenstrup, 1991: 104-105)

*bunkokuhō* (分国法).<sup>231</sup> El estudio de estas fuentes resulta sumamente enriquecedor para nuestro estudio, por cuanto en ellas se refleja el pensamiento de los *bushi* de la época, sus valores, y a través de ellos, su visión del individuo y de la sociedad, de sí mismos y de otros estratos sociales, así como también su perspectiva de la cultura y de su funcionamiento en la vida individual y social. Examinemos algunas de ellas.

### 3. El pensamiento filosófico-moral de los *bushi* en la época Muromachi

#### 3.1 La educación del *bushi* como problema en Asakura Toshikague

El texto conocido como los *Diecisiete artículos de Asakura Toshikague*<sup>232</sup> (朝倉敏景十七箇条) es uno de los más representativos del pensamiento *bushi* de la época Muromachi y específicamente de inicios del período Sengoku.

Aunque, en general pertenece al tipo de literatura de los *buke kakun* (武家家訓), tanto desde el punto de vista de su contenido como de su forma tiene características muy propias que le distinguen de otros textos similares y justifican que se le analice de manera independiente como un caso particular. Lo que es más, como veremos en breve, uno de sus rasgos más llamativos es precisamente la autoconciencia de la propia idiosincrasia como clan y de su diferencia con los demás clanes y dominios, que encontramos claramente reflejada de diversas maneras en su contenido. Esta acentuación consciente y con frecuencia orgullosa de lo propio con respecto a lo ajeno suele ser en la época dada y en el caso de los Sengoku *daimyō* no otra cosa que el reverso de su aspiración – y de su presunción de su derecho – a conquistar la capital imperial y a gobernar desde allí la totalidad del “mundo bajo los cielos”. Como bien señala Yoshida Yutaka, los señores Asakura “de la misma manera que los otros Sengoku *daimyō* abrigaban el sueño de establecer su hegemonía en Kioto” (Yoshida, 2006: 91).

---

<sup>231</sup> “Cuando toda la sociedad se volvió más violenta en las postrimerías de la era Ashikaga, la ley penal se hizo más cruel. Pero en la ley civil, los Ashikagas introdujeron pocos cambios en las leyes de Kamakura. Los grandes cambios vinieron desde fuera, de parte de los caudillos militares devenidos tales por sus propios esfuerzos, los cuales eran, cada uno en su área, una ley en sí mismos.” (Steenstrup, 1991: 97).

<sup>232</sup> Asakura Toshikague (1428-1481), también conocido como Takakague, fue el fundador del poder de la quinta generación de los señores Asakura sobre el dominio de Echizen (越前国). Toshikague había sido un importante vasallo de los *shugo* de este dominio, los señores Shiba, pero durante la guerra de Ōnin (1467-1477) supo utilizar hábilmente los conflictos internos de la *ie* de su señor para llegar a convertirse él mismo en el *shugo* de dicho dominio, en el año 1472.

Ahora bien, el siguiente aspecto de sumo interés en este el texto, el cual nos abre el camino hacia la comprensión de la forma en que se gestó como clave imprescindible para entender algunas de las peculiaridades de su estilo, es el que está relacionado con su autenticidad. Algunos términos que emplea, así como determinados temas que son tratados en él, parecen sugerir que no pertenece realmente al pincel de Asakura Toshikague (1428-1481), sino que se escribió en una etapa posterior, posiblemente en la de su octavo hijo Asakura Norikague (朝倉教景), más conocido por su nombre budista de Sōteki (宗滴)<sup>233</sup> (1474-1555).

Sobre este tema, en el sitio *web* del archivo *Matsudaira Bunko* (松平文庫) de la prefectura de Fukui, en relación con la copia allí atesorada de *Asakura Toshikague jūshichikajō* (朝倉敏景十七箇条) leemos lo siguiente:

“Estos diecisiete artículos se supone que fueron establecidos por Asakura Takague (Eirin), pero a juzgar por su contenido sigue habiendo dudas sobre esto, y frases como „aunque sea en tiempo de paz” (artículo tercero), o disposiciones como la que prohíbe que en el dominio se construyan otros castillos aparte de Ichijōdani, al propio tiempo que establece la concentración de las residencias de los vasallos de alto rango allí (artículo quince), así como la que estipula el fomento de la cultura artística dentro del dominio (artículo cinco) no necesariamente concuerdan con el trasfondo histórico de la época de Eirin Takakague en la que todo el tiempo hubo guerras. Considerando que el encabezamiento del texto *Asakura-ke no Jūshichikajō* (「朝倉家之拾七ヶ条」), atesorado en el archivo Matsudaira Bunko, se inicia con las palabras: „una noche, Asakura Tarōzaemon no Jō (Asakura Sōteki) nos contó del escrito de Asakura Eirin (Asakura Toshikague) a sus descendientes”, acaso sea permisible suponer que al igual que el texto *Asakura Sōteki Waki* (「朝倉宗滴話記」), también este haya sido compilado por Haguiwara Hachirōemon no Jō Munetoshi, vasallo de

---

<sup>233</sup> Asakura Sōteki fue el octavo hijo varón de Asakura Toshikague. Desde temprano se destacó por su valentía, capacidad e ingenio como combatiente, los cuales supo ejercer activamente hasta la avanzada edad de 79 años, cuando murió de muerte natural tras enfermar gravemente en el frente, mientras combatía a los sublevados del *ikki* (一揆) organizado por los miembros de la secta budista *ikkōshū* (一向宗) de Kaga (加賀). Sin embargo, a pesar de estas destacadas cualidades suyas como general *bushi*, durante su larga vida nunca disputó a sus familiares la jefatura del clan, sino que al morir en 1512 Sadakague (1473-1512), hijo de su hermano mayor Ujikague (1449-1486), se convirtió en tutor en el poder de su hijo Takakague (1493-1548), y al fallecer a su vez este último en 1548, cuando Sōteki contaba ya con más de setenta años de edad, paso a ser tutor de su hijo Yoshikague (1533-1573), quien tenía a la sazón sólo quince. Hay indicios (concretamente las características de los nombres que recibió desde su nacimiento) de que en su infancia se le preparaba para heredero del clan, pero que por ser todavía un niño pequeño cuando murió su padre Toshikague, en su lugar fue designado para sucederlo su hermano mayor Ujikague. De todos modos, al parecer fue precisamente él quien ejerció la verdadera autoridad entre los Asakura desde el período de su madurez hasta su deceso. Las enseñanzas morales, políticas y marciales de Sōteki fueron recogidas por su vasallo Haguiwara Munetoshi en el texto conocido como *Asakura Sōteki Waki* (『朝倉宗滴話記』).

Asakura Sōteki, es decir que su compilación se haya debido a fin de cuentas a este último.” (Matsudaira Bunko).

De antaño era costumbre entre los *bushi* la transmisión oral de las principales experiencias de la vida y de la guerra, las cuales usualmente eran recogidas por escrito por una persona que sabía leer y escribir. Entonces no era nada raro que entre sus filas hubiera analfabetos, por eso era común que a los sacerdotes y a los vasallos alfabetizados se les encargaran las labores de redactar las cartas y documentos y de llevar al papel las experiencias. Con el tiempo incluso surgió y se estableció entre ellos el puesto de secretario o *yūhitsu* (右筆). Sin embargo, aun cuando tanto entre los señores como entre los vasallos llegó a aumentar considerablemente el número de personas cultas, entre los *bushi* no se generalizó la práctica, tan común entre la nobleza cortesana de la escritura de textos autógrafos. Era frecuente que el señor delegara la labor de escritura y redacción a su secretario, y que se limitara a poner su firma y a estampar su cuño al final del escrito, lo cual no impedía que oficialmente valiera como un documento autógrafo, obra de su puño y letra. En este sentido, la confiabilidad del secretario era para el señor imprescindible, y el código de los diecisiete artículos de Asakura Toshikague es en este sentido extremadamente claro y directo cuando especifica:

“Salvo en caso de carencias y dificultades, no se debe designar como *yūhitsu* (右筆) a los *rōnin* (浪人) de otros dominios” (Yoshida, 2006: 97).

Al propio tiempo, en el texto se aprecia, por un lado, el gran valor que se confiere a la información, en tanto que, por otro, la cautela que se exige con respecto a su calidad, la cual puede ser alterada en el proceso de su transmisión escrita u oral.

La relación entre oralidad y escritura en la historia de la cultura *bushi* es un asunto de gran interés que requiere especial atención y que sólo podemos tratar aquí de pasada, pero acaso conviene recordar en relación con este tema al menos que en su cultura, basada en buena medida en el movimiento y en el manejo del cuerpo, existe la comprensión de que hay conocimientos que tienen que ser transmitidos obligatoriamente por vía directa y oral, de lo cual encontramos constancia en sus tratados sobre artes marciales. Por otra parte, la información escrita puede caer en manos enemigas, de modo que la posibilidad de cifrarla, pero sobre todo de memorizarla y transmitirla oralmente parece ofrecer desde este punto

de vista mayores garantías de seguridad.<sup>234</sup> En todo caso, parece haber entre los *bushi* una mayor preferencia por la oralidad con respecto a la escritura, y por la poesía con respecto a la prosa, aunque este es un aspecto discutible que no podemos detenernos a analizar en este momento.

Así las cosas, el relato que encontramos en el código de Toshikague atesorado por el archivo *Matsudaira Bunko* nos sugiere que, por una parte, como indica el profesor Kasaya Kazuhiko, en los marcos de la cultura *bushi*, la cuestión de la autoría de un texto no puede ser reducida a la de su redacción escrita,<sup>235</sup> en tanto que, por otra, la fijación por escrito es apenas un componente colateral de un proceso más amplio de transmisión oral de las experiencias, en el que la individualidad de su autor resulta inseparable de la de sus interlocutores y, desde este punto de vista, la autoría individual sólo tiene sentido en los marcos de la colectividad a la que pertenece, la cual inspira a la par que asimila sus reflexiones a viva voz. De esto se infiere que en aplicación a los *bushi*, la noción de autoría sólo puede ser comprendida en su real significado y valor dentro del sistema específico de su cultura, y que no pueden aplicarse mecánicamente a ella criterios “importados” de otras épocas y contextos socio-culturales. Por otra parte, la escritura no es sólo un aspecto colateral, sino que se encuentra incluso subordinado a los propósitos de la comunicación oral, y es en este sentido, inalienable de esta. Los textos se escriben para que sirvan de complemento a la trasmisión mediante la palabra hablada, con el presupuesto de que esta forma, la más importante, no llegue nunca a interrumpirse y de que el clan como comunidad diacrónico-sincrónica continúe existiendo sin que las voces

---

<sup>234</sup> En relación con esto el código *Asakura Sōteki Waki* (『朝倉宗滴話記』) es mucho más preciso: “En general, durante las batallas (武者之時), como todas las cuestiones por importantes que sean, se transmiten de manera oral (口上にて申付候間), cualquier cosa que se preste a duda, por pequeña que sea, implica pérdidas lamentables (少しもうろんたる事にては勿体無き事)” (Yoshida, 2006: 113). “Para un *bushi*, el huir tras haber escuchado (聞逃) no conlleva dolorosas consecuencias. En cambio, el huir después de haber visto (身逃) implica para él grandes males, porque en ese caso resulta inevitable que todos los suyos sean exterminados. Como el huir tras haber escuchado es un tipo de acción táctica (行にて候間), no significa en modo alguno huir por cobardía. Desde antaño dice la tradición que, por regla general, si durante una retirada peligrosa las tropas no se retiran atacando al enemigo, no pueden lograr escapar. Por eso suele decirse que lo esencial es ser de oídos cobardes (耳は臆病にて) y de ojos valientes (目之気なげなる)” (Ibídem, 137). En este contexto, “escuchar” se refiere a haber recibido y considerado previamente, antes de enfrentar al enemigo, informaciones referentes a la situación en el campo de batalla. “Ver”, en cambio, quiere decir encontrarse cara a cara con el adversario.

<sup>235</sup> Sobre la autenticidad del testamento de Ashikaga Takauji comenta Kasaya: “Da la impresión de que el *Goisho*, más que la obra de un general, es la de un hombre docto. Pero esto tampoco prueba que no sea de Ashikaga Takauji, porque asimismo parece lógico suponer que algún erudito a su servicio personal redactara y compilara lo que él decía habitualmente.” (Véase la sección: *La moral y el derecho en la época Muromachi*, nota 102, página 83)



de sus miembros lleguen alguna vez a apagarse.<sup>236</sup> La tradición escrita resulta aquí inseparable de esta otra forma de tradición oral-visual concreta, asociada a la continuidad viva del clan a través del tiempo. Lo que es más, la percepción del transcurso temporal es parte sustancial de la experiencia psicológica y espiritual que la lectura de la secuencia de los registros escritos provoca en los miembros de la comunidad que los leen.

Ahora bien, como puede entenderse por el propio título, el texto de Asakura Toshikague está compuesto por artículos que conforman una especie de código, aunque como suele ser común en escritos de esta naturaleza, su orden no es precisamente lógico, sino que parece reproducir el de los comentarios ocasionales de su presunto autor, en la medida en que relataba sus experiencias al auditorio y estas iban siendo recogidas por la mano del copista. Este tipo de estilo, tiene aspectos en común con el conocido como *kikigaki* (聞書), el cual se puede encontrar con frecuencia entre los textos propios de la cultura *bushi*. Como en el caso de la “carta” de Imagawa Ryōshun, también aquí la lista de artículos o registros es seguida por una especie de epílogo no exento de coherencia, el cual como nota característica se cierra con un poema del propio Imagawa<sup>237</sup> que confiere un sentido peculiar al texto en su totalidad y que examinaremos más adelante.

Yoshida Yutaka ha caracterizado los diecisiete artículos de Asakura Toshikague, como un código en el cual “el contenido legislativo se mezcla con el contenido moralizador”, y que

---

<sup>236</sup> Cuando en el pasaje antes citado Haguiwara Munetoshi (? – 1570) cuenta por escrito la conversación de Asakura Sōteki (1477-1555) referente al texto que fijaba las palabras de su padre Asakura Toshikague (1428-1481), la resonancia de sus comentarios a viva voz todavía no se ha apagado en el clan. Presumiblemente, Haguiwara, muerto en combate en abril de 1570, debe de haber escrito sus apuntes sobre Sōteki en el período entre esta fecha y septiembre de 1555, cuando falleció este último (a juzgar por otras pistas que aporta en su escrito, aproximadamente entre los años 1560 y 1561). Aunque Haguiwara no haya conocido personalmente a Toshikague, y Sōteki, si es que conservaba algún recuerdo visual de su padre, debía ser en extremo borroso, lo cierto es que la memoria de su vida y enseñanzas, asociada a su imagen concreta, seguía todavía fresca dentro del clan y del dominio, y que Haguiwara recordaba todavía las experiencias vividas junto a Sōteki.

<sup>237</sup> Por lo visto, al final de sus días Imagawa Ryōshun escribió una *waka* (和歌), la cual refleja la situación socio-psicológica a la que hemos hecho referencia, en cuyos marcos encontraban su verdadero funcionamiento los códigos de preceptos de los *bushi*, y cuya idea es esencialmente la siguiente: “Si uno vive en el mundo, lo que en verdad más quisiera (al morir) es quedar como esa luna tan amada por todos que permanece en el cielo como si no se diera cuenta de la llegada del día” (“*Yo ni sumaba geni kakumogana turenakute nokoru wo oshimu Ariake no Tsuki*” [世にすまば実にかくもがなつれなくて残るを惜しむ有明の月]). El verbo *sumaba* admite aquí dos interpretaciones: “viviera” (住まば) y, por asociación poética, “se purificara” (澄まば). (Esta *waka* de Ryōshun pertenece a la compilación de poemas *Tōyashūkikigaki* (『東野州聞書』), reunida alrededor de 1456 por Tō-no-Tsuneyori [東常縁] (1401? – circa 1484), a partir de poemas que le había escuchado a Gyōkō [堯孝] (1391-1455) y otros de sus maestros, quienes los conservaban en su memoria.)

“a diferencia de las leyes de los dominios (分国法) y de los códigos de las *ies* (家訓) de épocas posteriores, resulta un tanto confuso (...) En general, su principal particularidad es su intenso colorido práctico y racionalista que nos sugiere que su autor es realmente un fundador” (Yoshida, 2006: 90).

Por su parte, el comentarista de la copia que se conserva en el archivo japonés *Matsudaira Bunko* considera que

“su contenido, como lo permite apreciar la frase „cien lanzas son más útiles que una sola espada célebre por su magnificencia“, es el de un código de preceptos morales del clan de los señores Ashikaga, de intenso colorido utilitario y racionalista, o como también pudiera decirse, el de un texto preceptivo propio de un general de Sengoku, pero no es el de un escrito que parezca haber sido empleado como código de leyes en los juicios del dominio”.

Ahora bien, lo más valioso que tiene ese contenido para nosotros es que en pocas páginas abarca los más diversos aspectos del mundo del *bushi* en aquella época y nos permite formarnos una imagen bastante amplia de cómo era su modo de vida y pensamiento, o dicho de manera más precisa, de cuáles eran sus modos básicos de actividad práctica, de qué lugar tenían en su mundo las diversas formas de comunicación, de cuáles eran sus valores y de qué importancia conferían al conocimiento.

En primer lugar, es interesante constatar que, a diferencia de otros textos similares, a las artes marciales y al camino de *yumiya* (弓矢) no parece conferírseles aquí, ni en el articulado, ni en el epílogo, un lugar especialmente prominente o destacado, sino que se habla de este tema de pasada como de un asunto que se sobreentiende o con el que se está en extremo familiarizado. Sin embargo, no es menos cierto que se lo menciona en varias ocasiones y que gracias a esto conocemos que en los combates colectivos la lanza cumplía una función muy especial en comparación con la *katana*, y que aunque en general se consideraba que lo más importante de las armas era su verdadera utilidad por encima de su apariencia o la celebridad de su creador, en la vida real no era ya demasiado raro encontrarse a samuráis con una escala de valores opuesta, cuya “lógica” con relación a las armas y al mundo de las cosas en un sentido amplio, empezaba a asemejarse a la de los artesanos y comerciantes o a estar bastante influida por su particular modo de valoración. Por lo visto, era precisamente la necesidad de educar en los *bushi* la perspectiva propia de su estrato, para que lo que era apenas un hecho sobreentendido pasara a convertirse en una actitud consciente, la que motivaba la especial mención de

este asunto entre los aspectos de su vida que debían estar sujetos a atención y regulación.<sup>238</sup>

Además, la forma en que está redactado otro de los artículos nos sugiere que, como compensando los “sobrentendidos” de una época acostumbrada a las guerras, la cultura *bushi* había tenido tiempo ya de elaborar su propia “semiología”, de manera que las funciones prácticas y utilitarias características de su estrato habían llegado a adquirir una aureola simbólica, cuyo brillo podía llegar también a deslumbrar a algunos y a prevalecer en sus ojos por encima incluso del desempeño y la eficiencia práctico-utilitarias: en dicho artículo, entre líneas leemos que montar a caballo y cazar con halcón eran consideradas por entonces como ocupaciones propias del samurái (侍之役), que estas actividades, además de sus funciones utilitaria, educativa o lúdico-recreativa cumplían con la función semiótica de designar al estrato económica y políticamente dominante,<sup>239</sup> y que había ya *bushi* que anteponían su “apariencia” a su “esencia”.

Parece, entonces coherente que los dos primeros artículos del código empiecen por enfatizar que en el dominio de los Asakura los cargos de mayor peso, así como las propiedades agrarias, no debían otorgarse por herencia o tradición familiar, sino considerando las capacidades reales y la fidelidad del posible candidato<sup>240</sup>. Aquí encontramos nuevamente la insinuación de que, en la práctica, la fuerza de la tradición había llegado ya a imponerse en diversos casos sobre la eficiencia y el mérito, y que en un período de guerras cada vez más intensas era imprescindible corregir ese desajuste,

---

<sup>238</sup> “No hay que apreciar tanto los sables largos y cortos producidos por reconocidos maestros (名作の刀脇差) y la razón es que sables de 10,000 *hiki* (疋) no pueden vencer a un grupo de cien soldados apertrechados cada uno con una lanza de 1 *hiki*. Por consiguiente, si tenemos 10,000 *hiki* y compramos 100 lanzas de 100 *hiki* para proveer a cien de nuestros soldados, podremos tener apertrechada y con capacidad defensiva a una parte de nuestro ejército.”

<sup>239</sup> “Se prohíbe que con el pretexto de que el arte de la equitación y la caza con halcón son actividades propias de los *samuráis* (侍之役なるとて) se manden emisarios a Date y Shirakawa (伊達白川) en Ōshū (Mutsu) para buscar buenos caballos y halcones (能馬鷹). De esta prohibición se exceptúan los que sean recibidos como regalos de otros dominios. Además, en este sentido, pasados tres años conviene que también los regalemos nosotros a otros, porque si los tenemos por largo tiempo, después sin falta nos arrepentiremos.” Lo que se deduce tanto de este artículo como del anterior es que *de hecho* había samuráis que preferían comprar un armamento lujoso y quienes, usando como pretexto sus ocupaciones distintivas, enviaban a buscar buenos caballos y halcones a otros dominios.

<sup>240</sup> “En el dominio de Asakura no debe estar determinado (por herencia) quién tiene que ocupar el puesto de *shukurō* (宿老). Se debe designar a alguien para esa función según su capacidad y fidelidad”. “No se debe otorgar ni tierras ni puestos a incapaces con el pretexto de que en su familia han venido recibéndolos durante varias generaciones.”

nocivo para el camino de las armas como vía tanto de defensa militar como de gobierno, porque amenazaba al clan y al dominio con el peligro de la derrota y la extinción.

En estrecha relación con esto, resulta muy llamativa la energía que Asakura Toshikague dedica directa o indirectamente en su escrito a enfatizar la necesidad de que su dominio se distinga y proteja de todos los otros: en la ropa de trabajo, por modesta que esta sea, no puede faltar el escudo distintivo del clan; no debe darse el puesto de escribano a samuráis errantes ajenos; en lugar de traer compañías artísticas foráneas, hay que promover y desarrollar el talento y la cultura autóctonos, impidiendo la “fuga de cerebros”, así sea de religiosos o de laicos, a otros dominios.<sup>241</sup>

Estas disposiciones contrastan, por otra parte, con la insinuación arriba apuntada de que, con todo, había quien iba en busca de los mejores caballos y halcones a las provincias del norte. Evidentemente, la lógica, transgresora de jerarquías y fronteras, de la circulación financiera y del mercado, beneficiosa para los artesanos y mercaderes, empezaba a operar en un sentido contrario a los intereses del *shugo daimyō* atrincherado entre los límites de su dominio, y en este sentido, conviene recordar que Echizen por su posición dentro la distribución geopolítica del imperio, se encontraba entre los dominios con mayores ventajas desde la perspectiva del comercio.

En este proceso de consolidar y defender lo “propio” frente a lo “ajeno”, ocupa un lugar muy especial la recopilación de la información tanto proveniente del interior como del exterior. En relación con esto, Toshikague recomienda no sólo mantener siempre espías en las provincias, sino también enviar tres veces al año a los vasallos más capacitados para que escuchen las opiniones de los integrantes de los cuatro estratos, e incluso que sea el propio señor quien recorra de incógnito el dominio para así enterarse personalmente del

---

<sup>241</sup> “Aunque sea en tiempo de paz, hay que poner un *metsuke* (目付) en cada provincia próxima o lejana a la nuestra para que en todo momento observe cuál es la situación en cada una de ellas”. “No conviene aficionarse a traer de vez en cuando a los maestros de las cuatro *za* (座) de teatro *Sarugaku* (猿楽) desde Kioto para que hagan sus representaciones. Si por ese mismo precio enviamos allá a los mejores maestros de *Sarugaku* que escojamos de entre los de nuestro dominio para hacer que aprendan allí el *mai* (仕舞), etc., podremos disfrutar de este arte aquí a lo largo de las generaciones”. “Empezando por los miembros de la familia Asakura, todos los vasallos deben vestir a principios de año en su primera salida al trabajo una sencilla *uwagui* (chaqueta) de algodón (表着布子) en la cual, además, deben llevar el mismo escudo del clan (同名定紋)”. “Salvo en caso de carencias y dificultades, no se debe designar como *yūhitsu* (右筆) a los *rōnin* (浪人) de otros dominios (他国)”. “No debe permitirse que las personas talentosas, así sean clérigos o laicos, que se destaquen en algún arte se vayan a otros dominios.”

estado de cosas imperante.<sup>242</sup> Por otra parte, a juzgar por el texto, Toshikague sin duda conoce que toda información es alterable y que es inevitable que en el proceso de su transmisión se contamine con todo tipo de ruidos, así como que ocurran “fugas” de datos; lo que es más, resulta evidente que había funcionarios que alteraban de hecho los informes para su propio beneficio, por lo que el autor se siente en la necesidad de reiterar dos veces en su escrito (la segunda, en las primeras palabras de su epílogo) la importancia de que se compruebe la veracidad de los reportes.<sup>243</sup>

Otro aspecto de la vida humana afín a este, que Toshikague demuestra conocer y manejar con suma habilidad es la comunicación. Como hemos visto, además de los vasallos, es el propio Señor quien debe mantenerse en contacto directo con el pueblo e interactuar con los representantes de los diversos estamentos, pero no sólo para conocer sus opiniones, sino también para estimularles en su quehacer. En la medida en que la interacción comunicativa entre los seres humanos mediatiza todos los aspectos, tanto espirituales como materiales, de su vida, la comunicación tiene una arista económico-productiva, además de psicológico-espiritual que, según Toshikague, un gobernante no debe ignorar. Su comunicación cálida y fluida con la gente se convierte a la larga para el gobierno en un ahorro de tiempo y de recursos.<sup>244</sup>

En aras de poderse comunicar, el mandatario debe saber prescindir de la solemnidad y la rigidez de la etiqueta y adoptar un aire relajado e informal cuando la situación así lo

---

<sup>242</sup> “Aunque sea en tiempo de paz, hay que poner un *metsuke* (目付) en cada provincia próxima o lejana a la nuestra para que observe cuál es la situación en cada una de ellas”. “Tres veces al año conviene enviar a los vasallos más capacitados y honestos a recorrer el dominio para oír la opinión de los integrantes de los cuatro estratos (四民) y tomar las medidas correspondientes. Por otra parte, es bueno que los propios señores tras modificar un poco su apariencia realicen ellos mismos ese recorrido de inspección a través de sus dominios”.

<sup>243</sup> “Salvo en caso de carencias y dificultades, no se debe designar como *yūhitsu* (右筆) a los *rōnin* (浪人) de otros dominios”. “Al recibir por vía directa diversos informes (諸沙汰直奏), estos no deben haber sido alterados en lo más mínimo en cuanto verdad y falsedad. Si llega a nuestros oídos el rumor de que un funcionario estaba tramando algo para su propio beneficio, deberá ser castigado severamente con una pena acorde con su delito.” “Al recibir las más diversas informaciones no debe perturbarse en lo más mínimo la capacidad de discernir lo verdadero de lo falso. Si llega a nuestros oídos la noticia de que un funcionario estaba tramando algo para su propio beneficio debe ser castigado severamente con una pena acorde con su delito”.

<sup>244</sup> “Cuando pasemos por santuarios sintoístas, templos budistas o atravesemos las calles de la ciudad, es conveniente que detengamos por un momento nuestro caballo y nos bajemos para elogiar un poco lo que esté bonito y expresar nuestra pena por lo que esté deteriorado. Si así lo hacemos la gente de pueblo se alegrará infinitamente de que su señor se haya dirigido a ellos, reparará rápidamente lo que esté en mal estado y se esmerará en mejorar mucho más lo que ya estaba en buenas condiciones. De esta manera, el que las cosas se mantengan (con el trabajo del pueblo) sin mayores gastos de tiempo ni de dinero y el que la gente se sienta estimulada depende únicamente de la atención de cada señor.”

requiera.<sup>245</sup> Por otra parte, en el trato entre las personas influyen no sólo la cortesía y las buenas maneras, sino también la apariencia de los participantes y este es un factor que el señor debe considerar al escoger a sus acompañantes y emisarios.<sup>246</sup> Por último, la comunicación tiene una arista defensiva, porque el buen trato entre las personas fortalece internamente el dominio y lo protege de sus enemigos externos;<sup>247</sup> pero además, para poder sobrevivir y mantenerse en el poder, el gobernante debe tener siempre la disposición de aprender de la comunicación, sobre todo con las personas de mayor preparación y experiencia.<sup>248</sup>

El conocimiento de los individuos y su capacidad de emplearlos hábilmente según sus características y capacidades es una de las cualidades máspreciadas en todo señor, caudillo militar y gobernante. Esta cualidad es la que le permite precisamente ser tolerante y magnánimo, al poder asignar sin un esquema preconcebido a cada cual el lugar específico que le corresponde dentro del clan y del dominio,<sup>249</sup> y además, ser justo, otorgando a cada vasallo a su servicio lo que según sus méritos le corresponde.<sup>250</sup>

Por lo visto, en un sentido amplio, lo que más debe valorarse, según Toshikague, en los vasallos es la fortaleza de su determinación (一心健固) en el servicio (奉公), así como la

---

<sup>245</sup> “Aunque se estudie el pensamiento de las personas inteligentes y santas, de nada sirve, si se es obstinado. Si por haber leído en libros como las *Analectas* de Confucio que el señor que no proceda con solemnidad pierde su autoridad, asumimos que tenemos que proceder sólo de manera solemne, estamos equivocados. Lo importante es actuar de manera solemne o informal de acuerdo a las circunstancias de tiempo y lugar.”

<sup>246</sup> “Si entre los sirvientes de nuestro clan hay algunos que son torpes e incapaces, siempre que su voluntad de servir sea firme, debemos ser con ellos especialmente compasivos. No obstante, si hay algunos que son débiles y cobardes, pero tienen una presencia excelente, hay que hacer con ellos una excepción, porque pueden servirnos como acompañantes o emisarios, de modo que no conviene deshacerse de ellos en vano.”

<sup>247</sup> “Si en aplicación a todas las cosas determinamos que nuestra disposición interior sea cortés, prudente y honesta (謹厚), las bandas de maleantes de otros dominios no tendrán ocasión de perturbarnos”.

<sup>248</sup> “Desde la época en la que siendo apenas un subordinado de (Yamana Sōzen) Nyūdō inexplicablemente entré en posesión de un dominio, sin pegar los ojos ni de día ni de noche he estado superándome. A veces reunía a los hombres más versados para escucharles y aprender de ellos, y es así que he llegado a ser lo que ahora soy.”

<sup>249</sup> “Si entre los sirvientes de nuestro clan hay algunos que son torpes e incapaces, siempre que su determinación (de servir) sea firme (一心健固), debemos ser con ellos especialmente compasivos. No obstante, si hay algunos que son débiles (y cobardes) (懦弱), pero tienen una presencia excelente y buenas maneras (容儀), hay que hacer con ellos una excepción, porque pueden servirnos como acompañantes o emisarios, de modo que no conviene deshacerse de ellos en vano. Ahora bien, con respecto a los que dejan mucho que desear tanto en su actitud como en su apariencia externa, cualquier cuidado que tengamos carecerá totalmente de sentido”.

<sup>250</sup> “No se debe otorgar ni tierras ni puestos a incapaces (無器用の人) con el pretexto de que en su familia han venido recibiendo durante varias generaciones”. “Si tratamos por igual a los que descuidan su trabajo (無奉公の者) como a los que se empeñan en él (奉公の輩), ¿cómo estos últimos van a tener este entusiasmo por su labor?”

fidelidad (忠節)<sup>251</sup> y la honestidad (正直さ) de carácter positivo y activo en ella implícitas. En segundo lugar, sus conocimientos, capacidades y habilidades (器量、調法),<sup>252</sup> así como su valentía, la cual como decíamos, entre los *bushi* es concebida como una virtud que debe ser desarrollada culturalmente, independientemente de la inclinación a la fortaleza o a la debilidad (懦弱), a la temeridad o al miedo que el individuo traiga de nacimiento; y en tercer lugar, la apariencia y las buenas maneras (容儀). Ahora bien, en un sentido estrecho, como veíamos en el epígrafe anterior al examinar la figura del *bushi* conocida como *kusemono* (曲者), la valentía<sup>253</sup> es indiscernible de la fidelidad y constituye su manifestación cimera. Dicho sea de paso, el propio hecho de que al analizar el código de un *bushi* de mediados de la época Muromachi como Asakura Toshikague (1428-1481) nos sintamos en la necesidad de distinguir en la definición de las principales cualidades de un vasallo un “sentido amplio” de un “sentido estrecho”, nos demuestra hasta qué punto la comprensión de *bushi* se había expandido ya por esta época, tanto desde el punto de vista socio-político como cultural, más allá de los marcos de una profesión.

Hay aún otro rasgo que, según Toshikague, caracteriza al señor y que nos permite comprender la imagen que de sí mismo y de su lugar en el mundo tenía un *shugo daimyō* de mediados de la época Muromachi. Se trata de la “crueldad piadosa”, o dicho literalmente, del “matar a los seres vivos por compasión” (慈悲の殺生), porque el término *sesshō* (殺生) designa en su primera acepción a uno de los pecados capitales según la cosmovisión budista, y por extensión, en su segunda acepción, significa “crueldad” en general.

---

<sup>251</sup> “En el clan de Asakura no debe estar determinado (por herencia) quién tiene que ocupar el puesto de *shukurō* (宿老). Se debe designar a alguien para esa función según su capacidad y fidelidad (器用忠節により可申之事)”. “Tres veces al año conviene enviar a los vasallos más capacitados y honestos (器用正直ならん者) a recorrer el dominio para oír la opinión de los integrantes de las cuatro castas (四民) y tomar las medidas correspondientes”.

<sup>252</sup> “No debe permitirse que las personas talentosas, así sean clérigos o laicos, que se destaquen en algún arte 僧俗共に能芸一手あらん者) se vayan a otros dominios. Ahora bien, las personas que se precian por su talento, pero son negligentes con el servicio, carecen de interés (身の能をのみ本として無奉公ならん輩は無レ曲候事)”.

<sup>253</sup> Palabras como “valentía” o “cobardía” no figuran directamente en el texto de Asakura Yoshikague. En él sólo se habla de “firme determinación” (一心健固) y, como antónimo, de “debilidad” (懦弱).

En otras secciones de nuestro estudio mencionamos el problema que representa para el *bushi* desde sus orígenes encontrar su lugar, por un lado, en un mundo social en el que por su profesión es un paria y, por otro, en un universo en el que por asesino es un pecador, merecedor de las más terribles penas del infierno. Desde este punto de vista, sucintamente hablando, la del *bushi* es la historia de cómo un paria llega a convertirse en el amo del mundo, y un asesino, en su misericordioso salvador.

La complejidad tras esta radical transformación explica en parte la ulterior “divinización” en la época Edo de Tokugawa Ieyasu (1542-1616), como resultado de un proceso en el curso del cual, desde la época Kamakura, fueron confluyendo y llegaron a sintetizarse en un mismo complejo varias ideas como las nociones de *bodhisattva* y de la esencial “budeidad” (仏性) inherente a todo ser humano, tan importantes en el budismo zen, y la de la posibilidad de influir mediante la magia en el curso de las cosas, propia del budismo esotérico o *mikkyō* (密教).

La mencionada noción de “crueldad piadosa” resume la esencia de un pasaje final del código de Asakura Toshikague, en el que podemos encontrar representada una etapa de ese proceso de confluencia de nociones, porque en dicho fragmento las imágenes del budismo esotérico sirven precisamente para sustentar una visión del señor, caudillo militar y gobernante del dominio, en la que la figura del guerrero implacable se integra con la del padre compasivo y el benefactor moral. El resultado es la fusión en un mismo complejo cultural de nociones que fuera de él se excluirían mutuamente como los polos opuestos de un imán.<sup>254</sup> Pero lo que está detrás es, en realidad, mucho más que una confluencia de nociones: es la aleación de la función de señor, de caudillo y de gobernante local con vocación de supremo soberano,<sup>255</sup> en el crisol del dominio a mediados de la

---

<sup>254</sup> “Como contaba un alto prelado, un señor, amo de la gente, tiene que ser cual el *Fudōmyōō* (不動明王 *acala naatha*) y el *Aizenmyōō* (愛染明王 *Ragaraja*), y la razón es que ni la espada del primero, ni el arco y la flecha del segundo son para asestar golpes o disparar, sino únicamente para someter al diablo, y es que en su interior ambos son profundamente compasivos. También un amo tiene que alabar lo bueno, erradicar lo malo y saber discernir entre lo justo y lo injusto, el bien y el mal. Esto es precisamente lo que pudiéramos denominar una „crueldad piadosa“ (慈悲の殺生)”.

<sup>255</sup> En relación con esta aspiración a gobernar el mundo, resulta interesante el siguiente pasaje del código *Asakura Sōteki Waki* (『朝倉宗滴話記』): “Los ancianos comunes y corrientes suelen decir que se aburren en las noches porque no pueden dormir. Nosotros, en cambio, no padecemos de aburrimiento alguno, y la razón es que nos sorprende la mañana en lo que nos mantenemos ocupados o bien, considerando cómo prepararnos dentro de nuestro dominio para poder enfrentar al enemigo si nos ataca, sin hablar ya del Norte [Kaga y Etchū], por el Este o por el Oeste; o bien, cavilando a solas con el señor Yoshikague, tras ponernos en el lugar de nuestros enemigos de los otros dominios, qué tácticas usar para vencerlos definitivamente; o



época Muromachi y en vísperas del período Sengoku. Este apareamiento es, por lo visto, el antecedente inmediato de la definitiva configuración socio-cultural de los *bushi* como estrato social dominante. Buena parte de lo que ocurre después arranca precisamente de aquí, y acaso es por esta razón que afirma Yoshida Yutaka que en las medidas del código de los diecisiete artículos:

“se adivina claramente la propia figura de Toshikague, tratando de renacer como un Sengoku *daimyō* inaugurador de una nueva época tras liberarse de las costumbres y tradiciones medievales”(Yoshida, 2006: 90-91).

Ahora bien, nada más ajeno al *bushi*, tal y como empieza a revelarse en esta etapa de su historia, que la resignación que acepta sumisamente y hace suyo el orden preestablecido en el mundo: lo que realmente pretende no es trasladarse de la periferia al centro, sino convertir en centro su periferia, no es disputar al emperador, hijo de Amaterasu, su lugar cimero bajo los cielos, sino concederle un lugar dentro de su propio mundo. Su postura en este sentido es más cercana a la del mago, con su aspiración a transformar la realidad basándose en el conocimiento, que a la del religioso, cuya resignación le permite aceptar un orden de cosas de inescrutable origen divino. Sin embargo, ya a mediados de *Muromachi* su seguridad en sí mismo es tal que, por lo visto, prefiere prescindir incluso de la magia. Así, en uno de los pasajes más notables del código de Toshikague leemos lo siguiente:

“Resulta lamentable cambiar el día y la hora de una batalla que se puede ganar, o del ataque a un castillo que puede tener éxito, por detenerse a elegir (mediante adivinación) el día más favorable o la dirección más afortunada. Por favorable que sea el día, si echamos nuestro barco a la mar agitada por un gran viento o nos enfrentamos solos a una gran fuerza militar, estas acciones no tendrán éxito. Y por el contrario, por desafortunado que sea el día, o por funesta que sea la dirección, si nuestra estrategia tiene por base un detallado análisis de las estrategias y operaciones, la preparación secreta para los ataques sorpresivos y convencionales, así como la variación de nuestras acciones militares en consonancia con el cambio de las condiciones, de seguro que obtendremos la victoria” (Yoshida, 2006: 98).

---

bien, qué debemos hacer para atacar y ocupar los otros señoríos, incluyendo como se sobreentiende el de Kaga; o qué estrategias emplear para conquistar la *tenka* y favorecer que nuestro señor haga su entrada en Kioto (又天下を執、御屋形様上京させ申す可き謀略). De esta manera, por cuanto sumidos en todas estas cavilaciones experimentamos un interés y un placer tan grande como inexpresable, no padecemos el menor aburrimiento aunque pasemos la noche en vela” (Yoshida, 2006: 135). A juzgar por este pasaje, mientras que al anciano Asakura Sōteki el insomnio senil le permite mantenerse ocupado en proyectos y planes útiles, para Asakura Yoshikague, en cambio, pasados los treinta años de edad, esos mismos proyectos – entre ellos el de conquistar el mundo – constituyen causas de insomnio.

Como puede apreciarse, en la opinión de Yoshikague, la victoria depende fundamentalmente del conocimiento de las leyes y del manejo de las técnicas del arte de la estrategia, en el cual se cimienta al propio tiempo su inquebrantable seguridad en sí mismo. En este sentido, este pasaje transpira una fe en el conocimiento y la técnica similar a la que encontraremos más tarde en la idea de Miyamoto Musashi (*circa* 1584-1645) sobre la posibilidad de un arte marcial para vencer indefectiblemente.

En estrecha relación con esto, resulta significativo el balance que entrevemos en el texto de Toshikague entre *bun* (文) y *bu* (武), y específicamente, entre el “arte de la guerra” y ese dominio de las “artes de paz” que es el teatro *Nō* como componente fundamental de la cultura artística del *bushi*.

Como veremos en el próximo epígrafe,<sup>256</sup> dedicado al desenvolvimiento de las artes marciales durante el período Muromachi, es precisamente a partir de esta etapa que se efectúa una dinámica interacción entre el *bujutsu* (武術) y el *sarugaku* (猿樂). A juzgar por el articulado del código, hacia la mitad del mencionado período este último ha llegado a ocupar ya en la vida del *bushi* un lugar muy importante. Y sin embargo, como decíamos, a partir del escrito puede inferirse también que la actitud de Toshikague hacia la relación de *Bun* y *Bu*, *gueinō* (芸能) y *bujutsu*, es todavía la de mantener entre ambos un cuidadoso balance merced al cual el disfrute de las artes no afecte a la práctica marcial, e incluso dentro de este último ámbito, el componente estético-artístico no neutralice la efectividad combativa.

Así, de los diecisiete artículos al menos dos se refieren directamente al lugar que debe ocupar el *sarugaku* dentro de la dinámica del dominio. El primero nos revela que hacia la época que estudiamos, el *sarugaku* ha llegado a hacerse tan necesario a los *bushi* dentro del dominio de los Asakura que para no tener que traer costosas compañías desde Kioto, en lugar de prescindir en general de este tipo de espectáculo, se proponen, por el contrario, enviar a practicantes destacados a aprender a la capital para así poder crear una escuela propia que les permita disfrutar de este arte “a lo largo de generaciones”.<sup>257</sup> Y sin

---

<sup>256</sup> Véase: La interacción entre el *Nō* y las artes marciales a partir de Muromachi, en las páginas 289-304 del presente texto.

<sup>257</sup> “No conviene aficionarse a traer de vez en cuando a los maestros de las cuatro *Za* (座) de teatro *Sarugaku* (猿樂) desde Kioto para que hagan sus representaciones. Si por ese mismo precio enviamos allá a

embargo, el segundo artículo nos sugiere que dentro de la vida del clan y del dominio hay un tiempo y un espacio en particular que se asigna al teatro, fuera del cual se convierte en algo que debe ser considerado “inútil” (無用).<sup>258</sup>

Como hemos visto, a la “utilidad” de las cosas, las actividades y las personas – sin excluir al propio Señor – se le confiere un gran valor entre los *bushi* en general, pero sobre todo, durante este período histórico. Esta “utilidad” no es absoluta, sino relativa, se mantiene dentro un ámbito espacio-temporal y funcional específico, el cual se define con respecto a una “utilidad prioritaria” que es la del servicio (奉公) dentro del clan y el dominio.<sup>259</sup> Por otra parte, al propio tiempo es evidente que la belleza ocupa allí un lugar también importante,<sup>260</sup> aunque subordinado en última instancia, por un lado, a la utilidad y, por otro, a la frugalidad y sencillez que son consideradas como cualidades imprescindibles para un *bushi*.

Ahora bien, como hemos visto antes, según el comentarista de la copia del código de Asakura Toshikague atesorada en el archivo *Matsudaira Bunko*, los artículos referentes al fomento de la cultura artística del dominio parecen haber sido incluidos por Hagiwara Munetoshi posteriormente, en el período de gobierno de Asakura Norikague, más conocido como Sōteki (1477-1555), de modo que tras la frase referente a la inutilidad de

---

los mejores maestros de *Sarugaku* que escojamos de entre los de nuestro dominio para hacer que aprendan allí el *mai* (仕舞), etc., podremos disfrutar de este arte aquí a lo largo de las generaciones”.

<sup>258</sup> “La celebración de representaciones nocturnas de *Nō* (夜能) dentro del castillo debe ser considerada inútil, como carente de utilidad (無用たる可き事)”.

<sup>259</sup> “No debe permitirse que las personas talentosas, así sean clérigos o laicos, que se destaquen en algún arte 僧俗共に能芸一手あらん者 se vayan a otros dominios. Ahora bien, las personas que se precian por su talento, pero son negligentes con el servicio, carecen de interés (身の能をのみ本として無奉公ならん輩は無レ曲候事)”.

<sup>260</sup> Así, un artículo del código habla directamente de la conveniencia de “elogiar lo bonito”: “Si cuando pasemos por santuarios sintoístas, templos budistas o atravesemos las calles de la ciudad, detenemos por un momento nuestro caballo y nos bajamos para elogiar un poco lo que esté bonito (奇麗なるをば聊賞美して) y expresar nuestra pena por lo que esté deteriorado, la gente de pueblo se alegrará infinitamente de que su señor se haya dirigido a ellos, reparará rápidamente lo que esté en mal estado y se esmerará en mejorar mucho más lo que ya estaba en buenas condiciones.” Por otra parte, también la belleza es muy apreciada en las personas: “Si entre los sirvientes de nuestro clan hay algunos que son torpes e incapaces, siempre que su determinación (de servir) sea firme (一心健固), debemos ser con ellos especialmente compasivos. No obstante, si hay algunos que son débiles (y cobardes) (懦弱), pero tienen una presencia excelente y buenas maneras (容儀), hay que hacer con ellos una excepción, porque pueden servirnos como acompañantes o emisarios, de modo que no conviene deshacerse de ellos en vano.” En este fragmento la frase: „*yōgui oshitate shutsugun no mono*” (容儀押立出群の者) significa literalmente “personas que tienen una apariencia (facial y corporal) y buenas maneras que por su magnificencia sobresalen ostensiblemente del resto”.

celebrar en el castillo espectáculos nocturnos de *Nō* (「城内に於て夜能無用たる可き事」) parece esconderse realmente un reproche dirigido por éste último a su sobrino bisnieto y pupilo Asakura Yoshikague (1533-1573), cuya desmesurada afición a las diversiones y los placeres proporcionados por los juegos y las artes fue finalmente, en la opinión de algunos historiadores, una de las causas del hundimiento de su clan. Así por ejemplo, Yoshida Yutaka señala entre ellas el hecho de que

“la cara opuesta de las medidas para el fomento de la cultura que se tomaron en el dominio a partir Toshikague, y de su ventajosa colindancia con Kioto, fue que los Asakura posteriores, de la generación de Yoshikague (1533-1573), se dejaron arrastrar por la corriente debilitadora del refinamiento cultural (文弱). En el año 1570, en la batalla de Anegawa junto con sus aliados, los Asai de Ōmi, fueron derrotados por las fuerzas aliadas de los Oda y los Tokugawa, tras lo cual decayeron vertiginosamente hasta que, por último, en el año 1573, la ofensiva general de las fuerzas de Nobunaga hizo caer el castillo de Ichijōdani y Yoshikague terminó por autoinmolarse” (Yoshida, 2006: 91).

Los Asakura viven en una época de grandes disturbios e inestabilidad en la que para sobrevivir se necesita tener una visión pragmático-utilitaria, realista y racionalista, que excluye todo lo innecesario, lo lujoso o lo superfluo. Sin embargo, como antes comentábamos, la situación geopolítica del dominio de Echizen y sobre todo de Ichijōdani, donde Toshikague erigió su castillo, era tan especial y privilegiada debido a su cercanía, por un lado, con la capital y, por otro con el lago Biwako y la mar, que había llegado a convertirse en un importante centro de comunicación y comercio colindante con Kinai (畿内), por cuya prosperidad fue conocido durante alrededor de cien años como “la pequeña Kioto norteña del litoral de Hokuriku” (北陸の小京都).

Ichijōdani era famoso, entre otras cosas, por su producción local de tejidos y de papel de excelente calidad, y en su *jōkamachi* (城下町) vivía una gran cantidad de artesanos y comerciantes. Pero otro aspecto de su especificidad era que por su retaguardia, desde Kaga (加賀), Noto (能登) y Etchū (越中), el dominio se encontraba constantemente amenazado por el *ikki* (一揆) de la secta *Ikkōshū* (一向宗) del budismo *Jōdōshinshū* (浄土真宗) o de la Tierra Pura, lo cual fue finalmente uno de los factores decisivos que condujeron a su derrota y extinción.<sup>261</sup>

---

<sup>261</sup> “Su principal infortunio fue que al estar, debido al *ikkō ikki* de Kaga, Noto y Etchū, constantemente amenazados por la retaguardia, no pudieron economizar suficientemente sus fuerzas” (Yoshida, 2006: 91).

Fue esta exclusividad de su situación, vinculada a la concurrencia en espacio y tiempo de todas estas circunstancias, la que provocó que los Asakura se vieran obligados a tomar tempranamente algunas medidas que parecían adelantarse a su tiempo – lo cual, por cierto, acaso permite explicar también las aparentes “incoherencias” del texto de los diecisiete artículos atribuido a Toshikague – y que la contradictoria unidad entre *bun* y *bu* (文武兩道) funcionara allí a largo plazo más como una contradicción que como una unidad.

Una de esas medidas precoces que constituyen un claro antecedente temprano de las que como parte del proceso de unificación política tomarían más adelante los Tokugawa, tiene que ver con el intento de centralización del poder dentro del dominio y de separación de los vasallos de sus tierras:

“Se prohíbe terminantemente que en este dominio se construyan otros castillos aparte de Ichijōdani, que sirve de sede al clan. Todos los vasallos de alto rango tienen que trasladar su residencia a este y en cada aldea y cada distrito pueden ubicarse únicamente funcionarios de bajo rango como los *daikan* 代官 y los *gueshis* (下司)”.

Y sin embargo, a juzgar por otro artículo del mismo código parece al propio tiempo bastante evidente que, en la práctica real, la centralización no pasaba todavía de ser un intento, y que en materia de servicio dentro del clan Asakura había quienes podían incluso inventarse pretextos para no asistir al trabajo durante al menos un año. Así, leemos allí mismo lo siguiente:

“Empezando por los miembros de la familia Asakura (朝倉名字中), todos los vasallos deben vestir a principios de año en su primera salida al trabajo una sencilla *uwagui* (chaqueta) de algodón (表着布子) en la cual, además, deben llevar el escudo del clan (同名定紋). Si, alegando que disponen de recursos, utilizaran un vestuario más lujoso (衣裳), los samuráis de nuestro dominio pertenecientes a los rangos más bajos se dirían que en esa facha no pueden concurrir a un lugar donde todo el mundo está elegantemente vestido y se inventarían falsas enfermedades para ausentarse del trabajo durante un año; mas si con el mismo pretexto faltaran al trabajo aun un segundo año, esto obligatoriamente haría disminuir después la cantidad de vasallos que comparecieran ante los Asakura para servirles en la sede del clan (後には朝倉前に伺公の者可被少候事)” (Yoshida, 2006: 95).

Quizás fue también la singular confluencia en el dominio de los Asakura de diversos factores y circunstancias adversos y favorables, la que determinó que entre ellos surgiera desde los orígenes un marcado interés hacia la educación que quedó reflejado en el

código de Toshikague de una manera no menos original. Como antes comentábamos el texto termina con la cita de una *waka* compuesta por Imagawa Ryōshun que expresa la siguiente idea:

“Si el corazón del padre que se preocupa por sus hijos es sincero, ¿acaso no ha de vacilar en cuanto al modo de reprenderles y aconsejarles?” (子をおもふ親の心のまことあらはいさむる道にまよはざらめや)

En otras palabras, si un padre se preocupa sinceramente por sus hijos, no puede dejar de tener dudas y vacilaciones referentes a cuál debe ser el modo de orientarlos en su formación.

Hay varias cosas que resultan llamativas en este final. En primer lugar, el hecho de que el autor haya escogido un poema para terminarlo. En segundo lugar, que ese poema sea de Imagawa Sadayo. En tercer lugar, el modo en que la obra escrita de un *bushi* se difunde entre los otros e impacta en ellos en esta época. Sin embargo, a nuestro juicio lo más significativo de todo es que con ayuda de esta *waka* de Imagawa, Asakura Toshikague manifiesta expresivamente que el tema de la formación de la descendencia de su clan representa para él *un problema* sobre el que es necesario meditar en forma fundamental. Quiere decir que acaso el aspecto más importante del código de los diecisiete artículos es que en él se plantea con toda claridad un problema universal en una forma particular: el problema cultural de la educación del *bushi*, de la necesidad de buscar el camino más adecuado para educar a un ser humano en un *bushi* y a un *bushi* en un ser humano.

Por cierto, no menos significativas resultan en este sentido tanto la afirmación que sirve de conclusión al articulado como la que antecede inmediatamente a los versos que acabamos de citar:

“Los artículos arriba enumerados deben quedar bien grabados en nuestro espíritu para que nunca se olviden, deben ser practicados día y noche e inculcados (胎厥) durante largo tiempo en nuestros descendientes. Si en aplicación a todas las cosas determinamos que nuestra disposición interior sea cortés, prudente y honesta (謹厚), las bandas de maleantes de otros dominios no tendrán ocasión de perturbarnos”.

“Si mis descendientes cumplen cuidadosamente con cada uno de los artículos de este escrito y los respetan como las enseñanzas de Marishiten (摩利支天) y Hachiman (八幡), el nombre de los Asakura, así sea entre dificultades,

continuará existiendo. Si, por el contrario, en lo sucesivo se comportan caprichosamente de seguro que tendrán que arrepentirse.”

En el primer caso, salta a la vista el hecho de que inculcar con ayuda del estudio y la práctica de los artículos de este código ciertos principios éticos al individuo es valorado como una cuestión de vital importancia para la supervivencia del clan y el mantenimiento del poder sobre el dominio.

En el segundo, lo llamativo es el contraste entre la conducta basada en la observancia de dichos principios y el comportamiento caprichoso, arbitrario o, literalmente, “malcriado” (わがまま) que conduce finalmente tanto al individuo como a su familia a su destrucción. Ya Aristóteles enseñaba que para que una acción sea virtuosa el individuo debe 1) tener conciencia de su acción, 2) actuar con la intención de que sus acciones sean un fin en sí mismas y no un simple medio para otros fines, y 3) atenerse firme e invariablemente a determinados principios. Desde este punto de vista, la diferencia entre una conducta basada en principios éticos y un comportamiento “malcriado” es que este último no es libre, porque la libertad no consiste en hacer lo que se quiera sino en hacer aquello que no nos compromete a la larga, independientemente de cuál sea el giro azaroso de las circunstancias siempre cambiantes.

Desde esta perspectiva, acaso no resulte descabellado afirmar que en el código de los diecisiete artículos de Asakura Toshikague tras el planteamiento del problema de la educación del individuo encontramos otro problema subyacente: el de la relación entre el control consciente de la propia conducta y la verdadera libertad del ser humano.

### 3.2 Takeda Shingen y la visión pluridimensional del *bushi* como ser humano

El texto *Sekisuiji Monogatari* o *Conversaciones en Sekisuiji* (『石水寺物語』) forma parte de la gran compilación *Kōyōgunkan* (『甲陽軍鑑』)<sup>262</sup> que reúne las memorias históricas del célebre clan Takeda (武田家). Esta monumental obra, compuesta de veinte rollos (巻) y 59 capítulos (品), en la cual se emplea por vez primera el término *bushidō* (武士道), tiene como centro la estrategia militar de dicho clan y como principal protagonista al más

---

<sup>262</sup> Una traducción literal aproximada del título pudiera ser *Espejo aleccionador (鑑) de las batallas (軍) del próspero (陽) dominio de Kai (甲[斐])*.

renombrado de sus generales, Takeda Shingen (1521-1573).<sup>263</sup> Sus apuntes abarcan, por lo visto, el período entre el mes de mayo del año 1575 y mayo de 1586, y su espectro temático es tan amplio que lo coloca a la altura de clásicos como el *Heike Monogatari* o el *Taiheiki* y comprende contenidos como el código de leyes del dominio de Kōshū, las crónicas de batallas, las enseñanzas marciales, las costumbres y las ceremonias tradicionales del clan Takeda.

Tanto el modo de conformación del *Kōyōgunkan*, como su modo de transmisión son dignos de atención.

La obra parece estar compuesta en su mayor parte por los apuntes recogidos en vida por Kōsaka Masanobu, también conocido como Kasuga Toratsuna (1527-1576), a quien Shingen a sus veintidós años de edad encontró por primera vez en 1542, cuando aquel tenía apenas dieciséis, y lo convirtió en su vasallo más cercano. Kōsaka acompañó a su señor hasta su fallecimiento y le sobrevivió apenas tres años. Tras su muerte, un primo suyo, sobrino de su padre, Kasuga Sōjirō continuó escribiendo los capítulos dedicados a Takeda Katsuyori (1546-1582),<sup>264</sup> hijo de Shingen, en tanto que los anexos a la obra, por lo visto, estuvieron a cargo de Ōkura Hikojūrō, *bushi* al servicio de Kōsaka y actor de *Nō*.

---

<sup>263</sup> Takeda Shingen (Harunobu) (1521-1573) fue el hijo mayor del *shugo* Takeda Nobutora (1494-1574), descendiente de los Genji del dominio de Kai, también conocido como Kōshū, el cual estaba ubicado en una región pobre y montañosa, hacia el extremo este del archipiélago japonés y había sido unificado por su padre Nobutora. El nombre por el que es comúnmente conocido proviene del hecho de que a los 31 años tomó los hábitos y recibió el nombre budista de Hosshōin Kisan *Shingen*. Su desempeño combativo empezó tempranamente, en 1536, es decir, a los 15 años de edad, como era común entre los clanes *buke*, donde la primera salida de un *bushi* a un combate, llamada *ujin* (初陣), solía tener lugar inmediatamente después de celebrarse su *genpuku* (元服) o arribo a la mayoría de edad. Su trayectoria como gobernante también fue precoz. En 1541, a los 21 años, Shingen expulsó a su padre de su dominio y se convirtió en *shugo* de Kai. Partió en campaña militar de Kōshū, ocupó primeramente Shinano y luego fue sometiendo, unos tras otros, los diferentes dominios vecinos. De esa manera, con el tiempo llegó a establecer una gran esfera de influencia que incluía Suruga, Mikawa, Tootōmi, Mino, Kōzuke, Hida, extendiéndose hasta Etchū. Tenía también el proyecto de marchar sobre Kioto para así extender su mandato a todo el país, pero en su avance tuvo que enfrentar a las fuerzas de Uesugui Kenshin, así como a las de los aliados Tokugawa Ieyasu y Oda Nobunaga. En la batalla de Mikata-ga-Hara (1572) propinó un fuerte golpe a las fuerzas de Ieyasu, pero durante las maniobras tácticas había dañado seriamente su salud y murió por enfermedad en su campamento a los 53 años de edad, en la primavera de 1573. Tras su muerte, bajo la fuerte ofensiva de las tropas de Tokugawa y Oda, el clan Takeda resultó finalmente aniquilado en la primavera de 1582. Takeda Shingen fue, sin dudas, una de las grandes figuras de la época Sengoku. Considerando las posibilidades reales de influencia de las grandes personalidades en el curso de la historia y las extraordinarias dimensiones de la imagen que de Shingen encontramos en *Sekisuiji Monogatari*, y en general, en el *Kōyōgunkan* – una imagen que inspiró a Akira Kurosawa uno de sus mejores largometrajes – quizás no sea exagerado afirmar que, la historia ulterior de Japón habría sido distinta de haber sido Shingen y no Ieyasu el gran unificador del país.

<sup>264</sup> Del capítulo 54 al 59.



Sin embargo, se dice que fue el célebre estratega Obata Kaguenori (1572-1663), hijo de Obata Masamori (1534-1582), también antiguo ayudante del propio Kōsaka, quien redactó definitivamente el texto en la forma que conserva en la actualidad. Para comprender las connotaciones de este hecho, baste señalar que Kaguenori fue el maestro de estrategia de los Tokugawa y que tuvo entre sus discípulos más aventajados a Hōjō Ujinaga (1609-1670) y a Yamaga Sokō (1622-1685), a quien nos referiremos al abordar la época Edo.

De esta manera, en el caso del *Kōyōgunkan* encontramos el mismo patrón de conformación apreciable en la gestación de otras obras de género similar, creadas por los *bushi*: la fijación por escrito es el resultado de la transmisión oral de los hechos y remembranzas entre individuos de varias generaciones, ninguno de los cuales puede ser considerado como el autor único de una obra que en última instancia es el resultado de un esfuerzo de comunicación colectiva, porque como en el caso del fragmento titulado *Sekisuiji Monogatari* que analizaremos en breve, es precisamente el colectivo de vasallos el que sirve de ágora a la reflexión en voz alta de su señor, y es la interacción comunicativa en colectivo la que, como una especie de campo, induce en las mentes de los participantes la emergencia de los recuerdos, la cual los valida por primera vez como dignos de ser registrados por escrito y favorece que sean llevados al papel. De esta manera, ni el pensamiento de los *bushi*, ni su historiografía pueden ser separados de esta suerte de vivero de la comunicación colectiva como su matriz generadora.

Ahora bien, no menos significativo es el proceso de transmisión del legado escrito, el cual suele tomar con frecuencia giros sorprendentes. Por lo visto, la amplia difusión del *Kōyōgunkan* se debe ante todo a Tokugawa Ieyasu (1542-1616) el gran unificador, creador de la capital de Edo y fundador de Tokugawa *bakufu*. En el año 1582, el clan Takeda acabó por extinguirse tras un proceso de gradual degeneración que se había iniciado en 1572 con su derrota,<sup>265</sup> como resultado de la ofensiva militar de la alianza formada por las fuerzas de Ieyasu y Oda Nobunaga (1534-1582); sin embargo, el hecho

---

<sup>265</sup> El proceso de descomposición del clan comenzó a partir de su derrota en la batalla de Nagashino de 1575, en la cual los ejércitos de Nobunaga e Ieyasu usaron por primera vez en la historia de Japón tropas de infantería (足輕) apertrechadas con armas de fuego. Siete años más tarde, tras sufrir el gradual alejamiento de varios de sus antiguos seguidores bajo la presión de Oda e Ieyasu, Takeda Katsuyori (1546-1582) en compañía de unos cuarenta vasallos se suicidó a la edad de 36 años al pie de la montaña de Tenmokuzan (天目山) en la actual prefectura de Yamanashi. (Según otra versión fueron exterminados tras haber sido perseguidos hasta el lugar).

de que tras la muerte de este último fuera Ieyasu quien empezara a gobernar el dominio de Kōshū y adoptara la política de emplear a los antiguos vasallos de los Takeda, propició que la ciencia militar de dicho dominio y su texto más representativo, el *Kōyōgunkan*, comenzaran a difundirse ampliamente.

Todo parece indicar que fueron la derrota en Nagashino y la preocupación por el ulterior destino del clan Takeda las que motivaron a Kōsaka Masanobu (Kasuga Toratsuna), el inseparable vasallo de Shingen, a empezar a redactar el texto del *Gunkan* (軍鑑), y que fue este mismo propósito mas la intención de hacer recapacitar a los vasallos cercanos de Takeda Katsuyori la que movió a Kasuga Sōjirō y a Ōkura Hikojūrō a continuar tras su fallecimiento la empresa. Sin embargo, la voluminosa obra acabó sirviendo para aleccionar y preparar en el arte de la estrategia militar a los vasallos de muchos otros dominios, porque incluso entre los *bushi* de Sengoku el interés por el conocimiento y la autosuperación rebasaban el orgullo de clan y las fronteras de provincias, así como también la animadversión sentida hacia el rival. A los 31 años, el 25 de enero de 1573, Tokugawa Ieyasu sufrió una gran derrota frente a Takeda Shingen en la batalla de *Mikatagahara* (三方ヶ原の戦い). Se cuenta que entonces comentó: “Si sobrevivo y logro dirigir las tropas como Shingen, en el mundo no habrá nadie que supere mi fama” (Yoshida, 2006: 161), y asimismo que, sintiéndose desanimado, ordenó incluso que lo pintaran en actitud depresiva para poder en lo sucesivo tener siempre presente la lección recibida y que ni siquiera sus descendientes jamás la olvidaran. La pintura, que al parecer Ieyasu llevaba a todas partes, se conserva todavía<sup>266</sup> y, por lo visto, su lección la aprendió tan bien que fue con ayuda de las estrategias de Shingen que logró vencer en las batallas de Komakinagakute (小牧長久手の戦い) de 1584,<sup>267</sup> y hasta en la decisiva batalla de Sekigahara (関ヶ原の戦い) del año 1600.

La profunda admiración que sentía Ieyasu por Takeda Shingen quedó clara y definitivamente expresada en las palabras que dijo a sus vasallos tan pronto conoció la noticia de su fallecimiento:

---

<sup>266</sup> Se denomina *shikamizō* (躰像), es decir, “imagen con el ceño fruncido” y representa a Tokugawa Ieyasu sentado sobre un taburete con el pie izquierdo sobre el muslo derecho y la cara con el entrecejo arrugado apoyada sobre su mano izquierda.

<sup>267</sup> La batalla tuvo lugar en el dominio de Owari (尾張国). Tokugawa Ieyasu actuó en apoyo de Oda Nobukatsu (1558-1630), hijo del extinto unificador Nobunaga, en contra del ejército de Hashiba Hideyoshi (Toyotomi Hideyoshi, a partir de 1586) y obtuvo en ella una gran victoria.

“Ha muerto un general, cuya pérdida es lamentable. No ha habido ni antes ni ahora, ni en el Este ni el Oeste un gran general que se haya destacado como Shingen en el camino de *Yumiya* (弓矢の道). Yo, desde mi juventud lo he considerado un ideal, y deseaba llegar a ser como él. Es decir, que Shingen ha sido para mí como un maestro que me ha enseñado el camino del *Yumiya*. Así lo considero de veras, y por eso quiero que también ustedes mis vasallos mantengan esa misma intención. Si se es un *bushi*, se debe lamentar la muerte de un magnífico general, así sea un enemigo. Si en los dominios vecinos tuviéramos un rival poderoso, de manera natural nos aplicaríamos en el *budō* (武道), gobernaríamos con prudencia y padeceríamos pocos fracasos. Por consiguiente, puede decirse que la existencia de Shingen, al ponernos en estado de tensión, se convirtió también en el fundamento de la perdurabilidad de los Tokugawa. Lo más seguro es que si uno no tiene en los dominios vecinos algún enemigo fuerte, se aleja del camino de *Yumiya* y poco a poco se va debilitando. Es por eso que la muerte de un enemigo como Shingen no constituye en modo alguno un motivo de alegría”.<sup>268</sup>

Las características de la personalidad de Takeda Shingen como figura representativa de los *daimyō* del período Sengoku que despertó la admiración de Tokugawa Ieyasu, resaltan con toda claridad cuando leemos el capítulo 40 (品四十) del *Kōyōgunkan*, el cual lleva el antes mencionado título de *Sekisuiji Monogatari* (石水寺物語). El fragmento de este capítulo, cuya traducción y comentarios presentamos, recoge las conversaciones sostenidas por Shingen con sus vasallos en *Sekisuiji* (石水寺 o 積翠寺), templo zen de la

---

<sup>268</sup> En el segundo tomo (correspondiente al período entre el año segundo de Kōji [1556] y el quinto de Tenshō [1577]) de la crónica oficial de los Tokugawa *Tōshōgū Gojikki* (『東照宮御実記』), editada en la primera mitad del siglo XIX basándose en el testimonio de fuentes más antiguas, leemos: “El señor oyó decir que Shingen había muerto. „En el mundo actual no hay con seguridad nadie más que haya dominado y desarrollado el *Yumiya* tanto como Shingen. Desde mi juventud he pensado que me gustaría dominar el *Yumiya* como él. Aunque Shingen sea un enemigo, no debemos alegrarnos de su muerte, sino lamentarla.” Y como así lo dijo el señor, los que le oyeron hablar de ese modo sintieron más y más su gran generosidad. „Los vasallos de nuestro clan, desde los de arriba hasta los de la base deben lamentar la muerte de Shingen”, así dijo el señor en verdad” (*Tōshōgū Gojikki*). Por otra parte, también en el tomo tercero de los anexos a aquella crónica (『東照宮御実記附録』) encontramos el siguiente pasaje: “En abril de ese mismo año se supo que Takeda Shingen había fallecido por enfermedad. El rumor corrió de boca en boca por los alrededores del castillo. El señor dijo entonces a sus vasallos: „si esto es verdad, es algo muy lamentable y no hay de qué alegrarse. En general, en esta generación no se ve a nadie que haya alcanzado tanta maestría en el camino de *Yumiya* como lo ha hecho Shigen. Yo he logrado muchas cosas porque desde mi juventud me propuse ser como él y me esforcé para ello (...) Oír acerca de su muerte no puede ser motivo de alegría. Ustedes también deben tener esta misma disposición de espíritu. Cuando en todos los dominios vecinos hay generales fuertes, entonces, como en el nuestro no podemos relajarnos y tenemos que estar atentos, ejercemos bien el gobierno y tampoco descuidamos nuestra preparación combativa. Esto se debe a que tenemos a nuestros vecinos. Y como compensación, es esto lo que sienta la base de la seguridad de nuestro dominio. De lo contrario, como tanto los de arriba como los de abajo podemos despreocuparnos, también nuestra preparación es superficial. Nuestra estrategia se debilita poco a poco y no tenemos fuerzas para repeler un ataque. De esta manera, el hecho de que ahora Shingen haya muerto debemos considerarlo como la desgracia de un aliado, y no es algo de lo que podamos alegrarnos en lo más mínimo.” Así dijo el señor, y desde ese momento todas las personas del dominio sin excepción aprendieron de sus palabras y no hacían más que comentar entre sí que era una gran pena que hubiera muerto Shingen” (*Tōshōgū Gojikki Furoku*)

secta *Rinzai* (臨濟宗) de la escuela del gran templo de *Myōshinji* (妙心寺派). El templo de *Sekisuiji* puede visitarse todavía en la ciudad de Kōfu (甲府市) de la actual prefectura de Yamanashi (山梨県) y originalmente era parte del núcleo urbano ubicado en la falda del castillo (城下町) de los Takeda. Según la tradición, fue en dicho templo donde en el año 1521, al ocurrir la invasión de las fuerzas de Imagawa Ujichika (1473-1526),<sup>269</sup> *shugo* de Suruga, Ōi-no-Kata (1497-1552), esposa de Takeda Nobutora (1494-1574), trajo al mundo al futuro general Takeda Shingen, mientras se dirigía en estado de avanzado embarazo a buscar refugio en el castillo de *Yōgaiyamajō* (要害山城). Por lo visto, en el legendario lugar se conserva aún el pozo con cuya agua el recién nacido recibió su primer baño tras venir al mundo.

El fragmento de *Sekisuiji Monogatari* que examinaremos a continuación<sup>270</sup> tiene una estructura simple y no representa otra cosa que el registro sucesivo en forma de *kikigaki* (聞書) – al parecer, sin otra organización que la que sugería la propia sucesión temporal de los encuentros más significativos – de las conversaciones que sostuvo Shingen en el mencionado lugar con sus vasallos. Según Yoshida Yutaka este fragmento es de los de “más alto valor documental dentro del *Kōyōgunkan*” (Yoshida, 2006: 162).

Las conversaciones tenían evidentemente un carácter relajado e informal no exento de gracia y humor. En este sentido contribuyen a romper la visión demasiado rígida y seria que suele existir a veces de las relaciones de vasallaje en el mundo del *bushi*, y a revelar el carácter dialogístico e interactivo que caracterizaba en él a la comunicación. No hay dudas de que en dicho mundo la interacción comunicacional en general, y dentro de ella específicamente las frecuentes conversaciones sobre el tema de la guerra, la estrategia, los héroes, sus características personales, sus hazañas, etc., eran uno de los factores culturales que ayudaban a educar y a sostener la conciencia propia del estrato samurái, la cosmovisión del *bushi*, así como a mantener el adecuado “tono espiritual” o la “moral combativa” tan necesaria en una situación de guerra.

---

<sup>269</sup> De ser cierto este episodio, en el cual un celeberrimo general ve la luz en el transcurso de una batalla, debe de haber ocurrido en medio del enfrentamiento entre las tropas de Takeda Nobutora y las de Kushima Masanari (1492?-1521), vasallo de Imagawa Ujichika, durante la batalla de Iidakawara (飯田河原の合戦).

<sup>270</sup> La traducción es nuestra según la versión que aparece en Yoshida, 2006: 159-185.

*Sekisuiji monogatari* es uno de esos textos que nos permiten tener, salvando la gran lejanía espacio-temporal, la rara experiencia de asistir como “observadores incógnitos” a algunos de aquellos encuentros, en su mayoría nocturnos, y de comprenderlos con una riqueza que va mucho más allá del simple contenido de lo que se hablaba. Su diversidad de matices impide que nos dejemos llevar por “tentaciones analógicas” e identifiquemos estos intercambios con lo que en la actualidad solemos llamar “adocctrinamiento ideológico” o “lavado de cerebros”. Así por ejemplo, en el hecho de que Shingen expone sus opiniones no en forma dogmática, sino polémica, adivinamos su intención educativa de desarrollar el pensamiento de sus vasallos, de enseñarles a conocer y a valorar por sí mismos a las personas, analizando las sutilezas del camino de su formación. En este sentido, hay que subrayar que el carácter informal de las charlas no está reñido en modo alguno con su profundidad y nivel, sino que, por el contrario, asombra la fluida sencillez con que Shingen aborda en ellas temas de hondura psicológica y filosófico-cognoscitiva en su aplicación al microcosmos socio-cultural del *bushi*.

Así, ya en el primero de los registros de las conversaciones a los que tenemos acceso, en la pregunta que dirige Shingen a sus vasallos encontramos indirectamente planteado, desde la perspectiva de un *bushi* de la época Sengoku, el problema de la libertad humana a través del cuestionamiento acerca de la realización personal individual,<sup>271</sup> y de la misma manera, en su respuesta, el enfoque a partir del cual ofrece una solución a dicho problema.

En cuanto a esto, llama la atención el hecho de que Shingen separa la realización personal, por un lado, de la condición social del individuo y, por otro, del ámbito del deseo o del gusto individual. Hay que decir que esta perspectiva de la cuestión se diferencia considerablemente de la que suele estar muy difundida en nuestros días, la cual parece satisfacer más las necesidades del mercado capitalista que las del propio individuo, al incitarle a satisfacer sus deseos y a buscar su “lugar en el mundo” en un “puesto”, prestigioso por bien pagado, dentro de la jerarquía social establecida. Por el contrario,

---

<sup>271</sup> “Una noche, el señor Shingen les dijo a sus interlocutores: „Hay una sola cosa gracias a la cual las personas, sean de alta o baja condición, pueden llegar a realizarse plenamente (人間は大小によらず、身をもつ事一つあり). Veamos qué dice cada uno de ustedes sobre esto“. Y como transcurrido un tiempo, los interpelados le respondieron: „Por mucho que lo hemos pensado (思案), no logramos discernirlo (分別)“, el señor Shingen les dió su respuesta: „Las personas, sólo si no hacen lo que quieren y realizan lo que consideran fastidioso, es que pueden realizarse a plenitud cada una según su condición“(分々躰々、全身をもつべし).”

según Shingen, la realización personal no depende de ningún estado externo de cosas, una vez alcanzado el cual el individuo tiene garantizada su segura y feliz existencia en el mundo. Ese tipo de garantías y seguridades no existían en la época Sengoku y acaso el inestable y conflictivo entorno social permitía al general ver las cosas de otra manera. En un mundo cargado de incertidumbres, en el que nada puede impedir que la victoria de ayer se convierta en la derrota de hoy o de mañana, y en el que la prosperidad y la ruina parecen alternarse con la misma regularidad que las estaciones del año, la única garantía para la supervivencia individual consiste en que el individuo acepte la lucha como principio de existencia, los desafíos como el pan de cada día y los obstáculos como retos para la autosuperación que rompen las predeterminaciones naturales del placer y los criterios preestablecidos y rutinarios del gusto social. Cualquier situación o puesto en la sociedad pueden llegar a ser para el individuo igualmente buenos y provechosos, siempre que no se acostumbre a hacer lo que le gusta y acepte que lo más común suele ser precisamente tener que hacer lo que no gusta.

La aceptación de la inestabilidad del mundo como ley, de la lucha como principio inexorable de vida y de todo obstáculo como un reto para la autosuperación personal son rasgos esenciales de la cultura espiritual del *bushi* que alcanzan todo su sentido precisamente en una época como la de Sengoku. Sin embargo, su significado trasciende esa restringida demarcación de temporal y sigue vigente aún en nuestros días. Cualquier practicante de artes marciales asume esas mismas premisas como principios básicos de la cultura espiritual que se sigue enseñando y aprendiendo hoy en los *dōjō* (道場) o academias de *budō* (武道)<sup>272</sup> de todo el mundo, y no sólo de Japón o de China.

Ahora bien, Shingen aborda también desde otra perspectiva la cuestión de la realización personal del individuo en el mundo, porque aunque desde un punto de vista impersonal la ley de la existencia sea la transitoriedad de todo, el constante surgimiento de obstáculos y la lucha como modo de vida, y frente a ella el individuo deba aprender a superar sus condicionamientos biológicos y los límites de su formación para poder replantearse las

---

<sup>272</sup> Así por ejemplo, Eguchi Nobuaki director de la *Sociedad para el estudio de las artes marciales japonesas y chinas* (日中武道研究会) de Kioto, y maestro de *Aikidō* de su academia *Mushinjuku* (無心塾) suele repetir a sus discípulos: “Si en la vida tienen que escoger entre hacer lo más fácil o lo más difícil, opten por esto último, y en su práctica de las artes marciales no hagan sólo lo que les gusta, sino también y sobre todo lo que les disgusta, porque precisamente es en esto donde está el verdadero ejercicio. En el mundo del *budō* (武道) practicar lo que gusta no es ejercitación.”

dificultades e impedimentos como desafíos y retos, no es menos cierto que el individuo no está nunca solo a la manera de un Robinson frente al mundo, que tanto el enemigo, como el aliado y compañero de lucha son también individuos, y que en este mundo, considerado desde la perspectiva personal, no existen sólo las trampas, provocaciones y barreras impuestas conscientemente por el adversario, sino también la solidaridad y la colaboración de los compañeros.

Pero esa cooperación solidaria que funciona entre los combatientes de un mismo ejército como una tendencia espontánea y un sentimiento, en la relación de un buen general<sup>273</sup> con sus combatientes dimana, por el contrario, de la comprensión racional consciente, de la prudencia y el conocimiento tanto de las leyes de la estrategia como de los hombres, que debe poseer un verdadero jefe, así como también de su ingenio e inventiva para sacar provecho de esa comprensión y ese saber. Desde este punto de vista, un buen general no es el que impone a los vasallos a su servicio una pauta común o externa que les resulta ajena, sino aquel que aprende a conocer, y en consonancia con ello, a desarrollar y a utilizar sus propias aptitudes individuales, para ilustrar lo cual Shingen recurre con frecuencia a un ejemplo tomado de la práctica de la agricultura y la jardinería: las formas más burdas de dirección consisten, como en el caso de la técnica del injerto, en imponer artificialmente al individuo desde fuera, sea mediante el entrenamiento o el castigo disciplinario, un determinado modo de proceder que es totalmente ajeno a su esencia.

Sin embargo, aunque el mejor guía es aquel que, merced a su capacidad de comprensión, sabe sacar el mejor provecho hasta del aparentemente menos dotado de sus subordinados, esto no significa que los resultados obtenidos del “injerto” y ni siquiera este procedimiento como tal deban ser rechazados. Más adelante veremos que uno de los problemas fundamentales del *budō* (武道) como cultura consiste precisamente en devenir un camino (道) para permitir la confluencia e integración de la forma cultural y la esencia individual.<sup>274</sup>

---

<sup>273</sup> Una parte del legado del arte de la estrategia elaborado por Takeda Shingen y otros generales del clan Takeda que recoge el *Kōyōgunkan*, es precisamente un estudio que va más allá de los tipos de combatientes y que tiene como resultado la elaboración de una tipología de los grandes generales que por sus características personales terminan por destruir su propio clan y por arruinar a su propio dominio. Según la obra, estos se dividen básicamente en cuatro tipos: el generalísimo tonto, el generalísimo demasiado inteligente, el generalísimo cobarde y el generalísimo fuerte en exceso. (*Kōyōgunkan*, 2006)

<sup>274</sup> “Una noche, el señor Shingen comentó: „Cortar un árbol de *kaki* ácido (渋柿) para injertar en él un árbol de *kaki* dulce (木練) es la manera como proceden los de baja condición social (小身成者の、ことわざ

En consonancia con el reconocimiento de que un buen general es aquel que aprende a estudiar y a conocer las características de todos los vasallos a su servicio, desde el más alto hasta el más bajo, uno de los aspectos más valiosos del texto *Sekisuiji Monogatari* es que en él encontramos fragmentos de tal estudio realizado por el propio Takeda Shingen. En sus conversaciones con sus vasallos, el general se esfuerza por penetrar en las sutilezas de la psicología y el conocimiento, analiza los fenómenos psicológicos desde un punto de vista genético y las capacidades humanas en sus interrelaciones, pero va más allá y aborda también la forma, con frecuencia equivocada, en que las capacidades de un individuo son interpretadas por su entorno social, para prevenir a sus vasallos de los posibles errores de apreciación e interpretación con que pueden tropezar en el estudio de los individuos.<sup>275</sup> Llamamos nuestra atención en particular sus consideraciones acerca de la génesis de la cobardía, cuya posibilidad con bastante frecuencia suele estar oculta bajo una apariencia de ruda fortaleza, así como también acerca de su fenomenología y sucesivas metamorfosis,<sup>276</sup> en contraste con la verdadera valentía, la cual, según se deduce de sus

---

なり). Los *samuráis* de condición media para arriba (中身よりうへの侍), sobre todo los *kunimochi daimyō* (国持大名), en la mayoría de los casos logran sacar utilidad hasta de los *kakis* ácidos como tales. Ahora bien, por muchos que sean los buenos servicios de estos últimos, eso no significa que haya que cortar los injertos que se han hecho de *kaki* dulce. ¿Acaso no es de esta manera como tenemos que proceder siempre (con las personas bajo nuestro mando)?”

<sup>275</sup> “El señor Shingen dijo: „Los vasallos hasta los de más baja condición y, ni que decir tiene, los *samuráis*, tienen todos de nacimiento, un determinado modo de actuar (形義[行儀]). Sin embargo, la gente suele equivocarse en sus juicios sobre ellos. En primer lugar, a los que tienen discernimiento (分別) los ve como personas taimadas. En segundo lugar, a los que son profundamente precavidos (遠慮の深き者) los toma por unos cobardes. En tercer lugar, a los rudos (がさつ成人) los considera *tsuwamono* [兵 es decir, según la connotación tradicional de este término desde la antigüedad, pero sobre todo desde finales de la época Heian, “genuinos y valientes guerreros”]. Pero estos son, sin lugar a dudas, grandes errores de apreciación. Los individuos dotados con capacidad de discernimiento, de diez cosas que podrían hablar se reservan siete y comentan sólo tres. Los que tienen un profundo sentido de la precaución hacen siempre todas las cosas con sumo cuidado, considerando los antecedentes y las consecuencias. Esto significa que los resultados [勝負, es decir la victoria o la derrota] que obtienen están de acuerdo con lo que dicen, pero si lo que resulta concuerda con lo que hablan, es porque piensan (思案) de antemano en su esposa e hijos. Esto es lo que se llama precaución (遠慮). Los individuos que desconocen este sentimiento los consideran unos cobardes, pero al estimarlos así son en realidad ellos mismos unos irresolutos. Por último, los rudos no tienen ni discernimiento (分別) ni precaución (遠慮), hablan por gusto y toman por irresolución la parquedad de palabras de los precavidos y los inteligentes; sin embargo, es en ese momento decisivo en que se define la victoria o la derrota, que se acuerdan ellos por primera vez de su mujer e hijos, y por eso en una situación límite resultan por fuerza indecisos y vacilantes, de manera que es justamente la rudeza el principio de la cobardía (がさつは、臆病のはな[端]なり).”

<sup>276</sup> “Shingen dijo: „Sobre el individuo rudo que antes mencionábamos, hay que agregar que como carece de discernimiento (分別) y de precaución (遠慮), tampoco conoce apenas la vergüenza (恥); de modo que aunque sus padres y hermanos sean asesinados inopinadamente, no se planteará siquiera matar a sus enemigos, asumiendo una conducta diferente a la del individuo rudo que aparenta ser habitualmente (常のかさつにちがふて). También en los combates, sin falta actuará siempre por debajo de la media y querrá alegar además los más variados argumentos para justificarlo; y todo por carecer tanto de discernimiento como de precaución.”



comentarios, no es sinónimo de arrojo, sino que tiene un significado mucho más amplio, y cuya posesión no depende únicamente de las cualidades temperamentales innatas, sino también de la educación.

En este sentido, *Sekisuiji monogatari* es un documento de inestimable valor para poder apreciar cómo durante la época Muromachi se van enriqueciendo las nociones tradicionales de valentía y cobardía con un contenido mucho más complejo, saturado de sutiles matices psicológico-espirituales y socio-culturales. Entre otras cosas, los comentarios de Shingen evidencian su comprensión de la esencia social del individuo, cuando sugiere que al hacer el cálculo realista de una situación y de su modo de obrar en ella, el sujeto debe considerarse a sí mismo no desde el estrecho punto de vista de una individualidad aislada dotada de determinadas cualidades naturales, dadas de una vez y por todas, sino en sus profundas implicaciones sociales y afectivas con su entorno social, en primer lugar, la familia.

Ahora bien, salta a la vista que en sus conversaciones Shingen se esfuerza en todo momento por superar el ámbito de lo meramente empírico para ofrecer a sus vasallos una serie de instrumentos teóricos que les permitan estudiarse a sí mismos y a las personas con las que interactúan. No es menos evidente que en su pensamiento ese esfuerzo de teorización guarda estrecha relación con la necesidad que percibe de educar a los vasallos más jóvenes. De esta manera, en *Sekisuiji Monogatari* vemos como Shingen intenta construir una especie de *sistema* de categorías gnoseológicas y psicológicas, precisamente porque no se satisface con ofrecer una simple clasificación de los fenómenos espirituales y mentales, sino que trata en todo momento de encontrar las leyes que los interrelacionan.

Es importante comprender que, por imperfecto que este sistema pueda parecer desde el punto de vista contemporáneo, tiene con todo una gran ventaja sobre algunas de las más difundidas construcciones teóricas actuales: por cuanto no aborda los fenómenos en abstracto, sino en estrecha relación con el funcionamiento que tienen en la actividad humana – y en su caso específico, la actividad del *bushi* – incluye fenómenos espirituales y mentales que comúnmente tanto la gnoseología filosófica como la psicología general suelen excluir o simplemente olvidar en sus elaboraciones teóricas. Tal es el caso, por

ejemplo, de la “vergüenza” (恥),<sup>277</sup> la “inventiva” (工夫), la “precaución” (遠慮 – literalmente, “considerar, deliberar [慮] desde lejos [遠]”), la “compasión” (慈悲)<sup>278</sup> o digamos, del “gusto” (味).

Por otra parte, esta misma aproximación funcional enfocada en su actividad concreta, le permite a Shingen distinguir al menos dos grandes “órganos de comprensión de la realidad” de los cuales los diferentes fenómenos mentales son funciones específicas: por un lado, el corazón o *kokoro* ([心] el espíritu, la mente), y por otro, el *ki* ([気], asociado al *hara* [腹]). En relación con esto resulta curioso constatar que, a pesar de que tradicionalmente en las artes marciales al trabajo intuitivo del *ki* se le confiere un papel fundamental, Shingen, como avezado combatiente, considera por su parte que con el solo funcionamiento del *ki* no basta: “si sólo tenemos ingenio (el cual es precisamente resultado del buen trabajo del *ki* [「才覚は、気のきいたる者のわざなり」]), pero carecemos de discernimiento, nuestras faltas son muchas” (「才覚ばかりで、分別なきは、あやまりおほし」). En otras palabras, que la comprensión intuitiva básica del todo debe ser complementada con el discernimiento como forma de comprensión racional de las partes.<sup>279</sup>

Quizás no sea exagerado decir que en esta apreciación de Shingen encontraba ya su expresión la necesidad de que las técnicas y procedimientos marciales fueran replanteados en la nueva época sobre una nueva base, teórica, y que en este sentido, en

---

<sup>277</sup> Según el *Kōyōgunkan*, si un individuo carece de este peculiar “sentido”, todo lo hace mal.

<sup>278</sup> Asimismo, según el *Gunkan*, es la magnanimidad que permite al *kunimochi daimyō* sacar partido incluso de las características individuales de los peores miembros de su comunidad. En su capítulo 30 leemos: “Los individuos que desconocen el sentimiento de vergüenza (恥をしらざる者), cada cosa que realizan está mal hecha. El emplear pese a todo a esos individuos de acuerdo con sus respectivas aptitudes (其品々に) es una manifestación de la compasión (慈悲) del *kunimochi daimyō*.”

<sup>279</sup> “Una noche Shingen dijo: „Como mismo la inventiva (工夫) y la reflexión (思案) son diferentes, así también cabe suponer que el discernimiento (分別) y el ingenio (才覚) son cosas distintas, y la razón de ello es que en la sociedad encontramos tanto personas que teniendo discernimiento carecen de ingenio, como personas que poseyendo ingenio carecen de discernimiento. Ahora bien – considerando que los jóvenes no comprenden cuando uno no se aplica para darles una explicación más elaborada – si explicáramos esto llamando cada cosa por su nombre para que ellos lo entendieran, diríamos que mientras que el discernimiento se hace con el espíritu (分別は心にてする), el ingenio, por el contrario es el resultado de la aplicación eficiente del *ki* (才覚は、気のきいたる者のわざなり). En el caso de la persona de discernimiento (分別者), las faltas y errores resultan raros. En cambio, si sólo tenemos ingenio pero carecemos de discernimiento, las faltas que cometemos son muchas. Las personas que tienen conocimientos tendrán otras tantas opiniones y apreciaciones críticas sobre esto. Pero los jóvenes en su ignorancia raras veces lo comprenden.”

ella se anunciaba ya el movimiento de sistematización y teorización del *bujutsu* que alcanzaría su auge en lo sucesivo, y encontraría su realización en la confección de tratados dedicados específicamente a las artes marciales y a la estrategia militar.

Tal es la importancia que confiere Shingen a la capacidad de discernimiento, al ingenio, a la inventiva y capacidad de reflexión del ser humano<sup>280</sup> que al final de uno de sus comentarios insinúa indirectamente que incluso llegó alguna vez a plantearse la posibilidad de que esas facultades lograran resolver en el futuro el problema de la brevedad de la vida humana. El planteamiento de un problema semejante parece perfectamente natural en un *bushi* del período Sengoku que enfrenta a diario la muerte.

Sin embargo, no satisfecho con la simple enumeración de las facultades, Shingen se plantea también la cuestión de cuál es de ellas la básica o fundamental.<sup>281</sup> En uno de los testimonios, afirma que la que sirve de fundamento a todas las otras es nada menos que la precaución o la prudencia, y pensándolo bien, no es raro que así lo considere, porque como él mismo sugiere, esta facultad está directamente relacionada con el ámbito de la comunicación, el cual es justamente el básico en la formación del ser humano. Sobre este aspecto en particular, M. S. Kagán sostiene lo siguiente:

---

<sup>280</sup> Da la impresión de que la clasificación de Shingen se apoya, por una parte, en la diferenciación entre el proceso de funcionamiento de una capacidad y su resultado, y por otra, en la distinción de dos componentes fundamentales del conocimiento como son el discernimiento o análisis cual función del pensamiento, y la imaginación creadora, es decir la capacidad de crear imágenes y de operar con ellas. Así parecen revelarlo dos frases del texto: una que aparece intercalada en el primer testimonio, como la respuesta que dan a una pregunta suya sus vasallos: “por mucho que lo hemos pensado (思案), no logramos discernirlo (分別)” (「何と思案いたしても、更に分別に及ばず」) y otra que leemos en el testimonio que ahora analizamos, en el fragmento en que comenta la leyenda sobre los Fujiwara, donde se refiere al “ingenio del ser humano para inventar y reflexionar (「人間の工夫思案する才覚」). En este último caso, el “ingenio” engloba a las capacidades de inventar y de reflexionar, es decir, tanto a la imaginación como al pensamiento, las cuales resultan imprescindibles en la práctica del arte de la estrategia. Aunque la diferenciación entre el proceso de funcionamiento de una capacidad y su resultado pueda parecer a primera vista superflua o, más exactamente, redundante, desde la perspectiva de la práctica esta diferenciación parece tener, por el contrario, mucho sentido. Así, por ejemplo, una cosa es la actividad espontánea de la reflexión y otra, la educación, basada en la experiencia precedente de esa actividad y sus resultados, de la capacidad reflexiva; y como suele ocurrir en el ámbito investigativo, un resultado teórico deviene en la fase siguiente una nueva metodología, la cual está sujeta a ser cuestionada y superada, a su vez, en lo sucesivo por el resultado teórico de otra etapa investigativa. Como veremos más adelante, esto tiene mucho que ver, en el ámbito de las artes marciales con el proceso de aprendizaje de las formas, con sus etapas de “conservación”, “ruptura” y “distanciamiento”.

<sup>281</sup> En otro testimonio, en cambio, expone que el discernimiento es la fundamental. De todos modos, lo significativo es el hecho de que se plantee el problema de una facultad básica. Es evidente que la clasificación de las capacidades le sirve de premisa para lo más importante: el intento de construcción de una tipología de individualidades, que van variando según sea la facultad básica en torno a la cual se estructuran todas las otras, como la llave de acceso a la formación del individuo y la mayor eficiencia en su empleo. Con todo, no es menos cierto que en su visión son la prudencia y el discernimiento las capacidades de mayor peso, y que la significación de ambas se relaciona ante todo con su papel en la comunicación.

“La importancia de la interacción comunicacional (*des Verkehrs*) en la vida social se hace comprensible cuando se la considera genéticamente, es decir, cuando se describe cómo este tipo de interrelación humana se ha formado, tanto en el devenir de la humanidad, como en el de cada personalidad en particular (...) La interacción comunicacional se forma no sólo como una determinada actividad más del niño, sino que en la mitad de su primer año de vida gana el estatus de la *actividad dominante* y le permite adquirir nuevos conocimientos y habilidades (...) En resumen, *la interacción comunicacional es ontogenéticamente la primera actividad que el ser humano asimila*, y esto sólo muestra ya claramente su importancia para la vida humana como la condición para la realización exitosa de todas las demás actividades” (Kagán, 1994: 127-140).

Shingen considera que siempre que una persona sea precavida tiene garantizada también la capacidad del discernimiento, porque cuando tiene una duda sobre algo, la propia precaución le hace recurrir a personas de más experiencia de su entorno que comparten con ella su capacidad de discernir y le aclaran sus cuestionamientos. Desde este punto de vista, la interacción comunicacional dentro del colectivo permite, por así decirlo, la “posesión social” de las facultades, porque en semejante ambiente de cooperación e intercambio cada individuo está dispuesto a compartir las suyas con los demás, quienes a su vez se mantienen abiertos a la opinión, al consejo y a la ayuda de sus compañeros, en caso de necesidad.

Ese mismo testimonio, en el que Shingen nos explica la importancia de la precaución o prudencia como facultad básica y su estrecha relación con la interacción comunicacional, nos revela también curiosamente una de las funciones que, por lo visto, desempeñaba el teatro *Nō* dentro de la comunicación en el mundo del *bushi*. Y es que para ejemplificar sus ideas Shingen recurre a varios pasajes de una obra titulada *Ama* (『海人』) o *La Sirena*, la cual, al parecer, se representaba incluso desde antes de Zeami (1336?-1443?), y cuyo argumento debía estar ya bastante difundido entre los samuráis de entonces como para permitir que Shingen lo citara de manera espontánea con el propósito de hacer comprensibles sus ideas ante sus vasallos.<sup>282</sup> El modo en que Shingen intercala en sus

---

<sup>282</sup> Seguramente la antigua leyenda acerca de Fujiwara-no-Fuhito (659-720), hijo de Fujiwara-no-Kamatari (614-669), debía de haber venido transmitiéndose oralmente desde antaño. No obstante, varios hechos sugieren que es muy posible que para su explicación Shingen se apoyara más bien en la manera en que recoge la leyenda el argumento de la pieza titulada *Ama* (『海人』). Por una parte, en el mundo del *bushi* precisamente el *Nō* era uno de los “artefactos” que permitían mantener viva la memoria de la tradición. Por otra, según el propio Zeami, esta obra de *Nō* pertenecía originalmente al repertorio del gremio teatral *Konparu* (金春座), y es un hecho que en el dominio de los Takeda se habían asentado varios actores de Sarugaku provenientes de este gremio, como Ōkura Tayū Jūrō Nobuyasu, su segundo hijo Ōkubo Nagayasu

palabras fragmentos del argumento de la leyenda llevada a la escena, sugiere que los interlocutores estaban al corriente de lo que se trataba, y que su circulación entre ellos era garantizada por algo más que el simple recuerdo ocasional.<sup>283</sup> Por lo demás, hay que destacar que en *Sekisuiji Monogatari* no sólo encontramos la explicación de las capacidades cognitivas humanas mediante un episodio tomado de una obra teatral, sino incluso – lo constataremos en breve - el intento de aplicar esas mismas capacidades al dominio del gusto artístico, y específicamente, dentro de él, al ámbito de las artes escénicas.

Como tendremos ocasión de examinar en otra sección de esta tesis, por diversos factores estas artes ocupaban un lugar muy especial en el mundo de los *bushi*, pero es que además para la época de Takeda Shingen existía ya una activa interacción entre las mismas, sobre todo el teatro, y las artes marciales. En este sentido, no hay dudas de que el valor documental de *Sekisuiji Monogatari* incluye el hecho de que recoge testimonialmente una etapa decisiva en el proceso de esa interacción, mediante la cual se gestan no sólo las bases para la teorización sobre el *bujutsu* y su correspondiente sistematización que

---

(1545-1613) y el antes mencionado Ōkura Hikojūrō, su hijo tercero, quien, según se dice, por no gustarle el oficio de actor se puso al servicio de Kōsaka Masanobu (1527-1578), vasallo preferido de Takeda Shingen. Por lo visto, el abuelo de Nagayasu había sido maestro de *Sarugaku* de la corriente *Konparu* en el templo sintoísta de *Kasuga Taisha* de Nara. Según la tradición, fue en la época de Ōkura Tayū Jūrō Nobuyasu que se formó la corriente *Ōkura ryū*, a partir de la de los Ōkura del dominio de Harima, quienes habían asimilado la del dominio de Yamato (Nara).

<sup>283</sup>“En cierta ocasión, Shingen comentó: „Para las personas eso que designan los dos caracteres *enryō* ([遠慮] recato, precaución) es muy importante. La razón de que basta sólo con que haya precaución para que exista también el discernimiento (分別) es que cuando se es precavido, si hay algo que no se alcanza a discernir, quienes son de mayor rango le preguntan a un buen *karō* (家老), en tanto que los de rango menor se acercan a sus familiares o incluso a sus amigos y les consultan, de modo que al alcanzar gracias a esto la comprensión, cometen pocos errores. Así las cosas, aunque Shingen no sea el mejor capacitado para pensar, que el fundamento del discernimiento es la precaución (「分別のもと、遠慮なり」), es en resumen lo que él piensa. En general, si una persona es profundamente precavida, está dotada de ingenio y de capacidad de discernimiento, en cualquier cosa que haga tiene éxito, y lo más probable es que su buena fama no cese ni después de su muerte. Por ejemplo, se cuenta que el *taishokkan* (Fujiwara no Fuhito (659-720)) con ayuda de su capacidad de discernimiento e ingenio recuperó del fondo del mar una gema cuadrada de cuarzo de ocho *sun* (方八寸の水精の玉). También por medio de su discernimiento ideó el modo de hacer que una sirena descendiera a las profundidades para recuperarla, mas fue porque el *taishokkan* era una persona inteligente que ingeniosamente le hizo una promesa a la mencionada sirena para después solicitar su ayuda. Ahora bien, aunque la mentira haya mediado en esto, es evidente que, una vez más, se alaba el discernimiento y el ingenio de las personas y es un hecho que con ayuda de la gema sacaron fuego del sol y de la luna y obtuvieron agua (「日月の火をとり、水を取事」). De modo que también en esto está básicamente el ingenio (才覚) del ser humano para inventar y reflexionar (工夫思案).“ Mas cuando Shingen seguidamente preguntó: „Por cierto, hay una sola cosa que escapa a nuestra inventiva y capacidad de reflexión (工夫思案), a pesar de todo nuestro poder de discernimiento e ingenio (分別才覚) como personas, piensen ustedes cuál es“ – ni uno solo de sus interlocutores acertó con la respuesta. Entonces, Shingen les explicó: „El que la vida se vaya acertando es eso que resulta difícil que la inventiva y la capacidad de reflexión alcancen a remediar alguna vez“, tras decir lo cual, se echó a reír.”

encontramos en la etapa siguiente, sino también los criterios para conferirle su configuración estética, así como para poder valorar el avance de cada individuo en la práctica del camino del *budō*. De este modo, tras las reflexiones en voz alta de Shingen sobre temas tan disímiles como el conocimiento, la psicología, la estrategia y la apreciación artística podemos percibir cómo durante esta etapa diversas manifestaciones y tendencias de la actividad de los *bushi* van confluyendo en una misma corriente.

Ahora bien, regresando al problema, sobre el que parece debatirse el pensamiento de Shingen, de la posible “facultad básica” como llave de acceso a la formación del individuo y a su más eficiente utilización, en *Sekisuiji Monogatari* encontramos otro testimonio en el cual la capacidad de discernimiento resalta como la fundamental,<sup>284</sup> una vez más, por la importante función que cumple en la comunicación y en la conformación selectiva del entorno social que define en cada caso a la personalidad. Por una parte, el discernimiento nos permite comunicarnos consciente y libremente de acuerdo con las características de la circunstancia específica y del interlocutor, proporcionándonos un amplio espectro de modos diversos de expresión que podemos elegir entre los extremos de la charlatanería y el mutismo. Por otra, nos ayuda a distinguir entre las personas con las que nos comunicamos para que podamos lograr un intercambio constructivo y enriquecedor. Por último, en la esfera de la actuación práctica, la facultad de discernimiento resulta imprescindible para que podamos adecuar las leyes, los principios y las normas a cada caso particular impidiendo que la funcionalidad de las formas degeneren en la perniciosa irracionalidad de los esquematismos.

---

<sup>284</sup> “En una ocasión, Shingen dijo: „En la sociedad hay diversos tipos de personas. Están los que manifiestan discernimiento (分別), pero carecen de ingenio (才覚); luego hay otros que tienen ingenio, pero adolecen de compasión (慈悲); están también los que tienen compasión, pero no saben distinguir entre los individuos. Estos últimos, si son de alto rango, tienen en su gran mayoría entre las diez personas que más respetan a ocho que no sirven para nada; si son de bajo rango, suelen tener entre sus compañeros más allegados a malas compañías. De esta manera, hay diversos tipos de individuos, y aunque parecen diferentes, sólo se trata de que a sus espíritus les falta discernimiento. De seguro que basta con que un individuo tenga una notable capacidad de discernimiento para que se destaque tanto por su ingenio (才覚), como por su precaución (遠慮), su capacidad para conocer a las personas, su virtuosismo (功をなす), y en general, por las buenas cualidades de cualquier tipo. De modo que las personas, conociendo que el discernimiento es el fundamento de las cosas más diversas (「分別の二字、諸色のもと」), deben perfeccionarlo aunque sea reflexionando en la noche sobre lo que se propusieron en la mañana (朝に心ざし、ゆふべに思ふても、分別をよくせよ).” En otro de los testimonios, Shingen habla incluso de la necesidad de que el individuo “convierta a su propio discernimiento en su compañero” (をのれが分別の、友に仕て), es decir, en su principal apoyo.

A propósito de esto hay que decir que esta última cuestión resultaba esencial para Takeda Shingen, porque a diferencia de su hermano menor Nobushigue (1525-1561), quien enfatizaba la importancia de la moral como factor de organización social, Shingen, con su pragmático realismo, se mostraba, por el contrario, partidario de la escuela legista china, al subrayar el beneficio que podían proporcionar las leyes<sup>285</sup> en caso de que su aplicación fuera consciente y racional, no rutinaria y dogmática, porque impuestas desde fuera, sin considerar las peculiaridades del contexto, acaban siendo como virutas de oro, que “aunque sean valiosas, se convierten en basura cuando nos caen en los ojos” (「金屑は貴なりと雖も眼に落れば翳となる」).<sup>286</sup>

---

<sup>285</sup> Shingen redactó y promulgó en 1547, con 27 años, el código de leyes del dominio de Kōshū, conocido como *Kōshū Hatto no Shidai* (甲州法度之次第), el cual constituye precisamente el primer capítulo (品第一) del rollo primero del *Kōyōgunkan* (según Satō Masahide, ello nos indica que el narrador reconocía claramente que para el pueblo del dominio, y en primer lugar para los generales y el resto de los *bushi*, “por ineludibles que fueran las batallas, no eran otra cosa que parte del ejercicio del gobierno” (*Kōyōgunkan*, 2006: 395)). En su artículo 55 leemos: “Si en la conducta y otras facetas de Harunobu (Shingen) hubiera algo que contradice a los propósitos de estas leyes, se le debe denunciar en la forma establecida, independientemente de que quien lo haga sea de alta o baja condición, y se le debe juzgar, de acuerdo con las circunstancias” (Ibidem: 29). Cuando comparamos el pensamiento de Shingen con el de su hermano Takeda Nobushigue (1525-1561), a quien también debemos un código de clan, escrito en 1558 y compuesto de 99 preceptos dirigidos a su hijo Takeda Nobutoyo (1549-1582) (*Kotenkyū yori Shisoku Chōrō he Iken Kyūjūkajō no Koto* [『古典厩より子息長老江異見九十箇条の事』] constituye el segundo capítulo del primer royo del *Kōyōgunkan*), constatamos que este ponía el énfasis principal en la conducta moral, a diferencia de Shingen, quien confiaba tanto en la ley como poderoso factor cultural de organización social, que prefería ser juzgado él mismo de acuerdo con sus estipulaciones. En este sentido, conviene especificar que la formación de ambos hermanos fue distinta: si bien Nobushigue cita con mucha frecuencia las *Analectas* de Confucio, Shingen suele pensar por sí mismo más que citar, y según las evidencias históricas, prefería el pensamiento de Han Feizi. En la opinión de Satō Masahide, un factor biográfico había influido a su manera en esto: “En el año décimo de *Tenbun* (1541), a los 21 años de edad, Shingen expulsó de Kai a su padre Nobutora (...) Según se dice, el rumor acerca de este acontecimiento recorrió todo Japón y el propio Shingen, sintiendo vergüenza por su carencia de piedad filial, jamás en la vida tomó en sus manos las *Analectas* de Confucio.” (Ibidem: 394)

<sup>286</sup> “Una noche, Shingen, citando una frase antigua dijo: „Chin Kō Shō (Chen Kong Zhan [陳孔璋]) le explicó al emperador Wen Di (文帝) de Gui (Wei[魏]): «Cuando uno se comunica con una persona debe decirle sólo una tercera parte y no apresurarse a soltarle de una vez todo lo que piensa. Una persona serena no tiene por qué abrirse totalmente a los otros, las flores que florecen serenamente no se abren todas a la vez a plenitud. El amigo de ayer es el enemigo de hoy y la flor de ayer es el polvo de hoy.» De la misma manera, el que habla cosas profundas, se reserva la séptima parte para decir sólo la tercera parte, y estas son todas actitudes que alejan de la vergüenza a todo el que las siga. Ahora bien, la persona que no tiene capacidad de discernimiento (分別なき人), por el contrario, no habla absolutamente nada y se cuida de todo, con el argumento de que es malo hablar a la ligera. Este tipo de persona procede como el que ha escuchado decir a la gente que es malo cortar un árbol de *kaki* ácido para injertarlo en uno dulce y, dándose las de listo, pese a su escasa comprensión, corta un árbol de *kaki* injertado desde hace tiempo, cuyos frutos son dulces y, además, muy buenos, para injertarlo en un árbol de *kaki* ácido. Este es el modo de proceder de una persona carente de discernimiento (分別なき者), quien trata de hacer algo bueno y en realidad hace algo malo. Acaso no es eso lo que ilustra el viejo dicho que reza que „aunque las virutas de oro sean valiosas, resultan basura cuando nos caen en los ojos.””

De esta manera, por lo visto, en el pensamiento de Shingen la distinción y clasificación de las diferentes capacidades sirve de premisa para la comprensión de la forma en que se organiza la psique humana en los diferentes individuos. Como hemos podido apreciar mediante el análisis de otros códigos de clanes, durante la época Muromachi una de las cualidades que más se preciaba en un líder era su capacidad para conocer a sus vasallos, interactuar con ellos y lograr su máxima fidelidad y eficiencia. En el caso específico de Shingen, lo más interesante en este sentido es la agudeza de su enfoque y el intento de sistematizar sus observaciones psicológicas, realizadas desde una perspectiva bien distinta a la ordinaria, para hacerlas didácticamente asequibles a sus vasallos y sucesores. Otro de los recursos<sup>287</sup> de su “didáctica” es, por cierto, organizar su explicación de acuerdo con los términos propios, la estructura y el modo de desenvolvimiento de alguna forma de actividad familiar al samurái. Tal es el caso del juego de balompié japonés o *kemari* (蹴鞠)<sup>288</sup> que desde antaño era practicado por los miembros de la corte y que después fue incorporado también por los *bushi* como forma de entrenamiento y diversión. En este esfuerzo explicativo, su analogía entre las características estructurales del escenario ceremonial establecido para este juego y las relaciones interpersonales entre señor y vasallo en el mundo de los *bushi* llega tan lejos que hasta entre árboles como el sauce y el cerezo parecen reinar un espíritu de lucha y competitividad. Lo que pretende explicar Shingen en este caso es el peligro de que al escoger a sus vasallos el señor se deje arrastrar por la comodidad de la rutina y la inercia de sus tendencias afectivas y gustos personales. Por el contrario, debe saber variar conscientemente sus preferencias y escoger a los individuos a su servicio en consonancia con las particularidades de cada circunstancia.

Sin embargo, resulta no menos admirable el hecho de que Shingen, siendo tan fiel partidario del discernimiento por permitir tanto la distinción y la comprensión, como el eficiente empleo de las diferencias, no se olvide de señalar y de valorar positivamente, desde otro ángulo, la tendencia simultánea a la uniformidad entre los vasallos que trae consigo el servicio bajo un mismo general. Ahora bien, conviene precisar que, desde este punto de vista, los resultados del servicio bajo las órdenes de un mal general son en este sentido muy distintos a los del servicio bajo un general distinguido: mientras que en el

---

<sup>287</sup> Antes hemos visto el uso que da a ejemplos tomados de la práctica de los injertos forestales y a fragmentos del argumento de una antigua leyenda llevada a la escena teatral.

<sup>288</sup> Sobre este juego véase también la sección “La interacción entre el *Nō* y las artes marciales a partir de Muromachi.”



primer caso la uniformidad se logra sacrificando las diferencias, en el segundo, se obtiene por la unificación y armonización de lo distinto. Mientras que el mal general “suma”, el buen general “multiplica”. En tanto que el malo agrupa individuos, el bueno integra fructíferamente sus capacidades y pone el talento específico de cada uno al servicio de todos. Esta misma manera de proceder la aplica el estratega destacado cuando actúa como gobernador de su dominio, y el buen fruto de su labor se aprecia en que también allí lo típico local no es resultado del sacrificio de lo individual a lo colectivo o de lo personal a lo social, sino de la integración de lo diferente como unidad de la variedad.<sup>289</sup>

La lectura de *Sekisuiji Monogatari* nos permite constatar que en su esfuerzo por conocer lo mejor posible las características de sus vasallos, sus aptitudes y tendencias naturales, Shingen los observaba desde que eran niños. Así llegó a elaborar una suerte de tipología de sus temperamentos que recuerda en cierto sentido a la de Hipócrates. Su curiosidad por el estudio de la genealogía del carácter revela la diferencia entre el ejercicio de las armas como oficio o profesión y como modo de vida. En este último caso, resulta esencial el seguimiento del desenvolvimiento del combatiente desde su misma niñez. No cabe duda de que este seguimiento se efectuaba en forma natural e intuitiva dentro de las familias que ejercían regularmente el oficio de la guerra desde épocas muy remotas de la historia de Japón, incluso anteriores al nacimiento y ascenso de los *bushi*, pero en el período histórico que se extiende desde finales de la época Heian, a través de la de Kamakura y

---

<sup>289</sup> “En cierta ocasión, el Señor Shingen dijo: „Los *kunimochi daimyō* ([国持大名] los *daimyō* poseedores de dominios) en lo referente al uso de los individuos, suelen emplear a aquellos con los que se sienten a gusto, a *samuráis* que les agradan, pero cuyo perfil es limitado por unilateral, y a individuos por los que sienten respeto pero que mantienen la misma actitud y las mismas maneras. Esto disgusta a Shingen grandemente. Y la razón es la siguiente. Cuando un *samurái* destacado, sea de alto o bajo rango, practica el *kemari* (蹴鞠), lo más natural es que, como parte de la forma ceremonial establecida para su realización, siembre ante todo cuatro árboles (de cerezo, de sauce, de arce y de pino) a los que se les llama *shihongakari* (四本がかり), (ubicando uno en cada esquina del jardín en el que se va a efectuar el juego). Entre estos árboles, en la primavera, el cerezo al florecer muestra la belleza de sus colores, mientras que el sauce oscurece su verdor. Cuando la primavera pasa, termina la competencia entre ambos árboles (春過て両木のあらそひおはる). Entre tanto, después de atravesar el verano, al llegar el otoño, aunque el arce pierde tristemente sus flores, sus hojas adquieren un color rojo intenso y el aspecto que ofrece entre la niebla del anochecer y la lluvia otoñal sirve de inspiración para la composición de versos de todo tipo; sin embargo, tan pronto llega el invierno de esta belleza tampoco queda nada. Es entonces precisamente cuando le llega al pino de coloración invariable la hora de mostrar la belleza de su figura. De la misma manera, por cuanto la situación social cambia, la preferencia por los vasallos del mismo perfil, del mismo carácter y de las mismas maneras le deparará sin falta errores a los *kunimochi daimyō*. Ahora bien, creo que seguramente también resulte loable el hecho de que bajo la dirección de un buen general los vasallos adquieran una misma apariencia y un mismo modo de proceder (但しよき大将の上には、一つようなるも、ほめてこそあるらめ). Seguramente por eso es que se dice que el tres y el cuatro sumados dan siete, pero multiplicados dan doce (三四十二、或は三四七つとも、いはんと)“. Tales fueron las palabras de Shingen”.

Muromachi, hasta la culminación de esta en el período Sengoku, en la medida en que los *bushi* se afianzan como estrato dominante, el sentimiento de la necesidad de ese seguimiento se va haciendo cada vez más agudo, y su procedimiento cada vez más metódico y consciente. Desde este punto de vista, las observaciones de Shingen que encontramos en un documento como *Sekisuiji Monogatari*, referentes a las posibilidades de comportamiento contenidas en las tendencias temperamentales de los niños, son representativas de una época como la de Sengoku, que ponía especial empeño en la formación del *bushi* desde la niñez porque del grado en que la cultura estamental fuera asimilada por cada uno de sus miembros dependía no sólo el afianzamiento del estrato *bushi* como un todo, sino también las posibilidades de sobrevivencia de cada clan y dominio en un período de intensos y frecuentes conflictos.

No obstante, el testimonio dejado por Shingen nos revela también, entre líneas, que la realidad de esa formación distaba considerablemente en la práctica de su ideal formativo, y que en el campo de batalla en el comportamiento de los *bushi* podía apreciarse un espectro de manifestaciones entre la conducta intachable y paradigmática del héroe, la antipática del combatiente verdaderamente temerario aunque jactancioso, la perpleja del distraído, la artificiosa del falso paladín de retaguardia y la francamente reprochable del pusilánime que no ocultaba su cobardía. Por lo visto, era inevitable que al extenderse el ejercicio de las armas considerablemente más allá de los límites de lo que antes había sido un ejército profesional, y convertirse en el modo de vida de todo un estamento social, dentro de los mismos patrones y formas del comportamiento marcial encontrarán su espacio los tipos humanos más disímiles, ajustando en mayor o menor medida, con mayor o menor acierto, el “vestuario” distintivo de su estrato a las peculiaridades de su naturaleza individual.<sup>290</sup>

---

<sup>290</sup> “El señor Shingen dijo: „Cuando uno emplea a los *samuráis* desde que son niños, aprende a distinguir cuáles serán sus cualidades buenas y malas al llegar a la adultez, y en general, hay cuatro tipos de niños. Tres *samuráis* se reúnen para conversar sobre asuntos relacionados con la guerra, uno tiene gran experiencia en el *bushidō* (武士道), otro es un hombre muy valiente, el tercero es un hombre inteligente que seguramente se destaca por su diligencia en el combate. En el lugar en que conversan hay sentados cuatro niños. El primero, abre la boca y mientras escucha no hace otra que mirar a la cara al *samurái* que está hablando. El segundo, aguza el oído y escucha todo esto bajando un tanto la cabeza. El tercero, mira a la cara del que habla, a ratos suelta risitas y escucha todo esto con la cara sonriente. El cuarto, se levanta y se retira del lugar de la conversación. Estos son los diferentes tipos. Hablemos primero del niño que escucha la conversación en forma distraída, sin poner demasiada atención. Ni siquiera posteriormente, con el paso de los años, su actitud deja de decaer. Por muchas que sean las batallas en que haya participado, mantiene un comportamiento carente de discernimiento y coherencia, y en consecuencia, no tiene entre sus propios vasallos a nadie que valga la pena, por lo que acude a la ayuda de buenos amigos para escuchar su opinión. El segundo niño, el que aguza el oído y escucha la conversación que sobre cuestiones de guerra sostienen

Otro aspecto de sumo interés de *Sekisuiji Monogatari* es que en él Shingen no se limita a enumerar, examinar e interrelacionar las capacidades humanas, sino que también ofrece un método para su uso más efectivo, así como también algunos recursos para su mejor desenvolvimiento.<sup>291</sup> En un célebre pasaje del *Kōyōgunkan*, Shingen dice a su vasallo el general Yamamoto Kansuke (? – 1561), que él no usa a los individuos, sino a sus acciones (「人をばつかはず、わざをつかふぞ」[品第三十]). “Usar” en su caso quería decir que tras estudiar las tendencias y aptitudes individuales de cada uno de sus vasallos como premisas de sus respectivos modos de comportamiento, las encauzaba de la manera en que mejor pudieran emplearse y desarrollarse.<sup>292</sup> Sin embargo, ya sabemos cuál era a su

---

los *bushi*, no hay nada en su desarrollo ulterior que pueda ser causa de especial preocupación. De ese tipo son, los *samuráis* valientes y experimentados en las batallas, como los generales Yokota Bitchū-no-Kami Takamatsu (1487?-1550), Hara Mino-no-Kami Toratane (1497-1564), Obata Yamashiro-no-Kami Toramori (1491-1561), Tada Awaji-no-Kami Sanbachirō (?-1563), quienes han luchado primero bajo los órdenes de Nobutora y ahora continúan haciéndolo bajo mi mando, y también los *samuráis* que son adquisiciones de mi generación como Ōfuji Hidenobu (?-1572) o Kanaya, quienes sirven a Yamamoto Kansuke (1493?-1561) y a Hōjō Ujiyasu (1515-1571). En tercer lugar, el niño que mientras escucha esta conversación se ríe divertidamente, aunque después se convertirá sin falta en un individuo elogiado por su comportamiento en las batallas, por ser demasiados sus éxitos será un arrogante que provocará el odio de la gente. En cuarto lugar, el niño que durante la conversación de los *musha* (武者) se retira del lugar: de diez son ocho o nueve los que cuando llegan a adultos se convierten en unos cobardes. Y aunque siempre hay uno o dos individuos, que no son cobardes, marchan detrás de los demás, y durante las batallas y los enfrentamientos lo que hacen es unirse a la oleada de los que persiguen a los enemigos vencidos que huyen para matarles y cortarles las cabezas, y a pesar de que no hacen más que matar a un enemigo en fuga, asumen lo que hacen como una verdadera hazaña digna de gloria, realizada bajo las lanzas, y van por ahí jactándose de haberla hecho. Luego, cuando escuchan la noticia de que un magnífico *bushi* ha realizado una verdadera proeza, al contrastarlo con la experiencia que guardan en su propio espíritu, lo que piensan es que, aunque ese no ha hecho otra cosa que dar muerte a un enemigo tan diestro como él mismo en el arte de matar, es gracias a la mediación de la gente que ha ganado la fama de ser un fuerte y valiente guerrero, de modo que, por la envidia que sienten hacia él, dan rienda suelta a su lengua para proclamar que «en el mundo las personas no son tan distintas, lo que pasa es que este ha tenido suerte». Los *samuráis* que, como decíamos antes, durante su niñez abandonan el lugar en el que se está hablando de guerras y asuntos marciales, tienen al llegar a adultos esta manera de proceder”. Así dijo Shingen.”

<sup>291</sup> Algunos de los que menciona explícitamente Shingen en *Sekisuiji Monogatari* son los siguientes: 1) “No hacer lo que nos gusta sino lo que nos disgusta”; 2) Acercarse a las personas de mayor experiencia y sabiduría y preguntarle al menos una cosa cada día; 3) Reflexionar en la noche sobre lo que nos propusimos en la mañana. En cuanto al “método” del manejo del espíritu que nos garantiza el acierto y, por lo tanto, nos protege de la vergüenza en cualquier labor, consiste en hacer que nuestro espíritu (心) trabaje conscientemente en tres direcciones: 1) desechar los malos pensamientos o cavilaciones (思案), 2) cuando nos surja una buena idea (工夫) no dejarla escapar y aprovecharla y 3) convertir a nuestro discernimiento (分別) en nuestro compañero. En otras palabras, toda reflexión para que tenga un sentido debe estar exenta de negatividad; las buenas ideas hay que ponerlas inmediatamente en práctica; el discernimiento debe emplearse en todo momento y lugar. Se comprende perfectamente la utilidad que puede reportar este “método” a un estratega en medio de la guerra.

<sup>292</sup> La frase completa en su contexto dice: “En cierta ocasión Harunobu llamó a Yamamoto Kansuke y le dijo: „Harunobu nunca usa a los individuos, sino a sus acciones (わざ). Además hacer el camino del gobernante es también hacer actuar (わざをいたす). Cuando uno emplea a los individuos evitando que actúen mal (あしきわざの、なきごとくに) es cuando más a gusto se siente” (*Kōyōgunkan*, Capítulo 30). En otras palabras, para Shingen como gobernante de dominio, general y cabeza de su clan, lo que define al individuo es precisamente su conducta, la cual tiene que ver, por una parte, con su temperamento y dotes

vez, por otra parte, su concepción acerca del peligro escondido en toda tendencia habitual y de la necesidad de hacer lo menos agradable en aras de lograr la más completa realización, de lo cual podemos inferir que su “uso” de las tendencias individuales incluía también esta forma de entrenamiento dirigido a romper la rutina y la inercia de la tendencia y el hábito, y por lo tanto, a desarrollar aquellos aspectos del individuo en los que menos se destacaba por su naturaleza o formación. A esto se aplica nuevamente lo que antes veíamos: un buen líder no es aquel que suma individuos, sino aquel que integra sus talentos y capacidades, haciendo que se potencien y multipliquen los de cada uno merced a su integración e interacción con los de todos los demás.

En *Sekisuiji Monogatari* Takeda Shingen nos explica su propia concepción del conocimiento, basada en su experiencia individual tan ligada al modo de vida que llevaba su estrato social durante la época Sengoku específicamente en el dominio de *Kai*. Shingen entiende el conocimiento desde un punto de vista activo como *aprendizaje* (学), y en esto es bien explícito cuando dice que conocer no significa sólo leer cosas, sino que “cada uno por sí mismo aprende en su respectivo camino” (「おのれおのれが道々に付て、まなぶを学とは申也」).

Varias cuestiones llaman nuestra atención en esta definición: 1) que subraya la necesidad de la iniciativa personal de cada individuo (おのれおのれが), es decir, el requerimiento de una posición activa y no pasiva en el conocimiento; 2) que la noción de conocimiento como aprendizaje se asocia a la de *michi* o camino (道); 3) que especifica que los caminos son diversos (道々); 4) que designa el aprender con el verbo japonés *manabu* (まなぶ), el cual tiene la misma raíz que *manebu* (まねぶ) y significa “imitar” (*mane* [真似] *wo suru*).

En otras palabras, cuando Shingen, tomando nuevamente un símil del ámbito empírico de la agricultura y la jardinería, “generaliza” y nos dice que “para las personas tener

---

naturales, y por otra, con la formación que ha recibido desde la cuna. Un buen gobernante es aquel que facilita que la singularidad de la conducta individual se integre a la actividad de la comunidad y se convierta en patrimonio común precisamente por lo que tiene de único y diferente. Incluso cuando se trate de un individuo irresponsable y sin convicciones (無心懸の者), “cuyas acciones son todas malas por desconocer el sentimiento de vergüenza (恥をしらざる者)”, “el emplearlo de acuerdo con sus características individuales (其品々に、つかふ事) es una manifestación de compasión (ひとつの慈悲) del *kunimochi daimyō* (国持大名)” (Ibidem).

conocimientos es como para los árboles tener ramas y hojas” (「人の学ある、木の枝葉あるが如し」): 1) nos sugiere que el conocimiento es parte inseparable de la vida (“no puede suceder – agrega seguidamente – que sólo existan las personas, sin los conocimientos” [「只人はもって、学なくんば有べからず」]); 2) que en su funcionamiento vital, dicho conocimiento, por una parte, se ramifica, y por otra, en un sentido inverso, cada una de sus hojas encuentra su lugar en su ramilla, como esta lo tiene a su vez en el ramo, el cual lo encuentra en la rama madre que parte del tronco; es decir, que ese conocimiento vital existe realmente como un árbol del conocimiento, en el cual encontramos tanto procesos de diferenciación como de integración y síntesis; 3) que el conocimiento verdadero, a diferencia del que es propio de los eruditos (物識人) – a los cuales Shingen sugiere irónicamente que “no llega” (其所へは信玄及ばずして), o acaso que “no les dedica su tiempo” – se encuentra siempre relacionado con un camino concreto y con las funciones sociales de un estrato específico y de un clan (*Yumiya no Ie* [弓矢の家]); 4) por último, que el conocimiento, como aprendizaje activo, en el cual corresponde un papel fundamental y decisivo a la iniciativa y al esfuerzo de cada individuo, comienza por un proceso de *activa imitación individual* de una forma en la cual ha cristalizado el esfuerzo de aprendizaje de otros que le antecedieron. De esta manera, en la definición “general” que ofrece Shingen del conocimiento, es precisamente el esfuerzo activo del *individuo* en un camino *particular* entre otros tantos – en su caso el de la estrategia (兵法) de la corriente *Takeda-ryū* (武田流) también conocida como *Kōshūryū* (甲州流) – constituido por las cristalizaciones del esfuerzo *individual* de otras muchas personas, y relacionado en última instancia con la función social de un estrato *específico* – en su caso, el clan Takeda (武田家) de *Yumiya* (弓矢) del estamento *bushi* (武士) – dentro del micromundo social de un dominio – en su caso, el de *Kai* (甲斐国) o de *Kōshū* (甲州) – lo que actúa como principio “generalizador” aunque concreto.<sup>293</sup>

---

<sup>293</sup> “En cierta ocasión, Shingen dijo: „Para las personas tener conocimientos (学ある) es tan necesario como para los árboles tener ramas y hojas. Se puede afirmar con certeza que las personas no pueden existir simplemente, sin tener conocimientos. Conocimientos no significa sólo leer cosas, sino que cada uno de nosotros aprenda por sí mismo en su respectivo camino. En primer lugar, los que han nacido en un clan de *Yumiya* (弓矢の家), independientemente de que sean de mayor o menor hacienda, de más alta o más baja condición, si se acercan a las personas dotadas de mérito marcial y de virtudes morales como la fidelidad (武功忠功の人), y les preguntan cada día una cuestión, en un mes pueden llegar a conocer la totalidad de treinta cosas nuevas. Y qué decir de un año: al finalizar su transcurso habremos aprendido trescientos sesenta cuestiones nuevas, y con respecto a quienes éramos el año anterior, de seguro que en este nos habremos superado considerablemente a nosotros mismos. Ahora bien, si las personas dividen en tres los afanes de su espíritu (我心を三つにわけて), de modo que 1) desechan los malos pensamientos (あしき

A propósito, no hay dudas de que este conciso aunque enjundioso testimonio de *Sekisuiji Monogatari* nos revela indirectamente el panorama de la conformación de las artes marciales, como camino básico para el *bushi*, durante el período Sengoku de la época Muromachi, así como algunas de las regularidades que condicionaban dicha conformación. La visión sistemática del conocimiento como aprendizaje que esboza en este pasaje Takeda Shingen nos permite entrever la marcha de un proceso paralelo de sistematización de las artes marciales que tiene entre sus principales protagonistas a su contemporáneo mayor – según el *Kōyōgunkan*, bien conocido personalmente por él – Kamiizumi Ise no Kami Nobutsuna (1508?-1577),<sup>294</sup> fundador de la corriente Shinkaguryū (神陰流) de *kenjutsu* (剣術), de quien la aprendió directamente Yagyū Munetoshi (1527-1606), padre del célebre Yagyū Munenori (1571-1646), maestro a su vez del gran unificador Tokugawa Ieyasu (1542-1616). Pero sin ir más lejos, hay evidencias de que en el propio dominio de *Kai* y bajo la influencia directa de Shingen, un proceso similar estaba teniendo lugar ya por entonces, del cual son acabados frutos la obra *Kōyōgunkan*, la corriente *Kōshūryū* de estrategia y la propia figura del sistematizador definitivo de ambas, el antes mencionado maestro Obata Kaguenori (1572-1663).<sup>295</sup>

---

思案), 2) en caso de que tengan buenas ideas (よき工夫), se las apropian, y 3) convierten su discernimiento (をのれが分別) en su compañero, pocas cosas habrá de las que tengan que avergonzarse. Si hay un individuo que ha comprendido con profundidad este principio, así sea una persona que no conozca ni un solo carácter del alfabeto, Shingen lo reconocerá respetuosamente como a un sabio (知者). Ahora bien, en cuanto a las personas eruditas (物識人) en otras cosas, por bueno que sea lo que investigan y discurren, Shingen no tiene tiempo para ellas (何程も能せんさく有共、其所へは信玄及ばずして), y por eso él es así como es: este Hosshōin (法性院), de poco saber y corta capacidad” – así dijo el Señor”.

<sup>294</sup> El *Kōyōgunkan* describe en estos términos el encuentro entre Takeda Shingen y Kamiizumi Ise-no-Kami Nobutsuna: “En el año sexto de Eiroku (1563), cuando tuvo lugar el asedio y caída del castillo de Minowajō, entre los más de doscientos caballeros que tenía contratados el Shinano-no-Kami (Nagano Narimasa [1491-1561]) se encontraba también un hombre llamado Kamiizumi Ise-no-Kami, *samurái* célebre por sus muchos méritos marciales, el cual le pidió a Shingen que lo liberara del servicio (cuando este quiso contratarlo), y la razón que expuso fue que tras haber aprendido y dominado un arte de la estrategia llamado *Aisu-no-Kaguryū*, partiendo del mismo había creado un arte marcial nuevo, el *Shinkaguryū*, y que quería practicarlo (recorriendo diferentes dominios). En caso de hacer el servicio, lo pediría al señor Shingen – dijo – pero yo no deseo servir, sino retirarme para practicar mi arte como *shugyōsha*. Por lo cual Shingen le concedió el permiso” (Citado en: Sasama, 2003: 228). El *Kōyōgunkan* dice también que entonces Shingen le confirió a Kamiizumi Ise-no-Kami el carácter Shin (信) de su propio nombre, y que fue a partir de ese momento que el célebre espadachín comenzó a llamarse Nobutsuna (信綱).

<sup>295</sup> Por otra parte, hay que tomar en consideración que los Takedas eran Genjis de Kai, y que según su tradición, su principal ancestro era el célebre *samurái* Shinrasaburō, en otras palabras, Minamoto-no-Yoshimitsu (1045-1127), a quien los practicantes del arte marcial japonés tradicional (古武道) *Daitōryū Aikijūjutsu* (大東流合気柔術) consideran su fundador y difusor de dicho arte al dominio de Kai. No existen datos fehacientes que corroboren esta leyenda, la cual pretende legitimar al *Daitōryū* como arte de rancio abolengo. En todo caso su preexistencia en un período tan antiguo como los finales de Heian parece estar en contradicción con el desenvolvimiento histórico real del *bujutsu*. Lo que sí parece cierto es

Lo que es más, el último testimonio que comentaremos de *Sekisuiji Monogatari*, evidencia de una manera incluso mucho más fehaciente hasta qué punto Takeda Shingen había estado reflexionando en este sentido, y qué grado de interacción existía ya, tanto en el nivel práctico, como en el teórico entre las artes escénicas y las artes marciales en ese proceso de conformación sistemática de estas últimas.

En dicho pasaje encontramos resumidos los criterios de Shingen acerca de las artes interpretativas, pero también en cuanto a la crítica y el gusto artísticos. Sin embargo, su atenta lectura nos permite comprender que esas consideraciones se extendían también a las artes marciales, y que asimismo, a la inversa, al menos una parte de ellas se había gestado precisamente en el ámbito de la práctica del *bujutsu*.

En primer lugar, del testimonio se infiere que para aquella fecha la apreciación visual había llegado a adquirir ya una gran importancia como criterio valorativo de la corrección y efectividad de la ejecución de los movimientos en la práctica de las artes marciales, porque al hablar de la interpretación escénica Shingen no pierde de vista la perspectiva del espectador, sino que se refiere explícitamente a ella. En segundo lugar, resulta muy significativo que, en este sentido, el estratega comprenda, por una parte, la necesidad de un criterio valorativo de la forma, en tanto que por otra, se pronuncie tajantemente en contra de las superficiales apreciaciones de una crítica que, pese a sus pretensiones de sabiduría, carece totalmente de discernimiento, porque este no puede gestarse de otra manera que *en el propio ejercicio de la práctica interpretativa y merced a la experiencia acumulada en ella*. A esto hay que agregar que es eso lo que ocurre en la práctica de las artes marciales, donde es sólo el maestro, como inveterado practicante, quien puede juzgar con acierto el grado de asimilación de la técnica por parte de sus discípulos, guiándose entre otros factores por la percepción visual de la *ejecución de la forma* que desde un punto de vista externo se presenta simplemente como un resultado, a saber, la *forma de ejecución*. Sin embargo, el maestro ve mucho más allá del resultado escueto, porque él mismo ha vivido la experiencia del proceso de asimilación de la forma y ha sido testigo-guía de las vicisitudes de esa asimilación por parte de su discípulo. Esto quiere

---

que el fundador, Minamoto-no-Yoshimitsu fue un destacado combatiente, sumamente diestro en el arte del arco, quien luchó arduamente contra los Kiyoharas y los Abes (familias fogueadas en la lucha contra los *emishis*) en los norteños dominios de Dewa y Mutsu durante el conflicto de *Gosannen-no-Eki* (1083-1087). En este sentido, de lo que sí podría hablarse en todo caso es apenas del *inicio* de aquel arte, lo cual equivale a reconocer que todavía como tal no existía, sino que estaba, para decirlo retóricamente, “en estado de existir” sin rebasar aún el ámbito de la mera posibilidad.

decir que en el caso específico de las artes marciales, los criterios valorativos que importan son los que se gestan no fuera, sino dentro de su propia práctica, y que, por el contrario, cuando con el tiempo, bajo la influencia, por una parte, del poder político, y por otro, de las necesidades del mercado, empiezan a predominar los primeros sobre los segundos, esto tiene un efecto definitivamente degenerativo para el *bujutsu*.

De esta manera, la unión imprescindible en un mismo individuo y en un espacio común de práctica, de la escena y el público, del intérprete y el espectador, es una necesidad intrínseca de la práctica y la enseñanza de las artes marciales, que Shingen refleja en su comentario, aunque este parezca referirse, a primera vista, única y exclusivamente a las artes escénicas. Lo cierto es que en el mundo del *bushi*, incluso con relación a estas artes, nunca existió el efecto de la llamada “cuarta pared” que divide de manera exclusiva el espacio de los actores de aquel que ocupa pasivamente el público, por la sencilla razón de que, desde muy temprano, en el propio proceso de gestación de esas artes, el samurái fue siempre un protagonista además de un promotor y patrocinador. La práctica de la interpretación escénica llegó a estar tan difundida en el mundo del *bushi* como la de las artes marciales, y acaso debido en parte a la influencia inversa de la práctica del *bujutsu* sobre las artes escénicas, pese a la inevitable división espacial entre actores y espectadores que reclamaba la ejecución cada ceremonia, dicha división nunca fue en la realidad absoluta, sino sólo contextual y circunstancial. El universo del teatro *Nō*, tan ricamente diversificado en su interior, llegó a ser parte esencial de la formación básica del *bushi*, de modo que el espectador de una obra, fuera de esa circunstancia y contexto, podía perfectamente “cambiar de papel” para convertirse en intérprete de otra. Pero el hecho de que así fuera se debía precisamente, como lo permite apreciar el testimonio de Shingen, a que lo importante era ante todo el proceso de la práctica individual y el discernimiento cultivado dentro de él que excluía la superficialidad altisonante de la crítica externa y de su más nocivo resultado: la intolerancia de una censura, carente de capacidad de discernimiento que podía frustrar al genio creador, portador de lo nuevo, en las etapas más tempranas de su formación. En ambos casos: en el de las artes escénicas y en el de las artes marciales la premisa de una práctica infatigable conscientemente asumida que servía de vivero al genio era la tolerancia, compañera inseparable del discernimiento.



De esta manera, ni en un caso ni en el otro, los criterios externos, carentes de visión perspectiva, de bueno o malo, tenían valor alguno, puesto que lo esencial era ante todo practicar e investigar. Además del talento natural se hacía necesaria la práctica individual, bajo una guía calificada, de un camino baldosado por las cristalizaciones de las experiencias precursoras de otros, y aun más allá de haber llegado a alcanzar su perfecto dominio, era imprescindible que cada cual siguiera investigando incansablemente por sí mismo.<sup>296</sup>

Veamos ahora, concretamente, cuáles son las principales características del desenvolvimiento de las artes marciales durante la época Muromachi, y qué esenciales transformaciones tuvieron lugar en el ámbito del armamento.

---

<sup>296</sup> “En cierta ocasión, Shingen dijo: „Al interpretar, las personas como seres humanos (人が人にしてみせ), hablan, hacen y se hacen oír, entre otras acciones (或はいふつ、しつ有りて、きかす事もある), con respecto a la totalidad de las cuales, independientemente de cuál sea la condición alta, media o baja de la persona que las realiza, se dan tres casos posibles. En el primero, la persona resulta capaz de interpretar en la medida de sus capacidades (第一に其位により出来る事あり). En el segundo, es en general incapaz de hacerlo (no tiene más que desaciertos interpretativos) (第二に不出来なる事一つあり). En el tercero, la persona interpreta según sus capacidades individuales y a tono con ellas, sin que en aplicación a lo que hace importe la noción de hacerlo bien o hacerlo mal, de ser o no ser capaz de hacer (第三に出来も不出来もなく、其身位ほど仕る事あり). Pero, por otra parte, si los espectadores y oyentes (其みる人、聞く人) que aprecian esto son personas carentes de discernimiento, al juzgar cómo interpreta un individuo (無分別なる者の批判に), valoran como bien hecho lo que fue capaz de hacer y critican como mal hecho lo que ese mismo sujeto no fue capaz de realizar, y sus apreciaciones variarán según la ocasión, de modo que, en tres ocasiones diferentes harán tres valoraciones distintas según les haya resultado (三度三様の取りさた). Nada podemos hacer, lamentablemente, cuando recibimos la alabanza de este tipo de personas, cuyo criterio cambia de un día para otro y cuyas apreciaciones no son más que palabrería de inexpertos con pretensiones de sabiduría. Más ganaríamos si en vez de sus alabanzas, recibiéramos sus vituperios. Esto en cuanto a los espectadores, los oyentes y sus criterios (是れは見聞人の事). Ahora bien, en el caso específico de los artistas (芸者), cuando alguien, a tono con sus aptitudes individuales (其位ほどに仕る), logra realizar algo que no puede ser catalogado en los términos de “fue capaz” o “no fue capaz de hacerlo”, lo hizo bien o lo hizo mal, se le denomina virtuoso (功者). Para explicarlo mejor: ese artista, muy talentoso de nacimiento (元来器用にて), estudia bien los más diversos caminos y aún después de haberlos dominado perfectamente, continúa investigando por sí mismo y con su buen ingenio, en aquello que más motiva a su espíritu aplica su empeño; así, apoyándose en lo que había sido hecho antes de él, empleando lo más destacado de las enseñanzas de quienes le antecedieron, poco a poco logra discernir un gusto nuevo (其人ならひの功学をもつて、味を少しづつあたらしう分別して) y logra algo a lo que no se aplican los criterios de bien hecho o de mal hecho, de “fue capaz” o “no fue capaz”, pero que siempre está a la altura de lo que los otros consideran bien hecho (いつもよその出来たるほどあらん). De esta manera, para denominar al que llega a ser reconocido por su entorno como muy destacado en su camino, y cuya fama de virtuoso se extiende por todas partes, tal y como antes describíamos, podemos usar el término de celebridad (名人). Por lo visto, “capaz o no capaz”, “bien hecho o mal hecho” son términos que se aplican al espíritu de aquel que siendo bueno en sus interpretaciones, todavía no ha llegado a la condición de celebridad (上手のうちにていまだ名人にいたらぬ心ならんか).“Así dijo Shingen”.



## Capítulo IV. LAS ARTES MARCIALES EN EL TRÁNSITO DE MUROMACHI A EDO

### 1. Las artes marciales

Las artes marciales son un fenómeno socio-cultural complejo en cuya conformación intervienen diversos factores relacionados directa o indirectamente con el ámbito propiamente combativo. En este sentido podemos decir asimismo, que aunque por regla general, a las artes marciales se las asocia con el estrato de los *bushi*, y resulta lógico que así haya sido por su particular función estamental, lo cierto es que a su conformación contribuyeron también otros estratos sociales que en sus diferentes niveles necesitaron de las armas para su defensa, si bien para ellos la recurrencia al armamento resultaba apenas un fenómeno ocasional, cuya importancia podía acrecentarse por períodos.

Entre los factores que contribuyen fundamentalmente a la configuración de las artes marciales podemos mencionar: 1) las transformaciones del propio modo de realización de las guerras, 2) la conformación del estrato de los *bushi* (士) y su separación del campesinado (農), 3) el desarrollo de los oficios y la conformación del estrato de los artesanos (工), 4) el desarrollo de la economía financiera, del comercio y la conformación del estrato de los comerciantes (商), 5) el desenvolvimiento histórico de las diversas artes, 6) las necesidades del poder político.

La interrelación de todos estos factores se hace especialmente evidente en la época Muromachi, y es por eso que el estudio de las peculiaridades de este período histórico en particular resulta esencial para la comprensión de la especificidad de las artes marciales japonesas, en general.

Como veremos en breve, una de las características fundamentales de la época Muromachi es que en ella tiene lugar un considerable proceso de diferenciación de los estilos, lo cual guarda estrecha relación, como hemos tenido ocasión de examinar, con el énfasis en la individualidad que caracteriza a esta etapa. Sobre todo durante el período Sengoku, por una parte, el afán de los señores de afianzarse en sus dominios y de lanzarse a la conquista de la *tenka* (天下), y por otra, la inestabilidad de un mundo social en que la victoria y la

prosperidad de hoy podían convertirse con la mayor naturalidad en la derrota y la ruina de mañana, hacía que hubiera muchos señores deseando fortalecerse militarmente, y de otro lado, muchos samuráis errantes, quienes tras haber perdido a su señor,<sup>297</sup> vagaban en busca de trabajo, para obtener el cual una condición muy importante era precisamente su capacidad combativa y su dominio del *bujutsu* (武術). El mecanismo cultural que permitió canalizar ambas necesidades fue la llamada práctica de *mushashugyō* (武者修行), la cual tenía como condicionamientos sociales no sólo la turbulencia bélica de la época que antes citábamos, sino también el desarrollo de las relaciones monetario-mercantiles y de las redes de comunicación, así como la propia geopolítica del espacio social creada por el gobierno *bushi*, la cual, como hemos visto, desde muy temprano imponía a los *daimyō* un régimen de guardias obligatorias en Kioto y establecía un sistema de redes de comunicación que confluían en la capital. En esta situación, era normal que fuera precisamente la capital el centro de concurrencia de todos estos *rōnin* que deambulaban en busca de empleo y de oportunidades para confrontar sus fuerzas con otros, como modo de comprobar el poder de su técnica y el nivel de su preparación marcial. No existía todavía un sistema de exámenes, ni una jerarquía de niveles como los que hay hoy en la enseñanza de estas artes,<sup>298</sup> sino que por el contrario, por lo visto, fue precisamente la práctica de *mushashugyō* la primera manifestación histórica de la necesidad de evaluar los niveles de preparación, en este caso todavía, según los rudimentarios criterios pragmáticos que ofrecía el combate real a vida o muerte.

Sin embargo, el surgimiento de los estilos presuponía el establecimiento de un sistema de técnicas, en cuyo aspecto formal, la *kata* (型), quedaba plasmado el sello de la individualidad de su creador. De esta manera, a diferencia del período Kamakura, por una

---

<sup>297</sup> Ese era el caso, por ejemplo, de Kamiizumi Ise-no-Kami Nobutsuna que mencionamos en la sección anterior.

<sup>298</sup> Según el maestro y teórico de las artes marciales japonesas Osano Jun: “La técnica marcial del medioevo era básicamente el camino del *tsuwamono* (「兵の道」), y exceptuando al *kyūjutsu* (弓術) y al *bajutsu* (馬術), cada *bushi* elevaba su destreza y valentía marcial sin tener un sistema de enseñanza firmemente establecido – en otras palabras, sin tener un estilo o *ryūgi* (流儀) – mediante una técnica combativa o *bujutsu* que él mismo iba puliendo en sus entrenamientos. Por supuesto, existía seguramente una transmisión de las técnicas fundamentales, de las generaciones anteriores a las siguientes, pero no era algo de la naturaleza de la tradición transmitida a hijos y a nietos mediante un sistema técnico determinado. Por consiguiente, ni existió hasta mediados del medioevo la ocupación de maestros especializados en la transmisión de la técnica marcial, ni tampoco una institución de enseñanza especializada como la que en la época moderna era la academia de aprendizaje de artes marciales (武学校) dentro de la escuela de cada *han* (藩校). Además, era natural que en el medioevo, con sus violentos cambios del poder político y sus incesantes conflictos, no se cultivara un *bujutsu* de estilos (流儀武術) que tenía escasa potencia para su uso combativo inmediato y requería de un largo período para su asimilación” (Osano, 2003: 20)

parte, las técnicas empiezan a tener nombres propios, y por otra, tras el nombre de los estilos está siempre el de su fundador, que queda registrado y es recordado hasta la actualidad, si bien en aquellas condiciones, donde competían a muerte múltiples individuos para defender la eficacia de sus respectivos estilos, el autor además de mencionar su propio nombre, no se olvidaba nunca de especificar que había podido llegar a su descubrimiento con la ayuda de alguna divinidad que como premio a sus desvelos le había escogido precisamente a él para revelarle sus secretos.

Ahora bien, es precisamente durante la época Muromachi que tiene lugar la gradual conformación y el ulterior reconocimiento de lo que había sido un conjunto de técnicas combativas, el *bujutsu* (武術), como un tipo de *buguei* (武芸), es decir, un arte marcial, que puede ser equiparado a otras artes como el teatro *Nō* o la poesía. Al análisis de la influencia de la cultura artística sobre el *bujutsu* y de las implicaciones que este hecho tuvo para lo que fue originalmente un conjunto de técnicas combativas pertenecientes al dominio de la cultura material, dedicaremos en esta indagación un apartado especial.

Según el historiador japonés y profesor emérito de la Universidad Kokugakuin, Futaki Ken-ichi (1940-),

“el *kendō* (剣道) es la obra maestra de la cultura de Edo. Es decir, la época Sengoku es la „época del *jutsu*“ (術) que inventó la técnica de cortar a las personas con el *ken* (剣), el *kenjutsu*. La siguiente, la época de Miyamoto Musashi y de Sekishūsai es la „época del *guei*“ (芸) en la que surgen célebres estrategias o *heihōshas* (兵法者), cualquiera de los cuales se esfuerza por destacarse en un arte o *guei*. Y quizás puede decirse que Munenori fue la „primera flecha“ al vincular a esto el zen, pero la época Edo, se convierte, al igual que en el *bushidō* (武士道), en la „época del *dō*“ (道) para el sable. A cambio de que desaparecen los llamados *kengō* (剣豪) o grandes virtuosos del sable, el *kendō* alcanza su nivel de desarrollo como una forma de cultura japonesa” (Tsumoto, 1996: 143).

Sin embargo, lo cierto es que en el caso de las artes marciales, como en el de las otras artes que surgen o florecen en la época Muromachi, el “camino” como tal tiene que ver justamente con el establecimiento de un sistema de formas, de modo que, a nuestro juicio, lo que habría que afirmar en todo caso es que lo que surge en la época Edo es la conciencia y la formulación teórica de ese camino establecido en la época anterior – sobre todo si consideramos que, como hemos visto, el propio término *bushidō* aparece por

primera vez en el *Kōyōgunkan* (Furukawa, 1957), una obra que, aunque se redactó definitivamente a principios de la época Tokugawa, tuvo un período previo de conformación durante la etapa de Sengoku – y que lo que caracteriza a la época Edo es el establecimiento de la vía de las artes marciales como un camino ético, es decir, la reorientación, a tono con las exigencias de la Pax Tokugawa de los caminos individuales establecidos en la época Muromachi, hacia una forma más universal de enseñanza moral. Ahora bien, no es menos cierto que incluso a principios de la época Edo siguieron existiendo vestigios del viejo camino de las artes marciales, el cual no estaba exento de componentes éticos, pero estos estaban en él subordinados a lo fundamental: la práctica del *bujutsu*, como podemos apreciar si confrontamos, por ejemplo, el tratado *Gorin-no-sho* (『五輪書』) de Miyamoto Musashi (circa 1584-1645) con el *Hyōhōkadensho* (『兵法家伝書』) de Yagyū Tajima-no-Kami Munenori (1571-1646).<sup>299</sup> En aquel, la “ética” se reduce básicamente a la formación, mediante la práctica, del individuo como *sujeto* de la actividad, es decir, a la conquista de su *libertad* personal, pero en su caso esto poco – o nada – tiene que ver en realidad con el intento de predefinir los criterios de Bien y Mal, considerando el entorno social, en el sentido más amplio, y las necesidades del gobierno de turno. En relación con esto, no debemos olvidar que es precisamente la época Edo la que agrega a la morfología de las artes marciales un nuevo criterio, y en correspondencia con ello, una nueva categoría morfológica, a saber, la de *arte marcial oficial*, y que, también desde este punto de vista, hay una considerable distancia entre el *shinkaguryū* de Yagyū Munenori y el *niten-ichiryū* de Miyamoto Musashi, el cual representa una especie de residuo o remanente vivo de una época en la que no existía propiamente *un* camino sino *caminos*.

En la sección de esta tesis dedicada al análisis del desenvolvimiento del *bujutsu* durante la época Kamakura, examinamos desde el punto de vista morfológico, cómo la primera división histórica de las artes marciales genera dos clases fundamentales de las mismas: *las artes marciales con armas y las inermes*. Lo que sucede a lo largo de la época Muromachi y específicamente durante el período Sengoku es la correspondiente

---

<sup>299</sup> Dos contemporáneos, ambos avezados practicantes del camino del sable, pero de orientación, como veremos en el próximo capítulo, marcadamente diferente. Dicho *grosso modo*, Yagyū Munenori representa, por así decirlo, una continuidad formal y una ruptura esencial con el pasado, en tanto que Miyamoto Musashi representa, a la inversa, una ruptura formal y una continuidad esencial con el *bujutsu* la época Sengoku. Por su parte, como constataremos en breve, un contemporáneo mayor de ambos como Ōkubo Tadataka (1560-1639), parece representar la continuidad tanto formal como esencial con la etapa anterior. Sobre este último, véase más adelante las páginas 274-275.

subdivisión de estas clases en estilos o *ryūgui* (流儀).<sup>300</sup> Otro fenómeno sumamente importante que acontece en este período, debido a razones que analizaremos en breve, es que la esgrima pasa a ocupar un lugar de considerable importancia dentro de la familia de las artes marciales con armas. Entonces surgen los tres grandes estilos genéricos (兵法三大源流) u originales: el *shintōryū* (神道流), el *kaguryū* (陰流), y el *nenryū* (念流), a partir de los cuales se derivan cuatro subestilos: el *shintōryū* (新当流), el *shinkaguryū* (新陰流), el *ittōryū* (一刀流) y el *chūjōryū* (中条流). Dentro del ámbito de las artes inermes, en el *jūjutsu* (柔術) se forma el estilo *take-uchiryū* (竹内流).

Ahora bien, por cuanto en los marcos de este estudio no tenemos la posibilidad de abordar todo el universo de las artes marciales japonesas, nos concentraremos básicamente en el examen del desenvolvimiento del *kenjutsu* (剣術) o arte del sable, considerando, en primer lugar, la relación directa que tiene sobre todo este arte con el tema principal de nuestra investigación, es decir, las transformaciones históricas de la cultura *bushi*, y en segundo lugar, el hecho de que esta elección la respalda la propia historia, porque como hemos mencionado, a finales de la época Muromachi, el arte del sable gana supremacía - luego veremos en qué sentido específico – dentro de las demás artes marciales japonesas, es decir, que llega a ser considerado como *el arte marcial por excelencia*, paso previo fundamental para que en la época Edo uno de sus subestilos llegue a convertirse prácticamente en el *estilo oficial*.

---

<sup>300</sup> Según Osano Jun: “Hasta la primera mitad de la época Muromachi, el centro del *bujutsu* (武術) era el tiro con arco a caballo o *kyūba* (弓馬) y asimismo eran pocos los estilos o *ryūguis* (流儀) que existían, sin embargo, la guerra de *Ōnin* (1467-1477) representó un linde a partir del cual empezaron a aparecer unos tras otros los estilos de *kenjutsu* (剣術)” (Osano, 2003: 74). Este mismo autor define como sigue el mencionado concepto de *ryūgui*: “En el caso del *bujutsu*, *ryūgui* (流儀) puede llamarse también a un conjunto de *katas* (形) o formas. Una *kata* está constituida por modos de ataque y defensa, establecidos bajo las más diversas circunstancias, que son representados mediante una acción determinada. La reunión de varias de estas *katas* conforma un nivel, conocido como *dan* (段) o *den* (伝). Las clasificaciones de *shodan* (初段), *chūdan* (中段) y *jōdan* (上段), así como de *shoden* (初伝), *chūden* (中伝) y *okuden* (奥伝) que existen dentro de un estilo o *ryūgui*, son justamente esos niveles. En el caso del *jūjutsu* (柔術), hay casos en los que un *dan* se divide a su vez en *idori* (居捕) y *tachiai* (立合) (...) Los estilos o *ryūguis* se dividen en *keihas* (系派) o subestilos a los cuales se les llama *bumpas* (分派), es decir, ramas. Además, a un *ryūgui* y a sus ramas o *keihas* se les da la denominación global de *ryūha* (流派). Las *keihas* no son como facciones que una vez separadas se contraponen las unas a las otras, sino que perteneciendo a un mismo *ryūgui*, simplemente indican la línea genealógica que se originó a partir de que aparecieran algunas diferencias, debidas a la persona que sirvió de transmisor de la tradición” (Ibidem: 24)

Veamos pues, brevemente cómo transcurre este proceso de desenvolvimiento del *kenjutsu* durante la época que nos ocupa.

Ante todo, hay que decir que la primera premisa, eminentemente técnica, para el surgimiento del *kenjutsu* y para su ulterior conversión en el *kendō* es muy anterior a esta época y radica en la aparición del sable tradicional japonés, el cual se caracteriza por su curvatura o *sori* (反り) y las aristas o *shinogui* (鎧)<sup>301</sup> que entre el filo (刃) y el canto (峰) recorren su hoja a todo lo largo. La aparición de este tipo de sable conocido como *nihontō* (日本刀) coincide con el ascenso de los *bushi* hacia finales del período Heian (794-1185).<sup>302</sup> Al parecer ese proceso de transformación del arma tuvo como fundamento la experiencia acumulada a lo largo de múltiples conflictos bélicos, que permitió reconocer la ventaja de la hoja curva sobre la recta y de la dotada de aristas sobre la plana, y por lo visto, ocurrió a partir de las guerras de *Jōhei* y *Tengyō* (931-947), es decir, tras la sublevación de Taira-no-Masakado (? – 940) y Fujiwara-no-Sumitomo (893? – 941), que hemos examinado en el primer epígrafe de la sección histórica. De modo que ya hacia la segunda mitad del siglo XI, cuando ocurrieron en la norteña provincia de Mutsu las guerras de *Zenkunen-no-Eki* (1051-1062) y *Gosannen-no-Eki* (1083-1087), es decir, cuando entraron en escena los colectivos *bushi* (武士団) de los Genji (源氏) y los Heishi (平氏), el sable curvo o *wantō* (彎刀) había alcanzado la supremacía sobre el recto.

---

<sup>301</sup> Estas aristas sirven para recibir y desviar los ataques del sable del oponente, por lo que con el uso suelen gastarse o deteriorarse. De ahí la expresión japonesa *shinogui wo kezuru* (鎧を削る) que significa literalmente “borrar las aristas”, o dicho de otro modo, pelear fieramente.

<sup>302</sup> Existe la opinión fundamentada de que históricamente esta arma fue asimilada por los combatientes japoneses de los *emishi* o “bárbaros” del norte. Sobre esto explica Seki Yukihiro: “En los siglos X al XII cuando ocurre el nacimiento de los *tsuwamono* (兵) o los *bushi* (武士), es cuando nace el *wantō* (*nihontō*), dotado de *sori* (反り) o curvatura. En el trasfondo de esta transformación, su uso ecuestre era la premisa. Se piensa que en el proceso a través del cual el tiro con arco desde un caballo se convirtió en un importante modo de realización de los combates, hubo una mejora técnica que consideraba la poderosa eficacia del ataque cuando el combatiente sentado sobre el animal golpeaba desde arriba con su espada. Al propio tiempo, hay quienes buscan el prototipo y raíz de ese *wantō* (彎刀) o sable curvo en el *warabitegatana* [蕨手刀](su nombre proviene del parecido que tiene el pomo de este sable con la forma enrollada del *sawarabi* [早蕨] o brote de helecho arborescente) que usaban los *emishi* (蝦夷) y los *fushū* (俘囚). Su punto de vista se apoya en un razonamiento por analogía con el cambio de configuración que condujo del *warabitegatana* al *tenukikatatachi* [手抜形太刀] (antecedente inmediato del sable japonés – G. P. C.). Consideran que como entre la empuñadura y la hoja de este sable había un ángulo debido a la curvatura del mango, esta última pronto se extendió a la hoja en su totalidad, lo que propició la aparición del *nihontō* (日本刀). No hay dudas de que el cambio de la espada recta o *chokutō* (直刀) al *wantō* estaba, por supuesto, en correspondencia con el combate a caballo, y de que tuvo también un gran papel en los combates a cortes y golpes de sable en tierra. Los *tsuwamono* que surgieron a partir del siglo X, pero también los *bushi* que aparecieron como prolongación suya, fueron combatientes que sacaron el mejor partido del uso de este *wantō*” (Seki, 2003: 75).



La metamorfosis del arma traía ya aparejado un cambio básico en la técnica de su uso que se fue perfeccionando y diversificando a través de los siglos: si bien antes se la sostenía fundamentalmente con una sola mano y su manejo consistía en blandirla y clavarla, en el caso del sable curvo, era sostenido con ambas extremidades y utilizado para cortar.

Sin embargo, hacía falta aún otra premisa para la aparición y ulterior desenvolvimiento del *kenjutsu* y esta consistía en *su relativa independización como arte marcial*.

Ya hemos visto que lo que existía inicialmente era lo que pudiéramos llamar una *técnica marcial sincrética* que englobaba tanto los modos de manejo del cuerpo propio y el del contrario, como los del empleo de las más diversas armas - el arco y la flecha, la espada, el palo o la lanza -, en otras palabras, se trataba de un complejo que integraba tanto los movimientos con armas como inermes, sin más diferenciación que la original elemental, marcada por la propia necesidad natural de pasar, según lo requiriera la dinámica de la pelea, de un arma a otra o del combate a caballo al combate en tierra.

Esta diferenciación elemental entre las armas y las fases de un combate es un aspecto esencial de la realización de toda contienda, pero por otra parte, un combate es siempre y fundamentalmente un complejo proceso de interacción tanto entre individuos con diverso condicionamiento y preparación, como entre armamentos de las más diversas características y posibilidades de empleo, de modo que por mucho que avance el proceso de diferenciación - y segregación del complejo sincrético original - entre las armas y sus respectivos modos de manejo, la realidad de la guerra como enfrentamiento interactivo espacio-temporal concreto convierte sus divergencias en relativas, y es en este sentido, que hablábamos de una *independización relativa* y en modo alguno absoluta, ni siquiera dentro del panorama que encontramos mucho más tarde de la más amplia e irrefrenable diversificación de los estilos.

De esta manera, la segregación del *kenjutsu* como arte marcial independiente no pudo ser en lo fundamental más que el resultado de ese complejo proceso de interacción dinámica que es la guerra, y por lo visto, para la independización definitiva del que llegó a ser considerado por los *bushi* en el poder como el arte marcial japonés por antonomasia, paradójicamente resultó decisiva la repentina introducción en el ámbito de la guerra de un

armamento proveniente de ultramar que vino a transformar en forma radical y en diversos sentidos el modo de realización las batallas: el arcabuz.

El ex maestro de *kendō* y ex profesor de la Universidad de Tsukuba Nakabayashi Shinji (1941-1986) describía como sigue el impacto del arma de fuego:

“Debido al hecho de que el arcabuz hizo su aparición en los campos de batalla, el modo tradicional de guerra se transformó notablemente. Con el armamento pesado que se venía usando hasta ese momento como las armaduras que constreñían al cuerpo, los combatientes se convertían en fácil blanco de los arcabuces, de modo que se hizo necesario ganar en agilidad de movimiento merced al uso de armamentos más ligeros. Así las cosas, cuando se combatía con armas blancas, el sable y la lanza resultaban las más efectivas. Además, todavía por entonces no había una gran cantidad de arcabuces y, a su vez, cargarlos tomaba tiempo, por lo cual, los combates con armas blancas eran aún importantes y tenía lugar una cantidad relativamente grande de ellos” (Nakabayashi, 1987: 15-16).

Este hecho histórico nos permite apreciar una vez más la estrecha relación que tiene el *kenjutsu*, tanto desde el punto de vista genético como funcional, con el ámbito de la técnica y la tecnología. Sin embargo, por decisiva que haya sido esta influencia, conviene tener presente que ella no fue la única, y que el *kenjutsu* asimiló también el impacto de otro ámbito cultural no menos importante, si bien sus leyes de desenvolvimiento son muy distintas, y en ocasiones diametralmente opuestas, a las de la técnica y la tecnología: el de la cultura artística.

Ahora bien, aunque desde su introducción en Japón en el año 1543, el uso del arma de fuego se extendió, debido a sus indiscutibles ventajas, con gran rapidez por el archipiélago, y su empleo resultó, por lo visto, decisivo para las victorias del unificador Oda Nobunaga (1534-1582), lo cierto es que el impacto del arcabuz no resultó “invasivo” y que tuvo que adecuarse a las circunstancias locales hasta encontrar su propio lugar específico dentro del contexto sociocultural japonés de la época Sengoku, pero también de la de Edo<sup>303</sup>. Por entonces no se veía bien que los samuráis de más alto rango lo

---

<sup>303</sup> “El arcabuz, considerado el rey de las armas en las batallas, tenía ciertamente notables efectos como su potencia y su alcance de tiro. A pesar de que un tipo de técnica tan ventajosa como la del arcabuz o *hōjutsu* (砲術) había sido introducida en los combates grupales, el hecho de que todavía al llegar la época Edo se pusiera el énfasis en la formación individual se debió a la tradición japonesa fuertemente arraigada en la sociedad de los *buke* de valorar al individuo y de tomar al adversario individual como blanco de ataque. Por consiguiente, a lo que más importancia se le daba en el *hōjutsu* no era al mejoramiento del metal del arma o al modo de uso combativo, sino a la excelencia de la puntería y de la técnica de tiro. Esto era algo que el

utilizaran y su uso combativo quedó reservado fundamente al estrato inferior de los *ashigaru* (足輕), es decir, de los combatientes de infantería. Y pese a todo,

“por cuanto eran precisamente estos últimos los que corrían en derredor apertrechados con un armamento ligero, eran también los que más necesitaban del arte del sable y de la lanza y, por lo tanto, los que lo crearon y perfeccionaron” (Ibídem).

Al menos dos lecciones históricas podemos extraer de este hecho: 1) que en la conformación del *kenjutsu* como el arte marcial que llegó a ser el símbolo de los *buke* en el poder, tuvo un papel esencial precisamente el estrato más bajo de ese estamento; y 2) que ya en la época Sengoku encontramos la división morfológica, socio-culturalmente condicionada, entre *artes marciales de alto y bajo rango*, con la que tropezaremos también más adelante en etapas más tardías de la historia de Japón.<sup>304</sup>

Son cuatro los factores a los que atribuye Nakabayashi Shinji el florecimiento del *kenjutsu* durante la época Sengoku: 1) el desarrollo del armamento y el cambio en la forma de combate, 2) la demanda de fuerza militar, 3) la propagación de la práctica de *mushashugyō* (武者修行), y 4) la generalización del *bujutsu* (Nakabayashi, 1986).

Ya hemos visto cómo la introducción del arma de fuego influyó en el aligeramiento del armamento y el incremento de la libertad de movimiento corporal, lo que a su vez contribuyó a un uso más eficiente del sable y al perfeccionamiento de su manejo. Por otra parte, hemos examinado las principales características de la época Sengoku, etapa de gran conflictividad e inestabilidad social, en la que como hemos podido apreciar, se imponía el más fuerte, y en la que, por un lado, existía una gran demanda de combatientes diestros, combinada con un elevado interés por la práctica del *bujutsu* en cada dominio, y por otro, como resultado de la derrota y la extinción de diversos clanes, había también una considerable cantidad de samuráis errantes recorriendo los dominios en busca de trabajo y de la ocasión propicia para demostrar la eficacia de su técnica combativa.

---

arcabuz tenía en común con las técnicas de tiro con arco y de lanzamiento del puñal, en las que no tuvieron lugar inventos que permitieran elevar el nivel de la puntería merced al mejoramiento de los objetos. Por eso, más que las teorías y los instrumentos eran los tiradores verdaderamente famosos los que recibían en la sociedad una gran acogida.” (Osano, 2003: 102)

<sup>304</sup> Tal es el caso, por ejemplo, del *karate-dō*, considerado inferior por provenir de Okinawa, ubicada en la periferia del imperio.

En cuanto a la práctica de *mushashugyō*, aunque ya hemos tenido ocasión de mencionarla en la sección anterior en relación con el encuentro entre el general Takeda Shingen y el avezado combatiente Kamiizumi Ise-no-Kami, según la describe el *Kōyōgunkan*, resulta conveniente que nos detengamos brevemente en ella, debido al significado que tuvo desde su surgimiento y hasta el período *bakumatsu* (1854-1867) para el desenvolvimiento de las artes marciales, en particular, y la cultura estamental del *bushi*, precisamente como cultura samurái, en general. En realidad, esta práctica ameritaría un estudio dedicado especialmente a ella, pero por lo pronto y de manera concisa podemos adelantar que constituyó uno de los mecanismos que permitieron la interacción entre lo tradicional y lo novedoso, la forma establecida y la experiencia de la práctica real, la enseñanza y la vida, lo singular-individual, lo particular-dominial y lo general-estamental dentro de la actividad marcial como fundamento del atributo propiamente *bushi* (武士) del estrato dominante, por lo que contribuyó considerablemente, primero, a configurar y, después, a mantener viva su cultura básica como sostén y representación de su peculiar modo de existencia.

Como hemos señalado antes, la guerra es originalmente un proceso interactivo en el que se enfrentan los más diversos individuos y armamentos y en el que no hay otras diferencias que las que determina la necesidad de pasar, según las circunstancias y las características individuales, de un arma a otra o del combate a caballo al combate en tierra. Esto quiere decir que la preparación de un combatiente no se limitaba al dominio de un solo instrumento, sino que se trataba de la asimilación de una técnica combativa sincrética que le permitía pasar fluidamente de un arma o de una forma de lucha a otra – aunque es indudable que, por otra parte, las dotes individuales debían influir en el establecimiento de una preferencia o tendencia dominante en su manejo<sup>305</sup> – y en la que el carácter rudimentario de la forma era compensado por las ventajas de la espontaneidad y la eficacia. En el caso de Japón, antes de la época Edo, las técnicas básicas que un *bushi* debía dominar eran las que le permitían el eficiente manejo del arco y la flecha, el caballo, la lanza, la *naginata* y el sable (Osano, 2003: 14).<sup>306</sup> Por lo tanto, en su primera etapa, la

---

<sup>305</sup> Por ejemplo, incluso dentro de la práctica de un arte marcial específico, cada practicante tiende a tener una técnica o grupo reducido de ellas que prefiere o que se le dan con mayor facilidad, para lo cual existe el término de *tokuiwaza* (得意技).

<sup>306</sup> En el vocabulario de las artes marciales existe para designar ese conjunto básico de armamentos y técnicas, el término de *bugueijūhappan* (武芸十八般), que se encuentra por lo visto, por primera vez, en la novela china *Shuihu Zhuan* (『水滸伝』) de principios de la dinastía Ming (s. XIV), y que enumera

práctica de *mushashugyō* de un combatiente consistía en su participación en la guerra como combatiente contratado por el señor de un dominio en virtud de su destreza en el ejercicio del mencionado complejo técnico sincrético, en el cual sin lugar a dudas, según el caso, no podían dejar de manifestarse, como decíamos, sus inclinaciones y preferencias individuales, y de ahí su insustituible papel personal en el proceso de ulterior diferenciación de las artes marciales y sus estilos.

En su definición del término de *mushashugyō* señala Sasama Yoshihiko:

“Como la palabra *musha* (武者) significa el conocimiento de la estrategia y las artes marciales necesario para un combatiente o *musha* (武者), es también un vocablo de la estrategia o *heihō* (兵法), además, ésta en un sentido amplio comprende desde las dieciocho clases de *buguei* (武芸十八般) hasta la táctica y la estrategia (戰略戰術), incluyendo la astrología (天文) y la geomancia (地理). La palabra *heihō* se convirtió después en un vocablo que designaba unilateralmente a la táctica y la estrategia, pero antiguamente era la totalidad de los caminos marciales (武道) y entre ellos el *kempō* (劍法) era muy importante. Por eso, podemos considerar que la estrategia o *heihō* que recogen los antiguos escritos<sup>307</sup> le confería un gran peso a la técnica del sable o *tōjutsu* (刀術). Ahora bien en la práctica de *mushashugyō* había *heijutsushugyō* (兵術修行) o práctica de la estrategia y *buguishugyō* (武技修行) o práctica de la técnica, y el *mushashugyō* de la época Edo se reducía mayormente a esta última” (Sasama, 2003: 674).

Quiere decir que en los marcos de la sociedad Tokugawa y del período esencialmente pacífico que auspició su gobierno, dicha práctica se concentró en la confrontación, evaluación y promoción de los diferentes estilos, en lo fundamental, de *kendō*, pero sobre este tema volveremos en el próximo capítulo. Por lo pronto, podemos indicar que como explica Osano Jun:

“en la práctica de *mushashugyō* de la época Sengoku son frecuentes las escenas de combates fieros en los que se arriesga la vida y tienden a provocar la muerte de los involucrados” (Osano, 2003: 202),

y que son las metamorfosis de esta su forma inicial las que definen, como veremos más adelante, las diferentes etapas de su periodización.

---

dieciocho clases; sin embargo, en realidad, “aunque se dice que es un compendio del ámbito del *budō*, su modo de asunción era distinto de acuerdo con la época” (Sasama, 2003: 611).

<sup>307</sup> Este es el uso del término que encontramos precisamente a principios del siglo XVII en los tratados de Miyamoto Musashi y Yagyū Munenori.

En general, podemos decir que la principal fuerza motriz interna del desenvolvimiento de las artes marciales a lo largo de su historia es la contradicción entre sus aspectos práctico y formal, y correspondientemente, sus componentes técnico y artístico, la cual se manifiesta con diversidad y riqueza de matices según las características socioculturales de cada etapa histórica. En este sentido resulta de especial interés el siguiente bosquejo histórico de Osano Jun:

“Desde principios de la época Kamakura, el común de los *bushi* consideraba al tiro con arco a caballo o *kyūba* (弓馬) como el arte marcial más importante. En esta época, los modos de manejo de la lanza, de la *naginata* (薙刀) o del *tachi* (太刀) se desarrollaron aún más, pero no llegaron a convertirse en artes solemnes y ceremoniosos como el *kyūba*. Al llegar la época Muromachi, el gobierno de *bakufu* siguió apreciando a este último cada vez más. En consonancia con la aristocratización (貴族化) de los *bushi* de alto rango, el ceremonial del *buguei* (武芸) se formalizó y especializó notablemente. El ceremonial de *kyūba* de los señores Ogasawara (小笠原) de Kioto, aumentó su autoridad e hizo su aparición el estilo especializado de equitación *Ōtsuboryūgui* (大坪流儀). Sin embargo, después de la guerra de Ōnin (1467-1477), los estilos de *bujutsu* que valoraban la práctica por encima del ceremonial tuvieron un mayor desarrollo y los estilos *hekiryū* (日置流) de arco, *hachijōryū* (八条流) de equitación y *chūjōryū* (中条流), *shintōryū* (新当流), *kaguryū* (影流) de sable (劍) concertaron sus respectivas doctrinas” (Ibidem: 14).

El último factor que, según Nakabayashi Shinji, contribuye al florecimiento del *kenjutsu* durante la época Sengoku es la generalización del *bujutsu*.

“En una sociedad en guerra como la de Sengoku el *bujutsu* no era en modo alguno un patrimonio exclusivo de los *bushi* (...) En un mundo social extremadamente inseguro, infectado por los ladrones y los *nobushi* (野武士), tanto los monjes, como los campesinos y los *chōnin*, así como el pueblo común, tenían que proteger por sí mismos sus vidas y su patrimonio” (Nakabayashi, 1986: 20-21).

Esta afirmación abre una interesantísima perspectiva de investigación, porque ello implica que a pesar de ser el *bujutsu* un tipo de cultura asociada tradicionalmente a una profesión y al modo de vida de un estrato dominante como los *bushi*, la realidad histórica demuestra que todos y cada uno de los demás estamentos participaron también a su manera y en mayor o menor medida en su conformación, de modo que su ejercicio por los militares o los *bushi* no es exclusivo, sino mayoritario, es decir, que el *bujutsu* propende a ser practicado prioritariamente por este estrato como una tendencia que se hace mucho más estable y definida tras quedar establecida oficialmente la división entre los

estamentos (士農工商), pero que ni siquiera después de esto pasa de ser una tendencia. La lucha es un componente de la vida en general y de la vida social en particular, y si en algún momento de su historia el *bushi* puede llegar a convertirse para la sociedad japonesa – y hoy en día incluso para colectivos de personas pertenecientes a otras sociedades del mundo – en todo un símbolo, es quizás precisamente porque a través de sus atributos particulares encuentran expresión sentidos y significados humano-universales. Tomando prestado y adecuando al contexto un término de Antonio Gramsci, pudiéramos decir que en la época Sengoku cada estamento lleva en sí su propio “*bushi* orgánico”, cuya estratificación es apenas una tendencia, así sea dominante, y cuya definitiva “cristalización” en la figura de un estrato particular a pesar de su firmeza, perdurabilidad y consistencia no es más que un fenómeno pasajero y relativo como suelen ser las construcciones humanas. Por lo demás, bien miradas las cosas, algo parecido, si es que no exactamente lo mismo, puede decirse con respecto a todos los demás estratos sociales.

Ahora bien, como bien señala Nakabayashi Shinji:

“De cualquier manera, era esta una época en la que no era clara la distinción estamental entre los combatientes y los campesinos. Por consiguiente, hasta las personas que no eran *bushi* portaban armas blancas y cada uno trataba para sus propios fines particulares de aprender la técnica del sable. De esta manera, como los que trataban de aprender el arte del sable no eran sólo los *bushi*, sino que también las capas bajas de la sociedad que lo practicaban se fueron ampliando, ellas mismas se fueron especializando en su manejo y elevando el nivel de su práctica” (Nakabayashi, 1986).

En la sección anterior de nuestro estudio hemos tenido la ocasión de examinar las características fundamentales de la época Sengoku, así como el realismo pragmático y racionalista que caracteriza a los *bushi* en un mundo social marcado por el individualismo, en el que cada cual defiende sus intereses sin detenerse demasiado ante los lazos de fidelidad anudados por las relaciones de parentesco, amistad o vasallaje. En semejante contexto bélico las fronteras entre los diversos estratos eran inevitablemente porosas, por lo que existía circunstancialmente una movilidad social que se estancó después y que afectaba no en último lugar al estrato dominante.

“Cualquiera, independientemente de la casta a la que perteneciera, si se destacaba en los combates podía empezar a recibir un salario, y si las cosas iban bien, podía incluso ser promovido socialmente (...) Había también muchas

personas que no se limitaban a proteger sus propias vidas, sino que formaban partidas, se convertían en *nobushi*<sup>308</sup> y, en esa misma condición, servían como soldados” (Ibídem).

Por otra parte, hay que recordar que, como señalábamos en la sección histórica, la época Muromachi se caracteriza por un considerable auge de las relaciones monetario-mercantiles. A partir de la primera mitad del siglo XV, con la formación de nuevos gremios o *za* (座) y el surgimiento del conflicto entre estos y los antiguos, el mundo de los comerciantes entra en contacto con el mundo de la escritura y los documentos, lo cual quiere decir que

“hubo un cambio en el orden de cosas entre los comerciantes: la autonomía que se había formado y mantenido merced a la voz y la memoria fue perdiéndose gradualmente y subordinándose al veredicto del poder gubernamental basado en las pruebas escritas” (...) “Las reglas de los comerciantes que hasta ese

---

<sup>308</sup> Los *nobushi* (野武士, 野伏 o 野臥) eran, según una versión, colectivos de campesinos armados que se escondían en campos y montañas, y se dedicaban al robo por asalto a mano armada. En cambio, según otra versión eran colectivos de *bushi* que no servían a un señor en particular y que se establecían en las regiones fronterizas entre los dominios, de modo que en época de guerra, solían ser contratados como mercenarios por los señores de los mismos, mientras que en época de paz vivían del saqueo de las comunidades de aldeas más prósperas, así como también del pago que exigían a los viajeros por atravesar las carreteras o puntos importantes de las vías fluviales. Como el reverso de esta exigencia era que podían ofrecer a los viajeros y comerciantes seguridad en el uso de las vías de comunicación, solían mantener asimismo estrechos vínculos con los individuos que negociaban con los medios de transporte fluvial y terrestre. Por cuanto podían ser contratados en tiempo de guerra, y a cambio de un pago, garantizar la seguridad de tránsito en tiempo de paz, su existencia era tolerada por los diferentes estratos cuyo modo de vida en principio no violaba las normas establecidas. En una época como la de Sengoku, también los campesinos eran reclutados para engrosar los ejércitos de modo que era común que tuvieran armas, las cuales usaban en caso de reclutamiento. Si no eran movilizados, podían robar y vender el armamento de los combatientes muertos en las batallas. De esta manera, las dificultades de definición del término *nobushi* son ante todo históricas, debido a la relativa heterogeneidad de su procedencia favorecida por la necesidad de conformar ocasionalmente colectivos de diverso origen profesional y familiar para poder sobrellevar las dificultades de un modo de vida marginal en una época especialmente convulsa. Por lo visto, fue esta peculiar condición social de los *nobushi* la que favoreció que con frecuencia fueran contratados como espías, conspiradores y saqueadores, y que también entre ellos se difundiera un tipo de arte de conspiración y espionaje – estrechamente relacionado con la guerra, aunque no reconocido por todos como marcial – sobre el cual subsisten especulaciones, invenciones y leyendas del más diverso género: el llamado *ninjutsu* (忍術). Según Sasama Yoshihiko, existió un *ninpō* (忍法) de los colectivos de *nobushi* formados durante la época Sengoku: “Por cuanto los espías de tipo *nobushi* de la época Sengoku se hicieron necesarios en gran cantidad por razones estratégicas, entre ellos así como entre los *jizamurai* (地侍) de las montañas se intensificó su tendencia *ninpō*, además una parte de estos individuos tomando por fundamento el *ninpō* antiguo se esforzaron en practicarlo al mejor nivel posible y el fruto de su esfuerzo es el *ninpō* del que se habla hoy en día. Por consiguiente, el *ninpō* empieza a alcanzar su compleción alrededor de la época Muromachi, y sobre su antecesor el antiguo *ninpō* no hay nada claro desde el punto de vista documental, sino mayormente tradiciones.” (Sasama, 2003: 549-550) Por *ninpō* antiguo (往古の忍法) entiende Sasama el que suele asociarse a la religión japonesa de los ermitaños de las regiones montañosas conocida como *shugendō* (修験道), surgida a finales de la época Heian, el cual incorporó también elementos mágico-esotéricos de las sectas budistas *tendai* (天台) y *shingon* (真言). De lo que sí parece no haber dudas es de que el *ninjutsu* se desarrolló fundamentalmente durante la época Muromachi y especialmente durante Sengoku, porque entonces había para ello las mejores condiciones, no sólo debido a las frecuentes guerras, sino también a la movilidad social entre los estratos sociales sobre cuyo trasfondo se hizo posible la proliferación de colectivos de compleja o ambigua procedencia como los de los llamados *nobushi*.



momento se sellaban en el mundo de la voz y de la memoria empezaron a tener también puntos de contacto con el mundo de las escrituras” (Ebara, 2003: 152-155).

Además, durante los siglos XIV y XV la circulación monetaria basada en el dinero que había empezado a llegar del continente (渡来錢) desde el siglo XII, tenía lugar mediante un sistema en extremo simple y sin institucionalización alguna. Téngase en cuenta que hasta la primera mitad del siglo XV, la gente intercambiaba dinero en forma totalmente azarosa, sin ningún tipo de selectividad o preferencia.

“Sin reparar en el tipo, bastaba con que fuera una placa de metal de determinado tamaño y tuviera un agujero cuadrado en el centro con algo parecido a signos en la superficie, para que asumieran que una de esas placas era una moneda de un *mon* (一文)” (Ibídem: 156).

Por lo demás, en circulación había monedas provenientes de las más diversas dinastías: de Tang, Song, Yuan, Ming, así como también de Goguryeo, Corea, y fue sólo a mediados del siglo XV que la gente se hizo sensible a la necesidad de clasificar y seleccionar el dinero. De la misma manera, desde principios del siglo XIV hasta finales del siglo XV existió un sistema de letras de cambio que estaba basado en la simple credulidad de las personas.<sup>309</sup> En resumen:

“en el mundo de las finanzas medievales la inseguridad en el cobro de los empréstitos siempre constituía una gran limitación. Una de las particularidades fundamentales de la sociedad en la Edad Media, consistía en que como no existía un poder en condiciones de materializar mediante su autoridad el orden y la paz en todo el país, cada persona tenía que armarse ella misma y proteger con sus propias fuerzas su vida y sus derechos” (Ibídem: 166).<sup>310</sup>

---

<sup>309</sup> Nada menos que hasta el siglo XVI “lo que por estar escrito con letras era percibido por la vista, era (o parecía ser) mucho más seguro que los acuerdos orales y los principios de validación ambiguos” (Ebara, 2003: 170).

<sup>310</sup> La relación entre el desarrollo de las relaciones monetario mercantiles y el desenvolvimiento de las artes marciales es un problema en extremo interesante que merece ser estudiado con mayor detenimiento. Por una parte, no hay dudas de que la circulación del dinero fue seguramente una de las premisas sociales de la práctica de *mushashugyo*, al facilitar el traslado de valores y, con ello, la subsistencia del practicante al deambular de un dominio a otro. Por otra, en la medida en que el dinero simplificó el proceso de intercambio y permitió representar con relativa facilidad una cantidad de valor producida por un trabajo creativo con tendencia a perfeccionarse indefinidamente, debe haber sido una importante condición para la profesionalización de la enseñanza de las artes marciales. En todo caso, no hay dudas de que la introducción y activación del dinero y las finanzas trajo consigo un sustancial cambio de mentalidad que no pudo dejar inalterable el ámbito de las artes marciales y que, como veremos más adelante, no siempre actuó allí como una fuerza positiva. Finalmente, no deja de ser sugerente el hecho de que el proceso de reconocimiento del *kenjutsu* como representativo entre las demás artes marciales y el de la función representativa del dinero como una mercancía de tipo especial parecen haber ido de la mano como dos facetas de un mismo proceso de transformación socio-cultural.

Así las cosas, la conformación de las artes marciales es realmente, como sugeríamos al principio de esta sección, un fenómeno social y culturalmente complejo, en el que intervienen diversos estratos sociales – no sólo el *bushi* – y diferentes esferas de la cultura – no sólo la relacionada directamente con la guerra – aunque los resultados de la interacción entre dichos estratos y esferas a propósito de las guerras, así como del uso de las armas y de los modos de ataque y defensa, tienden a concentrarse en última instancia, a manera de “lecciones aprendidas”, precisamente en el ámbito del estrato *bushi* y de su cultura por las mismas razones históricas que favorecen la agudización de los conflictos en esta etapa y por el carácter esencialmente marcial de su peculiar modo de vida. Por otra parte, la conformación de un arte marcial representativo como el *kenjutsu* debe sus orígenes nada menos que a la capa más baja del estrato *bushi*, a saber, a la de los soldados de infantería o *ashigaru* (足輕). La conclusión que podemos sacar de estos hechos es que la premisa del desenvolvimiento del *bujutsu* en la época Sengoku, y hasta de su ulterior especialización y elitización es justamente su modo primario de existencia como un fenómeno de creación popular-colectiva, en la cual participa el pueblo como un todo, en la medida en que necesita luchar para defender su vida y sus intereses. No hay dudas de que esta faceta del *bujutsu como cultura popular* ha sido poco estudiada y que a esta insuficiente atención han contribuido diversos factores que no podemos detenernos a analizar en este contexto y cuyo abordaje haremos sin falta en un futuro próximo.

Ahora bien, la formación de los estilos de *kenjutsu* es, como decíamos, un proceso relativamente tardío que tiene lugar a partir de mediados de la época Muromachi. Según Nakabayashi Shinji:

“de entre las artes marciales la que más tempranamente vio el establecimiento de sus estilos fue el arte del arco, sobre todo el del tiro a caballo o *kisha* [騎射] (a principios del siglo XIV), la siguiente fue la equitación o *bajutsu* [馬術] (a finales del siglo XIV y principios del siglo XV), en tanto que al llegar la segunda mitad del siglo XV germinaron el *kenjutsu* (劍術), el *sōjutsu* (槍術) y el *jūjutsu* (柔術), las cuales vieron el establecimiento de sus estilos un poco más tarde, a partir de la segunda mitad del siglo XVI” (Nakabayashi, 1986: 21-22).

Este proceso de formación de estilos alcanza con el tiempo tal prolijidad, que en los marcos de este estudio no estamos en condiciones de seguirlo en toda su amplitud. Para que se tengan una idea: hacia finales de la época Edo, tan sólo en el ámbito del *kenjutsu*

existían ya alrededor de setecientos estilos,<sup>311</sup> si bien al inicio de este proceso, por la etapa en la que Aisu Ikō (1452-1538) creó su *kaguryū* (陰流) no llegaban a diez (Nakabayashi, 1986: 24).

Antes habíamos mencionado la estrecha relación entre la conformación y el desenvolvimiento de los estilos y la individualidad, y en efecto, para que este ocurra hace falta, por una parte, que surjan individuos geniales, pero por otra, no es menos cierto que estos sólo pueden llegar a surgir y destacarse como parte de un proceso de expansión de la práctica del *kenjutsu*, durante el transcurso del cual, en medio de la guerra, una cantidad enorme de individuos pelean entre sí prácticamente a diario, defendiendo cada uno sus respectivas vidas. De más está decir, que en el ardor de esa práctica consuetudinaria prolongada en el tiempo tanto cuanto duran las guerras, se perfeccionan no sólo los individuos como combatientes, sino también su propia técnica combativa que se confronta con la de otros muchos y asimila las experiencias de innumerables confrontaciones. Desde este punto de vista, resulta impreciso atribuir la invención de un estilo a un solo individuo: en la realidad, la indiscutible genialidad de este lo que hace es compilar y sistematizar lo que otros muchos, cuya identidad queda inevitablemente en el anonimato, han venido elaborando. Tan es así que el impacto del “chispazo” o la “iluminación” es, por lo visto, tan fuerte para el propio “sistematizador”, que para él mismo resulta en el fondo un tanto difícil de admitir que es el verdadero, o al menos, el único creador. Quizás sea esta una de las razones que se esconden detrás de la frecuente mistificación de los orígenes de un determinado estilo: a saber, no sólo el afán de legitimar el estilo propio, sino también la intuición que tiene su fundador de que semejante obra más que el resultado de un talento y un empeño individual, por brillante e intenso que pueda ser, es en realidad el resultado de la síntesis individual de una creación colectiva tanto diacrónica, como sincrónica.<sup>312</sup> También esta puede ser, aunque entrañe

---

<sup>311</sup> Suzuki Masaya ofrece una cifra exacta: “Tan pronto este modo de manejo del sable (刀法) se refinó y se sintetizó, empezaron a formarse los estilos y subestilos (流派), pero su aparición ocurre a partir de mediados de Sengoku. Se dice que los estilos y subestilos de *kenjutsu*, considerando en definitiva sólo los que estaban registrados, alcanzaban la cifra de 718, pero cada uno de los llamados tres estilos fuentes (三大源流) de todos ellos, a saber, el *shintōryū* (神道流) (*Tenshinshōdenkatorishintōryū*), el *kaguryū* (陰流) y el *nenryū* (念流), nacieron alrededor de esta época” (Suzuki, 2003: 159)

<sup>312</sup> En general, son tres las condiciones que según Nakabayashi Shinji resultan necesarias para la formación de los estilos: 1) la aparición de individuos geniales, así como también de sus discípulos, 2) el nivel extraordinariamente alto de una técnica, para llegar a dominar la cual hace falta una guía especializada, y una práctica prolongada en el tiempo, y 3) la conformación de un sistema técnico, de su proceso de enseñanza y aprendizaje, y de un modo de transmisión de su tradición (Nakabayashi, 1986).

una paradoja, una de las causas del secretismo imperante tradicionalmente en su transmisión: se oculta lo que puede ser perfectamente asequible para cualquier otro como creador inconsciente. Y sin embargo, si hay una esfera de la actividad humana que requiere de la constante confrontación de lo individual y lo colectivo, esa es la del *bujutsu*: siendo en principio incalculable la cantidad de adversarios potenciales e imprevisible la diversidad de sus posibles talentos individuales, ninguna técnica marcial puede permanecer encerrada por tiempo indefinido en un estrecho círculo, así sea el de los practicantes mejor dotados y conscientes, sin degenerar y convertirse en una forma tan ineficaz como muerta, y no en balde reparó en ello ya a principios del siglo XVII Yagyū Munenori al dejar escrita la advertencia: “un camino no es para ocultarse, si se oculta es para transmitirse” (Yagyū, 2007: 26).

En estrecha relación con esto hay que señalar que otra de las razones de la proliferación de los estilos en el *bujutsu* se debe a las peculiaridades de su transmisión que difiere de la que resulta típica para otras artes o caminos como son, por ejemplo, el *sadō* (茶道), el *kōdō* (香道) o el *kadō* (華道). En estos, a partir de mediados del siglo XVII y, por lo visto, con motivo de la expansión de su práctica entre el pueblo común,<sup>313</sup> empezó a predominar el sistema o régimen de los *iemoto* (家元) que puso el monopolio del derecho de transmisión de la tradición en manos de una sola familia poderosa residente en Kioto (Osano, 2003). Sin embargo, en el ámbito del *bujutsu*, en cambio, se mantuvo por regla general otro sistema, más afín a su naturaleza, que ha sido denominado por el recientemente fallecido profesor Nishiyama Matsunosuke (1912-2012) *kanzensōden* (完全相伝) o transmisión completa de la tradición de maestro a discípulo.

---

<sup>313</sup> “En caminos que son considerados como cultura tradicional japonesa, sea en el del *sadō* (茶道), en el del *kadō* (華道), o en cualquier otro, lo que era originalmente una cultura estamental, mediante este tipo de afición llamada *okeikogoto* (お稽古ごと), se masificó y se extendió hasta convertirse en un pasatiempo popular. La organización peculiar de Japón, llamada *iemoto seido* ([家元制度] régimen de los *iemoto*), se conformó durante la época Edo como un sistema que permitía que un colectivo especializado administrara e implementara en forma organizativa la práctica de *okeikogoto*. Como si fuera por común acuerdo, las guías que se editaron en cada ciudad a finales del siglo XVII, incluían una tabla con los nombres de los estudiosos y artistas que vivían en ellas. Para evitar mal entendidos, advertimos al lector que las personas que en esas guías ponían sus nombres no tenían por qué ser precisamente virtuosos en sus respectivos caminos. Cualquiera de ellos era del tipo corriente de maestros que instruía en el *okeikogoto* a la gente de pueblo para tener ingresos complementarios en su vida cotidiana. Pero muy pronto ellos quedaron atrapados en las redes del régimen de los *iemoto*, para empezar a desempeñar el papel de intermediarios entre las masas de aficionados que participaban en el *okeikogoto*, y el núcleo de la organización del *iemoto*, integrado por un colectivo de maestros especializados” (Umesao, 2005: 143-144).

“Por cuanto en el mundo del *bujutsu* no existen los *iemoto* (*sōke* [宗家]), los maestros o *shihan* (師範) pueden crear ellos mismos sus propios *denjumaki* [(伝授巻) rollos con los secretos de la tradición de su arte] y transmitirlos a sus discípulos. Además, el *shihan* podía, por supuesto, seguir sin alteración la tradición que había recibido, pero también erigir él mismo un nuevo estilo y enseñarlo. El hecho de que la cantidad de los estilos de *bujutsu* sea en comparación con los de otras artes abrumadoramente grande se debe a esta razón” (Osano, 2003: 30).

Como antes señalábamos, una de las características esenciales del *bujutsu* es el hecho de que, como indica la palabra, su fundamento es, tanto histórica como conceptualmente, técnico. Sobre las vicisitudes de este basamento y sus implicaciones tendremos oportunidad de ahondar en el próximo capítulo, pero es importante recalcar en este contexto que la monopolización de la transmisión del *bujutsu*, bien sea por razones de poder económico o de parentesco consanguíneo, resulta a la larga contraproducente para la efectividad de su técnica combativa, la cual acaba por degenerar en un conjunto de formas muertas cuando el eje de su transmisión recae siempre dentro de determinado círculo cerrado que no se retroalimenta, valga el símil, como por vía “exogámica”, con otras fuentes creativas internas y externas, y en el que la autoridad familiar no cede en ningún caso ante la del virtuosismo.<sup>314</sup>

No obstante, en la realidad de la historia las regularidades internas de esta forma de cultura combativa que son las artes marciales tienen que adecuarse en cada período histórico a las particularidades y exigencias de la sociedad, de modo que resulta inevitable, según el caso, su reestructuración interna, así como el cambio de su sentido y su forma de funcionamiento. Esto es precisamente lo que ocurre durante la época Edo, que examinaremos en el próximo capítulo, aunque hay que precisar que para nuestra

---

<sup>314</sup> Como bien explica Osano Jun, aunque incluso en la actualidad hay algunos estilos de *kobudō* (古武道) entre cuyos practicantes se sigue utilizando el término *sōke* (宗家) para denominar al gran maestro heredero de la enseñanza tradicional, “no hay precedentes de que en el mundo del *bujutsu* haya arraigado la tradición de los *sōke*. Y la razón es que en el *bujutsu*, debido a su idiosincrasia, predominan los elementos diferentes a los de otras artes.” Aunque en la época *bakumatsu* (1854-1867) hubo casos de artes marciales que asumieron el sistema de los *iemoto* (家元制), en relación con el hecho de que la escuela transmisora del estilo radicaba en Edo, y por el reglamento de guardias alternas en la capital, acudían a aprender en ella personas de los más diversos dominios de Japón quienes después regresaban a sus respectivas provincias, lo cierto es que “la denominación de *sōke* en el mundo del *bujutsu* es meramente nominal (...) Por regla general, a la persona que recibe la transmisión de una enseñanza de *bujutsu* se la llama *shihan* de la enésima generación (何代目師範). Aunque no haya más que un heredero de un estilo, no se le debe llamar *sōke*. En los estilos donde eso ocurre, durante la historia ulterior emergen necesariamente problemas” (Osano, 2003: 32).

investigación resulta tan interesante el hecho de la conservación como el de la transformación de esta forma de cultura.

En este sentido, resulta sugerente una anécdota, recogida en el libro *Memorias de las palabras y las acciones de los generales ilustres* (『名将言行録』), compiladas entre 1815 y 1869 por Okaya Shiguezane (1835-1919), la cual nos cuenta el modo en que transcurrió un “enfrentamiento” entre el maestro del sable Yagyū Munenori (1571-1646) y el antes mencionado general Ōkubo Hikozaemon Tadataka (Tadanori) (1560-1639), autor del conocido libro *Mikawa Monogatari* [『三河物語』]. La anécdota es la siguiente:

“En cierta ocasión Tadanori oyó de muy cerca cómo Yagyū Munenori hablaba sobre los detalles del enfrentamiento o *shiai* de *kenjutsu*, y en breve le solicitó al Tajima-dono efectuar un *shiai*. Como Munenori no podía decir que no, acordaron el día en que lo harían. Pues bien, cuando ese día llegó, Munenori, entre otros preparativos, esparció arena en su jardín y se puso a esperar. Sin embargo, Tadanori llegó fuertemente armado, luciendo una armadura y portando una lanza, y se dirigió hacia Munenori. Entonces sacó de un gran bolso que llevaba a la cintura una pequeña piedra de amolar, y tras afilar la punta de su lanza le dijo a Munenori: „Tajima-dono, arriba, ven a mí de una vez“. Munenori no se esperaba eso y le respondió: „pero esto ¿qué es?, así no se puede hacer“. „Pues de esta manera es como yo lo he hecho siempre – le contestó Tadanori – Hacer *shiai* con alguien no es esparcir arena en un jardín como este, ajustando una funda de piel a un trozo de bambú y amarrando una pelotita a la punta de la madera. Yo estoy acostumbrado a combatir con frecuencia en el borde del precipicio de una montaña, en medio de un arrozal, en los caballones entre los sembrados anegados de arroz y otras circunstancias. Pero hacerlo en un jardín como este de seguro que para mí también está muy bien, así que arriba, arriba, ven a mí“, y cuando Munenori le oyó decir esto, declinó rotundamente la invitación a combatir y lo detuvo” (Okaya 1895-1896, página 856 del original y 121 de la edición digital).<sup>315</sup>

Lo interesante de esta anécdota es que nos permite constatar la diametral oposición entre las nociones de *bujutsu* de Ōkubo y de Yagyū, a pesar de que entre las edades de ambos mediaban apenas diez años de diferencia. Y sin embargo, tras esta pequeña diferencia temporal se ocultaba nada menos que un considerable vuelco histórico ocurrido entre la época Sengoku y ese “ensayo general” de la definitiva unificación o preludio de la época Edo que los historiadores suelen denominar época *Azuchi-Momoyama* (安土桃山時代) o *Shokuhō* (織豊時代), es decir, la etapa histórica, entre los años 1573 y 1600, de los

---

<sup>315</sup> La copia digital del libro de Okaya Shiguezane puede ser consultada en Internet en el sitio *Kindai Dejitaru Raiburarii* (近代デジタルライブラリー) o Biblioteca digital de la Época Moderna. Véase al final la bibliografía.

unificadores Oda Nobunaga y Toyotomi Hideyoshi. Baste mencionar que la iniciación militar de Ōkubo tuvo lugar a los 17 años de edad, durante la guerra de pacificación de Tootōmi (遠江平定戦), en la toma del castillo de Inuijō (犬居城) ocurrida en 1576, un año después de la célebre batalla de Nagashino, cuando Yagyū Munenori contaba apenas con cinco años de edad.

Lo significativo es que Ōkubo, un hombre tan estrechamente ligado a los Tokugawa como el propio Yagyū, su contemporáneo menor, tuviera una visión tan despectiva del arte del *kenjutsu shinkaguryū* que este enseñaba ni más ni menos que al hijo de Ieyasu, Tokugawa Hidetada (1578-1632/*shōgun* 1605-1623). Y sin embargo, la realidad histórica es que todavía en el filo entre las épocas Sengoku y Edo el *kenjutsu* era menospreciado por su baja eficacia en los campos de batalla, y que la relación entre Ōkubo Tadataka y Yagyū Munenori en el entorno de los Tokugawa representaba, por lo visto, la relación entre efectividad combativa y arte marcial, o dicho de otro modo, entre *Bu* (武) y *Bun* (文), la posibilidad de la guerra y la realidad de la paz, en los propios términos del ámbito de la estrategia como prolongación de la política de los Tokugawa.

Aunque la cita resulte un poco larga, bien vale la pena examinar cuál era concretamente la situación del *kenjutsu* en la realidad del *bushi* durante el período Sengoku, tal y como la describe Suzuki Masaya:

“El hecho de que los *bushi* de Sengoku no le dieran importancia al *kenjutsu* se debía a que se pensaba que en el campo de batalla este resultaba prácticamente inútil.” (...) “Cuando se habla de las batallas de la época Sengoku, todavía hay muchas personas que las conciben con la imagen de un cúmulo de combates con sables, y se piensa que en las batallas tenían lugar muchos combates con armas blancas en los que se blandían los sables y las lanzas. Sin embargo, como se puede comprender al investigar atentamente los documentos históricos de esta época, el peso específico de los combates a distancia en los que se empleaban armas arrojadas eran considerablemente mayor que el de los combates con armas blancas. Tampoco era raro que la victoria en realidad fuera decidida únicamente por los enfrentamientos con arcos y flechas y arcabuces. Esto es algo que puede ser confirmado también mediante la estadística: cuando se analizan documentos del tipo de los reportes de batallas, queda claro que más del setenta por ciento de los heridos debía sus lesiones a armas de combate a distancia como los arcos, los arcabuces, las piedras y los cantos rodados. Por cierto, esto no es una tendencia que haya surgido por primera vez al llegar la época Sengoku, sino que ya en las batallas de la época *Nanbokuchō* alrededor del noventa por ciento de los lesionados debían sus heridas a los arcos y flechas, los cantos rodados y las piedras (...) No se trataba sólo de que el sable no pudiera rivalizar con el arco

y el arcabuz. Incluso llegado el caso de un combate de contacto directo, resultaba difícil hacer frente a una lanza con un sable. Hay todo tipo de anécdotas que así lo confirman, pero también desde el punto de vista estadístico, la cantidad de individuos heridos por lanzas ascendía a más de un veinte por ciento, mientras que el número de lesionados por sables y espadas, incluso comparándolo con los heridos por piedras y cantos rodados, era considerablemente menor (...) El hecho de que hubiera pocas heridas producidas por sables y espadas se debía entre otras causas a que, como en la mayor parte de los casos no se podía cortar una armadura con un sable, los *bushi* menospreciaban el *kenjutsu* (...) En ese caso, surge la pregunta de porqué, si tanto los *bushi* de mayor, como los de menor categoría menospreciaban el *kenjutsu*, todos sin excepción salían al campo de batalla llevando sables consigo, y es que en los casos en los que había que pelear en lugares de espacio reducido como el interior de las casas y las calles de las ciudades no hay dudas de que los sables se hacían necesarios. Además el hecho de que en aquellos casos en que se sufría el ataque inesperado de enemigos, el sable resultaba funcional, es señalado por el propio Miyamoto Musashi. Pero es que además de esos casos, era muy frecuente que para cortar la cabeza del enemigo vencido y presentarla como evidencia de una proeza meritoria, el sable resultaba un instrumento imprescindible. El hecho de que independientemente de que en el campo de batalla la eficacia del sable apenas fuera valorada, en esta época surgieran unos tras otros diversos estilos de *kenjutsu* parece contradictorio a primera vista. Pero es que aparte del campo de batalla había sobrados escenarios que hacían necesario el *kenjutsu*. Como se trataba de una época de individuos dotados de un carácter violento, cabe suponer que no fueran raras las riñas y los duelos, pero además de eso, la cantidad de casos de asesinatos premeditados conocidos como *shimono* (仕物), de atentados y de asesinatos repentinos ocasionados por criminales y conocidos como *hanashi-uchi* (放打) superaba con creces la imaginación. Por lo visto en este tipo de casos, como las armas arrojadas, pero también las armas largas del tipo de las lanzas, resultaban difíciles de portar y de utilizar, lo más común era que tanto el asaltante como el asaltado emplearan los sables. De este manera, no hay dudas de que también la necesidad del *kenjutsu* tenía que hacerse manifiesta (...) A esto hay que sumar que otro objetivo para involucrarse en la práctica del *kenjutsu* era posiblemente el de invitar a alguno de los practicantes de este arte, quienes tenían muchas oportunidades para recorrer a pie los diversos dominios, y así obtener de ellos alguna información novedosa, pero sobre esto no se conoce nada en concreto” (Suzuki, 2003: 160-161).

Ahora bien, retomando el hilo fundamental de nuestras reflexiones, cuando se recorre retrospectivamente el abundante caudal de los estilos de *kenjutsu*, se revela que básicamente existen tres grandes corrientes, las cuales constituyen tres grandes familias de estilos. Según Nakabayashi Shinji estas son: 1) la familia del *shintōryū* (神道流系統), 2) la de los estilos *kague* y *shinkaguryū* (陰—新陰流系統), y 3) la de los estilos *chūjō* e *ittōryū* (中条—一刀流系統).



Como hemos visto antes, el proceso de conformación de los estilos y de su proliferación tiene como premisa la existencia de un arte marcial sincrético, el cual, sin embargo, dada la diversidad propia del mundo humano, y su marcada individuación, no es ni siquiera en los orígenes uno y el mismo para todos, sino que siempre tiene ineludiblemente la huella de la comunidad específica y de las circunstancias particulares en que es practicado. Así, si analizamos el contenido de cada una de estas familias troncales originales, veremos que rebasa con creces el de la simple técnica del sable, aunque por las razones que arriba apuntábamos este llegue a ocupar a partir de cierto momento histórico una posición central, y a convertirse con el tiempo en el eje en torno al cual dichas artes se sistematizan. Con todo, el punto de partida es, en todos los casos, el de ese tipo de técnica combativa sincrética, cuya diferenciación interna es todavía elemental. Ahora bien, es importante anticipar que en la historia ulterior de la diversificación de las artes marciales, en general, y el *kenjutsu* en particular, encontramos no sólo procesos de diferenciación, sino también de integración o síntesis, y que no observamos únicamente el nacimiento de artes marciales nuevas, sino también la extinción de las que, por diversas razones, acaban por agotar sus posibilidades de existencia, así como el renacimiento, la invención y aún la reinvencción de otras.

En el trasfondo de todos procesos podemos apreciar en todo momento la interacción del individuo y la sociedad, de la innovación y la tradición. Por eso no es raro que ya al hablar de las tres familias originales de los estilos de *kenjutsu*, resulte inevitable que precisemos los nombres y comentemos algunos de los hechos más significativos de las biografías de sus creadores.

Desde este punto de vista, cuando hablamos de la familia *shintōryū* nos referimos al “linaje” que va desde Iizasa Chōisai (1387-1488) (fundador del estilo *tenshin shōden katori shintōryū* [天真正伝香取神道流]) a Tsukahara Bokuden (1489-1571) (fundador del *shintōryū* [新当流]) y a Matsumoto Bizen no Kami Masanobu (fundador del *kashimashinryū* [鹿島神流] (1468-1524).

Por su parte, la familia *kague-shinkaguryū* es el “linaje” que va desde Aisu Ikō (1452-1538) (fundador del *kaguryū* [陰流]) a Kamiizumi Ise no Kami Nobutsuna (1508?-1577?) (fundador del *shinkaguryū* [新陰流]) y a sus discípulos Yagyū Tajima no

Kami Munetoshi (1527-1606) (fundador del *yagyū shinkaguryū* [柳生新陰流]) y Hikida Bungorō Kanekague (1537-1605) (fundador del *hikida kaguryū* [疋田陰流]). Por último, la familia *chūjō-ittōryū* es el “linaje” que va de Chūjō Hyōgo no Kami Nagahide (?-1384) (fundador del *chūjōryū* [中条流]) a Toda Kurōemon (finales de la época Muromachi) (fundador del *todaryū* [富田流]) e Itō Ittōsai (finales de la época Muromachi) (fundador del *ittōryū* [一刀流]) (Nakabayashi, 1986).<sup>316</sup>

Veamos ahora varios ejemplos representativos de la trayectoria vital de algunas de las figuras que están detrás del surgimiento de estos estilos.

El fundador de *Shintōryū* fue Iizasa Chōisai (飯篠長威斎), también conocido como Iizasa Ienao (家直). Era hijo de un *gōshi* (郷士) de la aldea Iizasa, perteneciente al distrito de Katori (香取) del dominio de Shimōsa (下総国). Se cuenta que Chōisai comprendió la inutilidad de vivir como un *bushi* y la necesidad de encontrar un nuevo sentido al *bujutsu* cuando en el año primero de Kōshō (1455) los señores a quienes servía, los Chiba (千葉氏) se suicidaron como resultado de una traición. Acaso por eso, según el *Honchōbugueishōden* [『本朝武芸小伝』] (1714-1716),<sup>317</sup> a Chōisai se le considera “el fundador reanimador del sable y la lanza” (「中興刀槍の始祖」) y, hasta donde se sabe, es el más antiguo de los fundadores de sus estilos. Se dice que nació durante la época Ōei (1394-1428), aunque según la leyenda existente en el clan Iizasa, nació en el año cuarto de *Guenchū* (1387), suposición difícil de creer, que está basada, por lo visto, en los años en que estuvo al servicio de Ashikaga Yoshimasa y en el año de su muerte. En su juventud, se fue a la capital, y tras servir a Ashikaga Yoshimasa (1436-1490/*shōgun* 1449-1473), regresó poco después a su provincia natal de *Shimōsa* (al norte de la actual prefectura de

---

<sup>316</sup> Nakabayashi agrega que: “Aparte de estas, se encuentra la familia de *kyōhachiryū* [京八流] (*Kurama Hachiryū* [鞍馬八流]), la cual tuvo como fundador a Kiichi Hōguen; sin embargo, la realidad de este personaje resulta dudosa, y considerando el desenvolvimiento ulterior de este estilo, al menos hasta el momento presente, resulta difícil considerarlo como una de las grandes corrientes de los estilos del *kenjutsu*” (Nakabayashi, 1986: 30-31). Esta situación de indefinición parece mantenerse en la actualidad. En cuanto a la figura del supuesto fundador Kiichi Hōguen, se trata de un personaje legendario que aparece en el segundo tomo de la obra *Guikeiki* (『義経記』), la cual describe las vicisitudes del camino vital del héroe Minamoto no Yoshitsune (1159-1189). Según la leyenda, Kiichi fue un *on-yōji* o maestro del Yin y el Yang (陰陽師), quien vivía en Kioto en el cruce de las calles Ichijō y Horikawa, y tenía un profundo conocimiento del libro clásico militar chino *Liutao* (『六韜』). Dice la tradición que fue de él de quien obtuvo el texto Yoshitsune.

<sup>317</sup> Consúltese en Internet la página 61 de la copia digital de este texto. Véase en la bibliografía: Hinatsu, 1920.

Chiba). Según se cuenta, una noche, tras haber estado haciendo plegarias a las divinidades Kashima y Katori, recibió en sueños un texto divino cuyo contenido aún recordaba al despertar, y a partir de él creó un estilo que denominó *Tenshin Shōden Katori Shintōryū*. El objeto de su enseñanza es muy amplio y abarca el arte de la estrategia (軍法), el *kempō* (剣法), la *naguinata* (薙刀), el sable *nagamaki* (長巻), la lanza (槍), el *iai* (居合), el *bō* (棒), etc.

En cuanto al fundador del estilo *shintōryū* (新当流), Tsukahara Bokuden [塚原卜伝] (1489-1571) nació en Kashima, en el dominio de Hitachi (常陸国), actual prefectura de Ibaraki. Bokuden provenía de la *ie* de los señores Yoshikawa [吉川] (su apellido original era Urabe [卜部]), quienes servían como sacerdotes del gran templo sintoísta de Kashima Jingū (鹿島神宮). Se dice que su abuelo, Urabe Kojō (Yoshikawa Kaga Nyūdō), había sido depositario y transmisor de los secretos de la antigua técnica de manejo del sable atesorada en Kashima. Esta fue precisamente una de las fuentes del estilo *bokudenryū* [卜伝流] (o *shintōryū*), creado por Tsukahara, quien posteriormente se convirtió en hijo adoptivo de Tsukahara Tosa no Kami Yasutomo y tomó los nombres de Tsukahara Tosa no Kami Takamoto y de Tosa Nyūdō. Originalmente, los Tsukahara provenían de los Taira (平氏). De esta manera, Bokuden aprendió de su padre Yoshikawa Sakyō Kakuken el estilo *Kashimachūkoryū* (鹿島中古流) que era de transmisión familiar, y de Tosa no Kami, su padre adoptivo, asimiló el *shintōryū* (神道流) de Iizasa Chōisai. Cuenta la leyenda que, tras recluirse durante mil días en el templo de Kashima Jingū, inventó por inspiración divina su propio estilo, cuyo nombre – *shintōryū* [新当流] – según una versión, sugería que le había conferido un nuevo sentido (新当) a la antigua técnica del sable de Kashima. Lo que sí parece evidente y resulta de gran interés, es que el estilo creado por Tsukahara es *ya el resultado de una síntesis de una técnica arcaica con una visión nueva del arte del sable* lo cual revela que los procesos de integración arriba mencionados acompañaron desde muy temprano a las artes marciales en la historia de su conformación. Por otra parte, las técnicas de su *shintōryū* se transformaron y avanzaron considerablemente con respecto a las del *shintōryū* de Chōisai, y fue por primera vez a partir de Bokuden, que este estilo tuvo su *mokuroku* [目録] (catálogo de técnicas) y su *den sho* [伝書] (libro de transmisión).

Posteriormente, Bokuden en compañía de un buen número de miembros de su escuela recorrió diversos dominios haciendo *mushashugyō*, y temporalmente se detuvo en Kioto donde trabajó como maestro del *shōgun* Ashikaga Yoshiteru<sup>318</sup> (1536-1565/mandato 1546-1565), tras lo cual volvió nuevamente a recorrer las provincias. Al final de su vida, regresó a su aldea natal y se dedicó a la enseñanza de su arte.

Aisu Ikō 愛洲移香, fundador del estilo *kaguryū* (陰流 o 影流), nació en 1452 en la aldea de Aisu del dominio de Ise (伊勢国), actual prefectura de Mie (三重県). Según se dice, desde su juventud hizo muchos viajes por mar y llegó a ser general de un colectivo marino *bushi* (水軍), al parecer, históricamente relacionado con la célebre milicia marítima de Kumano (熊野水軍)<sup>319</sup> y, por lo tanto, con el control sobre el comercio exterior, en cuya condición viajó a Kyūshū y a Kantō, e incluso a la China de Ming. De este hecho se conservan, por lo visto, ciertas evidencias, entre otras, el catálogo, ilustrado con dibujos de monos ([猿の絵] *Saru-no-E*), de las técnicas de *kaguryū*, que Mao Yuan-yi (1594-1640?) incluyó en el célebre *Wubeizhi* (『武備志』), abarcadora enciclopedia de estrategia militar que culminó hacia 1621. Todo parece indicar que el *mokuroku* de *kaguryū* (影流之目錄) insertado en él, había sido adquirido en 1561 por el general chino Qi Ji-guang (1528-1587), quien lo había recibido como trofeo de guerra de un pirata japonés.<sup>320</sup> Según la tradición, en 1487, a los 36 años de edad, Aisu Ikō decidió enclaustrarse en la caverna del templo sintoísta Udo Jingū (鵜戸神宮), también conocido como Udo Gonguen (鵜戸権現), en el dominio de Hyūga (日向国), actual prefectura de Miyazaki, durante cuyo confinamiento tuvo un sueño milagroso que le permitió crear el

---

<sup>318</sup> El *shōgun* Ashikaga Yoshiteru es reconocido en la historia del *kendō* como un notable espadachín que aprendió artes marciales con maestros tan renombrados como Kamiizumi Ise no Kami y Tsukahara Bokuden (1489-1571). Se considera que entre los *seiidaishōgun* que se sucedieron de la época Kamakura a la época Edo no hay otro que haya podido equipararse en maestría marcial. Su actitud y su manejo del sable durante los sucesos de Eiroku (17 de junio de 1565), en los que tras defenderse con valentía y notable destreza de numerosos adversarios perdió la vida, son frecuentemente citados en la historia del *kendō*, y hasta el misionero Luis Frois hace mención del suceso en su *Historia de Japón*. Es una figura ambigua, hija de una etapa de divergencia entre el poder político y el militar, en la que la indefensión política de un *shōgun* nominal coexiste con la agresividad y la audacia de un avezado guerrero.

<sup>319</sup> Años después se destacó como jefe de este colectivo marítimo el general Kuki Yoshitaka (1542-1600), quien también había nacido en Ise y servido como vasallo de los señores Kitabatake. Kuki Yoshitaka era conocido en la época Edo como un “*daimyō* pirata” (海賊大名).

<sup>320</sup> El *Wubeizhi* (en japonés *Bubishi*) influyó a su vez en la literatura marcial de Japón, y una copia japonesa de este *mokuroku* o catálogo de técnicas puede ser consultada hoy con ayuda de *internet* en el tomo 84, sección 86 de la copia digital de una edición realizada en Osaka, en 1792, del *Bubishi* – el cual había sido adaptado para su lectura en japonés (訓点) por el sabio confuciano Ugai Sekisai (1615-1664) – copia que es atesorada en el archivo digital de la Universidad de Waseda, archivo en pdf 35, páginas 87-93. Véase en la bibliografía: Mao Yuan-yi (1792).

estilo *kaguaryū*. Se cuenta que la divinidad se le había presentado con la forma de un mono y le había revelado los secretos del nuevo arte marcial, tras lo cual le había entregado el libro que describía esta tradición. Después de este acontecimiento, abrió una escuela, denominó a su estilo *Kague no Ryū* y recorrió diversas provincias haciendo *mushashugyō*. Por lo visto, al final de su vida vivió en Hyūga, donde murió en 1538, a los 87 años de edad. Su estilo, después de que Kamiizumi Ise-no-Kami estableció el *shinkaguaryū*, dio lugar al surgimiento de muchos subestilos sumamente influyentes, empezando por el de *yagyūshinkaguaryū*.

Sobre Kamiizumi Ise-no-Kami Nobutsuna (上泉伊勢守信綱), fundador del estilo *shinkaguaryū*, existen muchas anécdotas y suposiciones, aunque a juzgar por varias fuentes documentales, fue sin lugar a dudas un personaje histórico, si bien extraordinariamente singular.<sup>321</sup> Según el escritor de novelas históricas Nagaoka Keinosuke (1922-)

“Kamiizumi Nobutsuna nació en el año quinto de Eijō (1508) y fue el segundo hijo de Kamiizumi Musashi no Kami Yoshitsuna, jefe del castillo Kamiizumijō ubicado en Akaguiyama Nanroku, dominio de Kōzuke (Kamiizumi, ciudad de Maebashi, actual prefectura de Gunma)” (Nagaoka, 2003: 74).

Por su parte, Nakabayashi Shinji describe de la siguiente forma el antes mencionado encuentro entre Kamiizumi y el generalísimo Takeda Shingen:

“Estuvo al servicio de Nagano Shinano no Kami Narimasa (1499-1561), comandante del castillo de Minowa y partidario de los Uesugui. Blandiendo el sable y la lanza, con frecuencia hizo proezas militares, pero en el año sexto de Eiroku (1563) un feroz ataque de las fuerzas de Takeda Shingen provocó la caída del castillo de Minowa. Cuando Shingen oyó mencionar el famoso nombre de Kamiizumi, le invitó a convertirse en su vasallo, pero aquel declinó la oferta y tras declarar su intención de hacer *mushashugyō*, abandonó el dominio seguido

---

<sup>321</sup> Así, por ejemplo, en el diario *Tokitsugu Kyōki* (『言繼卿記』) del noble cortesano *gondainagon* (権大納言) Yamashina Tokitsugu (1507-1579), Kamiizumi aparece mencionado en 32 pasajes diferentes, en los apuntes referentes al período desde el 15 de enero de 1569 al 21 de julio de 1571, aunque bajo nombres como Ōgo Musashi-no-Kami (大胡武蔵守) o Kamiizumi Musashi-no-Kami (上泉武蔵守). Por otra parte, en la prefectura de Kumamoto, los depositarios de la tradición del estilo *taisharyū* (タイ捨流) o *shinkaguetaisharyū* (新陰タイ捨流), creado por Marume Kurando-no-Suke Nagayoshi (1540-1629), atesoran un diploma que fue al parecer otorgado por el *shōgun Ashikaga Yoshiteru* (1536-1565) a propósito de una exhibición realizada en su presencia por Kamiizumi y el propio Marume el día 18 de junio de 1558, cuando este tenía apenas 18 años de edad, así como también la licencia (免許皆伝) y el catálogo de técnicas (目録) que le entregara en 1567 Kamiizumi, al culminar su aprendizaje del sistema *shinkaguaryū*. (Sobre las fotos de estos dos documentos, véase en la bibliografía: Marume Nagayoshi). De la misma manera, los descendientes de Yagyū Muneyoshi (1527-1606) conservan las licencias otorgadas tanto a éste como al monje Hōzōin In-ei (1521-1607) por Kamiizumi.

por discípulos de gran nivel como Jingo Izu no Kami (Muneharu) y Hikita Bungorō. Los miembros de la comitiva de Kamiizumi marcharon a la capital imperial, en la que permanecieron alrededor de tres años” (Nakabayashi, 1986: 38).

Durante su estancia en Kioto, Kamiizumi instruyó en *kenjutsu* y estrategia militar desde personajes de alto rango como el *shōgun* y los nobles cortesanos, hasta artistas marciales como Yagyū Muneyoshi y Marume Kurando no Suke Nagayoshi. Además, visitó también las provincias aledañas a la capital y, en particular, se detuvo en Yagyū, Nara, donde el mencionado Muneyoshi, también conocido como Yagyū Sekishūsai, se convirtió en su discípulo de *shinkaguryū*.

Todo parece que la formación de Kamiizumi fue tan multifacética como la de un general que sobreviviera el período Sengoku. Según cierta hipótesis, había aprendido de Matsumoto Bizen no Kami Masanobu (1468-1524) el estilo de *kashimashinryū* (鹿島神流), al cual posteriormente le habría cambiado el nombre por el de *shinkaguryū* (神陰流). Según otra, Kamiizumi había aprendido el *kague-no-ryū* de Aisu Ikō, el cual red denominó después *shinkaguryū* (新陰流). Ahora bien, a juzgar por los nombres de las técnicas que figuran en el *mokuroku* de su estilo, parece más creíble que haya aprendido fundamentalmente de la segunda de estas dos escuelas, es decir, que parece lo más verosímil que, tal como se afirma en el libro de las tradiciones del *shinkaguryū* (新陰流伝書), este se haya formado a partir del *kaguryū* en la línea de transmisión de Aisu Ikō a su hijo Aisu Koshichirō (1519 – 1590) y de este a Kamiizumi Ise no Kami. Sin embargo, por lo visto, Kamiizumi era asimismo conocedor de los estilos *shintōryū* de Kashima y Katori, los cuales había sintetizado para crear su *shinkaguryū*, y también del *ōeryū* (大江流), célebre en el arte de la estrategia militar, lo cual es otra muestra de que tanto los procesos de diferenciación, como los de integración acompañan el desenvolvimiento de las artes marciales desde sus orígenes, y que tan necesario resulta el fundamento de un amplio bagaje, nutrido de una diversidad de corrientes, para que fragüe un estilo singular, como el talento de una individualidad irrepetible para que tenga lugar una creativa síntesis de los estilos.

Ahora bien, resulta llamativo que, en el caso específico de Kamiizumi, a diferencia de otros precursores de estilos, no encontramos en su biografía la exaltación de una supuesta

“inspiración divina” que lo haya conducido a crear su estilo. Nagaoka Keinosuke describe el proceso de su creación como sigue:

“Al asimilar los secretos del *kaguryū*, el método marcial (兵法) de Nobutsuna ganó en profundidad. Además de haber incorporado a los aspectos destacados de la tradición de diversos estilos transmitida de su bisabuelo Yoshihide a su abuelo Tokihide, y de este, a su padre Yoshitsuna, las virtudes del *tenshin shōdenshintōryū* que él mismo había aprendido en Katori, los integró al *kaguryū* y siguió estudiando e inventando para crear un método marcial ideal (...) Todo esto fue alrededor del año segundo de Tembun (1533), y por fin, un día a la medianoche se iluminó repentinamente: „yo, tras haber alcanzado la fuente última de diversos estilos, y de haber extraído en el *kaguryū* las rarezas, denominaré a este *shinkaguryū*“<sup>322</sup> lo cual sirvió de culminación a este estilo. Se dice que esto sucedió cuando él tenía alrededor de 28 años de edad” (Nagaoka, 2003: 75).

La seguridad en sus propias fuerzas que manifiesta en sus palabras Kamiizumi esboza ya la que resumirá al final de su vida en su *Dokkōdō* (『独行道』), Miyamoto Musashi (1584-1645) al afirmar que respeta a los budas y a los dioses, pero que no se confía a ellos, como culminación de una tendencia que anuncia un tránsito de épocas.

En el antes mencionado texto *Honchōbugueishōden* [『本朝武芸小伝』] (1714-1716) del maestro del estilo *tendōryū* (天道流) Hinatsu Shiguetaka (1660-1731), el más antiguo de los que recogen las vidas y hechos de los más famosos artistas marciales de Japón, encontramos un episodio que se remonta a la época en que Kamiizumi estaba recorriendo diferentes dominios en medio de su práctica de *mushashugyō* :

“Se percató de que la gente de la aldea rodeaba una casa, y se dirigió al lugar del tumulto para preguntar la razón. Le respondieron que dentro había un criminal, quien había tomado como rehén a un niño del lugar, y que los padres del pequeño estaban muy tristes, porque aunque los aldeanos habían rodeado la casa, no acertaban a comprender qué debían hacer. Kamiizumi tras escucharles les dijo: „yo he de rescatar a ese niño“, y llamando a un monje que pasaba por el camino, le comentó lo siguiente: „un criminal ha raptado a un niño y lo tiene como rehén. Yo ahora tengo un ardid y he de rescatarlo. Rasúrame la cabeza y préstame tus hábitos“. El monje asintió, con ayuda de una hoz le afeitó la cabeza, se quitó los hábitos y se los dio a Kamiizumi, quien se los puso, se guardó en la solapa unas bolas de arroz y entró en la vivienda. Cuando el criminal lo vio, le previno: „en ningún caso te atrevas a acercarte a mí“. Kamiizumi le respondió: „ese niño que

---

<sup>322</sup> Esta frase aparece al principio del primer rollo, titulado *empi* (『燕飛』) o “el vuelo de la golondrina” del catálogo *kagemokuroku* (『影目録』) recibido por Yagyū Muneyoshi de Kamiizumi en mayo de 1566. No menos interesante es la frase que sigue en el original: “Yo, sin abolir ningún estilo no reconozco ninguno. Justo como el que tras atrapar al pez, olvida la nasa.”

has raptado debe de tener hambre, por eso le he traído unas bolas de arroz cocido. Si lo desmenuzaras un poco y se lo dieras, este monje se sentiría muy feliz. Él ha venido a ejercer su piedad y no tiene nada que ocultar”. Tras decir lo cual se sacó del pecho una bola de arroz y se la lanzó al criminal, quien acertó a atraparla, e inmediatamente extrajo la segunda y le sugirió: „tú también debes de estar hambriento. Deberías tomarte un descanso y comerte esto. No hay ninguna razón para que dudes de mí”, y diciendo esto le lanzó la otra bola; mas cuando el delincuente alargó los brazos para atraparla, Kamiizumi se los cogió al vuelo de un salto y lo derribó al suelo, e inmediatamente recuperó al niño y salió de la casa. La gente de la aldea finalmente mató al criminal. Kamiizumi se quitó los hábitos y se los devolvió al monje, quien alabó grandemente su acción y le dijo: „tú eres un verdadero héroe, y aunque yo soy un monje, me conmueve la fortaleza de tu coraje. Eres realmente un hombre iluminado que ha comprendido la verdad gracias al filo de su espada”, y después de otorgarle un pedazo del preciado incienso *kyara* (化羅) se marchó. Kamiizumi guardó siempre con todo cuidado este valioso presente, del cual nunca se separaba, pero luego se lo confirió a Jingo Muneharu (神後宗治) por ser su mejor discípulo, y este a su vez se lo entregó a Wada Hyōsai (和田兵齋) como premio por haber alcanzado la excelencia en la valentía”.<sup>323</sup>

Como podemos apreciar por las palabras finales que dirige el monje a Kamiizumi, en la época que se iniciaba estaba cambiando sustancialmente la relación entre el ejercicio de las armas y la religión: si bien hasta ese momento en esta se buscaba la explicación de la claridad que inspiraba a un avezado maestro del sable al descubrimiento de un nuevo estilo, ahora era ya el propio “camino de la espada” el que empezaba a ser reconocido como una vía conducente a la iluminación y a la libertad creativa. Consecuentemente, el maestro empezaba a ser venerado como un sabio del sable (劍聖) y a convertirse en el objeto del culto de sus discípulos, entre los cuales, por cierto, podían encontrarse importantes figuras del poder político.<sup>324</sup>

Los rasgos comunes de estos personajes evidencian que hacia finales de la época Muromachi surgió en el mundo del *bushi* un nuevo tipo de “héroe”: el inventor de un arte marcial. Este héroe no se destaca precisamente por vencer a un enemigo en particular, sino por la virtud que revela al alcanzar, en primer lugar, la victoria sobre sí mismo a través del perfeccionamiento de su arte y de un largo peregrinar de dominio a dominio en

---

<sup>323</sup> Esta anécdota puede consultarse en Internet en las páginas 89-90 de la copia digital del libro *Honchōbugueishōden*, editado en Japón en el año noveno de Taishō (1920) por la editorial de la oficina central de la sociedad *Dainipponbutokukai* (大日本武徳会本部). Véase al final bibliografía: Hinatsu, 1920.

<sup>324</sup> “Entre los discípulos de Kamiizumi hubo aparte de Munetoshi muchos otros célebres virtuosos del sable, y empezando por estilo *yagyūshinkaguryū* que posteriormente estableció un sistema teórico merced a la labor de Yagyū Munenori y de Takuan, surge una línea de transmisión de la tradición que constituye el núcleo de la historia del *kendō*” (Nakabayashi, 1986: 39).



el que se ve obligado a superar obstáculos que le imponen no sólo los hombres, sino incluso la propia naturaleza; y en segundo lugar, por el virtuosismo que demuestra al derrotar a alguien que no es precisamente para él un enemigo, sino un *aite* (相手), o sea un contrincante u oponente, quien no lo es por razones sociales (económicas, políticas) o personales, sino por los requerimientos de su arte, que asimila y revoluciona una determinada tradición marcial; “enemigo” en un sentido convencional simbólico, para enfrentarse al cual, sin embargo, tiene que aceptar la posibilidad real de su muerte. En este sentido, tanto la práctica de *mushashugyō* como la figura del nuevo héroe fraguado en ella, anuncian ya a finales de la época Muromachi una nueva etapa en la que la cultura *bushi* tendrá que desenvolverse propiamente *como una cultura* en época de paz, aunque sin llegar a perder nunca su vitalidad ni su carácter combativo, es decir, sin que *Bu* (武) se disuelva sin residuo en *Bun* (文), y sin que deje de ser *bushi* por ser *cultura*.

De esta manera, la tendencia a la rebeldía y al individualismo que vemos emerger a lo largo de la época Muromachi para intensificarse en la época Sengoku, y que parece divergir de la poderosa tendencia hacia la unificación del mundo del *bushi*, puede reintegrarse en lo sucesivo a ella, ante todo para responder a un reclamo socio-cultural que pudimos entrever ya al estudiar los códigos de clanes: la necesidad de sintetizar en un arquetipo el tipo de ser humano a formar<sup>325</sup> – un arquetipo que, tratándose de un *bushi*, no podía limitarse al ámbito mental o ideológico, sino que debía involucrar también el nivel corporal-motor del individuo, y que siendo un arquetipo común o compartido, pudiera adecuarse a las características de cada dominio en el Japón gobernado con el sistema

---

<sup>325</sup> Según Osano Jun: “Al pasar del medioevo a la época moderna, se intensifica el control de los *bushi* con ayuda del confucianismo (儒学), y entonces se encumbra el *bujutsu* de los estilos (流儀武術) como la formación del ser humano (人間形成) apropiada a la condición de *bushi* en un mundo de paz” (Osano, 2003: 20). Ahora bien, es importante subrayar que la tendencia a la formación del ser humano, la tendencia a la formación de estilos dentro de las artes marciales y la difusión del confucianismo conservan entre sí históricamente una relativa independencia y no deben ser reducidas a un común denominador, ni siquiera después de su confluencia en la época Edo. Por su parte, afirma Nakabayashi: “En medio de las peleas de Sengoku, el arcabuz hizo su aparición en los campos de batalla, con lo que cambiaron los modos de combate y se hicieron necesarios los movimientos ágiles con ayuda de un armamento ligero, de manera que, en consonancia con estos cambios, la técnica del manejo del sable elevó su nivel y alcanzó un alto grado de exquisitez. Además, maestros como Iizasa Chōisai, Aisu Ikō, Tsukahara Bokuden y Kamiizumi Ise no Kami crearon sus sistemas de técnicas y de enseñanza, así como sus estilos, aceptaron discípulos y empezaron a instruirlos. Fue en este punto cuando el *kenjutsu* se estableció como una cultura dotada de una forma de movimientos propia. Por consiguiente, fue en esta época que surgió el *kenjutsu*, el cual de una técnica aplicada, usada sólo para derrotar al contrincante en el campo de batalla, se había convertido en una cultura que veía un sentido propio en la práctica del manejo del sable hasta alcanzar la maestría (no únicamente el de una práctica para matar al oponente), y como tal lo atesoraba y transmitía. Y es desde esta época hasta principios de la época Edo que el *kenjutsu* ofrece un espléndido panorama” (Nakabayashi, 1986: 14-15)

*baku-han* (幕藩) – y como su reverso: la necesidad de conformar un sistema educativo que permitiera hacer del ser humano un *bushi* y del *bushi* un ser humano.<sup>326</sup>

## 2. Las armas y el armamento

Como hemos visto y aún tendremos ocasión de constatar en lo sucesivo, uno de los fenómenos socio-culturales que influye en el desenvolvimiento de las artes marciales japonesas es el desarrollo de la técnica. La propia palabra *bujutsu* (武術) nos sugiere ya que las artes marciales tienen su propio componente técnico, el cual constituye, por así decirlo, su sustrato material y consta fundamentalmente de tres aspectos: 1) los modos de manejo del cuerpo humano, 2) los modos de manipulación de los diferentes instrumentos de combate y 3) los propios armamentos que sirven de medio a la acción combativa e integran en su estructura tanto la codificación de la experiencia de uso precedente, como el modo específico y los materiales de su construcción. Desde esta perspectiva, el armamento representa dentro de las artes marciales, el punto de confluencia de la actividad del *bushi*, en primer lugar, con la del artesano, pero también con la del campesino, y en general, con cualquier otra forma de actividad humana con ayuda de instrumentos, incluyendo al propio cuerpo del hombre, porque en principio, todo puede ser utilizado como arma. De esta manera, las artes marciales y la esfera técnica de la cultura no pueden dejar de influirse mutuamente – por una parte, los requerimientos de la práctica marcial imponen sus demandas a la técnica, pero por otro, el desarrollo de la técnica, deja su impronta en la forma en que se desenvuelve dicha práctica, y en la medida en que la técnica y la tecnología están siempre a la búsqueda del mejoramiento y parecen

---

<sup>326</sup> Desde este punto de vista resulta sumamente interesante la siguiente apreciación de Nakabayashi Shinji acerca del significado educativo de la práctica de *mushashugyō*: “Su difusión educó a una gran cantidad de especialistas que se dedicaban exclusivamente a las artes marciales. Surgió naturalmente un sistema de enseñanza y aprendizaje de las técnicas marciales basado en el hecho de que, al recorrer las diferentes provincias, el combatiente enfrentaba al precio de su vida a renombrados expertos y si era derrotado, se convertía en su discípulo para recibir su instrucción, como consecuencia de lo cual, el nivel de la técnica se fue elevando cada vez más. Por otra parte, no hay dudas de que el viaje de práctica, en la medida en que, independientemente de los enfrentamientos, hacía que el combatiente se viera obligado a vencer el hambre, la fatiga, el frío, el calor y otras penalidades, tenía como uno de sus grandes frutos el hecho de que el propio entrenamiento del ser humano dentro de la naturaleza contribuía también a desarrollar el *bujutsu*. Es interesante, en relación con el *mushashugyō*, el peregrinaje de los anacoretas por las montañas, existente desde antaño como religión en Japón, y conocido como *shugendō* (修験道). Entre el método de práctica de estos anacoretas o *yamabushi* (山伏) y el del *bujutsu* hay ideas comunes” (Nakabayashi, 1986: 18-19). Acerca de la relación del *shugendō* con los *nobushi* y el *ninjutsu* véase también la nota 308 del presente texto.

tener como ideal el “progreso”, es uno de los factores que sirve de motivo para que en el dominio del *bujutsu* tenga lugar la controversia entre tradición y novedad.

Ahora bien, sobre la influencia de la práctica de la guerra en el desarrollo del armamento durante la época que nos ocupa, el historiador Sasama Yoshihiko afirma, en general, lo siguiente:

“Después de los disturbios de la época *Nambokuchō*, tuvo lugar la unión de las cortes del sur y del norte con lo que, al parecer, sobrevino la paz, sin embargo, en las provincias continuaron sucediéndose los conflictos entre todos los *daimyō*, de manera que la época de Muromachi no fue un período tranquilo en lo absoluto. Por esta razón, muchas armas se desarrollaron entonces considerablemente” (Sasama, 2003: 681).

Desde este punto de vista, y considerando el desenvolvimiento ulterior de las artes marciales, durante el período Edo y hasta el presente, resulta especialmente significativa la influencia de la conformación del *kenjutsu* sobre la demanda de sables o *katanas* y el auge de su producción, en estrecha vinculación con el cambio de su lugar en la actividad cotidiana del *bushi*, en general, y en la propia guerra en particular. Así lo expone Nakabayashi Shinji:

“Se puede decir que en el período que va desde finales de la época Muromachi a principios de los tiempos modernos (近世初期), el *kendō* recibió un nuevo impulso en su historia, y asimismo resulta lícito afirmar que este fue el período de su mayor prosperidad a lo largo de la historia de Japón, en el sentido de que adquirió un sistema técnico vinculado (技術体系) con la práctica real de los combates.

Uno de los datos que así lo demuestran es el aumento de la cantidad de maestros creadores de *katanas* durante el período de los sables de antigua factura, conocidos como *kotō* (古刀)<sup>327</sup> (o sea, a lo largo de los cerca de setecientos años que transcurren desde mediados de la época Heian a la época Keichō (1596-1615)):

Finales de <i>Heian</i>	aprox. 300 años	450 personas
Período <i>Kamakura</i>	aprox. 150 años	1550 personas
<i>Nanbokuchō-Muromachi</i>	aprox. 250 años	3550 personas <sup>328</sup>

Partiendo de estos datos podemos juzgar cuánto creció la cantidad de maestros, bien sea famosos o desconocidos, de este oficio, o en otras palabras, cuánto se incrementó la demanda de armas blancas a medida que avanzaban las épocas,

<sup>327</sup> *Kotō* (古刀) o *furumi* (古身・古刃), a diferencia de *shintō* (新刀) o *arami* (新身), es la denominación común que suele utilizarse para designar a los sables producidos antes del mencionado período Keichō (1596-1615). *Shintō* suele llamarse a los sables creados con posterioridad a esta última etapa, y aun dentro de estos, se denomina especialmente *shinshintō* (新新刀) o “novísimos”, a los producidos después de los años de An-ei [安永](1772-1781).

<sup>328</sup> Shimokawa Ushio *Kendō no Hattatsu* (下川潮『剣道の発達』), 大日本武徳会部, 1925.

desde Kamakura hasta Muromachi. También a partir de ellos podemos suponer cómo fue cambiando gradualmente la forma del combate, del que estaba centrado en el uso del arco y la flecha al que utilizaba las armas blancas para la pelea” (Nakabayashi, 1986: 11).

Sin embargo, no menos interesante resulta la influencia inversa del desarrollo tecnológico sobre la guerra y la práctica de las artes marciales,<sup>329</sup> y hay que decir que, en este sentido, precisamente la de Muromachi resultó una época emblemática, porque como hemos visto antes, la introducción del arma de fuego trajo consigo cambios sustanciales tanto en el modo de realización de las batallas, como en la morfología de las artes marciales en pleno proceso de conformación. Así lo explica Sasama Yoshihiko:

“La introducción del arcabuz, que tuvo lugar en el transcurso de la época Tembun (1532-1555) y que en apenas veinte o treinta años alcanzó un notable índice de difusión, cambió incluso la estrategia militar (戦術), además de que en los campos de batalla hasta hizo su aparición el cañón de gran calibre conocido como *ōzutsu taihō* (大筒大砲), aunque todavía en estos años no se empleaban balas de alto poder explosivo y destructivo, y su efecto consistía más bien en la amenaza de su ruido ensordecedor y los resquebrajamientos y desmenuzamientos de cosas que ocasionaba” (Sasama, 2003: 682).

Pero en general, en el ámbito de los armamentos observamos a lo largo de la época Muromachi tanto el perfeccionamiento de las armas que ya existían desde épocas anteriores, como el surgimiento de armas nuevas – en lo fundamental, para responder a las necesidades no sólo del campo de batalla, sino también del control policial urbano – bien sea en virtud de los procesos de diversificación, como de los de integración, mediante la fusión de las armas que se venían usando desde de épocas anteriores. De lo que no cabe duda es que este desenvolvimiento de la esfera armamentística no puede ser explicado únicamente por la iniciativa y las demandas del estrato *bushi*, ni tampoco por la influencia de las guerras, por intensas y frecuentes que estas fueran. En realidad, aunque las implicaciones bélicas suelen ser las más evidentes (en buena medida merced al enfoque mismo de las referencias históricas que sobre este período se han conservado y de su perspectiva de estrato) este proceso sólo resulta concebible sobre el trasfondo de un

---

<sup>329</sup> Así, por ejemplo, lo describe M.S. Kagán: “El metal jugó su papel verdaderamente revolucionario en la producción de instrumentos de trabajo y de armas, cuando se encontró la posibilidad de obtener y elaborar el *hierro*, pues precisamente el instrumento (y el arma) de hierro, y luego de acero, permitió crear una superficie plana – de dureza y agudeza inaccesibles no sólo a la piedra y al hueso, sino también a los demás metales, pero asimismo tan necesaria en el trabajo como en los combates – para cortar, y una punta penetrante para perforar. He aquí por qué la “*Edad del Hierro*” tuvo un *significado crucial* en la historia de la cultura material, en todas las esferas de la producción, de la construcción, de la confección de medios de transporte, de la técnica militar, y en última instancia, de *la cultura en su totalidad (...)*” (Kagán, 2000, I: 146).

intensificado intercambio entre los más diversos estratos, de un desarrollo nunca antes visto de la industria artesanal y de un auge sin precedentes de las relaciones monetario-mercantiles. Desde épocas muy tempranas, el arma ha sido siempre una excelente mercancía de demanda estable, si es que no creciente, y la guerra y el mercado, lejos de enemistarse, han venido siendo buenos aliados. En este sentido, no es exagerado afirmar que el desarrollo del armamento en Muromachi debe tanto a la guerra como al comercio, y tanto al *bushi*, como al artesano y al comerciante.

Ahora bien, hay otra arista no menos importante y que no podemos pasar por alto de este proceso, y es que, a su vez, semejante diversificación del mundo de las armas en el nivel “macro” resulta del todo impensable sin la ocurrencia de un proceso paralelo de gradual formalización y sistematización de sus usos y manejos en el nivel “micro”, en estrecha relación con la labor creativa y formativa de individualidades concretas especialmente dedicadas a satisfacer estas necesidades socio-culturales de su época.

Por último, es bueno llamar la atención sobre otro aspecto particular de este proceso que enfatiza en su estudio Sasama Yoshihiko:

“Sobre todo la lanza se convirtió en el arma más importante en lugar del arco y la flecha, y por sus ventajas llegó a valorarse incluso por encima del sable. Así lo sugiere un fragmento del código de Asakura Toshikague (1428-1481): „No hay que apreciar tanto los sables largos y cortos producidos por reconocidos maestros (名作の刀脇差) y la razón es que sables de 10,000 *hiki* (疋) no pueden vencer a un grupo de cien soldados apertrechados cada uno con una lanza de 1 *hiki*. Por consiguiente, si tenemos 10,000 *hiki* y compramos 100 lanzas de 100 *hiki* para proveer a cien de nuestros soldados, podremos tener apertrechada y con capacidad defensiva a una parte de nuestro ejército”<sup>330</sup> (Sasama, 2003: 682).

### **3. El intercambio cultural entre el teatro Nō y las artes marciales a partir de la época Muromachi**

Otro ámbito de la cultura que influye notablemente en la conformación del *bujutsu* y en su transformación en un arte marcial dotado, además de su dimensión técnico-práctica original, de otra simbólico-expresiva e interpretativa, es la cultura artística.

---

<sup>330</sup> Sobre este documento, véase el apartado “La educación del *bushi* como problema en Asakura Toshikague”.

Este epígrafe se propone mostrar las líneas generales del proceso de interacción entre ambas esferas socioculturales a través del análisis de la interacción entre el teatro *Nō* y el *bujutsu*, específicamente el *kenjutsu*, a partir de la época Muromachi.

### 3.1 El movimiento, la energía y la expresión

El afamado novelista y estudioso de las artes marciales japonesas Tsumoto Yō, describe en uno de sus artículos sus vivencias de los entrenamientos del agresivo estilo conocido como *maniwa nenryū* (馬庭念流):

“Los discípulos más avanzados – dice – comienzan su práctica de *kata* y mi atención queda totalmente absorta en sus rostros. Manifiestan una expresión parecida a la máscara de *Nō* de tipo *beshimi* o a la careta conocida como *hyottoko*. Poco a poco he llegado a comprender que esa es la expresión típica que suelen mostrar los practicantes de *kenjutsu* del estilo *nenryū*”.

Pero la analogía, más que una semejanza superficial o aparente, oculta en el fondo una ley, a saber: la relación esencial existente entre el dominio de la expresión y el manejo de la energía, entre la cultura expresiva y la cultura del movimiento. El mismo Tsumoto así lo comprende, y comenta a propósito:

“Quizás sus rostros adoptan esa expresión porque al hacerlo, eso les permite concentrar al máximo la energía de sus espíritus en el enfrentamiento o *tachiai*” (Tsumoto, 1996: 31).

La profunda relación entre la cultura de la expresión, la cultura del movimiento y el manejo de la energía constituye una de las urdimbres fundamentales del mundo del *bushi*, uno de los robustos hilos verticales que atraviesan de la base a la cima su singular textura y a través de los cuales se entretajan de una manera u otra las tramas principales de su historia. Acaso por eso suele estar ésta tan saturada de teatralidad como de historia su teatro. Según se infiere del pensamiento de M. S. Kagán, el eje de toda cultura es la cultura artística, como de esta lo son las artes escénicas, que tienen, a su vez, su centro en las artes dramáticas, en donde el propio cuerpo es el medio expresivo inmediato del espíritu y el ser humano por mediación de sí no representa otra cosa que a sí mismo. Entre un ser humano y un actor existe en general una tan sutil como fructífera equivalencia, y esto es especialmente válido para el samurái, porque la conciencia de la representación como deber ineludible de su existencia, la intuición de que la representatividad de todo acto humano es consustancial a su legitimidad y la comprensión de la necesidad de

representar siempre algo para los demás como una motivación humana fundamental constituyen sin dudas tres características específicas de su credo y su práctica vital.

Para el *bushi*, por su modo de vida centrado en la guerra y el ejercicio de las armas, la totalidad de su cuerpo (así como también del de su compañero e incluso de su adversario) no puede dejar de representar un instrumento fundamental, que él debe conocer, dominar y manejar con acierto en la actividad colectiva, lo cual resulta imposible si no lo concibe como una integridad psicofísica. De modo que para él la forma en que su imagen integral se proyecta ante el colectivo, ante sí mismo y frente a sus enemigos no puede ser en modo alguno indiferente; por el contrario, desde muy temprano y desde el nivel primario de su cultura – la actividad práctico-material de la guerra – constituye tanto una necesidad vital como un valor espiritual.

En este sentido, para el *bushi* tan imprescindible como su actividad material práctica, dirigida al uso y transformación de los objetos – el manejo de su cuerpo, sus armas e instrumentos – es, por un lado, la actividad de la comunicación como vehículo básico de su educación y desempeño en la actividad colectiva, así como de formación y funcionamiento de su conciencia; y por otro, la autocomunicación como medio de formación y funcionamiento de su autoconciencia. Por eso no es raro que dentro de su cultura ocupen desde muy temprano un lugar muy especial los ritos, ceremonias y cultos de carácter mágico que con el propósito de garantizar el éxito en la caza y en la guerra se estructuran en forma de representaciones, es decir, de modelos recreativos y reproductivos de estas formas básicas de su actividad. Desde esta perspectiva, en la vida de las primeras comunidades de guerreros el rito, el culto y la ceremonia tienen un peso tan importante como el que con el tiempo llegarán a adquirir en la sociedad *bushi*, la danza, el teatro y las artes marciales.

Lo que une a todas estas formas culturales es, en primer lugar, el manejo del cuerpo humano o más exactamente de la integridad psicofísica, porque la maestría en todas ellas requiere, en el mayor grado posible, de la fusión orgánica de los elementos corporales y espirituales. En segundo lugar, las emparenta históricamente el elemento representativo, en otras palabras una modelación de la realidad humana en la que humano es no sólo el contenido de la modelación, sino también el material que emplea: la integridad psicofísica del actor, el bailarín o el artista marcial; como tercer elemento en común, las

tres comparten el componente interpretativo, porque los sujetos de estas artes precisamente actúan, es decir, son intérpretes o ejecutantes de un texto sui generis codificado según un determinado patrón. Resulta significativo el hecho de que en el desarrollo de las artes marciales japonesas, la exhibición y el espectáculo llegan a convertirse en un componente esencial de su subcultura, cuya importancia varía de un género a otro, pero que no hace sino crecer con el tiempo.<sup>331</sup> Por último, en todas estas formas culturales resulta esencial el componente expresivo-emocional.

Su presencia y papel en las artes interpretativas es tan evidente, como necesaria; pero en las artes marciales no es en modo alguno menos necesaria o evidente. En efecto, ni en el entrenamiento, ni en el combate real, ni en la exhibición el elemento expresivo escapa a la atención y el dominio consciente del ejecutante de la técnica. Cualquier avezado practicante de artes marciales conoce de la relación entre el funcionamiento de los ojos, el fluir de la energía y el trabajo corporal (眼—氣—身), porque en la ejecución de una técnica, hacia donde va la vista, va también el *ki* o la energía, y la dirección de esta define la del cuerpo. Y qué decir de la importancia del *kiai* (気合) tanto en los entrenamientos como en el combate real, e incluso, en el buen desenlace de una ceremonia interactiva a la par que interpretativa como el *harakiri* (腹切り).<sup>332</sup>

La expresión es, por lo visto, uno de los componentes de las artes marciales cuya evolución y diversificación demarca las etapas de su historia o como señala Futaki Ken-ichi, el proceso de su transformación de una técnica en un arte y de este en un camino (Tsumoto, 1996); en otras palabras, el proceso de su conversión en un tipo específico de subsistema cultural dentro del mundo del *bushi*. La expresión, que acompaña al movimiento, facilita tanto su enseñanza, como su aprendizaje (en una palabra, su educación) dentro de los *dōjō* o academias, y en el combate real sirve de vehículo y

---

<sup>331</sup> No menos sugerente es la evidencia de que en la lengua japonesa a la acción de ejecutar frente a un público una *kata* o forma marcial se le denomine *enbu* (演武) y de que a la ejecución de la técnica se la llame *engi* (演技), lo cual deja ver que más que de una simple ejecución, de lo que se trata es precisamente de una *interpretación* (en japonés, *enjiru* (演じる) significa *interpretar*.)

<sup>332</sup> Makiguchi Yohee, a lo largo de su vida había servido de *kaishaku* a numerosas personas. En una ocasión, cuando cierto individuo de apellido Kanahara se hizo el *seppuku*, Yohee asumió una vez más el papel de *kaishaku*, pero en el momento en el que Kanahara se clavó la espada en el vientre y trató de cortar horizontalmente de izquierda a derecha trazando el carácter de número uno (一), no logró siquiera moverla. Entonces, Yohee se le acercó y a la voz de “*jei!*” pateó la tierra, de modo que con ese impulso Kanahara logró por fin desplazar la espada sobre su vientre como si escribiera un uno. Dicen que en aquella ocasión, tan pronto Yohee terminó de cumplir con su papel de *kaishaku* expresó entre lágrimas: “Y eso a pesar de que antes siempre interactuábamos tan bien como amigos íntimos. (*Hagakure*, 2004, III: 69)



catalizador a la energía, además de permitir el manejo a voluntad de la psique del contrario.

Las formas de expresión en las artes marciales son muy diversas, desde las que están incorporadas a la propia ejecución de las técnicas cual componentes expresivos del movimiento, pasando por las que se agregan a los movimientos desde fuera sin ser parte orgánica de estos, como ocurre en el caso de los saludos del inicio y el fin de todo enfrentamiento – los cuales funcionan como el marco que delimita la situación del combate con respecto a la vida corriente, vinculándola al propio tiempo a esta – hasta los diversos modos de provocar, distraer e intimidar al adversario, de los cuales merecen una distinción especial los que tienen un sutil carácter simbólico y ya desde antes de la mutua presentación que sirve de umbral a cada duelo, empiezan por afectar al espíritu mismo del oponente, más que a su psiquismo elemental. Así, en el célebre duelo entre Miyamoto Musashi y Sasaki Kojirō, encontramos, por lo visto, este tipo de expresión sofisticada y simbólica, en la decisión de Musashi de enfrentar al célebre maestro del sable largo conocido metafóricamente como *monohoshisao* (物干し竿, es decir, “ vara de bambú para secar cosas”), ni siquiera con un sable común de tamaño corriente, sino precisamente con un sucedáneo suyo que, según la leyenda, Miyamoto esculpiera poco antes en la madera de un remo de la propia barcaza que lo transportaba, mientras se dirigía al combate en la isla de Ganryūjima.

Como veíamos, justamente el enriquecimiento y diversificación de estas modalidades expresivas marca el proceso de definición de las artes marciales como una forma de cultura en el sentido más completo e integral de este concepto, por lo mucho que aporta la educación consciente de las más variadas formas de la expresión al control sobre la energía y el movimiento, y a la inversa, por la importancia del dominio del movimiento y la energía para la conformación de la cultura de la expresión.

Ahora bien, es interesante constatar que para la conformación de las artes marciales como forma de cultura tuvo a todas vistas una importancia fundamental su interacción con otros subsistemas culturales, y específicamente de la cultura artística, como, por ejemplo, la danza y el teatro. El *bushi* vive, por cierto, en una época, bien distinta de la nuestra, en la que la guerra constituye todavía una vía totalmente lícita de solución de los conflictos y no existe aún contradicción de principio entre ella y el desenvolvimiento de la vida humana; por el contrario, el camino del guerrero o del samurái constituye una de las vías

clásicas de formación del hombre, de tal manera que tanto la guerra como el modo de vida que lleva aparejado, por muchas razones forman todavía parte de la cultura. En el desarrollo histórico ulterior resulta inevitable la gradual y creciente divergencia entre el camino de la destrucción de la vida y la creación cultural, lo que significativamente se revela como el inapelable divorcio entre el llamado arte de la guerra y la cultura artística, la cual sólo puede subsistir hoy en la periferia de la guerra, enmarcándola y delimitándola simbólicamente, cual mariposa que con cálida delicadeza reposa temporalmente sobre la frialdad del cañón. Sin embargo, si en el mundo del *bushi* la guerra es todavía cultura (en la medida en que el hombre conserva allí aún su dominio sobre sí y sobre su armamento, hasta el punto de pretender fundirse con su sable en la identidad plena del humano armado y el arma humanizada), lo es precisamente merced a la vinculación intrínseca entre las artes marciales y la cultura artística, entre el *bushi* y el artista que como el guerrero y su sable confluyen con frecuencia en una y la misma figura.

Como mismo la filosofía de la cultura no puede subvalorar la significación del análisis cualitativo, tampoco puede la historia de la cultura prescindir de los nombres propios. Ambas asumen siempre el punto de vista de la repercusión y trascendencia histórica de las acciones individuales. La historia no es otra cosa que la actividad del hombre que persigue sus objetivos y la trascendental interacción entre los universos culturales de las artes marciales y la cultura artística no se produce en la realidad de otra manera que, por ejemplo, mediante la interacción específica del teatro *Nō* y el *Kendō* a través de la viva comunicación empírica de individuos concretos, cuyos nombres recuerda la historia. Es precisamente esa comunicación real la que establece en la práctica una relación de comunidad entre factores cuya afinidad habría descartado a priori la actividad asociativa del pensamiento, y son sólo los individuos los que mediante un esforzado entrenamiento logran fertilizar con su sudor un topos de universalidad en el que pueden convivir por primera vez como congéneres y parientes cercanos entidades a primera vista tan incompatibles como el sable, el abanico y el pincel.

Sin una figura singular como el *bushi*, llegado al centro de la sociedad y la historia japonesas desde la periferia misma de su imperio, su organización social y su cultura, cargando en su conciencia de paria con remordimientos y culpas sobre el trasfondo de la cosmovisión budista – “es diestro en el asesinato” escribe en su *Midōkampakuki* Fujiwara

no Michinaga de Minamoto no Yorichika<sup>333</sup> –, de lo que no pasaba de ser en sus inicios un espectáculo callejero y marginal de variedades, acaso no hubiera surgido nunca el arte del *Nō*, y sin un individuo como el *shōgun* Ashikaga Yoshimitsu, un pequeño saltimbanqui de hermosa presencia y “piernas diestras” para el juego del *kemari*, quizás no hubiera llegado nunca a ser Zeami<sup>334</sup> por mucho que se esforzaran en su formación su benefactor, el noble Nijō Yoshimoto, y su propio padre y maestro Kan-ami. Pero es en esa historia real, conformada por la creativa interacción de individualidades singulares y concretas, donde un gobierno que más tarde se hará llamar *bakufu* (幕府) porque sus principales protagonistas, los *shogunes*, decidían en el frente de batalla sus estrategias entre telones (*maku* [幕]) cual actores entre bambalinas, llega a convertirse en patrocinador de un arte de la representación escénica como el teatro, al que transforma precisamente en su arte representativo.

Tras la conformación del *Nō*, como tras la del *bushi* y la de su arte marcial, hay sin lugar a dudas un largo y complejo proceso de interacción y “mestizaje” en el que elementos heterogéneos, surgidos de fuentes muy distintas, llegan finalmente a sedimentarse como el sujeto cultural, su cultura y el arte que los representa a ambos, así como también al propio proceso de su interacción. La concurrencia en su conformación mutua, de componentes tan diversos y disímiles como la cultura de la palabra y la del movimiento, la llamada cultura de élite, la popular y la marginal, la cultura de la vida y la de la muerte, etc., resulta hasta tal punto decisiva y definitiva, que sólo en un sentido muy

---

<sup>333</sup> “En el desarrollo de los colectivos *bushi* (武士団) fue grande la consolidación de las relaciones de vasallaje con los Genji, quienes unificaron a los *bushi* de Kantō que habían sido movilizadas a las guerras de Tōhoku. Fue a través de eso que avanzó el proceso de conversión de los Genji en *tōryō* (棟梁化). Sin embargo, en la capital imperial, incluso estos *tōryō* (棟梁) de los *buke* no pasaban de ser más que los jefes de los samuráis (「侍」(さむらい)), quienes eran empleados por los *kugue* (la nobleza) como guerreros privados (私兵) y tenían la función de escoltarlos. Había dos razones para que, a pesar de proceder de la casa imperial, se resignaran a ser utilizados por la nobleza cortesana que los menospreciaba de esta manera. La primera era que cuando marcharon a las zonas rurales como jefes de los funcionarios locales, habían adquirido tierras y tenían sus bases en el campo (...); y la segunda, que eran despreciados porque en virtud del pensamiento doctrinal de la secta budista de la Tierra pura (浄土教) que justo en esa época había cobrado fuerza, los asesinatos que realizaban en su calidad de samuráis o servidores de la nobleza „diestros en matar personas” como se decía por entonces, eran considerados acciones criminales que les hacía merecedores de caer en el infierno. Es por eso que algunos *bushi* decidieron abandonar los asesinatos sin razón para dedicarse a cometer sólo los que sí la tenían (*Hōgen Monogatari* [保元物語]), pues con esto disminuían en lo posible la conciencia de su culpabilidad. Los *musha* (武者), incluyendo a sus *tōryō*, eran menospreciados y discriminados estamentalmente por la nobleza y su existencia era nula desde el punto de vista social. Esta fue reconocida con justicia a partir de la conformación del gobierno de Kamakura como poder político de los *bushi*, es decir, a partir del medioevo. Como consecuencia de esto, en el medioevo las posiciones de los *kugue* (la nobleza) y los *buke* se invirtieron” (Murai, 2005: 5).

<sup>334</sup> “El hecho mismo de que un artista, que en aquella época era identificado con un mendigo, haya dejado escritas sus propias ideas es casi un milagro” (Omote, 1976, I: 25).

convencional podría hablarse del protagonismo prioritario de uno de ellos sobre los demás en dicho proceso. Desde este punto de vista, constatamos aquí, complementando y enriqueciendo la comprensión socio-clasista, la regularidad de que tanto las culturas producen a los sujetos como estos a las culturas, de modo que tras la divisa que desde la cúspide de la sociedad *bushi* llega a postular en la época Tokugawa la paridad entre el camino de las letras y el de las armas –*Bunburyōdō* (文武両道)– encontramos, por una parte, más que una simple consigna política con la que la clase dominante impone sin más su arbitrio a la realidad, un rico proceso a través del cual a lo largo de la historia se van aproximando y entrecruzando gradualmente, entretejiéndose en la estructura de clases, tendencias culturales de signo distinto cuando no diametralmente opuesto; pero, por otra, en lugar de una identidad acabada y atemporal entre entidades ideales o metafísicas como las que manejan en sus abstracciones los pensamientos filosófico y político, un prolongado y complejo proceso real de paulatino acercamiento e identificación histórica de muchísimos más elementos que los que resaltan simplemente como *Bun* y *Bu* en la llamativa superficie del iceberg.

Ahora bien, para poder apreciar el rico panorama de todo ese “continente hundido” bajo las aguas de interpretaciones tradicionales es fundamental, como propone Matsuoka Shinpei, que para empezar, concibamos desde una perspectiva totalmente distinta

“la esencia de la cultura medieval japonesa, más que como una cultura de la palabra, como una cultura del performance corporal que hunde profundamente sus raíces en el fundamento popular” (Matsuoka, 2004:8)

y cuyos rudimentos se hallan ya, como señala siguiendo a Bajtín el especialista japonés, en el mundo del carnaval. Y cuando así lo hacemos, descubrimos en la historia japonesa una especie de nueva dimensión, dijérase transversal a la determinada por la estructura socio-clasista, aunque no inferior a ella en consistencia, repercusión o influencia, pero que ofrece, sin embargo, en contraste con aquella otras reglas del juego, otras pautas y otros motivos diferentes para la más viva interacción entre sujetos que acaso nunca interactuarían o cuya interacción jamás llegaría a revelarse desde otra perspectiva.

### 3.2 El intercambio

Las primeras evidencias reveladoras del contacto real entre el *Nō* y las artes marciales, así como de sus afinidades técnicas e incluso artísticas, las encontramos ya en las propias obras de Zeami como *Fūshikaden* [風姿花伝], *Kakyō* [花鏡], *Shikadō* [至花道] o *Shūgyokutokka* [拾玉得花]. En ellas, dejó expuesta Zeami una detallada teoría del aprendizaje que a finales de su vida designó con el término de *shūdō* (習道) y que por su riqueza resultó aplicable a la práctica de los más diversos “caminos”, entre ellos, el *budō* (武道).

En dichas obras, encontramos diseminados diversos términos, asimilados por su autor en su directa interacción con los *bushi*; pero además, al describir en *Fūshikaden* la forma de interpretar en la escena a los personajes de guerreros condenados o *shura* [修羅] (con posterioridad empleó para designarles el término más amplio de *guntai*), Zeami habla de la necesidad de que los actores se instruyan previamente con los propios guerreros sobre la forma correcta de llevar y manejar armas como el arco, la flecha, la aljaba y el sable (Zeami, 1992).

En este sentido, es importante resaltar que para explicar la mejor manera de interpretar el papel de *shura*, Zeami enfatiza claramente como aspecto básico la necesidad de lograr una adecuada representación de sus movimientos; pero es que además de esta sutil apreciación, trascendente ya por sí misma porque nos induce a comprender que para un guerrero su manera de moverse no es un rasgo meramente externo o superfluo, sino precisamente esencial, Zeami nos ofrece el lugar preciso de la cinética del guerrero dentro del espectro de la cultura del movimiento, cuando lo ubica entre los movimientos de los *oni* [鬼] o demonios y los de *mai* [舞] o de la danza (Zeami, 1992).

Si consideramos las vicisitudes del desenvolvimiento ulterior de las artes marciales y específicamente del camino del sable o *kendō*, esta precisión de Zeami nos resulta cuanto menos sorprendente. En efecto, si bien, por una parte, en *Fūshikaden* previene a los actores para que sus movimientos no se desdibujen, es decir, no se disuelvan ni en los de un demonio ni en los de un danzante, en *Shūgyokutokka*, por otra, les especifica que aunque su representación debe ser fuerte, en ningún caso sea violenta (Omote, 1976).

Como se insinúa ya en tan precisos señalamientos, para su ulterior desarrollo y supervivencia el manejo del sable, a semejanza del acero, tenía que llegar a alcanzar sin falta su adecuado temple y devenir un camino o una forma de cultura; pero al propio tiempo, era imprescindible también que como a su Escila y su Caribdis eludiera los peligros del burdo pragmatismo bélico y del rebuscado amaneramiento esteticista. Y cuando siglos más tarde, en 1645, Miyamoto Musashi se lamenta precisamente de que el arte marcial de su época tenga más flores que frutos, no hace otra cosa que confirmar la certeza de esta advertencia de Zeami, formulada con agudeza desde el interior de la más excelsa cultura artística de la Época Muromachi.

Desde la perspectiva de nuestro estudio, otro aspecto de sumo interés en la obra de Zeami es que al desarrollar su concepción de “la flor”, el artista pone directamente como ejemplo “el camino del arco y la flecha” (*Yumiya no Michi* [弓矢の道]), término que (en una época en la que aún no se habían conformado las artes marciales y las armas representativas eran aquellas y no el sable) servía para designar, en general, el arte de la estrategia y su aplicación en las batallas. Como sugiere con acierto Omote Akira, el hecho de que al explicar una de las nociones más importantes de su enseñanza recurra Zeami a ejemplos tomados del camino de las armas no es resultado de casuales asociaciones mentales, sino un preciso reflejo de la época en que vive el actor y autor, en la cual surgen muchos colectivos artísticos o *za* de *Sarugaku* y otras modalidades del arte popular que y con el objetivo de conquistar el apoyo de la emergente casta de los *buke* tienen que competir de una manera ardua, no siempre limpia ni decorosa, entre sí. El natural desenfado con que en su doctrina artística emplea Zeami términos como *tachiai* (立合) o *tachiaishōbu* (立合勝負), la fría determinación con la que a sus competidores los llama *tekijin* (敵人) o *tekigata* (敵方), es decir, “enemigos”, y la forma en que al responder a la pregunta de algún discípulo sobre los medios para alcanzar la victoria, compara al actor que no escribe sus propias obras – y que así sea muy bueno, nunca puede interpretarlas como lo desea – con un extraordinario guerrero (*tsuwamono*) que aunque vale por mil, está sin armas en el frente de batalla (Omote, 1976; Zeami, 1992), evidencian en qué medida durante las competiciones funcionaban de hecho en la conciencia de los actores las nociones de victoria y derrota, hasta qué punto eran conscientes todos de la agudeza de su mutua rivalidad y de la necesidad de mantener por ello en el ejercicio de su arte un entrenamiento diario tan severo como el de cualquier artista marcial.

Sobre semejante transfondo histórico se nos hacen mucho más comprensibles aspectos de la concepción de Zeami como su realista visión de las peripecias del desarrollo en modo alguno lineal del actor, su elevada valoración de la educación de las nuevas generaciones, de la transmisión de formas que cimienten un camino cultural, así como de la celosa conservación de los secretos de la tradición como condiciones para la supervivencia del arte. Es en su compleja y dinámica interacción con el exigente entorno natural y social que el individuo, obligado a cultivar su talento, consume y produce la cultura; de modo que no es raro que un hombre como Zeami, quien pese a sus notables dones naturales, como simple artista recibía en su época un tratamiento de mendigo, haya podido crear una concepción del arte que ha resultado compatible con los más diversos caminos y que ha sobrevivido al paso de las generaciones (Omote, 1976). El impacto de su legado se percibe claramente en la historia de las artes marciales y las huellas de su influencia pueden rastrearse incluso mucho después, en textos como el tratado sobre *kendō* y estrategia *Hyōhōkadensho* (『兵法家伝書』) (1632) del maestro del sable Yagyū Munenori (1571-1646), quien merced a sus habilidades no sólo marciales, sino también políticas (Tsumoto, 1996), logró cimentar a partir del siglo XVII una escuela de esgrima reconocida como oficial por el *shogunato* Tokugawa.

Desde el punto de vista de la interacción práctica entre el mundo del *Nō* y el de la esgrima japonesa, es importante resaltar que el propio Munenori fue un inveterado practicante de esta forma teatral – por lo visto, de la vertiente *Komparu*, como antes lo había sido también Toyotomi Hideyoshi – a la que se consagró, sobre todo a finales de su vida, y según parece, con no pocos éxitos.

Sin embargo, el inicio de la interacción entre los Yagyū y los *Komparu* se remonta a un período anterior. Es, por lo visto, Zempō (1454-1532) (nieto de Zenchiku el yerno de Zeami), quien primero se refiere en sus textos a la profunda afinidad entre el *Nō* y las artes marciales (*hyōhō* [兵法]), sobre las que demuestra tener sobrados conocimientos; y aunque no existen pruebas convincentes de que él mismo haya practicado con asiduidad algún arte marcial, fue por lo visto precisamente en su época que empezó a gestarse dentro de la familia *Komparu* la atmósfera de aprecio y acercamiento a dichas artes en la que se educaría más tarde el actor *Komparu Ujikatsu* (1575-1610), quien sí llegó a ser un

verdadero experto en varias de ellas. Hay sobradas evidencias de que Ujikatsu mantuvo en vida una estrecha relación de amistad y un fructífero intercambio con el gran maestro de la escuela Shinkageryū Yagyū Munetoshi (1527-1606), padre de Munenori, quien había recibido directamente la enseñanza de su fundador Kamiizumi Ise-no-Kami Nobutsuna, y de quien fue también el actor de *Nō* un excelente discípulo. Acaso valga la pena especificar que tanto la brevedad de su existencia, como la infortunada circunstancia de haber sido desheredado por su padre Yasuteru, deben haber influido asimismo en el hecho de que Ujikatsu, más que como actor, se destacara en vida precisamente como artista marcial; en todo caso, en el archivo que atesora el patrimonio documental de los Komparu se conservan hoy en día, además de cartas dirigidas a él por Muneyoshi, varios textos relacionados con la escuela de *Shinkageryū* y el certificado o *inka* que le otorgara Yagyū reconociendo que Ujikatsu había consumado el aprendizaje hasta su nivel de mayor profundidad y sutileza.

Al repasar las peculiaridades de la interacción entre la esgrima y el *Nō* merced al contacto entre los miembros de las familias Yagyū y Komparu, llama nuestra atención el hecho de que, en diametral contraste con el *bushi* y maestro de esgrima Munenori, quien sentía especial preferencia por las obras serenas y las formas más asentadas del *Nō*, el actor Ujikatsu, perteneciente a una generación anterior, se sentía atraído, a la inversa, por las que brindaban un mayor margen para el manejo de armas en la escena y que estaban dirigidas específicamente al público samurái. Fue justamente en estrecha relación con esta inclinación de Ujikatsu y por mediación suya, que la vertiente Komparu incorporó a su repertorio obras que de otra manera hubieran permanecido al margen de su quehacer escénico como compañía teatral, y en esto podemos constatar una vez más la influencia, a través de las preferencias de un actor, de las artes marciales en el mundo del *Nō*, en este caso, específicamente en la reconfiguración del programa tradicional de una de las cuatro más importantes vertientes de esta forma de teatro (Omote, 1976).

Sin embargo, ni fue Ujikatsu el único actor de esa vertiente con semejantes motivaciones, ni fueron las artes marciales las únicas que influyeron en la conformación del *Nō*.

Otro profundo conocedor del *budō* fue, por ejemplo, el actor y maestro de *Kyōgen* Ōkura Toraaki (1597-1662), quien en su obra *Waranbegusa* [わらんべ草], en la que desarrolla su concepción de la farsa, nos deja entre otras evidencias un valioso testimonio de su



intercambio personal con el maestro Yagyū Tajima-no-Kami Munenori. Tras un diálogo en el que Ōkura, a propósito del manejo escénico del abanico, recuerda a Yagyū que tanto en la esgrima como en el *Nō* la atención no debe quedar atrapada en ningún punto, y que para un buen actor los cuatro lados del escenario representan todos por igual el frontal, Munenori concluye que, en efecto, en su ejecución magistral todas las artes coinciden plenamente, y es que la actitud de *zanshin* o de conservar el espíritu es consustancial a la maestría artística tanto en el dominio del teatro como de la esgrima (Watanabe, 2000).

Por otra parte, como ha explicado la especialista Ishii Tomoko, en la conformación del *Nō* y, en especial, de la figura del actor, es decir del tipo de integridad psicofísica que sirve allí de vehículo al desempeño actoral durante la representación, influyeron no sólo las artes marciales, sino también el juego de balompié tradicional o *kemari*.<sup>335</sup> En la época Muromachi, cuando la representación de *Nō* se desarrollaba con un tempo mucho más rápido que el que apreciamos en la actualidad y al manejo de las piernas le correspondía un peso específico mayor, una cualidad como la de ser “de piernas diestras” constituía una condición imprescindible para un actor (Omote, 1976); pero ya Komparu Zempō, cuando afirma que las artes marciales (*Hyōhō*) y el *kemari* (蹴鞠) son cercanas al *Nō*, acto seguido sugiere que en el balompié hay, empero, algo no deseable. Incluso antes de él, el propio Zeami, en la etapa tardía de su producción artística, había llegado a percibir la que había sido años atrás una encomiable destreza suya, como un deplorable defecto (Omote, 1976; Ishii, 1998). Y es que el manejo del cuerpo en el *Nō*, inseparable como es del aspecto psicológico-espiritual del trabajo actoral, evoluciona con el tiempo del “cuerpo del *kemari*” al “cuerpo del *buguei*”, en otras palabras, de un uso de la cadera que facilita el andar a grandes pasos, con las piernas rectas y pisando desde el talón a la punta del pie, a una forma de desplazamiento que es típica de las artes marciales bajando la cadera y deslizando los pies en *suriashi* (すり足):

---

<sup>335</sup> Este juego no competitivo llega a Japón desde China por la misma época en que lo hace el Budismo, en un inicio es practicado esencialmente por la nobleza y de él hace mención incluso en su *Makura no Sōshi* Sei Shōnagon; sin embargo, a partir de los grandes disturbios sociales de los siglos XIV y XV, se difunde ampliamente entre los más diversos estratos de la población, y para la época en que Luis Frois visita Japón, el sacerdote constata que su popularidad está también muy extendida entre los *bushi*, estimulada en parte por la afición que sienten por él los sogunes Ashikaga. (Watanabe, 2009) Por lo visto, los samuráis lo practicaron activamente desde la época Kamakura y cabe preguntarse si acaso la influencia de su espíritu no competitivo no está detrás del carácter eminente lúdico que llegó a asumir con el tiempo la práctica de algunas artes marciales, en contraste con otras que optaron por acentuar su competitividad.

“Está claro que la transformación del cuerpo en el *Nō* – de los movimientos elegantes y graciosos en los que el énfasis principal recae en el *ashibumi*, en el subir y bajar de las piernas al andar, al *kamae* en el que el actor concentra su conciencia en el *hara* y en la cadera – guarda íntima relación con técnicas como las del *kemari* y el *heihō* (artes marciales). O dicho a la inversa, si los actores de *Nō*, no hubieran asimilado estas técnicas, seguramente tampoco se habría formado un cuerpo como el que es propio del *Nō* actual” (Ishii, 1996).

### 3.3 El gesto, el sable, la gubia y el pincel

Para tratar de comprender desde otra perspectiva las peculiaridades de la interacción entre las artes marciales y el teatro *Nō* nos parece importante, finalmente, preguntarnos por qué en el desarrollo histórico de la cultura *bushi* son precisamente el teatro y las artes marciales los dos subsistemas culturales que tienden a aproximarse mutuamente y van de hecho a un encuentro que resulta en un productivo intercambio. Dicho de otro modo, cuál es la dinámica socio-cultural que coloca y destaca en un determinado momento de la historia al teatro en el centro de la cultura artística del *bushi* y, de entre las artes marciales, específicamente al arte de la espada, en el centro del sistema educativo del guerrero japonés.

Aunque desde una etapa muy temprana el mundo de la expresión poético-verbal refinada desempeñó como lenguaje un papel mediador fundamental en la interacción entre la cima del naciente estrato *bushi* y la aristocracia en el centro del poder, mientras que, por otra parte, favoreció el intercambio entre la cúspide de aquel estrato y sus capas más bajas, así como también, en general, los demás sectores populares (Matsuoka, 2004), hay que reconocer que por las características de su cultura centrada en el ejercicio de las armas y el manejo del cuerpo que conlleva, la afinidad fundamental del alma del *bushi* estaba, más que en aquellas artes donde mayor era el peso de la palabra verbal o escrita, poética o prosaica, en otras como el baile, la acrobacia o la danza, donde el énfasis fundamental recaía precisamente en el movimiento del cuerpo y su uso como lenguaje expresivo. No es menos cierto que un arte marcial tan dinámico como el tiro con arco, constituyó otro importante punto de contacto entre la élite de los *bushi* y la aristocracia; pero ni el estrato samurái se agotaba en su cima, ni el mundo del movimiento, especialmente llamativo para él y consustancial con su cultura, se reducía ni mucho menos al estilizado arte llamado *kyūba*, que requería de toda una serie de condiciones, tanto circunstanciales como económicas, para su ejercicio. De ahí que para el estudio de la especificidad de la

cultura *bushi* en su sentido más amplio, resulte muy significativo que su interés por la palabra poética como vehículo expresivo haya nacido, no como un atractivo centrado en la poesía o el verbo en su aspecto, digámoslo así, más “puro”, sino más bien en aquellas formas de la expresión verbal que inicialmente constituían apenas elementos para matizar el desempeño de la expresión corporal dentro de las danzas, los juegos, las fiestas populares, las ceremonias y los ritos; dicho de otro modo, que fuera la palabra, la cual, orgánicamente incorporada en el movimiento, funcionaba dentro del elemento “carnavalesco”, la que atrajera al *bushi*. Pero no menos significativo resulta que como mismo ese movimiento, dentro de su ámbito específicamente marcial, tendía a buscar en su relación con el sable la menor dependencia posible de los factores y circunstancias externos, garantizando con ello la mayor libertad de acción al individuo, también fuera de él llegó a alcanzar junto con su diversificación y refinamiento un grado de aplicabilidad universal que reluce no sólo sobre la escena, sino incluso en la escultura, la pintura y la caligrafía, manifestaciones no menos gestuales que representativas, las cuales parecen compactadas virtualmente en el sable, como la gubia y el pincel.

Es conocido que históricamente, son varias las artes que conmueven y motivan al *bushi*, por ejemplo: la danza, la escultura, la pintura, la caligrafía, el teatro y la poesía. En cada una de ellas los elementos lúdico, gestual, expresivo, interpretativo-representacional, constructivo y comunicacional tienen un carácter y peso específicos que les son propios. Pero es en la danza y en el teatro donde el hombre se representa a sí mismo utilizando para ello todos los recursos que le brinda como material su propio cuerpo, su peculiar identidad psicofísica. Sin embargo, tanto por su génesis histórica, en virtud de la cual deviene un arte que sintetiza a varios otros e incluye a la música, la danza, la pantomima y la poesía, como por la variedad de recursos que dicha síntesis genera, es precisamente el teatro, más que la danza, el que mejor puede desempeñar, por lo visto, la función de autorepresentación multilateral a la que al principio aludíamos, y cuyo perfeccionamiento, a partir de determinada etapa de su historia, demanda para su funcionamiento la cultura *bushi*.

En el caso específico de un teatro como el *Nō*, a estas características se une otra que es para el guerrero no menos relevante: por sus orígenes y posibilidades expresivas se trata de un arte que puede representar además del mundo de los vivos, también el mundo de los muertos. Sin hablar de los personajes que la imaginación del creador presenta como dotados de una existencia en el más acá, la cual comparten con el espectador, el poder de

la imagen artística permite aquí convertir no sólo un objeto, sino también un sujeto fallecido en un *quasisujeto* vivo (Kagán, 1996), con quien el espectador puede dialogar y de quien puede incluso aprender lecciones para su propia vida, así sea en su imaginación. En otras palabras, aun en el caso de que sea un muerto el personaje principal de la representación, el propósito de esta no es sustraer la atención del espectador de los temas mundanos, sino crear en él una determinada perspectiva sobre estos – y con ello, sobre sí mismo – que le permita asumirlos activamente, aunque desde un ámbito periférico que sigue siendo, sin embargo, un límite extremo o una especie de paréntesis dentro de la propia vida y la realidad del mundo. En este sentido, considerando las características de la sociedad japonesa medieval, en la cual el arte no existe todavía como una manifestación totalmente independiente, sino siempre subordinada a otros fines, debemos prestar atención al hecho de que el teatro tiene, en todo caso en el mundo del *bushi*, una función más política que religiosa. Inducir al espectador a renunciar al mundo o a la lucha no es precisamente el propósito de la representación. Terminado el espectáculo el *bushi* debe reintegrarse, como renacido, al mundanal ruido con sus contiendas. Y esto se logra merced al hecho de que la realidad socio-política es trascendida aquí por una vía que no es la religiosa, sino precisamente la artística.

De la misma manera, en las artes marciales encontramos una muy diversa combinación del elemento técnico-utilitario, propiamente marcial con cada uno de los componentes arriba señalados que comparten con el resto de las artes. Ahora bien, en este ámbito no es ni el arte del combate inerme ni el que utiliza armas del tipo del arco y la flecha, la lanza, la hoz o el bastón, sino precisamente el arte de la espada el que mejores condiciones demuestra tener con el paso de los siglos para permitir erigir sobre su función utilitaria básica todo un edificio de las más variadas connotaciones y sentidos de naturaleza socio-política y cultural: por sus mesuradas proporciones y su sobrio aunque elegante diseño como instrumento dador de vida y de muerte (Yagyū Munenori), en el manejo del sable japonés, el ámbito de movimientos queda reducido al grado de estilización necesario como para poder servir de medio expresivo-gestual universal, y al propio tiempo, suficiente, como para seguir ejercitando todavía con eficiencia su función utilitaria fundamental, así como seguir exhibiendo su inconfundible sello distintivo, específicamente japonés y marcial. Acaso por eso es, de entre todas las armas, la que mayores posibilidades tiene para asumir una función simbólica.

El sable como reluciente prolongación de los brazos potencia considerablemente el gesto revelador de la individualidad y la colectividad, y por cuanto su manipulación presupone básicamente la posición erguida del cuerpo, tampoco está reñida con una riqueza de la expresión facial apreciable y comprensible para el espectador. No hay dudas de que cuando al lenguaje del cuerpo y al del sable se une el de la palabra, hablada y escrita, la interacción de estos tres niveles de la interacción comunicacional enriquece hasta grados impredecibles las posibilidades expresivas y de generación de sentidos.



## Capítulo V. LAS TRANSFORMACIONES DE LA CULTURA BUSHI EN LA SOCIEDAD TOKUGAWA

### 1. Sociedad y cultura en la época Edo

Lo más usual al recapitular la historia de Japón bajo la influencia y el mandato de los *bushi*, es que tras examinar el período Sengoku de la época Muromachi, se dedique un espacio en particular al estudio de la etapa conocida como Azuchi-Momoyama.<sup>336</sup> Sin embargo, desde la perspectiva específica de nuestra investigación, los primeros cuarenta años del período Tokugawa resultan, como veremos en este capítulo, mucho más significativos que la mencionada etapa, también de casi cuarenta años, que se extiende aproximadamente entre la llegada en 1568 de Oda Nobunaga (1534-1582) a Kioto como vasallo del *shōgun* Ashikaga Yoshiaki (1537-1597), y la investidura de Tokugawa Ieyasu (1542-1616) como *seiidaishōgun* en 1603; y en la cual, como reconocen los propios historiadores, “se manifiesta ya la tendencia general de la época Edo” (Kitajima, 1972) que permite definirla como época moderna temprana o *kinsei* (近世).

Como explicaremos más adelante, desde el punto de vista de la interacción de los factores sociales y culturales que confiere su sentido a la existencia de términos “híbridos” como “clase *bushi*”, resulta acaso más conveniente su periodización en tres grandes etapas, a saber: 1) Edo temprano, 2) Edo medio y 3) Edo tardío.<sup>337</sup>

---

<sup>336</sup> “Ningún gobernante de Japón en el pasado había disfrutado del poder personal, la autoridad ilimitada y la riqueza ostensible que poseyeron hombres como Nobunaga y Hideyoshi. Estos eran hombres que en la más elevada medida se habían hecho a sí mismos y que constituían para sí sus propios señores. Impetuosos y con menos inhibiciones que las que habían tenido las grandes personalidades dirigentes de épocas anteriores como Ashikaga Yoshimitsu o Fujiwara-no-Michinaga, construyeron con magnificencia y vivieron con imponente esplendor. Mientras que Kioto seguía siendo en estos años la gran metrópoli, la ciudad de la cultura y el hogar de los artesanos especializados, los nuevos centros de la vida activa eran las ciudades castillos de los grandes *daimyō*. Y como las más importantes instituciones de este tipo eran el castillo de Nobunaga en Azuchi y el palacio de Hideyoshi en Momoyama (Fushimi), los historiadores le han dado a toda esta etapa el nombre de época Azuchi-Momoyama” (Hall, 1968: 157-158; Elison, 1981)

<sup>337</sup> Una periodización que toma como criterio la conformación del sistema administrativo, la encontramos en el libro *Tokugawa Japan*: “La historia de Tokugawa bakufu puede ser dividida en tres periodos en términos de su estructura administrativa: (1) de 1603 a 1632; (2) de 1633 a 1854; y (3) de 1855 a 1867” (Nakane, 1991: 28). No es raro que esta periodización coincida en términos generales con la que asumimos porque el sistema administrativo está estrechamente vinculado con el poder político, su modo de ejercicio y sus símbolos. Como hecho significativo vale la pena resaltar que, coincidiendo con el final de la primera etapa y el principio de la segunda, “la importante oficina del *ōmetsuke* (inspector general) que investigaba la lealtad de las personas hacia la familia Tokugawa y evaluaba la actuación de los funcionarios de bakufu,

Ahora bien, por cuanto los campos semánticos que abarcan términos como “clase” y “*bushi*” son a su vez, considerablemente amplios, resulta conveniente que, como hemos venido haciendo para las épocas precedentes, examinemos con una visión más amplia, aunque inevitablemente sucinta, los principales factores sociales y culturales que confieren su especificidad a la época Tokugawa.

En primer lugar, hay que señalar que por su peculiar estructura de dominación política, representada por el gobierno de *bakufu* (幕府) y los dominios o *han* (藩), se la denomina época del régimen *bakuhan* (幕藩体制). En este sentido, la época Tokugawa se caracteriza por un sistema administrativo altamente organizado (Nakane, 1991: 3) en el que la centralización política del régimen de gobierno *bushi* alcanza su punto culminante y, finalmente, su decadencia. Según Steenstrup,

“el Estado Tokugawa fue el producto de una estructuración política consciente, como el Estado *ritsuryō*, pero en esta ocasión no hubo un modelo extranjero. La estructura Tokugawa era única porque utilizaba toda la experiencia que las anteriores dinastías guerreras habían ganado (...)” (Steenstrup, 1991: 109).

En segundo lugar, desde el punto de vista económico la época Tokugawa se caracteriza, en general, por un desarrollo económico basado en un nivel sin precedentes de la productividad agrícola (Nakane, 1991), pero lo que resulta especialmente significativo es el desarrollo que alcanzan en ella las ciudades, así como también el comercio y la industria manufacturera.

En tercer lugar, y en estrecha relación con lo anterior, durante la época Edo alcanza su florecimiento la cultura *chōnin*, en marcado contraste con el declive del poder de *bakufu* y, en general, del estrato *bushi*.

Ahora bien, en el ámbito específicamente político, la consolidación del régimen de *bakuhan*<sup>338</sup> tuvo lugar en las postrimerías del siglo XVII, en el período que se extiende

---

fue cubierta por primera vez en 1632, cuando Yagyū Munetsune (sic), el instructor de esgrima del shōgun y otros dos fueron designados para el puesto.” (Ibidem: 30). Sobre la importante figura de Yagyū Munenori (柳生宗矩), quien el 27 de diciembre del año noveno de Kan-ei (1632) se convirtió en el primer *ōmetsuke* de *bakufu*, y la relación de su estilo de práctica del sable con el poder político, hablaremos más adelante.

<sup>338</sup> “Los historiadores han conferido al sistema político de los Tokugawa el nombre de *baku-han* e indicado con ello que estaba basado en las tensiones dinámicas entre el Shogunato (*bakufu*) y alrededor de doscientos cincuenta daimiatos (*han*). El concepto de *han*, daimiato, debe haber empezado a emplearse por



desde las eras de Kambun (1661-1673) y Empō (1673-1681), hasta la de Genroku (1688-1704), si bien sus fundamentos se establecieron ya en el período que se extiende desde la victoria de los Tokugawa en la batalla de Sekigahara (1600) y la fundación del gobierno de Edo *bakufu* (1603), hasta la etapa de mandato del tercer *shōgun* Tokugawa Iemitsu (1604-1651/ *shōgun* en 1623-1651), coincidiendo con la era de Kan-ei (1624-1644), cuando quedaron prácticamente dispuestos los mecanismos e instituciones de *bakufu* para el ejercicio centralizado del poder político.

Como hemos señalado anteriormente, este período inicial de la época Tokugawa resulta especialmente significativo para nuestra indagación, porque aunque en él se aprecia ya, sin lugar a dudas, la tendencia general de la época Edo hacia la centralización y el establecimiento de la llamada “gran paz”, no es menos cierto que como “efectos secundarios” de la convulsa etapa Sengoku, en él perduran todavía las tensiones políticas y los conflictos bélicos provocados por las tendencias desintegradoras o “centrífugas”. Como veremos en lo sucesivo, esto no puede dejar de reflejarse en las características de la cultura *bushi* de esta todavía intranquila etapa histórica. Conviene recordar, ante todo, que aún después del triunfo de Sekigahara, costó algún tiempo y esfuerzo a Ieyasu destruir los vestigios de la “hegemonía precipitadamente construida” de los Toyotomi y erigir una nueva hegemonía *de facto* de los Tokugawa. Según Hall,

“Hideyoshi era todavía bien recordado, y muchos apoyaban al joven heredero Hideyori. Por estas razones, se le permitió a este mantener el castillo de Ōsaka y un dominio de 650 000 *koku* en las provincias circundantes. Por consiguiente, a pesar de Sekigahara, la hegemonía de los Tokugawa no estaba completamente asegurada ni había sido tampoco legalizada” (Hall, 1968: 164).

Esto sólo se logró tras las campañas de Ōsaka del invierno de 1614<sup>339</sup> y del verano de 1615, cuando el recuerdo de Toyotomi fue finalmente borrado e Ieyasu devino la suprema autoridad del país, aunque murió al año siguiente.

---

primera vez oficialmente en el siglo diecinueve (el usual hasta entonces era el de *ryō*), pero en este caso ha sido aplicado retroactivamente por los historiadores japoneses.” (Hall, 1968: 165)

<sup>339</sup> “En el año 1605 Ieyasu le transfirió el cargo de *shōgun* a su hijo Hidetada y se retiró como Ōgosho (Shōgun que ha abdicado) en la sede de su clan, el castillo de Sumpu. Desde ese momento se esforzó por erradicar definitivamente el recuerdo de Toyotomi. Su oportunidad le llegó en el año 1614, cuando bajo un pretexto engañoso pudo ordenar a las tropas unificadas de sus vasallos *daimyō* la ofensiva contra Ōsaka. La batalla que siguió fue más sangrienta que la de Sekigahara. Ōsaka logró contraponer a los 180000 soldados de los aliados de los Tokugawa 90000 hombres desesperados, y una batalla disputada en el invierno de 1614 costó la vida a 35000 hombres del lado Tokugawa. Llevado al límite, se valió de una estratagema y en la campaña de verano de 1615 tuvo éxito en derrotar a Ōsaka y aniquilar a sus defensores” (Hall, 1968: 165).

Por otra parte, en este mismo sentido, resulta apropiado recordar asimismo, que todavía en el año 1637 tuvo lugar una guerra como la de Shimabara (島原の乱), pero que incluso con posterioridad a esta fecha, ocurrieron también movimientos perturbadores, como el de Keian de 1651, encabezado por Yui Shōsetsu (1605-1651) [慶安の変], quien abrió en Edo la academia *Chōkōdō* (張孔堂) para el estudio de la estrategia militar, y reunió en ella a numerosos *rōnin* con la intención de derrocar al gobierno de *bakufu*, aunque su conspiración resultó finalmente descubierta y Yui acabó su vida con el suicidio. Durante la última etapa de mandato del *shōgun* Tokugawa Iemitsu, había surgido una gran cantidad de samuráis errantes – se calcula que eran alrededor de 500000 – debido a que muchos *daimyō* habían sido privados de sus posesiones por haber violado las leyes de *bukeshohatto* y en relación con la prohibición de adoptar en el lecho de muerte (末期養子の禁止). Esta incautación, que en cuanto a severidad era considerada como un castigo un grado más leve que el de la condena a *seppuku* o suicidio, había dejado sin clan a muchos *bushi*.

En los marcos de este proceso de establecimiento de las bases y de consolidación del sistema *bakuhan* durante los primeros cuarenta años de la época Tokugawa, otro aspecto de interés es el control que el gobierno de Edo *bakufu* ejerce sobre los *daimyō*, como particularidad característica de su modo de dominación. Para ello, los gobernantes Tokugawa utilizaron hábilmente desde el principio tras su victoria en Sekigahara, la redistribución de las posesiones agrarias de acuerdo con el sistema de recompensas según los méritos (論功行賞) y las necesidades de una reestructuración geopolítica de su espacio de dominación que garantizara su plena seguridad y la defensa de sus intereses. Con este propósito, los *tozama daimyō* (外様大名) fueron ubicados en los dominios más distantes, en tanto que los *fudai* (譜代大名) y las diferentes ramas del clan Tokugawa (親藩) recibieron posesiones en los lugares de importancia estratégico-militar, de manera que pudieran controlar y contener a los primeros. Por otra parte, para evitar que se estrecharan las relaciones entre los *daimyō* y los pobladores de sus respectivos dominios, el gobierno Tokugawa tuvo el cuidado de trasladarlos con frecuencia de un señorío a otro. Por último, en el año 1635 quedó instituida oficialmente mediante las *Bukeshohatto* (武家諸法度) una de las obligaciones que resultaba de más difícil cumplimiento para los *daimyō* y que contribuía a acelerar su debilitamiento: el régimen de guardias alternas en Edo conocido

como *sankinkōtai* (参勤交代). En relación con esto, conviene llamar la atención sobre el hecho de que tanto la mencionada distribución geopolítica de los *daimyō* en los dominios, como el régimen de su circulación por el país, no podía dejar de condicionar el desenvolvimiento de las artes marciales durante el período Tokugawa.

El segundo aspecto de interés de esta primera etapa, en la que se funda y consolida el régimen *bakuhan*, es la política de “país cerrado” o *sakoku* (鎖国), la cual caracteriza también el modo específico de gobierno de Edo *bakufu* y queda definitivamente establecida en el año 1639. Con respecto a ella hay dos cuestiones que resultan especialmente llamativas para nuestro estudio: en primer lugar que, como ha señalado con acierto J. W. Hall:

“El esfuerzo de los Tokugawa para impedir que los *daimyō* del Oeste de Japón se dedicaran al comercio privado evidenciaba hasta qué punto el gobierno central tenía que luchar todavía con la autonomía local de aquellos” (Hall, 1968: 161);

y en segundo lugar, que como explica Katō Hidetoshi, precisamente el hecho de que en la época Tokugawa la energía social de la nación se concentrara en su interior «hizo posible el firme establecimiento de una sociedad y una cultura elaboradas al detalle» (Katō, 1981: 101). Como veremos en breve, ambos aspectos dejan también su impronta en el ámbito de las artes marciales.

La consolidación del sistema *bakuhan* y del gobierno de Edo *bakufu* en el poder, permite el desenvolvimiento de una segunda etapa de la época Tokugawa, cuyo rasgo distintivo es el paso de una política militar (武断主義) a una civil (文治主義), basada en la filosofía confuciana. La mitigación de la prohibición de adoptar en el lecho de muerte con el objetivo de evitar la extinción de una línea familiar, la cual había sido una de las causas de la desaparición de muchos clanes de *daimyō* y *hatamoto* (旗本), así como de la incautación de sus territorios (大名取り潰し) y del despido masivo de sus vasallos, relegados a la condición de *rōnin*; la prohibición de la costumbre conocida como *junshi* (殉死), siguiendo la cual, los vasallos acompañaban a su señor en la muerte;<sup>340</sup> y la

---

<sup>340</sup> La prohibición de esta costumbre, conocida también como *oibara* ([追腹] literalmente, “seguir el vientre”) tuvo lugar, primero, en el *han* o dominio de Saga en el año primero de Kambun (1661) durante el mandato de Nabeshima Mitsushigue (1632-1700/ *hanshu* en 1657-1695), posteriormente, en el año segundo de esa misma era (1662) fue asumida por los Tokugawa del dominio de Kishū o Kii (紀伊), y por último,

abolición, en 1665, del régimen de rehenes (証人制度)<sup>341</sup> son algunas de las evidencias de este cambio de rumbo político. Su punto culminante lo alcanza en el período entre la política de Genroku (1688-1704) del quinto *shōgun* Tsunayoshi (1646-1709/1680-1709) y la política de *Shōtoku-no-chi* (正徳の治)<sup>342</sup> promovida por Arai Hakuseki (1657-1725), un aventajado discípulo del filósofo confuciano Kinoshita Jun-an (1621-1698) y vasallo de los sogunes Tokugawa Ienobu e Ietsugu. Ahora bien, en el trasfondo de este cambio hacia la política civil estaba, por lo visto, la extinción del poder de los *daimyō* que hasta ese momento había desafiado al de *bakufu*, pero también el hecho de que, a partir del siglo XVII, las diferentes esferas de la producción, empezando por la agricultura, habían entrado en una nueva etapa de desarrollo, y la economía natural, sostén en los primeros tiempos del régimen de *bakuhan*, se había convertido en una economía mercantil de un nivel mucho más alto, de modo que entre los funcionarios el ala civil se hizo más necesaria que la militar. Sobre el modo en que específicamente a lo largo de este período el componente *Bun* (文) de la cultura *bushi* influyó en el de *Bu* (武) ahondaremos en lo sucesivo.

Ahora lo fundamental es resaltar algo que no ha escapado a la atención de los historiadores de la época Tokugawa y es el hecho de que, por un lado, el gobierno *bushi* sigue, por así decirlo, con un pie en el pasado, manteniendo una visión esencialmente agrícola de la economía y una comprensión paternalista, sobrecargada con nociones éticas, de las relaciones sociales aún no despersonalizadas por el poder del dinero; mientras que con el otro, tantea cuidadosamente el terreno para dar el próximo paso y todavía por buen tiempo logra adecuar hábilmente su rumbo a las circunstancias. Esta peculiaridad de su proceder se debe en buena medida a la ambigüedad de su naturaleza como gobierno “*bushi*”, heredero del racionalismo y el pragmatismo de la tradición marcial fraguada en el período Sengoku, una tradición, como hemos visto, lo suficientemente compleja en sí misma, por cuanto, combina el autoritarismo del clan

---

fue incorporada también por el gobierno de *bakufu* bajo el mandato del *shōgun* Tokugawa Ietsuna (1641-1680/ mandato 1651-1680) en su *Junshikinshirei* (殉死禁止令) del 23 de mayo del año tercero de Kambun (1663). En el texto *Hagakure* encontramos varios testimonios sobre las repercusiones de esta prohibición. Véase asimismo: Furukawa, 1993: 13-14.

<sup>341</sup> A propuesta de Hoshina Masayuki (1611-1673), hijo natural de Tokugawa Hidetada (1578-1632), señor del dominio de Aizu y ayudante del *shōgun* Tokugawa Ietsuna (1641-1680) en su minoridad.

<sup>342</sup> Durante los gobiernos de Tokugawa Ienobu (1662-1712/1709-1712) y Tokugawa Ietsugu (1709-1716/1713-16), en los años de Shōtoku (1711-1716).

marcial con el interés en la innovación técnica y tecnológica, si bien se resiste a aceptarlas como sustitutas de la voluntad y la pericia personales.

John Whitney Hall describe en los siguientes términos cuál era el problema fundamental que enfrentaba tras su consolidación el gobierno de Edo *bakufu*, y cómo el mismo condicionaba sus perspectivas de funcionamiento:

“En pocos sectores de la política Tokugawa, la discrepancia entre el modelo hacia el que se orientaban los funcionarios del gobierno y la situación real que demandaba su atención, era tan clara como en la economía. La imagen que los administradores Tokugawa se habían hecho de la vida económica ideal, se sostenía en las experiencias de los Daimyō en el siglo XVI<sup>343</sup> y en los nuevos conocimientos confucianos del siglo XVII. Dicha imagen tenía el siguiente aspecto: una economía esencialmente agraria en la que el comercio estaba limitado a un mínimo, una sociedad en la que mandaban los samuráis, los campesinos producían y los comerciantes fungían como distribuidores de mercancías. Pero desde el propio inicio de la época Tokugawa esta imagen no podía ser sostenida ya por más tiempo. El crecimiento del comercio y de la producción artesanal, que tenía su origen en la actividad de los habitantes de las nuevas ciudades, enseguida la había vuelto casi obsoleta. Pero si había devenido anacrónica era ante todo porque los samuráis, desde que habían dejado de estar atados a la tierra, se habían convertido en ciudadanos que se concentraban en las ciudades en torno a los castillos de los Daimyō. El modo de vida urbano, el cual – para decirlo con Ogyū Sorai – obligaba a toda la clase de los samuráis a vivir „como en una posada“ había sido estimulado además por el hecho de que Edo se había convertido en un centro residencial de los Daimyō y de muchos de sus vasallos. Sin embargo, la insuficiencia de esta política económica que promovía la economía agrícola a costa del comercio y de la industria no se reveló inmediatamente. Durante los primeros cien años o más, se hizo evidente que era posible una expansión de la economía rural y por ello se otorgó un determinado espacio al crecimiento económico. Cuando la “gran paz” de los Tokugawa estuvo asegurada, el gobierno pudo dirigir su atención a las innovaciones en la economía agrícola y a la extensión de la base de tierras.” (Hall, 1968: 197-198)

Por buen tiempo el gobierno Tokugawa resultó capaz de maniobrar hábilmente sin alterar en lo fundamental las “reglas básicas” de su juego, o para decirlo con una terminología más cercana a su cultura de estrato, de cambiar con destreza de táctica sin renunciar a su estrategia fundamental. Pero en la medida en que no había cambios en el régimen básico, las contradicciones del sistema *bakuhan* se fueron haciendo cada vez más profundas, y como resultado de ello se agudizó la estratificación interna del campesinado y la miseria

---

<sup>343</sup> Sobre este asunto en particular, señala Hall tres cuestiones de sumo interés metodológico: 1) que “por sus orígenes históricos el Shōgun era simplemente el más grande de los *daimyō*”, 2) que “el daimiato había servido como modelo para la organización de la administración del Shōgun” (171), y 3) que, por consiguiente, al analizar la administración Tokugawa es mejor empezar por “la investigación de estos dominios locales” (Ibidem: 171).

de los campesinos, se intensificaron los *hyakushōikki* (百姓一揆) y otros movimientos de rebeldía, y se estancó mucho más la administración financiera de los *bushi*, la cual dependía precisamente del impuesto anual (年貢) que pagaba el campesinado.

Cuando a partir de principios del siglo XVIII la conmoción del sistema *bakuhan* se hizo evidente, tanto a nivel del gobierno de *bakufu* como de los diferentes *han* empezó a tramarse la reconstrucción del modo de dominación imperante mediante la ejecución de reformas políticas. En el caso de *bakufu*, las reformas de Kyōhō (1716-1736), emprendidas por el *shōgun* Tokugawa Yoshimune (1684-1751/ mandato:1716-1745) representaron la primera chispa, pero también posteriormente, durante la época de Tanuma Okitsugu (1767-1786) y luego, en Kansei (1789-1801) y Tempō (1830-1844), se sucedieron unas tras otras. La tendencia común a todas ellas consistía en 1) tratar de elevar lo más posible la recaudación del impuesto anual mediante la reforma del mecanismo de la política agrícola y del sistema tributario; y 2) intentar controlar la economía mercantil que se desarrollaba con el poder de los *kabunakama* (株仲間) o gremios de comerciantes, para poder regular las relaciones de oferta y demanda entre las ciudades y las aldeas campesinas, y así lograr una estabilidad de los precios.

Con todo, ni en el caso de las reformas de *bakufu*, ni en el de las reiteradas reformas de la administración de los *han*, la crisis del régimen *bakuhan* podía ser superada en un sentido fundamental.

“El gobierno samurai mantenía determinadas debilidades, para las cuales no había podido crear remedio alguno. La propia clase de los samuráis, aproximadamente entre un cinco y un siete por ciento de la población total de Japón, era un vestigio de los días de los disturbios civiles y las incesantes luchas. Su cantidad era mucho mayor que los puestos que necesitaba el Shogunato, y la consecuencia era una sobreocupación tanto en el Shogunato como en los *han*, casi a todos los niveles. El método de adjudicar un mismo puesto varias veces y de compartir la responsabilidad, no hizo más que empeorar esta situación. Sin embargo, ante todo, el gobierno samurai se basaba enteramente en los antecedentes y en su autoridad, así que era incapaz de hacer cambios. Autoritario y burocráticamente inamovible, estaba pesadamente cargado por un formalismo que no dejaba abierta ninguna posibilidad de introducir innovaciones políticas. Enfrentando en lo interno problemas económicos y sociales, y ante una nueva amenaza proveniente del exterior, el sistema no había demostrado estar a la altura de los requerimientos. Sin embargo, dentro de los límites que el propio sistema Tokugawa se había puesto a sí mismo, había alcanzado un notable grado de madurez.” (Hall, 1968: 196)

A esto hay que agregar que durante la época Tokugawa hubo muchas hambrunas<sup>344</sup> relacionadas con enfriamientos, inundaciones, sequías, plagas y erupciones volcánicas que afectaron las cosechas, lo cual contribuyó también a agravar considerablemente la situación social que condujo a la larga a la disolución del gobierno *bushi*.

La última etapa de la época Edo es la del declive del poder de *bakufu* y la crisis del régimen *bakuhan*. En ella, a la apremiante situación de las provincias se sumó el impacto que ocasionó la llegada a Japón de las grandes potencias de Europa y América, cuyo arribo inauguró un período de exacerbación de las contradicciones internas y de reinstauración de la violencia armada como vía para su solución.

La apertura del país y el inicio del comercio exterior dieron un gran choque a la economía japonesa y provocaron una inusitada elevación de los precios. Esto aceleró a su vez el empobrecimiento de los *bushi* de bajo rango y del pueblo. Con la conmoción del régimen *bakuhan*, se levantaron voces críticas contra el sistema político imperante. Las doctrinas de “honrar al emperador” (尊王) y “expulsar a los bárbaros” (攘夷), surgidas del confucianismo y de los estudios nacionales (国学), se fundieron y dieron lugar al movimiento conocido como *sonnōjōi* (尊皇攘夷). En dominios poderosos (雄国) del Suroeste, como los de Chōshū (prefectura de Yamaguchi) y Satsuma (prefectura de Kagoshima), continuando con las transformaciones que habían tenido lugar a partir de Tempō (1830-1844), bajo la guía del ala reformadora se reconstruyó su administración financiera y se adquirió armamento moderno. Las medidas encaminadas a enriquecer los dominios y fortalecer sus ejércitos (富国強兵) permitieron que estos *han* se convirtieran en la fuerza promotora del movimiento de *sonnōjōi*.

En el año 1860 (séptimo de Ansei),<sup>345</sup> el movimiento *sonjō* se escindió en dos facciones: la coalición de los cortesanos y los *bushi* (公武合体) y el movimiento *sonjō* radical (急

---

<sup>344</sup> Las más graves fueron las de Kan-ei (1642-1643), Kyōhō (1732), Tenmei (1782-87) y Tempō (1833-1836).

<sup>345</sup> La escisión ocurrió a raíz del atentado perpetrado frente a la puerta de *Sakuradamon* (桜田門外の変), en el que perdió la vida el *tairō* (大老) Ii Naosuke (1815-1860), quien reprimiera a los partidarios de la política *sonjō* (尊攘) por atacar la firma de los acuerdos provisionales de comercio exterior (安政の仮条約). Sobre este hecho, desde la perspectiva de las artes marciales de la época véanse más adelante las páginas dedicadas al desenvolvimiento del *bujutsu* (武術) en la época Tokugawa.

進的な尊攘運動). Los partidarios de *sonjō* (尊攘) del dominio de Chōshū (長州藩), presionaron a *bakufu* para que efectuara la expulsión de los extranjeros (攘夷), pero como resultado del incidente acaecido el día 18 de agosto de 1863 (八月十八日の政変), fueron temporalmente vencidos y obligados a abandonar Kioto por la coalición *Kōbugattai* (公武合体) con los dominios de Aizu y Satsuma como centro. Sin embargo, entre los partidarios de *sonjō* (尊攘派) del dominio de Chōshū cobraron fuerza los que, como Takasugui Shinsaku (1839-1867) y Katsura Kogorō (Kido Takayoshi [1833-1877]), aspiraban al derrocamiento de *bakufu* (倒幕派), y tras apoderarse del poder político real dentro de dicho dominio, se unieron a los partidarios del derrocamiento de *bakufu* en Satsuma, como Saigō Takamori (1828-1877) y Ōkubo Toshimichi (1830-1878), con el propósito de propiciar un cambio de la situación política.

Por otra parte, al comenzar los años de Keiō (1865-1868), los *ikki* de los campesinos (百姓一揆), así como los actos de vandalismo (打ち壊し) aumentaron como nunca antes, y entre ellos aparecieron los llamados movimientos de *yonaoshi* (世直し), los cuales reclamaban la transformación del régimen social.

Finalmente, como resultado de todo este proceso de agudas luchas internas, el 14 de octubre de 1867 el *tennō* envió a los partidos que en los dominios de Satsuma y Chōshū se oponían al gobierno de *bakufu* la orden secreta de derrocarlo, pero ese mismo día el *shōgun* Tokugawa Yoshinobu (1837-1913), siguiendo la recomendación de los miembros de la *kōbugattai* proclamó la devolución del poder a la corte imperial (大政奉還). El 9 de diciembre se emitió la orden de restauración del poder imperial conocida como *Ōseifukko-no-Daigōrei* (王政復古の大号令), con lo cual dejó de existir el gobierno de Edo *bakufu*, y la época Edo llegó a su fin.

Uno de los fenómenos más llamativos de esta etapa es la formación en el año tercero de Bunkyū (1863)<sup>346</sup> de los llamados *shinsengumi* (新撰組 o 新選組), es decir, los “cuerpos de nueva selección” constituidos por *bakufu* para restablecer el orden y la ley en Kioto,

---

<sup>346</sup> El punto de partida para su surgimiento había sido el reclutamiento, a propuesta de Kiyogawa Hachirō (1830-1863), *gōshi* (郷士) proveniente del dominio de Shōnai (庄内藩), de una brigada compuesta por *rōnin* (浪士組) para la protección del *shōgun* Tokugawa Iemochi (1846-1866) durante su visita a Kioto con el propósito de entrevistarse con el emperador Kōmei (1831-1866).



donde *bushi* que habían abandonado sus dominios de origen, y a los que el gobierno consideraba *rōnin* o samuráis vagabundos, se congregaban en la capital imperial para pelear en contra de *bakufu* y a favor del emperador, ocasionando todo tipo de disturbios. John W. Hall describe como sigue la situación histórica que sirvió de trasfondo a su nacimiento:

“Los años 1860-1863 estuvieron perturbados por actos de terrorismo que iban dirigidos contra los nuevos habitantes extranjeros de Japón y los hombres que ocupaban la cima de *bakufu* y de los *han*. En Japón estaba ampliamente difundido ahora un nuevo elemento bajo la figura de agitadores extremistas que estaban dispuestos a hacer uso de la espada por la causa que representaban. Los japoneses les dieron a estos hombres el nombre de *shishi* (“hombres decididos”). Aunque venían de todas partes del país, se aplicaban a ellos condiciones básicas que eran, sin embargo, notablemente similares. Eran jóvenes, quienes estimulados por la crisis política interna de los años cuarenta y la creciente amenaza desde el exterior, habían empezado en sus *han* a adiestrarse militarmente o a realizar estudios nacionales, con un nuevo sentido de entrega y una conciencia de su misión. Los más capacitados entre ellos eran enviados a Edo o iban hacia allí por propia iniciativa para perfeccionar su formación, y se reunían en Edo mayormente en determinadas escuelas de esgrima que eran muy conocidas” (Hall, 1968: 253)

Como antes decíamos, los *shinsengumi* operaban esencialmente en Kioto. En un inicio, habían estado subordinados a las fuerzas policiales que se dedicaban a reprimir allí las actividades antigubernamentales, pero posteriormente, durante la guerra conocida como *Boshin Sensō* (戊辰戦争), que entre 1868 y 1869 enfrentó a los partidarios de la restauración imperial con los defensores del viejo gobierno *bushi*, operaron como una unidad más del ejército de *bakufu*. Lo interesante para nuestro estudio de la formación de estos cuerpos es que su surgimiento resulta emblemático para una época de activación de los combates reales con ayuda de sables, preparándose para los cuales sus miembros incorporaban en sus entrenamientos los más diversos estilos, y también que entre ellos había figuras como Kondō Isami (1834-1868) y Hijikata Toshizō (1835-1869), provenientes de familias campesinas de Musashi, quienes llegaron a ser respectivamente jefe y vicejefe de estas brigadas; en lo cual se trasluce la especificidad de *bakumatsu* como etapa de la historia de la cultura *bushi*, en general, y de las artes marciales, en particular.

Como señalábamos al inicio, lo que hemos venido recapitulando hasta aquí son las fases fundamentales de la historia política de la época Tokugawa. Esto es importante para

nuestro estudio porque define una determinada relación de la *clase* social que es objeto de nuestra investigación, a saber la *bushi*, con el poder. Desde este punto de vista, se trata de una clase dominante, cuyo tipo de dominación pudiera catalogarse grosso modo como feudal. Sin embargo, pese a las afirmaciones de Tani Naoki de que “en Japón, con los *bushi* se desarrolló el régimen feudal, el cual era muy parecido a la forma que el régimen feudal europeo tuvo con los caballeros” y de que “si volvemos la mirada hacia Asia oriental, no podemos encontrar ningún otro país que haya ensayado la sociedad feudal tal y como lo hizo Japón”,<sup>347</sup> lo cierto es que la noción de feudalismo resulta extremadamente abstracta y debe ser concretizada en cada caso particular. En este sentido, no hay nada que *defina* mejor qué carácter específico asumen en el caso particular de Japón las relaciones de vasallaje o nociones, digamos, como “merced”, “deber”, “servicio”, que el propio proceso de su *autodefinición* histórica, cuya reproducción es uno de los propósitos de este estudio. Ahora bien, el *modo específico* en que los *bushi* en Japón ejercen el poder sólo puede ser definido adecuadamente ubicándolo en el ámbito de la *historia cultural* de su estrato, el cual tiene a sus espaldas el desenvolvimiento histórico de la sociedad japonesa.<sup>348</sup>

Así las cosas, corresponde ahora que examinemos cuáles eran las características que había asumido la sociedad como compleja red de relaciones – una red tan amplia que sólo parcialmente resulta accesible al control consciente, el cual contribuye a su vez a entretejer constantemente vínculos y encadenamientos “paralelos” con respecto a los que persigue su intención original – en la sociedad que representa el fin último de nuestra búsqueda: la sociedad Tokugawa.

---

<sup>347</sup> Tani Naoki explica su afirmación de esta manera: “Japón, en el siglo VII, tomando como modelo el régimen chino, llevó a su culminación un Estado antiguo con poder centralizado. Pero después de eso, China no nos mostró cuál era el camino que había que recorrer del Estado antiguo al medieval, sino que Japón tuvo que buscarlo a tientas, una y otra vez, con sus propias fuerzas” (Umesao, 2005: 80).

<sup>348</sup> Más interesante resulta para nuestro estudio la definición que propone M. S. Kagán: “El concepto de „sociedad feudal” es utilizado por mí no en el sentido económico que resulta tradicional para nuestra historiografía – como designación del sistema de relaciones de producción, que están basadas en la forma de propiedad sobre la tierra y el agricultor – sino como característica sistémico-integral del ser social en cuyo fundamento se encuentra un tipo de producción: la agricultura, es decir, un sistema de cultura material.” (Kagán, 2000, I: 281) Esta visión de Kagán coincide en buena medida con la que nos sugería J. W. Hall cuando nos describía “la imagen que los administradores Tokugawa se habían hecho de la vida económica ideal” en los siguientes términos: “una economía esencialmente agraria en la que el comercio estaba limitado a un mínimo, una sociedad en la que mandaban los samuráis, los campesinos producían y los comerciantes fungían como distribuidores de mercancías” (véanse más arriba las páginas 309-310). Desde este punto de vista, reutilizando los términos que propone Kagán, en la época Tokugawa tiene lugar el tránsito definitivo hacia un modo de ser social basado en la industria y la producción de mercancías, cuyo eje se encuentra ahora definitivamente en las ciudades.

El núcleo de la estructura social del régimen de *bakuhan*, lo constituían las relaciones de vasallaje, en tanto que el régimen de estamentos y la familia patriarcal eran sus pilares fundamentales.

La separación entre los *bushi* y los campesinos (兵農分離), como primer paso definitorio o “división original” del régimen de estamentos,<sup>349</sup> fue el resultado de un proceso que venía avanzando desde el medioevo, el cual encontró su culminación a través de medidas como los catastros de tierra (検地) y la “caza” o requisita de sables (刀狩り) efectuadas a principios de la Época Moderna (近世). Tras su definitiva implantación, los *bushi* junto con los comerciantes y artesanos fueron trasladados a los pueblos en torno a los castillos (城下町), en tanto que la residencia del campesinado como productor del impuesto anual (年貢) quedó establecida en las comunidades de aldeas.

Como es conocido, el sistema estamental, asumido por el gobierno de *bakufu* como el más adecuado a la naturaleza del régimen de *bakuhan*, fijaba la división entre los que consideraba los cuatro principales estratos sociales – los *bushi*, los campesinos, los artesanos y los comerciantes (士農工商) – de acuerdo con sus lugares de residencia y el género de sus ocupaciones.

Para que esta división quedara establecida definitivamente y pudiera ser mantenida después en el espacio y el tiempo como relativamente inamovible, resultó fundamental el papel de instrumentos culturales de regulación de la actividad y las relaciones humanas

---

<sup>349</sup> Esta diferenciación, por su orientación consciente, es esencialmente política. De hecho, desde el punto de vista social, el *bushi*, al igual que el campesino, encuentra su lugar en una sociedad que tiene su fundamento en la economía agrícola. De esta manera, sociológicamente hablando, la diferenciación más radical viene ocurriendo ya desde la época Muromachi entre el *bushi* y los estratos sociales que posteriormente quedarán englobados bajo el término de *chōnin*, es decir, los artesanos y los comerciantes, con la gradual implantación de las relaciones monetario-mercantiles que amenazan con desquiciar una estructura social basada en la agricultura. La diferencia entre el *bushi* y el campesino es todavía una distinción entre grupos humanos con respecto a la propiedad de entes materiales objetivos como la tierra y sus productos, pero tras la diferenciación entre el *bushi* y el *chōnin* lo que se oculta es la distinción entre el factor humano y el poderío anónimo de las relaciones monetario-mercantiles. Desde la perspectiva de la cultura, en cambio, el *bushi* se diferencia históricamente del campesino y, aunque resulte paradójico, tiene rasgos en común con los mercaderes y comerciantes que escapan a las reglas del juego de un régimen agrícola y patriarcal (por ejemplo, su valoración del conocimiento científico y tecnológico, así como de la real capacidad personal en contraposición a la trasmisión hereditaria de rangos y títulos). Su profesión es mucho más antigua que el medioevo y la vigencia de su modo de actividad persiste incluso dentro de la sociedad contemporánea. Con el tiempo, las armas encuentran un lugar privilegiado dentro del mundo de las demás mercancías, y los militares un puesto nada despreciable dentro de la cúpula más visible del poder político.

como las leyes y las costumbres, cuyo funcionamiento hacia finales de la época Muromachi y sobre todo en la época Edo enfrentaba ya el desafío de otro poderoso mecanismo de regulación de la actividad y las relaciones entre los individuos y sus grupos, como son el mercado y la circulación financiera con sus propias leyes.<sup>350</sup> Por otra parte, conviene destacar en este contexto que, en el caso específico del estrato *bushi*, la fijación convencional de sus “fronteras estamentales” se apoyó asimismo, como veremos, por un buen período de tiempo, en la arista ético-simbólica de las armas y de la práctica consuetudinaria de las artes marciales.

Dentro del régimen estamental (身分制度) de *shinōkōshō* (士農工商), el estrato dominante era, por principio, el de los *bushi* (士), en tanto que los estamentos dominados eran los de los campesinos, los artesanos y los comerciantes (農工商), en otras palabras, los campesinos y los *chōnines* (百姓・町人). Sin embargo, tras esta jerarquía “de derecho”, practicada mediante acciones políticas y justificada con nociones filosóficas, se ocultaba otra “de hecho” que la historia terminaría por sacar a la luz. Como esclarece John W. Hall:

“A la cuestión de si el llamado sistema de las cuatro clases – el samurai, el campesino, el artesano y el comerciante – de Japón en el siglo XVI, fue impuesto mediante la introducción de ideales tomados arbitrariamente de China que contradecían su propia naturaleza, resulta difícil dar respuesta. Sin dudas, en el siglo XVII, en las colectividades hasta ese momento limitadas localmente, empezaron a perfilarse agrupaciones a grandes rasgos definidas y continuas. No obstante, la posición de los comerciantes había sido en el siglo XVI mucho más alta y también en los siglos XVII y XVIII era en realidad mucho más elevada que la que las leyes Tokugawa le habían conferido en el extremo inferior de la escala social” (Hall, 1968: 178).

---

<sup>350</sup> A lo largo de nuestra investigación hemos dedicado un espacio particular al análisis de la moral y el derecho en cada período histórico y no es casual que así hayamos decidido hacerlo: en primer lugar, el dominio de las normas demarca uno de los ámbitos principales de interacción entre la sociedad y la cultura, así como entre la llamada “vida material” y “espiritual” de una sociedad; en segundo lugar, las normas del derecho mediatizan la interacción de los *bushi* con otros estratos, de la misma manera que las normas morales resultan asimismo especialmente importantes para la autorregulación interna del propio estrato *samurái*; en tercer lugar, por cuanto el modo de ejercicio y aplicación del *bujutsu* afecta a las relaciones humanas, en general, y a las relaciones de poder, en particular, su uso no puede dejar indiferentes a las conciencias jurídica y moral, cuyas normas y costumbres condicionan de hecho las vías por las que transcurre su desenvolvimiento histórico; y en cuarto lugar, tanto las normas jurídicas como las morales son parte esencial del patrimonio histórico que se transmite de una época a otra e influye decisivamente en la posteridad.

Ahora bien, hay que precisar que cada uno de estos estamentos se subdividía a su vez internamente en una gran cantidad de substratos, con sus respectivos tipos de condición social.

En general, dentro del estrato *bushi* existían considerables diferencias entre el *shōgun* (將軍), los *daimyō* (大名), los *hatamoto* (旗本), los *gokenin* (御家人) y los *hanishi* (藩士). Las mismas tenían su fundamento económico en la cantidad de tierra y el salario (知行・俸禄) asignados a los *bushi*, los cuales constituían originalmente un tipo de pensión (恩給) vitalicia y limitada a una generación, que estaba basada en el contrato establecido entre el señor y el vasallo en cuestión. Sin embargo, en la época Edo, en estrecha vinculación con el establecimiento del régimen estamental, lo más común era que se transmitieran como herencia de una generación a otra. Por otra parte, hizo su aparición la noción de linaje y reputación de clan (家格), que era asumida como evidencia de la condición social (身分) de cada cual, y que entraba en contradicción con el adecuado aprovechamiento de las capacidades reales de los individuos. En su período de gobierno, el *shōgun* Tokugawa Yoshimune (1684-1751/mandato:1716-1745) tuvo que enfrentar, entre otros, este gran problema.<sup>351</sup>

El campesinado se subdividía a su vez en múltiples capas, de las cuales la principal era la de los llamados *honbyakushō* (本百姓), quienes tenían registrada en los catastros de tierras la cantidad de arroz que recolectaban, y eran reconocidos oficialmente por los *ryōshu* (領主) como los responsables del pago del impuesto anual de acuerdo con su *kokudaka* (石高), así como también del pago de las tasas por otras labores. Pero estaban, además, los llamados *mizunomi* (水呑み), es decir, los campesinos del tipo de los arrendatarios (小作) y los braceros (日雇い), quienes vivían de su trabajo, pero no aparecían en los registros de los catastros de tierra y, por lo tanto, no eran propietarios de una determinada cantidad de arroz o *kokudaka*. Entre los campesinos sujetos a servidumbre se encontraban los denominados *fudai* (譜代), los *nago* (名子), los *kadoya* o *kadobyakushō* (門屋・門百姓), los *kehō* (家抱) y los *hikan* (被官). Todos ellos obtenían del dueño o *honbyakushō* (主家・本百姓) el préstamo de parcelas para cultivarlas (借耕)

---

<sup>351</sup> Véase: Kasaya, 1997.

mas una ayuda para su vida a cambio de ofrecerle gratuitamente su trabajo durante un determinado período de tiempo.

Uno de los rasgos más significativos del modo de vida de los *bushi* durante la época Tokugawa consiste en que su actividad transcurre mayormente en las ciudades, lo cual influye considerablemente en las peculiaridades de su cultura, en general, y de las artes marciales, en particular. En dicha época, como resultado de la división entre los *bushi* y los campesinos (兵農分離), se establecieron en torno a los castillos muchos centros urbanos conocidos como *jōkamachi* (城下町). En estos núcleos poblacionales de nuevo origen, la condición social de los *chōnin*, así como sus costumbres y maneras, se conformaron inicialmente por imitación de las que eran propias de los *bushi* y de los campesinos. El fundamento de la población allí residente estaba formado, de un lado por los dueños de tierras o *jishu* (地主), los propietarios de casas, es decir, los *iemochi* (家持) o sus sustitutos, los *ienushi* (家主); y de otro, por los ya mencionados *mizunomi* (水呑), así como también los *jigari* (地借) y los *tanagari* (店借), quienes alquilaban terrenos y secciones de las casas a sus respectivos dueños, y formaban parte del campesinado dependiente (隸属農民).

Por debajo de los estratos *shinōkōshō* (士農工商) se encontraba el estamento poblacional marginal (賤民) de los llamados *eta* (穢多) y *hinin* (非人), con respecto a quienes la discriminación era en extremo severa. Tras la descomposición del régimen de *ritsuryō* (律令制) la pertenencia, fijada por generaciones, de determinados individuos al estamento de los marginados (賤民) desapareció, aunque su lugar lo ocupó entonces la discriminación basada en el pensamiento budista, pero con el establecimiento del régimen de *bakuhān* resurgió nuevamente, con lo que se restableció la costumbre de fijar su género de ocupación y lugar de residencia, y de tratarlos como al estrato más bajo en la escala social.

La discriminación entre los estratos *shinōkōshō* se extendía ante todo a los diferentes aspectos de su modo de vida, es decir a su tipo de ropa, comida y vivienda, pero incluía también, entre otros ámbitos, las esferas del trato y de las relaciones matrimoniales. La discriminación existente entre los *bushi* (士) y los tres estamentos restantes (農工商) era

especialmente severa, y lo que mejor lo demostraba era el hecho de que, con respecto a los campesinos y los *chōnin*, los *bushi* tenían el derecho especial, conocido como *kirisutegomen* (斬捨御免), de asesinarles para responder a cualquier tipo de conducta que les pareciera irrespetuosa, y quedar exentos de toda culpa. Con respecto a la actitud que debía ser mantenida en la vida cotidiana, se exigía que se respetaran costumbres de vida (仕来り・しきたり) que estuvieran acordes con el estrato al que se pertenecía, y se enfatizaba la importancia de conformarse con lo que se tenía y de no alimentar ambiciones por encima de la condición social propia (知足安分). Además, incluso dentro de los marcos de un mismo estrato se imponía una minuciosa discriminación acorde con el nivel del linaje de cada miembro, que abarcaba desde las funciones laborales hasta el estilo de vida cotidiana.

Este tipo de régimen estamental inquebrantable impregnaba también las relaciones familiares, donde se imponía la subordinación de todos los miembros al cabeza de familia (家長). En cualquiera de los cuatro estratos principales (士農工商), el padre o el esposo como jefes de familia eran déspotas con respecto a sus hijos y esposas, pero entre los miembros de una misma familia, era la mujer quien estaba en la peor situación.

Otra de las formas de organización que permitían mantener el control en el nivel básico de la sociedad era el régimen de *goningumi* (五人組). Su organización tenía como principio agrupar en una célula básica, en las aldeas, a cinco familias de *sōhyakushō* (惣百姓) – o sea de *honbyakushō* (本百姓) – y en las ciudades, a cinco de *jinushi* (地主) y de *ienushi* (家主). Su supuesto propósito era que los miembros se apoyaran mutuamente, pero en la realidad, su función fundamental consistía en que se mantuviera el control mediante la mutua vigilancia y en que se denunciara a los cristianos y a los criminales. En las aldeas campesinas, además de esto, sus miembros cargaban con la responsabilidad de los impagos de impuestos y de las acciones revoltosas de los campesinos, quienes como protesta destruían las cosechas y huían hacia las montañas o hacia otras propiedades agrarias. Desde este punto de vista, puede decirse que el régimen de *goningumi* constituía la base de la dominación social dentro del sistema *bakuhan*.

Ahora bien, la expansión de las relaciones monetario-mercantiles contribuyó en gran medida a aumentar la movilidad social y a ir disolviendo las barreras entre los estratos.

Por otra parte, en el período *bakumatsu*, ante el arribo a Japón de las grandes potencias mundiales y la aparición de la “amenaza extranjera”, las diferencias entre estamentos pasaron a ocupar un segundo lugar y gradualmente perdieron importancia.<sup>352</sup>

Veamos cuáles son las transformaciones que, en este sentido, ocurren en el ámbito específicamente económico.

El régimen de *bakuhan*, resultante de la división entre los *bushi* y los campesinos (兵農分離), tenía a primera vista como principio una economía natural autosuficiente (自給自足の自然経済), aunque de hecho se sostenía en la llamada “economía del uso del arroz” (米遣いの経済), es decir, en el mecanismo por el cual el estamento *bushi* cambiaba por dinero los impuestos anuales en especie pagados por los campesinos, y los productos locales, para poder mantener su vida en las ciudades. En este sentido, dicho régimen se enmarcaba en un mecanismo que de antaño tenía como centro la economía de los propietarios de tierra o *ryōshu* (領主経済), pero que se hallaba ahora bajo el poderoso influjo de la economía monetaria (貨幣経済).

Por su parte, los campesinos para poder mantener una administración económica que le permitiera llevar su ínfimo nivel de vida, también necesitaban adquirir en calidad de mercancías productos como los instrumentos de hierro, la sal y las medicinas, de los que no podían autoabastecerse. Como pagaban un pesado impuesto anual, para ampliar su economía tenían que roturar nuevas tierras y dedicarse a varias ocupaciones suplementarias. De esta manera, al comenzar el siglo XVII, en las aldeas campesinas empezó a desarrollarse la producción de mercancías, la cual se fue transformando gradualmente de una ocupación complementaria en un negocio especializado. En estrecha vinculación con esto aumentó la cantidad de vendedores ambulantes que se dedicaban a comerciar con los productos de los campesinos en las ciudades. Este tipo de economía mercantil campesina tuvo su auge primeramente en la zona de Kinki (近畿地方) para irse extendiendo poco a poco a todo el país. Un lugar estratégico de Kinki como

---

<sup>352</sup> Como antes señalábamos, entre los miembros de los llamados *shinsengumi* (新撰組), cuerpos policiales de nueva formación o “de nueva selección”, que desplegaban su actividad a favor del *shōgun* y de *bakufu* fundamentalmente en la ciudad de Kioto, había tanto campesinos como *chōnin*, quienes aspiraban a convertirse en *bushi*. Por lo visto, ya para esta época (años 60 del siglo XIX), el *bushi*, más que un estrato inaccesible, había llegado a convertirse para algunos en un ideal o aspiración posible de realizar.



Ōsaka emergió entonces como una nueva ciudad comercial sobre la ola de la circulación mercantil con las aldeas, a partir de lo cual se fue convirtiendo gradualmente en el centro de la economía de todo el país.<sup>353</sup>

Dentro del campesinado aumentó la cantidad de productores de cereales que pasaron a convertirse en productores de mercancías y en comerciantes, con lo que la estratificación interna se hizo mucho más intensa. Aparecieron casos de campesinos que, habiendo perdido su producción, se convirtieron en *mizunomi*, mientras que otros, apropiándose de sus tierras y administrándolas junto con las suyas, se transformaron en *jishu*. Además, en las regiones más avanzadas algunos habían ascendido incluso de la condición de campesinos pobres a la de agricultores ricos.

A esto se agregaba el hecho de que tanto *bakufu* como los *han* sufrían un déficit financiero debido al incremento de la vida en las ciudades, de modo que acrecentaron la carga de impuestos sobre el campesinado, por lo que la estratificación interna de este y su empobrecimiento avanzó aún más.<sup>354</sup> En estas condiciones, resultaba inevitable que entre los miembros de este estrato se extendiera por entonces la costumbre llamada *mabiki* (間引き) de matar a los niños recién nacidos.

El considerable empeoramiento de la situación de los campesinos en las aldeas provocó que aumentara la cantidad de los que aflúan a las ciudades con el pretexto de buscar algún trabajo temporal o en viaje de servicio. Esto trajo a su vez consigo un evidente incremento de la población citadina y, por el contrario, un decrecimiento considerable de la población en las aldeas campesinas, que se hizo especialmente notable en la cantidad de tierra que quedó sin cultivar por haberse marchado quienes las trabajaban. Como todo esto redundaba en la disminución del impuesto anual, tanto el gobierno de *bakufu* como

---

<sup>353</sup> Por un lado, creció la producción mercantil de algodón, de semillas de colza y de tabaco, así como la variedad y la cantidad de productos elaborados a partir de ellos, en tanto que, por otro, la superficie de tierra cultivada se amplió de 1,630,000 *chō*, es decir, cerca de 1,620,000 hectáreas (un *chō* o *chōbu* [町歩] equivale aproximadamente a 2,45 acres) durante los años de Keichō (1596-1615) a 2,970,000 *chō* (unos 2,730,000 hectáreas) en la época Kyōhō (1716-1736). En consecuencia, también aumentó la producción de arroz, la cual empezó a circular como mercancía, aparte del *nengumai* (年貢米) o arroz pagado como impuesto anual. Además, la sericultura y la producción de hilos de seda alcanzaron su auge en cada una de las regiones del Este de Japón y llegaron a ocupar el lugar de especialidades locales. (Kitajima, 1972:142)

<sup>354</sup> Ya nos hemos referido anteriormente a las grandes hambrunas que, como resultado de los desastres naturales y de las malas cosechas, asediaban periódicamente a las aldeas campesinas. Particularmente, las de Tenmei (1782-1787) y Tempō (1833-1836), desde el Noreste (東北地方) se extendieron a todo el país y ocasionaron una enorme cantidad de víctimas.

los gobernantes de los *han* tomaron medidas como prohibir los *mabiki*, controlar las salidas a las ciudades por razones de trabajo o servicio y ordenar que el campesinado regresara de los centros urbanos, aunque en realidad, ninguna de ellas tuvo el efecto esperado.

Las perturbaciones de las aldeas campesinas se fueron haciendo cada vez más fuertes. Sus demandas no se limitaban ya al simple reclamo de la disminución del impuesto anual, sino que exigían asimismo la liberalización de la producción y de la circulación de las mercancías, así como la eliminación del monopolio de venta ejercido por los *han* y del control establecido por las tiendas al por mayor de los comerciantes (問屋). La comunicación transversal del campesinado se fue haciendo cada vez más estrecha, y en algunos lugares, sus conspiraciones llegaron a superar las fronteras de los *han* y a convertirse en grandes *ikki* de 100,000 o 200,000 campesinos. Además, en la época *bakumatsu* ocurrieron con frecuencia motines, conocidos como *yonaoshi-sōdō* (世直し騒動), que buscaban reformar el orden de cosas establecido en la sociedad. Estas sublevaciones campesinas (百姓一揆) tuvieron eco también en las ciudades, porque en ellas el pueblo efectuaba saqueos a las tiendas de venta de arroz y a los usureros, cuya cantidad fue aumentando con los años y acabó por convertirse en una de las fuerzas motrices que aceleraron la destrucción del sistema *bakuhan*.

Ahora bien, en la destrucción de los fundamentos económicos que sostenían al régimen de *bakuhan* el papel fundamental le correspondió al surgimiento de la manufactura (工場制手工業) como germen de la producción contemporánea.

La manufactura surgió al iniciarse el siglo XVIII, teniendo como centro la producción de hilo y tejidos (織物業), y más tarde se incrementó considerablemente con el auge de las exportaciones provocado por la apertura de los puertos.<sup>355</sup> Las manufacturas reunían a los campesinos pobres; merced al mejoramiento de las máquinas y a la división del trabajo,

---

<sup>355</sup> En la producción de hilos, los principales centros eran las regiones de Suwa (諏訪) y Ueda (上田地方) en Shinshū [信州] (prefectura de Nagano [長野県]), así como también la región de Kawamata (川俣地方) de la prefectura de Fukushima (福島県). En cuanto a la producción de tejidos de seda, aparte del distrito Nishijin (西陣) de Kioto, también Kiryū (桐生) y Ashikaga (足利), al norte de Kantō (北関東) eran centros importantes. En la producción de tejidos de algodón, la región occidental de Owari [尾張] (prefectura de Aichi [愛知県]) era uno de los centros principales

les proporcionaban empleo y sueldo, por lo que el campesinado, empobrecido al límite, abandonaba las tierras en busca de salario.

De esta manera, como puede apreciarse, la circulación financiera permite, primero, la separación de los *bushi* y de los campesinos, con el consiguiente establecimiento del sistema *bakuhan*; y posteriormente, favorece asimismo la disolución de este. Si bien la parte más visible de este proceso vuelve a ser en este caso la afluencia de los campesinos a las ciudades, como antes lo fue la separación del campesinado y los *bushi*, la fuerza que opera también aquí, en este segundo acto del drama social, tras las bambalinas, es nuevamente la circulación monetario-mercantil y el poder “regulador” del mercado y las finanzas<sup>356</sup>. Este es definitivamente para el *bushi* el oponente por antonomasia; un poder que es, sin lugar a dudas, la resultante de millones de interacciones interpersonales, mediatizadas por el intercambio de las cosas y sus símbolos, y que aun cuando se “personalice” ante sus ojos en la figura del *chōnin*, no deja de ser por ello, en última instancia, un poder impersonal o, más bien, “despersonalizado”, contra el que no valen ni la fuerza bruta de los individuos ni las coacciones personales. Incluso en la célebre consigna de “enriquecer el dominio y fortalecer el ejército” (富国強兵) que se populariza hacia finales de la época Edo, puede leerse entre líneas que los propios *bushi* intuyen o atisban ya claramente esta amenaza, a saber: la natural confluencia en un mismo cauce de estas dos tendencias no se suponía en modo alguno, sino que era percibida en realidad como dos vías de desarrollo, las cuales, dejadas de la mano, tenderían naturalmente a divergir. Enriquecer al dominio, pero nunca a costa de debilitar a su ejército, era por lo visto, la divisa implícita o subyacente.<sup>357</sup>

Estimular al máximo esta segunda tendencia, es decir, en el lenguaje de finales de la época Tokugawa “fortalecer el ejército”, pero en un sentido histórico y conceptual mucho

---

<sup>356</sup> Por supuesto, que debajo del ámbito de la circulación se encuentra aún el más profundo de la producción, pero para los objetivos de esta tesis, parece por lo pronto suficiente contrastar el funcionamiento del mercado como sistema regulador sui géneris con otros como los de la moral y el derecho que propugnan los *bushi*.

<sup>357</sup> Con respecto a las reformas efectuadas en los dominios hacia el final de la época Tokugawa, comenta John W. Hall: “Satsuma y Chōshū habían tenido éxitos con sus reformas y por eso representaban en Japón dos métodos, aparentemente diferentes, pero en su fundamento, similares, de superar la crisis de Tempō. Chōshū había dirigido más sus esfuerzos al ámbito de la agricultura, intensificándola y mejorando la gestión financiera del *han*. Satsuma se valió del sistema de monopolio de los *han*. Ambas medidas necesitaban de una mano dura que guiara el remo. Ambas hacían necesario que el poder político se impusiera enérgicamente a las fuentes de dinero y subrayaban el eslogan mercantilista de „enriquecer al país y fortalecer a los militares“ (fukoku-kyōhei)”. (Hall, 1968: 236-237).

más amplio, fortalecer el estamento *bushi*, mantener la marcialidad de su fundamento, o en otras palabras, fortalecer *Bu* (武), era precisamente la función principal de la cultura *bushi*. Esto quiere decir, en primer lugar, que al menos para el caso de Japón entre las épocas de finales de Heian a Edo, resulta esencial estudiar *Bu* (武) y *Bun* (文) en su dialéctica interacción;<sup>358</sup> en segundo lugar, que en relación con esto, *Bu* no puede ser reducido al ámbito exclusivamente *militar*, en el sentido estrecho de la palabra, y que por su parte, *Bun* tampoco puede ser circunscrito al ámbito de la cultura artística y espiritual; en tercer lugar, que genealógicamente hablando, en el mundo del *samurai* lo que observamos de hecho es una alternancia histórica de los énfasis, ora en *Bu* ora en *Bun*, o un equilibrio dinámico temporal entre ambos principios, según la época, el dominio o el substrato dentro del estamento *bushi*, de que se trate; por último, que a pesar de que la conocida divisa sobre la paridad entre *Bun* y *Bu* (文武両道), presenta a *Bun* (文) en primer lugar, el principio *Bu* (武), el *segundo* dentro de la misma, como tendencia general, funcionó en buena parte de los casos, justamente como el *primario*.

Pero pasemos ahora examinar algunos rasgos y hechos significativos del desenvolvimiento cultural durante el período Edo.

Cuando se habla de las características específicas de la cultura Tokugawa, es muy común que se mencionen el surgimiento de las ciencias y las artes (武芸) de los *bushi*, el florecimiento de la cultura *chōnin* (町人文化) en las grandes ciudades, así como también de las culturas regionales (地方文化).<sup>359</sup> Sin embargo, de acuerdo con la orientación y la naturaleza de nuestro estudio resulta más conveniente un enfoque menos generalizador, porque cuando la cultura Tokugawa es examinada a vuelo de pájaro, muchos detalles se pierden dentro de la panorámica general.<sup>360</sup>

---

<sup>358</sup> Véase: Kam Louie, 1994.

<sup>359</sup> Véase, por ejemplo, el artículo *Edo Jidai* (江戸時代), escrito por el historiador Kitajima Masamoto [北島正元](1912-1983) para la *Enciclopedia Japonica*. Por su parte, Chie Nakane confirma también que “de la cultura Tokugawa se dice que es una cultura de los habitantes de las ciudades” (Nakane, 1991: 228). Consúltese asimismo: Shively, 1991.

<sup>360</sup> Una visión general, “a vuelo de pájaro”, no resulta ni menos lícita ni menos conveniente en determinado ámbito investigativo o académico y para satisfacer determinados propósitos. Sin embargo, en otros casos se requiere una visión, digamos, un tanto más “microscópica”. Así, según Nakane Chie, “aunque los samurái Tokugawa podían ser hábiles burócratas y administradores, no tenían los medios para emprender actividades académicas y artísticas o para actuar como patrones de la educación y de las artes (...) Por otro lado, como no había un estrato social específico que asumiera la responsabilidad de promover el conocimiento, las artes, y la cultura en general, quedó para la gente común el proveer la fuerza motriz para

Como especifica John W. Hall,

“Las ideas jurídicas de la sociedad Tokugawa estaban hasta tal punto basadas en las diferencias estamentales, y sus modos de vida estaban tan separados entre sí, que el estilo cultural de una clase tenía rasgos marcadamente específicos. La cultura de la época Tokugawa estaba en la teoría, así como también – en gran medida – en la práctica, diferenciada en estamentos, pues el *samurai*, el *chōnin* y el campesino vivían necesariamente en entornos diferentes, con costumbres y escalas de valores distintas. Aparte de esto, había muchas zonas funcionales, especialmente en las nuevas ciudades, donde los samuráis y los plebeyos compartían numerosos intereses y placeres. Sin embargo, en las ideas del pueblo y, especialmente, del gobierno subsistían acusadas líneas de separación entre los modos de vida aristocrático y ordinario, así como entre la ciudad y el campo” (Hall, 1968: 210).

Así las cosas, desde la perspectiva estamental-clasista, la sociedad Tokugawa albergaba diversas subculturas, según los modos de vida específicos de cada estrato social, a saber: la *bushi*, la de la nobleza cortesana, la campesina, la del clero budista y sintoísta, la de los artesanos y comerciantes, y la de los *eta* y los *hinin*, entre las cuales, a pesar de las diferencias existe una interacción que contribuye considerablemente a dinamizar, entre otros factores básicos, el auge de las relaciones monetario-mercantiles. En este sentido, conviene hacer la siguiente salvedad: si bien la visión estamental clasista resulta cómoda a los efectos de describir un estado relativamente invariable de cosas, su aplicación unilateral implica el riesgo de perder de vista precisamente el aspecto dinámico del movimiento que conduce de un tipo de sociedad a otra.<sup>361</sup> Es por eso que estudiosos como

---

su desarrollo. Esta es la razón de que Japón tenga una tradición tan fuerte de cultura popular” (Nakane, 1991: 228). Sin restar validez a esta perspectiva investigativa, esta visión, por un lado, de la “cultura en general” y, por otro, de la “cultura popular” resulta insuficiente para nuestro estudio, porque por una parte, constriñe la noción de cultura a las esferas de la cultura artística y espiritual, y por otro, en el mejor de los casos, extiende demasiado la de cultura popular, de modo que en ella se disuelve la participación específica de cada estrato.

<sup>361</sup> Así, por ejemplo, señala el historiador japonés Moriya Takeshi (1943-1991): “Claro está, la sociedad cerrada que era Edo no estaba constituida únicamente por los *bushi*. Más bien estos se fueron familiarizando gradualmente con los pobladores que allí mismo vivían (se les llamaba *chōnin*). Aunque fueran simples ciudadanos, sin los *bushi*, quienes conformaban el grueso de la población consumidora de Edo, no sólo no habrían podido establecer los negocios de los que vivían, sino que, además de eso, las casas de los *bushi* representaban para ellos una buena fuente de empleo, empezando por el servicio doméstico. Por otra parte, había allí suficientes espacios en los que los unos y los otros podían interactuar, tales como las excursiones en las cuatro estaciones del año, el disfrute de los espectáculos teatrales, las visitas a Yoshiwara, etc. Entre ellos estaban tanto los *bushi* que frecuentaban asiduamente los teatros, centros de la cultura *chōnin*, como también, a la inversa, los *chōnin* que habían comprado con dinero el título de *bushi*. El abuelo de un ministro de la marina de guerra que sirvió durante la revolución de Meiji, había sido un *chōnin* que había comprado su condición social de *bushi*. A juzgar por las apariencias sociales, originalmente la condición social de los *bushi* y de los *chōnin* era distinta, y por consiguiente, también sus culturas eran diferentes, pero el mestizaje entre ambas había avanzado considerablemente. Es decir que Edo, además de ser el centro que mezclaba las diversas culturas regionales, cumplió asimismo la función de engendrar una nueva cultura urbana, entremezclando las culturas de dos estratos tan distintos como el *bushi* y el *chōnin*.”

M. S. Kagán han insistido en que para lograr una comprensión de la cultura que no pierda de vista el aspecto dinámico detrás del “principio de división social según los estatus jurídicos” lo que resulta esencial es la distinción de tipos socio-psicológicos y de modos de actividad entre los representantes de la etapa dada, socialmente heterogénea, de la historia de la cultura; en otras palabras, es fundamental el estudio de las “diferencias en los modos de vida, en las formas de conducta y en la mentalidad que sobre esta base se elabora” (Kagán, 2000, I: 297). Es por eso que en nuestra investigación hemos tratado de considerar también este segundo aspecto estudiando el devenir histórico del modo de actividad que subyace tras la distinción de los *bushi* como estamento social.

Ahora bien, sobre la cultura *bushi* en particular, subsisten aún lamentablemente ideas e imágenes demasiado generales, en las cuales había reparado tempranamente el propio profesor Hall cuando escribía en los años sesenta del siglo XX:

“El hecho de que las generaciones posteriores hayan considerado las adquisiciones de la sociedad civil Tokugawa como más dignas de atención que las de los Samurai, hubiera sorprendido a los hombres de aquella época, pues todavía estaba vigente el ideal aristocrático, y la sociedad culta tenía por inferior a su dignidad ofrecer su atención a las creaciones del transitorio mundo (*ukiyo*) de las capas más bajas de las ciudades. Sin embargo, los historiadores modernos han emitido juicios tan duros sobre la cultura de los samuráis como sobre su gobierno, y han encontrado en la influencia de la burguesía el impulso más dinámico y creativo de esta época. Uno de los rasgos distintivos de la vida bajo los Tokugawa fue con seguridad que por primera vez una burguesía alcanzó significación nacional. El hecho de que un estilo propio había sido creado por y para las clases no aristocráticas era demostrado, más que por cualquier otra cosa, por el incremento de la población urbana, por su prosperidad y su eficiencia. Y era típico de la cultura burguesa – por cuanto había sido engendrada por un estrato de la sociedad Tokugawa al que le habían sido negados los privilegios sociales y políticos – que en su centro se encontraba el mundo de la sensibilidad. Esta característica general, universalmente válida, fue sin duda la que atrajo la atención de los observadores ulteriores. Con todo, las creaciones de la burguesía no constituían más que una parte de la cultura Tokugawa. Los logros de la clase samurai no eran en verdad tan originales, pero sí significativos y dignos de atención. El que hayan sido desacreditados por los autores posteriores o que no se les haya prestado atención se fundamenta en el hecho de que los esfuerzos de los samuráis estuvieron dirigidos en su mayor parte a los ámbitos más esotéricos de la filosofía y del estudio de los escritos antiguos y de que en el dominio puramente artístico su fuerza creativa decayó notablemente” (...) (Hall, 1968: 210-211).

---

(Umesao, 2005: 106-107). De más está decir que el crisol que servía de base a esta fusión no era otro que el modo de vida de la ciudad.

Con todo, bien miradas las cosas, esta última afirmación, como veremos más adelante, resulta a su vez discutible – y no lo es menos la que, de antaño, atribuye el ámbito del deber a los *bushi* y el de la sensibilidad a los *chōnines*,<sup>362</sup> sin reparar en que dentro de la cultura de cada estrato más que carencias encontramos en todo caso propiamente énfasis y prioridades – aunque lo más significativo que tiene para nuestro estudio esta cita, es el reconocimiento explícito de que tradicionalmente a los logros de los samuráis no se les ha conferido su verdadero valor ni la suficiente atención.

Sin embargo, para ser consecuentes con nuestra perspectiva de indagación “microscópica”, no basta con quedarse en el nivel de la cultura de estrato, y es importante penetrar en los diversos substratos que conforman la propia cultura *bushi*, y que demarcan factores tales como el rango o condición social del *samurai*, su provincia, su dominio o señorío, e incluso su individualidad, los cuales se hacen especialmente evidentes cuando examinamos esta cultura desde la perspectiva específica que aporta el estudio de sus artes marciales. Resulta interesante constatar, en este sentido, que el propio profesor Hall, para explicar una de las razones de la difusión de la cultura *chōnin*, en contraste con la *bushi*, durante la época Tokugawa, escribiera: “La cultura *chōnin* del entretenimiento, con sus intereses menos individualistas debía encontrar por eso una más rápida aceptación” (Hall, 1968: 211).

Ahora bien, conviene especificar que, en el ámbito de lo particular, no carece de sentido que hablemos de la existencia dentro del estrato *bushi* durante esta época, de al menos dos grandes subculturas, de acuerdo con el objetivo último al que, a fin de cuentas, orientan su labor formativa, a saber, preparar al individuo *para la vida* o prepararlo *para la muerte* – en otras palabras, de dos maneras fundamentales de vivir: una cuyo sentido dimana de la propia vida, y otro, por paradójico que parezca, de su antípoda, la muerte – y que pudiéramos definir, utilizando los términos propuestos por Sagara Tōru, respectivamente como la cultura del *Shidō* (士道) y la del *Bushidō* (武士道); dentro de cada una de las cuales, en consecuencia, encontramos a su vez un énfasis diferenciado en *Bun* (文) o en *Bu* (武), una manera distinta de interrelacionarse estos y de estructurarse valores que son,

---

<sup>362</sup> Un temprano intento de romper estas divisiones y de lograr una comprensión más diversificada – considerando las particularidades de los estratos, así como las condiciones específicas de cada época histórica – de las nociones y las vivencias psicológicas detrás de términos como “sensibilidad” y “deber”, lo encontramos en el libro *Guiri to Ninjō* del filósofo japonés Minamoto Ryōen. Véase: Minamoto, 1970.

en última instancia similares, así como también una comprensión, específica para cada una de ellas, del sentido de la moral, de la forma de afrontar y resolver los conflictos del vivir, del funcionamiento de las artes marciales, etc; pero sobre esto volveremos en los epígrafes subsiguientes. Por lo pronto examinemos brevemente y a grandes rasgos cuál es el trasfondo cultural general del período Edo.

Con respecto a los acontecimientos más significativos del ámbito de la cultura espiritual de la época Edo, hay que mencionar la influencia que en los marcos de la paz Tokugawa alcanza el confucianismo, particularmente, las escuelas de Zhu Xi (朱熹) o *shushigaku* (朱子学) y de Wang Yangming (王陽明) o *yōmeigaku* (陽明学). Por otra parte, sobre todo a partir de la época Guenroku (1688-1704), surgen y se difunden nuevos sistemas de ideas como *kogaku* (古学), que propugna la necesidad de regresar al confucianismo original, mediante la crítica de las interpretaciones aceptadas por los partidarios tanto de Shushi como de Ōyōmei; y *kokugaku* (国学), que pretende liberarse de la influencia de ideologías foráneas como el confucianismo y el budismo y recuperar la sabiduría autóctona de Japón, indagando en sus mitos fundacionales, registrados en los textos más antiguos, así como en el espíritu propio de la lengua japonesa, atesorado en la literatura clásica del país.

Otro fenómeno de gran importancia en el ámbito de la cultura espiritual durante la época Tokugawa es el de *yōgaku* (洋学) o *rangaku* (蘭学), es decir, el estudio y difusión durante el período Tokugawa del pensamiento científico de origen europeo. De especial interés resulta la publicación por Sugita Gempaku (1733-1817) del atlas de anatomía titulado *Kaitaishinsho* [『解体新書』] (1774). Los conocimientos médicos y anatómicos fueron siempre de especial interés para los *bushi*, y en el ámbito de las artes marciales, el aprendizaje de los puntos vitales, fundamental para la aplicación de métodos tanto de muerte como de reanimación (殺活法), constituía una de las principales facetas científico-técnicas del *bujutsu* (武術), especialmente desarrollada en el ámbito del llamado *jūjutsu* (柔術).<sup>363</sup> Sin embargo, la actitud de los *bushi* de la época Tokugawa

---

<sup>363</sup> Según algunas fuentes, fue precisamente durante la época Edo que estos métodos fueron introducidos en Japón por un erudito proveniente de la China de Ming, llamado Chen Yuanyun [陳元贇](1587-1671), conocido en japonés como Chin Gen Pin, quien arribó al archipiélago cuando rondaba los treinta años de edad, entre 1625 y 1627 permaneció en Edo y posteriormente, tras entrevistarse en este último año (1627) con el jefe del dominio de Owari, Tokugawa Yoshinao (1600-1650), hijo de Ieyasu, se estableció



hacia el conocimiento occidental, está marcada en buena medida por la contradictoria relación entre las tendencias de su cultura estamental y su condición social de clase dominante, lo cual no podía dejar de reflejarse en conflictos entre los distintos niveles y divisiones internas de este estrato social. Por una parte, apreciamos en ellos un considerable interés hacia el saber proveniente de Occidente, pero por otra, en la medida en que su asimilación estimulaba la crítica del sistema *bakuhan*, el gobierno de *bakufu* percibía en su introducción en Japón una amenaza a sus intereses. La expulsión en 1829 del médico alemán Philipp Franz Balthasar von Siebold (1796-1866), así como el desmantelamiento en 1839 de la sociedad *Shōshikai* (尚齒会) para el estudio de la ciencia occidental, en relación con las críticas de sus miembros al ataque ordenado en 1837 por el gobierno contra el buque mercante americano Morrison, son evidencias de esta actitud, la cual condujo a que en el período *bakumatsu* en los estudios occidentales se priorizara unilateralmente la asimilación de la ciencia militar europea.

Uno de los personajes representativos del último período de la época Tokugawa que mejor comprende la importancia de que Japón se abra al conocimiento occidental es Sakuma Shōzan (1811-1864). Nacido en el dominio de Matsushiro (松代藩) en la provincia de Shinano (信濃国), Sakuma provenía de una familia perteneciente a la capa baja del estrato *bushi*. Su padre servía como secretario personal del señor del dominio (側右筆) y era muy apreciado como experto en el estilo *bokudenryū* (卜伝流) de *kenjutsu*, cuyo conocimiento transmitió también a su hijo. Desde temprano, Sakuma destacó como un estudioso de las matemáticas y de los clásicos confucianos. En el año 1833, fue discípulo en Edo del confuciano Satō Issai (1772-1859), y en 1839 abrió él mismo una academia particular en la que enseñaba confucianismo. En 1842, por encargo de su señor Sanada Yukitsura (1791-1852) empezó a estudiar la estrategia militar y el manejo de las armas de fuego con el vasallo de *bakufu* Egawa Hidetatsu (1801-1855). Sin embargo, pronto consideró que era difícil aprender en corto tiempo el arte de la estrategia militar basado en el empleo de la novedosa técnica occidental, mediante los métodos tradicionales de que hacía uso Egawa, por lo que abandonó su enseñanza y empezó a estudiar por su cuenta un texto que recibió de Shimosone Nobuatsu (1806-1874), discípulo, al igual que Egawa, de Takashima Shūhan (1798-1866), gran conocedor de la

---

definitivamente en el país. De esta manera, de ser cierta esta información, la labor de este erudito preparó seguramente el terreno para la mejor valoración y asimilación de la ciencia médica occidental. Véase: Osano, 2003; Komatsubara, 1962.

estrategia militar occidental y de las armas de fuego. Más tarde, cuando los discípulos le pedían al propio Sakuma los tradicionales certificados (免許皆伝) de que habían recibido su enseñanza, él les respondía que eso no era necesario. Entre sus discípulos más importantes tuvo a Yoshida Shōin (1830-1859) y a Katsu Kaishū (1823-1899). Como preconizador de la apertura de Japón, Sakuma fue asesinado en Kioto en el año 1864 por los partidarios de la expulsión de los extranjeros (尊攘派).

Lo más llamativo para nuestro estudio de la biografía de Sakuma es que en un hombre proveniente de las capas bajas del estrato *bushi* como él se dé este vínculo entre tradición y novedad, y se produzca esta búsqueda de un balance entre lo espiritual y lo material; entre la moral y la política, por un lado, y la ética y la ciencia, por otro; así como también entre confucianismo y técnica militar occidental, cuya búsqueda quedó fijada en su afirmación de que constituye un placer para el hombre de honor (君子) “el haber nacido después de que los occidentales descubrieran las ciencias y por eso, el entender principios desconocidos para los sabios y eruditos antiguos” (「西人が理屈を啓きし後に生れて、古の聖賢が未だ嘗て識らざりし所の理を知る」) y

“emplear la ética del Oriente y la técnica científica de Occidente sin descuidar ni los aspectos espirituales, ni los aspectos materiales de la vida, combinando lo que llevamos en el interior de nuestros corazones con lo que expresamos en palabras y acciones, para proporcionar de esta manera beneficio al pueblo y saldar la deuda que tenemos con nuestra nación” (「東洋の道德と、西洋の芸術と、精粗遺さず、表裏兼ね該ね、因りて以て民物に澤し、国恩に報ずる」).<sup>364</sup>

La época Tokugawa fue asimismo el período histórico en el que tuvo lugar en Japón el nacimiento de las ciencias naturales (自然科学).<sup>365</sup> Por otra parte, conviene recordar que

---

<sup>364</sup> El original en japonés de *Seikenroku* [省讐録] (*Apuntes de mis reflexiones sobre mis errores*) de Sakuma Shōzan, puede ser consultado en Internet. Véase en la bibliografía: Sakuma Shōzan *Seikenroku*. La traducción al inglés de fragmentos de este texto se encuentra en: Tsunoda, 1964, T.II: 101-109.

<sup>365</sup> “Entre sus precursores encontramos a Kaibara Ekiken (1630-1714), pionero de la herbología [本草学] (antecesora de la historia natural [博物学]), a Miyasaki Yasusada (1623-1697) quien escribió para los campesinos el tratado sobre agricultura *Nōgyōzensho* [『農業全書』] (1697), al astrónomo (天文学者) Yasui Santetsu (1590?-1652), creador del calendario solar-lunar conocido como *Jōkyōreki* (貞享曆); en las matemáticas a Seki Takakazu (circa 1640-1708), quien con ayuda de singulares símbolos propios resolvió una ecuación de varias incógnitas (多元方程式), y además a su discípulo Takebe Katahiro (1664-1739), quien avanzó hasta la ciencia del cálculo diferencial (微分学). En el ámbito de la medicina, había estudiosos como Yamawaki Tōyō (1705-1762) y Yoshimasu Tōdō (1702-1773), quienes le conferían gran importancia a la experimentación y al positivismo; en la geografía, Motoki Yoshinaga (1735-1794), quien propuso la teoría del movimiento de la tierra en torno al sol (地動説) y un discípulo suyo, Shitsuki Tadao

esta fue precisamente la época en la que se difundieron entre el pueblo, merced a la labor de las escuelas *terakoya* (寺子屋) y de las academias privadas [私塾], las habilidades y los conocimientos básicos propios de la educación primaria (初等教育), tales como la lectura, la caligrafía y el cálculo con ábaco. Sobre esto señala E. S. Crawcour:

“La época Tokugawa tenía un índice comparativamente alto de alfabetismo para una sociedad premoderna, y su relevancia para el desarrollo económico es evidente (...) Mientras que la clase samurai recibía generalmente una educación clásica, la que se proporcionaba al pueblo era de una naturaleza más práctica. Aparte de proporcionar algunos textos clásicos elementales, la instrucción en la lectura y la escritura hacía énfasis en los tipos de texto y en que se correspondieran con la ocupación a la que los pupilos se dedicarían fundamentalmente en lo sucesivo. La matemática se presentaba en forma de problemas prácticos de medición, cálculo, etc. A excepción de los rangos más bajos de las clases de los campesinos y los comerciantes, se esperaba que el cabeza de una familia tuviera un nivel razonable de alfabetismo y fuera capaz de llevar la contabilidad.” (Crawcour, 1965: 36-35)

Como nos permite apreciar esta cita de Crawcour, para entender el funcionamiento de la educación durante el período Tokugawa, resulta útil el enfoque estamental, porque ella estaba dirigida de un modo específico a cada estrato en particular, de acuerdo con su tipo de ocupación fundamental.

En cuanto a la cultura artística, los historiadores suelen hablar de dos períodos principales en los que floreció: el de Guenroku (1688-1704), que tuvo su eje en las ciudades de Kioto y Ōsaka, y el que abarca las eras de Bunka (1804-1818) y Bunsei (1818-1830), cuando el centro se desplaza a la ciudad de Edo, la difusión de la cultura alcanza las capas bajas de la población, así como también las áreas rurales, y tiene lugar una fusión de los logros culturales de los *chōnin* y los *samurais*. (Hall, 1968; Kitajima, 1974).

---

(1760-1806), el cual dio a conocer las teorías de Newton acerca de la gravitación universal (引力説) y sobre el movimiento del sistema solar (太陽系運動説); por otra parte, estaban también el astrónomo Takahashi Yoshitoki (1764-1804), quien creó el calendario lunar-solar de Kansei [寛政暦] (en uso desde 1798 hasta 1842), y un discípulo suyo, Inō Tadataka (1745-1818), quien mediante agrimensura (測量) calculó la superficie de todo Japón y creó el mapa conocido como *Dainihon Enkai Jissokuroku* [『大日本沿海輿地全図』] (terminado por Takahashi Kagueyasu [1785-1829] en 1821); además, en los dominios de la física y de la química, estaba Hiraga Guennai (1728-1780) el inventor del generador de electricidad por frotamiento (摩擦式起電機) conocido como *erekiteru* (エレキテル), así como también, del termómetro (寒暖計)”. (Kitajima, 1972: 143)

Uno de los que mejor han descrito la cultura artística y espiritual de los *bushi*, en contraste con la de los *chōnin*, el antes citado J. W. Hall, nos dice lo siguiente sobre su cultura artística:

“Las familias guerreras de la época Tokugawa eran siempre claramente conscientes en su vida cultural, la cual en ningún aspecto ostentaba nuevos elementos, de qué era lo „apropiado para el estatus *bushi*“. En la arquitectura, la pintura y el drama, el patrocinio de los Daimyō y del Shōgun produjo poco más que los modos y estilos que habían surgido en el período Ashikaga, sin que ocurrieran grandes cambios. Los monumentos arquitectónicos de la época Tokugawa no mostraban mucha originalidad y tendían a ser pesados y sobrecargados. Los grandes mausoleos en Nikkō y Ueno pueden causar admiración debido a su magnificencia y sobre la base de la riqueza y el poder que exhiben abiertamente. La puerta Yōmei en Nikkō, tan complicadamente tallada con flores y figuras, puede sorprender al ojo no adiestrado, y sin embargo, a Bruno Taut<sup>366</sup> le parece “una tumba bárbara y pretenciosa”. El castillo de Nijō en Kioto ilustra el estilo arquitectónico que empleaba las columnas lacadas, los techos decorados y dorados, y los biombos artísticamente pintados. La arquitectura de los castillos con sus enormes muros de piedra y sus puertas de madera ennegrecida, con herrajes, intensificaba la impresión de poder y fortaleza. Tanto el Shōgun como los Daimyō hacían construir también amplios jardines con casas de té y plataformas al aire libre para las representaciones de dramas *Nō*. En sus residencias en Edo, y en sus capitales fortificadas promovieron ellos las artes visuales y escénicas que desde la época de los Ashikaga habían devenido características para la cultura aristocrática. Su modo de vida dio también impulso a la producción de porcelana fina, manufacturas de laca, brocados de seda y de gran cantidad de elaborados artículos de metalistería. En la artesanía, en donde la habilidad de las clases más bajas recibió el patrocinio de la nobleza, se hicieron posible incluso algunos logros artísticos realmente notables.” (Hall, 1968: 211-212)

Lo más interesante que tiene para nuestro estudio el enfoque de Hall es el hecho de que no se limita a abordar la cultura de la época Edo desde un punto de vista universal, sino que examina las manifestaciones culturales del período, desde la perspectiva de cada estrato en particular. Sin embargo, como podemos apreciar en el fragmento que acabamos de citar, al juzgar el arte patrocinado por los *bushi* durante la época Tokugawa, se limita a compararlo en abstracto con el de otras épocas y estamentos, en otras palabras, sustituye el análisis funcional con el comparativo, lo cual desde la perspectiva de nuestra investigación resulta insuficiente. No hay razones de peso para exigir a posteriori al arte de una época históricos determinados cambios, y mucho menos tratándose justamente de la esfera artística, determinados “progresos”, tomando por fundamento un patrón externo. Por el contrario, la permanencia de ciertas formas y estilos puede ser precisamente un

---

<sup>366</sup> Bruno Taut (1880-1938): Arquitecto expresionista alemán.

claro indicio de la continuidad fundamental que existe entre diversos períodos históricos a pesar de su discontinuidad aparente.

La pregunta a la que hay que dar respuesta es, en todo caso, por qué dentro de la cultura *bushi* unos dominios de la producción artística durante la época dada tienden a prevalecer sobre otros. Una posible respuesta es, por ejemplo, que aquellas ramas de dicha creación, adyacentes a la práctica de las artes marciales con los enseres de diverso tipo que, según con sus funciones y características durante la etapa, en ella se empleaban, resultaban más necesarias y por eso recibieron un mayor impulso, teniendo en cuenta, además, que a las propias artes marciales les es inherente a su vez un componente técnico y tecnológico propio, fundamental en ellas. Por otra parte, la movilidad del modo de vida *bushi* relacionado en etapas anteriores con sus labores de control, así como con las guerras, y durante la paz Tokugawa con el régimen de guardias alternas en la capital, presuponían la elaboración artística de los objetos de uso cotidiano como la ropa, las armas y otros instrumentos transportables y de imprescindible empleo durante los viajes, sobre todo de aquellos que estaban estrechamente relacionados con los símbolos del poder *bushi*, cuya elaboración estética les confería una dimensión valorativa además de la propiamente utilitaria. Pero para que el análisis comparativo no suplante al funcional, y podamos comprender el sentido de un tipo de producción artística dentro de una época histórica y con respecto a la cultura de un estamento en particular, no menos importante resulta asimismo tratar de abarcar en un espectro lo más amplio posible todas sus manifestaciones fundamentales, y en el caso específico de la cultura artística del estamento *bushi*, en los estudios existentes se sigue sintiendo la ausencia del análisis de las artes marciales que como una pieza indispensable del rompecabezas deben acabar de encontrar allí su lugar.

Además, el estímulo o impulso que un estrato dominante como el *bushi* confiere a un arte no se circunscribe simplemente a su “patrocinio”. Por cuanto el receptor de un determinado tipo de arte actúa en determinado sentido como su co-creador, a su manera toma parte en su producción y la favorece. En la historia no son precisamente raros los casos en los que un estrato dominante oficialmente actúa, no como patrocinador, sino por el contrario, como crítico o persecutor de un tipo de arte del cual es un asiduo

consumidor.<sup>367</sup> Otra cosa es que un mismo tipo de arte puede asumir en distintos estratos funciones específicas, con frecuencia insospechadas. Así, en el caso particular de la *shunga*, esta era para un *bushi* algo más que un *ukiyo-e* (浮世絵) de tema erótico, y podía funcionar como una especie de talismán o *kachi-e* (勝絵) cuando era llevado por el samurái a la guerra, en una caja o escondido bajo la armadura, en calidad de amuleto para garantizar su segura victoria. Desde la perspectiva psicológica, la contemplación de imágenes eróticas debía funcionar además como estímulo de la valentía, o al menos como neutralizadora de la cobardía.<sup>368</sup>

Ahora bien, Hall relaciona la tendencia de las artes que practicaban los samuráis hacia “el formalismo y el excesivo refinamiento” con el hecho de que eran precisamente las escuelas en las que dichas artes se enseñaban, las que se encargaban de la formación de los individuos de este estrato (Hall, 1968: 212). En otras palabras, en los marcos de la cultura *bushi* existía un vínculo intrínseco entre las artes y la educación, merced al cual resultaba difícil discernir entre educación artística y educación en el sentido más general de esta palabra, lo cual resulta comprensible cuando consideramos que el punto crítico en el que se define la capacidad real de una cultura para formar un tipo de ser humano se encuentra en aquella fase de su ciclo vital en la cual el individuo debería resultar capaz de extraer de las plasmaciones de la actividad humana – las cosas producidas por las personas, las formas de organización de la vida social, los conocimientos, los valores, las imágenes, etc. – la información atesorada en ellas para poder devenir un sujeto, y que para el logro de este resultado no resulta en modo alguno indiferente que los objetos de la cultura tengan o no un determinado grado de elaboración artística. Como decía el filósofo y poeta José Martí, “la verdad llega más pronto adonde va cuando se la dice bellamente” (Martí, 1963-1973, I: 325). El hecho es que durante la época Edo, las artes, y dentro de ellas las artes marciales, constituían el fundamento de la formación del *bushi*, y que entre el *bujutsu* (武術) y el *geijutsu* (芸術) existía un activo proceso de interacción y

---

<sup>367</sup> Así, por ejemplo, durante la época que nos ocupa, en el caso de las ambiguas relaciones entre el gobierno de los *bushi* y el teatro *kabuki*. (Véase: Shively, 1955).

<sup>368</sup> Sobre esto afirma Serguéi Mijáilovich Eisenstein (1898-1948): “Los japoneses samuráis. En su „equipaje militar“ estaba establecido que hubiera un estuche con dibujos pornográficos. Chorreando sangre, el samurái se lanzaba hacia su tienda, los miraba y conmutaba su excitación erótica en audacia combativa. En el museo, en muchos de ellos hay todavía rastros de manchas de sangre” (Ivánov, 1976). Por otra parte, en el caso de los *chōnin*, colgado en el interior de un almacén podía servir como una protección contra incendios. En uno y otro caso, esta visión ampliada de la función de las imágenes relacionadas con el sexo, puede tener que ver con su comprensión como símbolos de la regeneración y del triunfo de la vida sobre la muerte, tal y como sucede también en otras culturas.

enriquecimiento mutuo que venía desarrollándose desde la época Muromachi, cuyas vicisitudes durante la época Tokugawa tendremos la ocasión de examinar sucintamente en las próximas páginas.

Por otra parte, dentro de la cultura artística, además de las artes escénicas también las artes plásticas, por diversas razones, atraen desde antaño la atención de los *bushi*. Desde la perspectiva de nuestro estudio, entre ellas son especialmente interesantes las posibilidades que la pintura ofrece para registrar las formas técnicas del *bujutsu*, pero además como evidencia el caso de Miyamoto Musashi, la práctica artística con ayuda del pincel y de la gubia solía ser un buen complemento de la práctica del sable. Por otra parte, en nuestros días podemos tener una idea más clara de cómo era la vida de los *bushi* y, en particular, de su práctica marcial y de sus armas, gracias a las imágenes que nos ha legado un artista como Katsushika Hokusai (1760-1849), uno de cuyos discípulos a partir de 1812 fue por cierto un *bushi* hijo de un vasallo del dominio de Owari (尾張藩), llamado Maki Bokusen (1775-1824), quien había sido inicialmente discípulo de Kitagawa Utamaru (1753-1806).

Según Hall,

“el estilo que era propio en el más adecuado sentido a la clase samurai era el de la pintura de los letrados (la *bunjinga* o *nanga*), que se hizo popular por la misma época en la que se difundió el confucianismo. La cultivaron tanto aficionados como maestros profesionales, quienes desarrollaron un marcado sentido de erudición y concisión que enfatizaba la idea implícita en la imagen” (Hall, 1968: 213).

Y resulta significativo que todavía a mediados del pasado siglo XX, el maestro Iwasaki Rokurō, depositario de la tradición del estilo *koboriryū* (小堀流)<sup>369</sup> de *yūeijutsu* (遊泳術) o natación tradicional japonesa, le decía a su joven discípulo, el actual maestro de *aikidō* (合気道) Eguchi Nobuaki: “En la *bunjinga* hay buenas cosas. Todo el mundo habla hasta el hastío de Utamaru o Hiroshigue, ¡pero es que allí no hay *shugyō* (修業)!” (Ichitarō, 2002: 15). Por lo visto, el maestro Iwasaki seguía buscando la labor formativa de un entrenamiento tan arduo como el que se requiere en la práctica de las artes marciales, entre ellas el *eihō* (泳法) o natación tradicional, detrás de los trazos producidos por la

---

<sup>369</sup> Tiene su precursor en la figura de Kobori Tsuneharu (1700-1771), vasallo al servicio del clan Hosokawa (細川家) del dominio de Kumamoto (熊本藩).

mano de los artistas. En su particular criterio como artista marcial, la labor formativa de la educación y la creación de formas artísticas seguían yendo de la mano.

Para finalizar esta sección sólo queda recordar que, en el ámbito de la cultura material, la época Tokugawa se caracterizó por un desarrollo tecnológico que se extendió a las más diversas ocupaciones, desde el ámbito de la producción agrícola hasta la industria. El mismo resulta apreciable también en el fundamento tecnológico de las diversas artes, sin exceptuar a las artes marciales.

## **2. La moral y el derecho**

Los mecanismos básicos que regulan las relaciones interpersonales en el mundo del *bushi* son esencialmente de tres tipos: las formas de organización implícitas en su actividad fundamental, es decir, la guerra, el derecho y la moral. Este orden de enumeración corresponde al de su diferenciación histórica. Antes de tener un rol protagónico en la historia de Japón, los antecesores de los *bushi*, los *tsuwamono* (兵), eran profesionales de la guerra al servicio del Estado *Ritsuryō*. A partir de finales de Heian, despuntan como una fuerza de represión y control, cuyo poder en la época Kamakura coexiste aún con el de los emperadores y trabaja para mantener el orden social, fijado por leyes todavía ajenas. Durante la época Muromachi, el poder de los emperadores es finalmente desplazado por el de los *bushi*, quienes a partir de su propia experiencia, ganada en el terreno de la solución de conflictos, formulan sus propias leyes y contribuyen a crear dos premisas sin las que el derecho nunca podría llegar a cumplir a plenitud sus funciones: su independencia de la voluntad de emperadores, como vástagos de los dioses, y de la voluntad de las propias divinidades. En este sentido, los *bushi* como fuerza marcial contribuyen a crear las bases de una cultura civil. Durante el período de guerras de Sengoku, se escriben los primeros códigos de clanes en los que, sobre la pauta de los códigos de leyes, se discurre desde una perspectiva *cuasi* familiar sobre preceptos morales. Lo dicho no significa que el trabajo de la ley no haya estado funcionando ya en la forma de la organización militar bajo *Ritsuryō*, ni que la influencia moral no sea perceptible de alguna manera tanto en el ejército como en las leyes. Lo que acabamos de describir a grandes rasgos es el proceso mediante el cual estos mecanismos regulativos se van haciendo visibles a la conciencia de los *bushi* en la medida en que se separan, primero, de la estructura del Estado antiguo, y después del poder de la corte imperial, para



convertirse en una fuerza histórica que, hacia las postrimerías de la época Muromachi, empieza a hablar de sí como de un estamento particular que es el más importante en la sociedad: el estrato dominante.

Ahora bien, a partir de la época Kamakura, estos mecanismos de regulación social, que funcionan adecuadamente sobre la base de una economía agraria, comienzan a interactuar con otro extraordinariamente potente, de naturaleza económica: el mercado, cuyo desenvolvimiento y expansión desafía a lo largo de la historia el régimen político de los *bushi* y termina por dar al traste con él en la época Tokugawa, precisamente cuando su aparato de gobierno había llegado a estructurar, a partir de su larga experiencia histórica, originales formas de organización.

“El Estado Tokugawa fue el producto de una estructuración social consciente, como el Estado *Ritsuryō*. Pero en esta época no había ya un modelo extranjero. La estructura Tokugawa era única porque utilizaba toda la experiencia que las anteriores dinastías guerreras habían ganado y las hacía explícitas en las promulgaciones constitucionales de 1615, las *Buke shohatto* o *Leyes para los daimyō*, y las *Kinjū narabi ni kuge shohatto*, o *Leyes para la corte*. Las primeras aplicaban los deberes de los *kashindan*<sup>370</sup> de la época *Sengoku* a los daimyō. Las segundas eran una institución para la preservación de las artes de la corte” (Steenstrup, 1991: 109).

Este derecho *bushi*, que había alcanzado su punto culminante en la época Edo, estaba dirigido a regular tanto las relaciones sociales dentro del propio estrato *bushi*, y en primer lugar de los Tokugawa, con los otros clanes, como sus relaciones con los demás estratos, y constituía un mecanismo de control que el gobierno de *bakufu* tenía obligatoriamente que perfeccionar para lograr sobrevivir a partir del momento en que, por razones naturales, acabara por desaparecer físicamente el carismático líder que lo había fundado: Tokugawa Ieyasu. Él mismo era consciente de esto: si en 1605, en el momento de su retiro, había decidido obviar el derecho de primogenitura, así como la consideración de la capacidad real del posible candidato, para pasar las riendas del poder al más dócil y obediente de sus hijos, Tokugawa Hidetada sobre el cual podía seguir ejerciendo mientras viviera una influencia directa desde su retiro; posteriormente, al elegir al que sería el sucesor del propio Hidetada, restableció la primogenitura para poder garantizar así, mediante un orden fijo establecido por ley, la continuidad del régimen de los Tokugawa (Nakane, 1991; Iskenderov, 2004).

---

<sup>370</sup> *Kashindan* (家臣団): Colectivo de vasallos de un clan.

No pudiendo apelar, para proporcionar un fundamento último a sus leyes, ni a la mentalidad sintoísta, sobre la que en su momento había tenido su pilar ideológico el poder de los emperadores (Murai, 2005), ni al respeto inspirado en el carisma de un líder humanamente percedero como Ieyasu, el gobierno Tokugawa buscó su fundamentación en la filosofía confuciana.

“Desde mediados del siglo XVIII uno puede hablar realmente de la recepción de la ley china, fundamentalmente de la ley *Ming*. El neoconfucianismo enseñaba la conveniente doctrina del „mandato del Cielo“, lo cual implicaba en términos prácticos que el gobernante, por ilegal que fuera en teoría, debía ser obedecido, en tanto gobernara bien; y el autoritarismo legista era el sello distintivo de la ley *Ming*. Las fuentes principales de la ley Tokugawa (...) fueron la *ley de Kamakura* (Kamakura era el ideal político de Ieyasu); la *ley de Sengoku* (la ley que había formado los „ladrillos“ del edificio Tokugawa, a saber, los daimiatos); y la *ley china*. Y en ésta, como fue recibida en Japón había dos vetas: el “buen hacer” neoconfuciano para la fachada, y la crueldad legista para la policía, los impuestos y la práctica de los tribunales penales. La ley Tokugawa tenía, por consiguiente, muchas caras. Y había devenido una estructura intrincada, porque la sociedad que regulaba era tan alfabetizada como numerosa, y en muchos aspectos tan comercializada como cualquier nación europea occidental de aquella era” (Steenstrup, 1991: 111).

Es importante señalar en este contexto, que una parte del pensamiento ético de los *bushi* había bebido también de fuentes confucianas, aunque como hemos comentado, por sus orígenes no podía ser reducido en modo alguno a ellas. Así las cosas, durante la época Tokugawa las relaciones entre confucianismo y moral *bushi*, y por lo mismo, entre moral *bushi* y derecho, no fueron siempre ni en todos los casos precisamente de armonía y colaboración, sino que continuaba subsistiendo entre ellas una tensión que se había revelado por vez primera en la época Sengoku y de la que, por raro que parezca a primera vista, los Tokugawa como gobierno militar a su manera también sacaban partido.

Hay que decir que en la conformación de la estructura administrativa del gobierno de *bakufu* la influencia del período de los dominios en guerra había sido decisiva. Los *daimyō* de Sengoku habían logrado crear en sus respectivos señoríos estructuras de mando unificadas que resultaban imprescindibles en la guerra, así como también establecer mecanismos de chequeo y control sobre la labor de los funcionarios y especialmente sobre el cobro de los impuestos. El gobierno Tokugawa había mantenido a conciencia las maneras y los títulos militares incluso dentro del ámbito puramente administrativo para tratar de impedir que la probidad y la rapidez de gestión mermara, y

esto “había sido hecho intencionadamente, porque como ya había señalado Yoritomo, el peligro de la burocracia guerrera es que su probidad y rapidez disminuye tan pronto como la costumbre del papeleo de los civiles penetra en ella” (Ibídem: 112). De este modo, la coexistencia de una cultura organizativa, no sólo formal sino también operacionalmente *bushi*, junto con la de tipo civil, resultaba por esta razón no menos ventajosa para el régimen Tokugawa.<sup>371</sup>

El aparato de gobierno de este régimen era ciertamente, bastante sencillo, puesto que en él no estaban internamente diferenciados el poder ejecutivo, legislativo y judicial, pero esta extrema simplicidad y unicidad del sistema estaba compensada por una diversidad de otro carácter: la ley no era uniforme, sino que cada dominio tenía sus propias leyes locales, y en este sentido, gozaba en su formulación y aplicación de cierta libertad. Por otra parte, al intervenir en los conflictos entre las casas comerciales *bakufu* se atenia al cuerpo de leyes consuetudinarias que, con la experiencia de los siglos, se había ido constituyendo entre los propios mercaderes. También en el caso de otras profesiones, la posición del gobierno en la solución de los conflictos era la de atenerse a las reglas establecidas entre sus practicantes. Asumir en cada caso concreto una postura de aprendizaje y gobernar indirectamente eran cualidades que permitían a *bakufu* ocuparse de problemas que realmente consideraba importantes como la observancia de la estructura estamental, el curso de la moneda y las tareas relacionadas con la defensa tanto interna como externa.

Había aún otro tipo de situaciones conflictivas en las que *bakufu* se abstenía de intervenir como institución jurídica y exigía únicamente que el afectado le solicitara previamente una autorización formal, confiando su definitiva solución a lo que establecía la tradición moral de los *bushi*: si un miembro de este estrato sufría el asesinato de sus padres o si era engañado por su esposa, tomar la venganza por su propia mano era lo que, por un lado, le imponía su deber moral y, por otro, le permitía su derecho de “autoayuda”, el cual, por cierto, era tan antiguo como la tradición marcial de los *bushi* y era uno de los principios que dimanaban naturalmente de las características de su profesión, vinculada a la guerra,

---

<sup>371</sup> De este estado de cosas C. Steenstrup saca una conclusión más bien negativa: “Un ejército ahogándose en tareas civiles y tratando con desesperación creciente de mantenerse marcial: esa era la situación a medida que el tiempo avanzaba y la paz reinaba sobre el país.” (Ibídem) Por su parte, el profesor Kasaya Kazuhiko explica la parte positiva de esta coexistencia de lo marcial y lo civil, así como también su influencia en la historia posterior de Japón. Véase: Kasaya, 1997.

y a las actitudes elementales de agresión y defensa; aunque también en esto, como veremos, había sus sutilezas.

No hay dudas de que el “juego” entre el derecho y la moral era uno de los goznes que permitía mantener articulado y en movimiento el sistema de dominios bajo el mando unificado aunque, como señalábamos, perspicazmente indirecto del gobierno Tokugawa, el cual paradójicamente se sostenía sobre las mismas tensiones latentes que amenazaban su integridad y que a larga hicieron saltar su mecanismo.

Desde el punto de vista ético, estas tensiones se manifestaban en la existencia de dos tipos fundamentales de moral: una que prevalecía en la superficie de la sociedad y otra que animó el modo de sentir y obrar de muchos *bushi* durante la época moderna hasta el período *bakumatsu*.

La primera, de inspiración confuciana, había emergido en medio de la paz, cuando sobre la visión del *bushi* como combatiente llegó a prevalecer la del *bushi* como buen gobernante, y tiene como texto representativo el libro titulado *El camino del samurái* o *Shidō* (士道) del estudioso confuciano y avezado estratega y artista marcial Yamaga Sokō (1622-1685),<sup>372</sup> quien se pregunta cuál debe ser la función social del *bushi* una vez que ha sido separado de la tierra, en una sociedad donde cada uno de los demás estratos tiene que trabajar físicamente para ganar su subsistencia (Yamaga, 1970). En relación con esto hay que subrayar, en primer lugar, un leve detalle que por la naturaleza de nuestro estudio no deberíamos pasar por alto: el hecho de que Yamaga, siendo un inveterado practicante de

---

<sup>372</sup> Yamaga Sokō provenía de una familia *bushi*. Su padre había sido un *rōnin* sostenido temporalmente por uno de los señores al servicio del *han* Aizu (会津藩), pero más tarde perdió su trabajo y empezó a ejercer como médico en Edo. Es en esta ciudad donde Yamaga desarrollará fundamentalmente su actividad. Entre otros datos de interés, hay que mencionar que a los nueve años empezó a estudiar con el confuciano Hayashi Razán, y desde los quince, con dos importantes maestros de artes marciales, Obata Kaguenori (1572-1663) y Hōjō Ujinaga (1609-1670), esfera esta en la que se destacó notablemente y hasta llegó a fundar su propia escuela de estrategia que lleva el nombre de *Yamagaryū* (山鹿流). Aunque enseñó a un buen número de *daymiō* y funcionarios, declinó diversas ofertas para entrar al servicio de un determinado Señor, con la esperanza de poder llegar a servir algún día directamente al *shōgun* Tokugawa Iemitsu, posibilidad real que se frustró con la inesperada muerte de este último. Alrededor de esa fecha, en 1651, el complot de Yui Shōsetsu llevó a las autoridades a presionar a *rōnin* como Yamaga Sokō a entrar al servicio de algún *daimyō*. Así, fue como Yamaga se convirtió en 1652, en instructor militar de Asano Naganao, señor del *han* del mismo nombre (浅野藩) en Harima (播磨国). La publicación en 1665 de su libro *Seikyōyōroku*, en el que criticaba las ideas de Zhuxi, soporte de la ideología oficial, sirvió de motivo para que fuera enviado al exilio bajo la tutela del antes mencionado señor Asano. Sus enseñanzas influyeron, al parecer, en figuras históricas como los célebres 47 *rōnin* de Akō, Yoshida Shōin y el general Nogi Maresuke (1849-1912), entre otros (Yamaga, 1973, 1977; Uenaka, 1977).

la estrategia, se considere a sí y a su estrato como *liberados del trabajo físico*, nos revela de manera indirecta que para el *bushi* de mediados de la época Edo la práctica marcial ya no era concebida precisamente como parte de su cultura material.

Ahora bien, la conclusión de Yamaga es que como los demás estratos (農工商), debido a sus ocupaciones, no disponen del tiempo suficiente para practicar con el necesario rigor el camino moral en relación con sus padres, hermanos, cónyuges y demás personas, los *bushi*, liberados del trabajo físico, pueden dedicarse especialmente a esto y velar asimismo porque todos en la sociedad cumplan con los deberes que impone esa vía. Esto quiere decir que Yamaga consideraba a los *bushi*, independientemente de su condición social superior o inferior, como líderes morales, quienes en contraste con el resto del pueblo, debían aprender con dedicación el camino de la moral (人倫の道) y corregir cada una de sus acciones de acuerdo con sus principios.

Desde este punto de vista, el *bushi* debía involucrarse en forma no pasiva, sino activa, en la organización de la sociedad, y asumir personalmente la responsabilidad por todo lo que en su entorno aconteciera “bajo los cielos”. Esta arista del pensamiento de Yamaga, si bien no llegaba a representar abiertamente una amenaza para el orden establecido, tampoco llegaba a encajar adecuadamente dentro de las relaciones de vasallaje. En otras palabras, aunque Yamaga buscaba para el *bushi* un lugar específico dentro del estado establecido de cosas, y algo no menos importante, dentro de las actividades productivas de la *vida social*, la carga de responsabilidad que le confería, llevada hasta las últimas consecuencias, implicaba el derecho del vasallo a deponer y suplantarse a un señor, cuyo comportamiento contradijera la ley o “camino del cielo”.

Pese a las aparentes semejanzas, hay otra perspectiva bien distinta a esta, que se oculta en ocasiones bajo los mismos o similares términos, y que hallamos reflejada en el libro *Hagakure*, aunque este no sea más que el texto representativo de toda una tendencia moral, que subsiste no al nivel de la ideología, sino de la *psicología social* del samurái, al que concibe no como un *shi* (士) o “líder moral”, sino como un vasallo, servidor o samurái armado, es decir como un *bushi* (武士). Se trata de la moral del llamado camino del *bushi* o *Bushidō* (武士道), para el cual los argumentos de los partidarios del *Shidō* (士道) no ocultaban otra cosa que un “apego a la vida”, perjudicial para el *bushi*, cuyo

camino consistía ni más ni menos que en “morir”. Por elemental que parezca, esta disposición espiritual compactaba varios principios esenciales de la vida dedicada al servicio de un buen vasallo: 1) desde el punto de vista práctico-marcial, lanzarse sin pensar a la muerte, implicaba “tomar la iniciativa” o no “dejarse arrebatar la delantera”, lo cual había quedado fijado incluso como técnica combativa; 2) la moral de la abnegación o autosacrificio, que conllevaba tanto la entrega más absoluta en el servicio, como la disposición a morir en el campo de batalla defendiendo a su clan; 3) un amor incondicional al señor que tenía a su vez dos facetas: era una afinidad tanto más profunda cuanto más oculta que, llevada al límite, podía entrañar la descarnada crítica a su mala conducta, asumiendo el riesgo de ser condenado al *seppuku*, y algo muy importante, sin atentar contra su autoridad de hecho o derecho como jefe de clan; 4) en caso de ser agredido física o moralmente, el derecho y el deber del vasallo era morir por defender su dignidad personal como *bushi*, aún a costa de ser condenado a muerte por violar las leyes que regían la vida dentro del clan y el dominio (*Hagakure*, 2004; Furukawa, 1957, 1993; Kasaya, 2004, 2007).

Como explica Sagara Tōru:

“El „considerar el morir“ (死ぬ事と見付けたり) [como el camino del *bushi*] y el espíritu del servicio, en la medida en que el morir es adoptado como el modo de servir, como la manera más pura de conservar el espíritu del servicio, se unifican; y sin embargo, cuando, por ejemplo, el morir se asume en el caso de una riña, y en la medida en que llega a ser adoptado como el modo que tiene el individuo de evitar la vergüenza como *bushi*, no tienen por qué ser, desde el punto de vista de su contenido, una misma cosa, sino que llegan a manifestarse más bien como dos cosas contradictorias. Así por ejemplo, se revela en que la persona *bushi* no tiene por qué rendirse, por mucho que se diga que es en aras del señor; ni tiene por qué beber zumo de estiércol de caballo (馬糞の汁) para sanar sus heridas y salvar su vida, por mucho que se diga que es en aras del señor. La forma en que *Hagakure* resuelve esta contradicción se entiende, por ejemplo, mediante el tratamiento que da a la figura del *kusemono* (曲者)<sup>373</sup>. Allí se dice que ese *kusemono*, el *bushi* que ni siquiera en aras de su señor acepta la rendición, es precisamente el servidor realmente confiable (真実に頼もしい奉公人). Es que *Hagakure* considera como buen servidor justamente al *bushi* que se entrega por entero a su decisión, como *bushi individual*, de morir<sup>374</sup>. Resulta claro que *Hagakure* trata en forma consciente de atraer hacia el punto de vista del servicio

---

<sup>373</sup> *Kusemono* (曲者): hombre diestro.

<sup>374</sup> “La fidelidad no significa en modo alguno una obediencia de esclavos. En el caso de *Hagakure* lo que se reclamaba era la formación acabada del *bushi* como individuo autónomo. Esto se refería al *bushi* como individuo activo que tenía una sólida conciencia de su autoafirmación y que guardaba siempre en su pecho „la voluntad de cargar él solo con la *ie*”” (Kasaya, 2004 : 37-38).

el modo de vida consistente en esforzarse como *bushi* individual por avanzar con independencia, apartándose de los demás” (Sagara, 1972: 42).

Así las cosas, *Hagakure* considera que en lo esencial el samurái no es más que un *bushi*, y que su camino último consiste simplemente en lanzarse a la muerte. A diferencia de la visión de Yamaga, el principal protagonista de *Hagakure*, Yamamoto Jōchō (1659-1719) considera que el *bushi*, por así decirlo, no necesita de otro predicado complementario para definirse. El *bushi* es un *bushi*, o lo que es lo mismo, el *bushi* es su propio predicado, el *bushi* es, y este su *Ser* consiste en morir y dimana precisamente de su propia negación que es la muerte. Mientras que Yamaga busca un lugar para el *bushi* dentro del sistema, *Hagakure* lo encuentra en el límite ontológico entre la vida y la muerte. Allí donde la condición de *bushi* dentro del mundo de paz ha llegado prácticamente a la nulidad social de hecho, *Hagakure* la reconstruye desde su propia “nadidad”, en el límite sociedad-naturaleza. De esta manera, no afirmativa, sino *negativa*, *Hagakure* parece resistirse al movimiento de disolución de la cultura *bushi* – tal y como esta se había establecido durante el período Sengoku – dentro del nuevo orden social, y de su reducción confuciana a un discurso que adorna el apego a la vida. Desde esta perspectiva, hay una especie de “existencialismo” implícito en *Hagakure*, según el cual, el sentido de existencia del *bushi* no se deduce de la historia, sino que al contrario, la existencia del *bushi* ha tenido siempre precisamente su principal sentido en su *sinsentido*, del cual es que nace propiamente el sentido de toda historia transcurrida y por transcurrir.

Sobre estas bases, puede decirse que, a diferencia del *Shidō*, el *Bushidō* busca el lugar del *bushi* como sujeto *dentro del propio marco de las relaciones de vasallaje*. Pero en la medida en que justamente los lazos de fidelidad indisoluble entre los señores y sus vasallos fortalecían la unidad dentro de los clanes y los dominios, la moral descrita por *Hagakure*, si bien no atentaba contra el carácter paternalista-feudal de las relaciones sociales, sí representaba una amenaza para el régimen de gobierno de los Tokugawa y, en este sentido, contradecía la ideología de orientación confuciana que era difundida por *bakufu*, y que la moral preconizada por Yamaga Sokō, contribuía pese todo a sustentar.

En otras palabras, dentro de los mismos marcos del régimen *bakuhan* (幕藩), coexistían entre los *bushi* dos formas de moral: una que fortalecía a *bakufu* (幕府), debilitando los lazos internos de los *han* (藩), y otra que, al consolidar la cohesión interna dentro de los

*han*, amenazaba a *bakufu*. El régimen *bakuhan* lograba sobrevivir mientras estas tensiones, expresadas por dos tipos activos de moral, y dirigidas respectivamente contra el componente *baku* o *han* del sistema, se mantenían en estado de equilibrio dinámico, neutralizándose o contrarrestándose mutuamente.

Detrás de ellas había, como era de esperar, visiones distintas acerca de la naturaleza y las funciones de las artes marciales, tema que nos ocupará en la siguiente sección.

### 3. Dinámica de las artes marciales y el armamento durante la época Tokugawa

Desde el punto de vista del desenvolvimiento histórico de las artes marciales y de su intrínseca relación con el modo de vida del estrato *bushi*, el tránsito de la época Sengoku a Edo se hace perceptible ya en la actitud que los llamados tres grandes unificadores manifiestan hacia el *bujutsu*. Sobre esto refiere, el ya fallecido maestro Yagyū Nobuharu:<sup>375</sup>

“Por lo visto, Nobunaga y Hideyoshi no tenían gran interés por el *buguei* (武芸) como tal, mientras que Ieyasu fue un héroe que desde joven tuvo siempre un profundo interés en él. Como quería apreciar directamente el arte de la estrategia del estilo *shinkaguryū* (新陰流兵法), en mayo del año tercero de Bunroku (1594), llamó a Kioto a Yagyū Sekishūsai y a su quinto hijo Munenori e hizo que se lo mostraran, a partir de lo cual le interesó muchísimo” (Tsumoto, 1996: 86).

El interés oficial en la práctica de las artes marciales, en especial el *kenjutsu* (剣術), y el peculiar papel que en su relación con el poder corresponde al estilo de la escuela Yagyū son aspectos de sumo interés para el estudio del desenvolvimiento de la cultura *bushi* durante la época Tokugawa, aunque no siempre se les confiera la debida importancia más allá del ámbito específico de la práctica del *bujutsu*. En realidad, bien miradas las cosas los vaivenes de su funcionamiento cultural dentro del peculiar engranaje del régimen *bakuhan* a lo largo de la época Edo resultan sintomáticos.

Para la época en que Ieyasu y los Yagyū, Munetoshi (Muneyoshi) y su hijo Munenori, se reunieron en Kioto, en los últimos años del siglo XVI, el *kenjutsu* había experimentado ya significativas transformaciones como arte marcial. Por una parte, un intenso proceso de

---

<sup>375</sup> Yagyū Nobuharu (1919-2007) fue el *sōke* (宗家) número veintiuno de la escuela *Yagyūshinkaguryū* (柳生新陰流). El 18 de febrero de 2006 le cedió el título de *sōke* a su hijo Yagyū Kōichitaira Toshinobu (1952).



diferenciación y síntesis de estilos había ido generando un panorama morfológico bastante complejo en el ámbito del *bujutsu* en general, y de la técnica del sable en particular, en una época que, como hemos visto, estimulaba el individualismo e incitaba a los individuos a creer no en las divinidades, sino en la propia capacidad perfeccionada en una práctica diaria.<sup>376</sup> Por otra, la interacción no se había limitado a la de los estilos marciales, motivada ya naturalmente por los enfrentamientos en los campos de batalla, sino que se habían venido produciendo singulares intercambios culturales entre el arte del *kenjutsu*, específicamente de la propia escuela Yagyū, y el teatro *Nō* de la corriente Komparu, uno de cuyos resultados fue seguramente la comprensión por parte de los maestros de estrategia de la relevancia que tenía para su propio arte la incorporación de la dimensión representativa. Por último, otra adquisición de incalculable alcance había sido la temprana comprensión que el fundador del estilo Shinkaguryū, Kamiizumi Ise-no-Kami Nobutsuna había tenido de la necesidad de introducir el principio del relativismo en la práctica diaria del *kenjutsu*, y de que, por consiguiente, las técnicas no debían ser esquemas muertos a practicar individualmente, sino formas vivas que permitieran una interactividad dialógica.<sup>377</sup>

---

<sup>376</sup> “En el Japón de la época Azuchi-Momoyama, de la gran conmoción social conocida como *gekokujiō* que tuvo lugar con posterioridad a la guerra de Ōnin, fue surgiendo un nuevo tipo de ser humano lleno de ambiciones y espíritu aventurero. Estos individuos ya no se apoyaban en su ascendente familiar, sino que encontraban el sostén de sus vidas en la capacidad propia, en su fuerza física, su poder intelectual y su coraje. Además, como creían en sus propias posibilidades, no confiaban en ninguna autoridad que fuera ajena a la de ellos mismos. Por ejemplo, uno de los líderes de la guerra de Ōnin, Yamana Sōzen, decía que no consideraba que debería vivir siguiendo un determinado ejemplo, sino que de lo que se trataba era de convertirse él mismo en un nuevo ejemplo para los demás. Pero la cuestión no se limitaba a esta manera de enfatizar su propio yo con respecto a los predecesores, sino que al arribar la época de Oda Nobunaga, este llegó a exaltar su propia figura con respecto incluso a los divinidades y los budas, al considerarse a sí mismo como el rey demonio, del sexto cielo (第六天魔王). Del pequeño hijo de un campesino carente de tierras de Owari, del rango de los *mizunomiyakushō* (水呑百姓), surgió un hombre como Toyotomi Hideyoshi que llegó a someter bajo su poder la sociedad entera. Estaba Senrikyū, delante del cual, en el mundo de la belleza ni siquiera el todopoderoso Hideyoshi podía levantar la cabeza. O el gran *chōnin* Shimai Sōshitsu, discutiendo hábilmente con Hideyoshi tras una taza de té en una *chashitsu* (茶室) de Hakata desde la que se veía el mar de Guenkai. Los padres y hermanos católicos deambulando por las calles de una Azuchi dominada por la visión de los cinco pisos de su blanco torreón. Los miembros de la secta *Ikkōshū*, quienes encerrados en el templo de Ishiyamahonganji, no retrocedieron ni un solo paso frente al ataque de Nobunaga. La bahía de la ciudad autónoma de Sakai, animada por el tránsito de los grandes barcos veleros dedicados al comercio exterior. Los campesinos de Yamashiro, quienes establecieron un régimen autónomo tras librarse del dominio *samurái*. Fue una época revuelta, en la que en verdad resplandeció el astro de la posibilidad. Fue ciertamente una época comparable a la del Renacimiento italiano, lo cual resulta admisible cuando consideramos el espíritu que se adivina en sus signos, los numerosos tipos humanos que engendró, así como la suntuosa arquitectura de estilo Momoyama que la engalanó. Sin embargo, en ella todavía no se divisaba lo que puede ser estimado incluso como la esencia ideológica del movimiento renacentista italiano: el humanismo. Tampoco se descubriría aún en ella la Antigüedad que ,debería ser resucitada.” (Minamoto, 1970: 5-6)

<sup>377</sup> Al referirse a la revolución efectuada en el arte del sable por Kamiizumi Ise-no-Kami Nobutsuna, el maestro Yagyū Nobuharu explica lo siguiente: “En aquella época a la cuestión del adversario o del llamado *kiriai* (combate con sables) no se la concebía ubicándola dentro de un vínculo bilateral relativo, sino que el

Sin embargo, a pesar de que en la práctica de la técnica se perfilaba ya el reluciente contorno del arte, durante la primera etapa de la época Tokugawa, la peculiar concatenación de las circunstancias históricas favorecía que en el *bujutsu* todavía *Bu* (武) siguiera prevaleciendo sobre *Bun* (文), el componente propiamente marcial, sobre el artístico.

“Para que se estableciera la paz social se hicieron necesarios alrededor de cuarenta años hasta que fueron llevadas a cabo las drásticas medidas políticas<sup>378</sup> del tercer *shōgun* Iemitsu. Entre tanto, a pesar de que por un momento parecía haberse restablecido la calma, los conflictos armados como la campaña invernal de Ōsaka del año décimo noveno de Keichō (1614), la campaña de verano efectuada al año siguiente, el primero de Guenna (1615), la guerra de Shimabara del año décimo cuarto de Kan-ei (1637) entre otros, se sucedían ininterrumpidamente y todavía por buen tiempo los efectos secundarios de las tensiones de la época Sengoku mantuvieron su intensidad. La tendencia propia de Sengoku a reverenciar la valentía respaldada por la simplicidad y la fortaleza, no había pasado, y en *bakufu*, como era lógico, pero también en los diversos *han* se le daba gran importancia al incremento de la fuerza militar y al reforzamiento de la preparación combativa.” (Nakabayashi, 1987: 43)

La inercia de un proceso social especialmente intenso se mantiene aún durante un determinado período temporal, de manera que en el gran campo de fuerzas de la historia ondas de naturaleza diferente suelen con frecuencia superponerse sin que su interferencia sea destructiva. Pero esa inercia es mantenida en buena medida por la formación de los individuos que sobreviven al proceso, así como por los objetos y las formas culturales en los que dicha formación se sustenta, y que pasan o son transmitidos de una etapa histórica a otra, en la que pudiera denominarse la dimensión temporal o diacrónica de la interacción entre cultura y sociedad. Así, durante los primeros cuarenta años de la época Tokugawa, la mayoría de los jefes de *han* eran individuos que tenían experiencia real de guerra y contaban también entre sus vasallos con numerosos hombres fogueados en los

---

combatiente se limitaba a batir a su oponente unilateralmente hasta derrotarlo con la técnica que era su especialidad. Es decir, que la noción de vencer con la sola ayuda de la fuerza, la velocidad y la especialidad técnica estaba muy difundida y existía en cualquier escuela. Entonces, Kamiizumi Ise-no-Kami comprendió que de esa manera no se podía lograr vencer en todos los enfrentamientos posibles. Como el *kiri-ai* es una cosa relativa, se puede crear un método de manejo del sable concebido dentro del vínculo de relatividad que se establece entre mi adversario y yo, de modo que si uno sigue este método, la victoria se hace más fácil – tal fue la teoría del manejo del sable que él ideó”. (Tsumoto, 1996: 92). Esto quiere decir que una noción tan importante para las artes marciales como la de *relatividad* no surge en el arte del sable japonés, sino hasta el siglo XVI, en pleno período Sengoku.

<sup>378</sup> Como hemos visto en la anterior sección, la política de gobierno de Tokugawa Iemitsu se basaba en la fuerza militar y se la conoce como *budanseiji* (武斷政治).

combates y que competían entre sí por salir a luchar los primeros,<sup>379</sup> de manera que tanto el *buguei* (武芸), como las virtudes marciales que, todavía vivas, acompañaban a su práctica, seguían siendo muy valorados y estimulados. Pero es importante señalar que el *bujutsu* mantenía su vitalidad no sólo merced a la labor de hombres que actuaban dentro de los marcos del naciente sistema *bakuhan*, sino que, aparte de figuras como Yagyū Munenori, había al propio tiempo personalidades no menos relevantes y realmente singulares como Miyamoto Musashi (circa 1584-1645), un *bushi* que seguía, como él mismo afirmaba, un camino “solitario”,<sup>380</sup> cuyo impacto tanto sobre sus contemporáneos, como en la posteridad, a pesar – o acaso precisamente en virtud – de su singularidad, resulta desde un punto de vista cualitativo difícil de sobreestimar (Wilson, 2005).

El interés en la práctica del *bujutsu* podía percibirse por entonces en todos los niveles del estrato *bushi*, pues los primeros interesados y asiduos practicantes eran los propios *shōgun*<sup>381</sup> y los jefes de dominios<sup>382</sup>, pero también su práctica estaba muy difundida,

---

<sup>379</sup> He aquí un valioso testimonio extraído del libro *Hagakure* (1710-1716), que así lo ilustra: “Tras la llegada del señor Katsushigie a Arima, aprovechando que por lo pronto no tenía ninguna función que cumplir en particular, Ishii Yashichizaemon le pidió al señor Mimasaka: „Por favor, le ruego que me designe como *ukeyakutsuki*”, lo cual le fue concedido y gracias a esto por estar en la sede se enteraba rápidamente de todo lo que ocurría. El día 27, en el ataque al baluarte del castillo se había congregado una gran cantidad de soldados, por lo que se envió como emisario a Nakano Hyōuemon a que transmitiera la orden de retirarse rápidamente. Sin embargo, Yashichizaemon y Denuemon dijeron: „Se ve que en breve los Sakakibara se lanzarán al castillo, en ese caso, nosotros nos mantendremos vigilantes para entrar al ataque de primeros”, no se replegaron y sobre las cuatro de la tarde entraron al galope a atacar la fortaleza. Poco después, durante la investigación que determinaría quiénes habían sido los primeros en entrar, surgió una discusión. El señor Kishū dijo: „Los primeros en atacar serán convocados a Edo por *bakufu* y allí tendrá lugar también con seguridad una investigación. En esa ocasión, no habrá nadie que pueda argumentar mejor que Yashichizaemon su punto de vista. Como no puede haber torpezas ni errores al exponer los hechos, haré que mis vasallos lo entiendan y aprueben mi decisión. Que sea Yashichizaemon.” Por su parte, el señor Katsushigie expresó: „Por lo visto, a propósito de quiénes fueron los primeros atacantes están surgiendo disputas. En situaciones como esta suelen producirse discusiones, así que esa es una buena idea. Ahora bien, desde este momento seré yo quien tendré que decidir a partir de lo que yo mismo he visto, de modo que no aceptaré otras pruebas. La persona que vestía un *haori* negro con un *hi-no-maru* escarlata cosido fue la que primero entró a atacar el castillo”. Entonces Yashichizaemon le dijo: „Lamentablemente, este es un mal momento para que me mueva del lugar en que estoy, así que le ruego que envíe a alguien por mi *haori* para que pueda usted apreciarlo”. El señor mandó a buscarlo y al verlo dijo inmediatamente: „Este es el *haori*”, tras lo cual a Yashichizaemon y a Denuemon se les reconoció el mérito de haber sido los primeros en entrar a atacar el campo enemigo”. (*Hagakure*, 2004, II: 122-123)

<sup>380</sup> Siete días antes de morir, entregó a su hijo adoptivo Terao Mago-no-Jō (1611-1672), junto con su célebre tratado *Gorin-no-sho* (五輪書) una lista de los veintiún preceptos por los que se había guiado en su vida, a la que dio el título de *Dokkōdō* (独行道), es decir, “camino solitario”.

<sup>381</sup> No sólo Tokugawa Ieyasu, sino también su hijo Hidetada (1578-1632) y su nieto Iemitsu practicaron el *kenjutsu* tanto de la escuela *yagyūshinkaguryū*, como del estilo *onohaityōryū* (小野派一刀流). En particular Iemitsu, se interesó no sólo por el arte del sable, sino también por otras manifestaciones del *buguei* y llegó a ser bastante diestro en el manejo de la *katana*.

<sup>382</sup> Entre otros, destacaron en esta etapa los *daimyō* Hosokawa Tadatoshi (1586-1641), segundo jefe del dominio de Kokura (小倉藩), en la provincia de Buzen (豊前国) y primer jefe del dominio de Kumamoto (熊本藩), en la provincia de Higo (肥後国) – fue precisamente Tadatoshi, quien en el año 1640 invitó a

como es natural en medio de una situación de relativa tensión, entre todos los vasallos y este extendido movimiento no podía dejar de propiciar a su vez que en cada señorío aparecieran notables esgrimistas, de cuya labor personal surgían las variaciones e innovaciones que contribuían a enriquecer la morfología de los estilos y subestilos.

En lo referente a la práctica misma, hay que decir que a lo largo del tiempo se había ido conformando toda una cultura de modos de entrenamiento que se adecuaban no sólo a las características de un determinado tipo de *bujutsu* y a la visión – esotérica o exotérica<sup>383</sup> – que de él se tenía, sino también a condicionantes externas como la época del año y las posibilidades económicas de cada dominio.<sup>384</sup>

Independientemente de su resultado, el cual originalmente es la destrucción o el sometimiento del oponente por la violencia, todo combate como actividad grupal entraña siempre al propio tiempo una faceta representacional-interpretativa, por ser en sí mismo una demostración ostensible de poder, así como de la capacidad de ejecutar en la práctica, de manera más o menos virtuosa, ciertas formas técnicas o un determinado “guión táctico-estratégico”, cuya potencial efectividad ha sido comprobada a su vez por la experiencia precedente. Entre los efectos “productivos” colaterales de todo combate ha estado históricamente el espectáculo, potencialmente “explotable” en forma más o menos creativa, e incluso artística, y de más está decir que esta faceta de la cultura de la guerra es la que resulta más aprovechable en medio de la paz, porque permite mantener relativamente vivo, con ayuda de una cadena más o menos larga de mediaciones culturales – tanto más distante de la práctica inmediata, cuanto más se apartan las circunstancias sociales de la guerra - el espíritu combativo y la disposición de lucha.

---

Miyamoto Musashi, por entonces de cincuenta y siete años de edad, a pasar sus últimos días enseñando su arte en Kumamoto; Nabeshima Naotomo (1622-1709), primer jefe del dominio de Saga (佐賀藩), en la provincia de Hizen (肥前国); y Tokugawa Yorinobu (1602-1671), fundador del clan de los Tokugawa de Kishū (徳川紀州家) y primer jefe de este dominio (紀州藩).

<sup>383</sup> En la época Edo, como veremos más adelante, fue bastante común el “secretismo” en la enseñanza de las artes marciales, por lo que los *keikoba* (稽古場) o locales de práctica solían ser cerrados por los cuatro costados y con ventanas altas que permitieran la entrada del aire y la luz, pero estuvieran fuera del alcance de las miradas de los curiosos. Sin embargo, en las áreas rurales lo más frecuente era que se practicara al aire libre en tiempo de frío o de calor, de seca o de lluvia. En dominios como Satsuma, donde todo el *han* practicaba el temible, aunque poco famoso estilo *jiguenryū* (示現流), el *keikoba* era un espacio especialmente acondicionado con arena y otros implementos al aire libre, en el que la práctica era perfectamente accesible a la mirada pública.

<sup>384</sup> Así por ejemplo, existe un tipo de entrenamiento conocido como *kangueiko* (寒稽古), que se efectúa en las madrugadas de la etapa más fría del invierno. Se desconoce cuándo surgió, pero según las fuentes existentes, era ya muy común a mediados de la época Edo, por los años de Hōreki (1751-1764) y había sido el *shōgun* Tokugawa Yoshimune (1648-1751) quien con su propio ejemplo había contribuido a su difusión.

Con una larga historia a sus espaldas,<sup>385</sup> la cultura de las demostraciones marciales se desarrolló ampliamente durante la época Edo, en toda una gama de variaciones formales según las escuelas y los estilos, aunque con ciertos parámetros constantes, como por ejemplo, nunca presentar la espalda o la punta del sable, ni lanzar al oponente hacia el lado en que se sentaban las autoridades del gobierno, del dominio o del *keikoba* (稽古場) – el *tennō*, el *shōgun*, el *daimyō* o el *shihan* (師範) – o hacia el sitio en el que se ubicaba el altar con las imágenes de las divinidades protectoras del clan o la escuela. Estas ceremonias, en las que los aprendices de un estilo comprobaban por sí mismos y mostraban frente a diversas autoridades el grado que habían alcanzado en la asimilación de las técnicas de su arte, especialmente en una época pacífica constituían uno – aunque como veremos, no él único – de los espacios socio-culturales que conferían un sentido y un propósito a su propia práctica (Osano, 2003).

Sin embargo, como hemos señalado, durante los primeros cuarenta años de la época Tokugawa, todavía se mantenía la inercia del período de los señoríos en guerra, y se respiraba aún un aire de tensión social, de modo que la posibilidad de conflictos no era en modo alguno abstracta, sino concreta. Así las cosas, en esta primera etapa, la distancia entre el simulacro y la realidad era la mínima, y los aspectos formales de las “demostraciones” no llegaban a ocultar o siquiera a suavizar su crudeza.

Sobre este trasfondo social, la práctica de combate con otras escuelas conocida como *taryūjiai* (他流試合), surgida hacia finales de la época Muromachi, se encontraba muy difundida, y para los practicantes de los diversos estilos de *bujutsu*, además de los fines ya mencionados, constituía un buen modo de difundir su nombre, lograr un puesto en algún dominio, conocer a practicantes de otros estilos, así como a virtuosos maestros. En este tipo de enfrentamientos se utilizaban sables de madera dura, conocidos como *bokutō* (木刀) o *bokken* (木剣), que se diferenciaban de los de metal, no por su capacidad ofensiva, sino únicamente por su resistencia a los golpes – un instrumento de muerte como la *katana* se mella con facilidad – y se empleaban asimismo, sables y lanzas reales, por lo que frecuentemente la victoria en los combates era decidida por una herida leve, o en el peor de los casos, por la muerte inmediata del perdedor, lo cual sucedía con mucha frecuencia (Sasama, 2003).

---

<sup>385</sup> Uno de sus sentidos más antiguos era el de ofrenda a las divinidades.

Este *taryūjiai* constituía precisamente el contenido fundamental de la ya mencionada práctica de *mushashugyō* (武者修行), consistente en recorrer los diferentes dominios, resistiendo las inclemencias del tiempo y los rigores del camino, para enfrentarse con esgrimistas de distinta formación, ganar fama y obtener empleo, la cual empezó a difundirse ya desde antes de la época Tokugawa, durante el período Sengoku, cuando en medio de las guerras facilitaba además a los *daimyō* las labores de espionaje entre dominios, pero se activó considerablemente, en relación con las circunstancias arriba abordadas, durante la primera etapa de la época Edo. No obstante, su contenido fue variando de una etapa a otra, y a medida que la situación social ganaba en estabilidad, y la política civil iba prevaleciendo sobre la militar, su componente educativo fue predominando sobre los otros. Ahora bien, durante los primeros cuarenta años, incluso esta faceta educacional tenía que ver más con la práctica de la técnica combativa y con el perfeccionamiento del individuo mediante el perfeccionamiento de la misma – en otras palabras, más con la moralidad pragmática a dicha práctica inherente – que con una ética filosófica elaborada de manera independiente e impuesta a ella desde fuera.<sup>386</sup>

Desde la perspectiva de la historia del *bujutsu* (武術) la principal particularidad de esta primera etapa, que suele ser considerada como la época de oro del *kenjutsu* de estilo antiguo (古流剣術) (Nakabayashi, 1987),<sup>387</sup> es la convivencia de una beligerancia potencial, herencia de la época Sengoku, con un avance, favorecido por la relativa pacificación del país, en el grado de elaboración técnico-formal del *bujutsu*,<sup>388</sup> el cual no excluye el uso en las prácticas del armamento real ni llega a afectar aún su efectividad combativa.

---

<sup>386</sup> El primer artículo del código *Bukeshohatto* (武家諸法度) del año veinte de Keichō (1615) enfatizaba: “Llevar el *Bun* (文) en la mano izquierda y el *Bu* (武) en la derecha es una antigua ley. Es imprescindible combinar simultáneamente la preparación en una y otra vía. Lo más importante para los *buke* (武家) es la *kyūba* (弓馬). Se llama *tsuwamono* (兵) al que emplea las armas, las cuales son instrumentos de muerte que hay que usar porque resulta inevitable. Aunque haya paz, no hay que olvidar la guerra. No hay razones para dejar de afanarse en los entrenamientos”. Aunque ya en una fecha tan temprana se aprecia aquí indudablemente la influencia del confucianismo y de Hayashi Razan (1583-1657), puede entreverse a través de estas líneas – reflejo apenas de la comprensión y de las perspectivas específicas de la cima del estrato *bushi* a principios de la época Tokugawa – el trasfondo histórico mucho más amplio del período en que fueron escritas.

<sup>387</sup> Sobre este término afirma, en cambio, el maestro Yagyū Nobuharu: “Cuando se habla de tradición lo que se tiene en cuenta no es algo que dura largamente en el tiempo, sino algo que vive en la contemporaneidad. A lo que nosotros hacemos suelen darle, por lo visto, el nombre de *budō* antiguo o *kobudō* (古武道), pero a mí ese término no me satisface. Pienso que basta con hablar simplemente de *budō*.” (Tsumoto, 1996: 112).

<sup>388</sup> Como se recordará, hasta principios de la época Muromachi el tiro con arco a caballo o *kyūba* (弓馬), representaba el arte marcial por excelencia y todavía eran pocos los estilos de *bujutsu*. Sin embargo, a partir de la guerra de Ōnin (1467-1477) comienza ya el proceso de proliferación de los estilos marciales.

Con la consolidación del sistema *bakuhan* – en otras palabras, de un régimen social centralizado en el que se reconocían cuatro estratos fundamentales, de los cuales el *bushi* era el dominante, y el país se encontraba dividido en dominios gobernados por sus respectivos *daimyō* subordinados a su vez al poder centralizador del gobierno de *bakufu*, el cual mantenía al propio tiempo una política de estricto monopolio sobre el comercio exterior llamada *sakoku* (鎖国) – el confucianismo y las artes marciales se convirtieron en los dos pilares de la educación de los *bushi*. Sin embargo, conviene especificar de inmediato que estos dos pilares pertenecían en realidad a niveles diferentes de la cultura *bushi*, cada uno con sus propias regularidades, a saber, el confucianismo a su cultura espiritual, en tanto que el *buguei* (武芸), por una parte a la cultura artística, y por otra – como *bujutsu* (武術) propiamente hablando – a la cultura material; de manera que resultaba natural que entre ambos fundamentos educacionales surgieran con el tiempo contradicciones, y que los énfasis en uno u otro, su mutuo rechazo o armónica colaboración, variaran según factores como las condiciones específicas de la capa social del estrato *bushi*, del dominio, del estilo, o incluso de la individualidad del practicante.

Ahora bien, este proceso influye a su vez en el panorama morfológico de las artes marciales en el cual ocurren transformaciones de gran interés: el *kenjutsu* pasa oficialmente<sup>389</sup> a ocupar una posición central en el mundo del *bujutsu* y, por otra parte, hay estilos que empiezan a ser reconocidos como *estilos oficiales*, concretamente el *yagyūshinkageryū*, y en segundo lugar, el *onohaittōryū* se convierten en los estilos practicados por los *shōgun* y demás miembros del clan Tokugawa.<sup>390</sup>

Sobre la influencia que tuvo esta circunstancia en el ulterior destino de su escuela reconoció en su momento el antes mencionado maestro Yagyū Nobuharu:

---

<sup>389</sup> Extraoficialmente, las cosas podían funcionar de otra manera. Así, dice Osano Jun: “Incluso en la época Edo, que puso punto final a las guerras, la lanza (槍) se valoraba como símbolo del espíritu *bushi*, y sobre todo era aprendida por muchos *bushi* de alto rango. Así, en el *han* Tsuwano (津和野藩) de la provincia de Sekishū [石州国](Iwami), el *kenjutsu* podía ser aprendido por todos los miembros del estrato *bushi*, en tanto que la práctica del *sōjutsu* (槍術) estaba limitada a los *bushi* de alto rango” (Osano, 2003: 86). Por supuesto, esta valoración del arte de la lanza no era sólo simbólica. Su práctica era un complemento imprescindible para elevar en poco tiempo la eficiencia técnica del propio *kenjutsu* e incluso influyó en su forma de entrenamiento. Sobre este particular véase asimismo: Nagao, 2001.

<sup>390</sup> En general, los principales estilos que se practican durante esta etapa son los siguientes: *yagyū shinkageryū*, *niten ichiryū*, *ittōryū*, *taisharyū* o *taisha shinkageryū*, *jiguenryū* y *maniwa nenryū* (Nakabayashi, 1987).

“Lo que es de agradecer es el hecho de que Ieyasu, teniendo un gran interés en el *buguei* haya reconocido especialmente el valor del arte de la estrategia (兵法) del *shinkaguryū*, haya convertido a Munenori en su *hatamoto* (旗本) y que, además, haya acogido a Hyōgo-no-Suke<sup>391</sup> como maestro de su hijo Yoshinao. Pensándolo bien, fue gracias a eso que el *yagyūshinkaguryū* ha venido practicándose durante tan largo tiempo. Todavía hoy nosotros agradecemos el hecho de poder practicarlo, y al propio tiempo, a pesar de que es nuestro propio estilo, nos admiramos de lo bien que ha llegado hasta nuestros días.” (Tsumoto, 1996: 108)

Quiere decir que esta oficialización no convirtió al *shinkaguryū*, como suele suceder en ciertas épocas de la historia de las artes, en un canon oficial, que debiera ser asumido forzosamente como patrón por el resto de las escuelas – lo cual, por cierto, hubiera resultado incompatible con su faceta *marcial* como arte – sino que funcionó como una suerte de “selección socio-cultural” que favoreció su sobrevivencia y el buen estado en que fue transmitido a la contemporaneidad.

Desde este punto de vista, conviene recordar que en diciembre del año 1632 Yagyū Munenori se convirtió en el primer *ōmetsuke* (大目付) o inspector general de *bakufu*, quien supervisaba los asuntos de gobierno e inspeccionaba y vigilaba a los *daimyō*. Por lo visto, el interés personal de Munenori estaba más en la política que en el desarrollo de su propio estilo, en el cual con todo había llegado a ser, sin lugar a dudas, un reconocido virtuoso. Como explica Tsumoto Yō:

“En el *budō* (武道) se habla con frecuencia de *shu* (守), *ha* (破) y *ri* (離). Esto quiere decir que no basta con conservar la enseñanza recibida, sino que hay que crear, y el propio Sekishūsai escribe insistentemente sobre esto. Sin embargo, Munenori, tras recibir de él su permiso para enseñar, se limitó a conservar celosamente la tradición. Le interesaba más la política que generar algo nuevo” (Tsumoto, 1996: 141).

Su sobrino Hyōgo-no-Suke, en cambio, sí destacaba desde temprano por su creatividad e inventiva.

Antes de seguir adelante, es conveniente resaltar que si la historia de la escuela Yagyū plantea hoy en día a la reflexión problemas de gran interés, es precisamente porque se encontraba en el punto de entrecruzamiento de varias tendencias socio-culturales, al cual

---

<sup>391</sup> Yagyū Hyōgo-no-Suke Toshitoshi [柳生兵庫助利巖](1579-1650), nieto de Yagyū Sekishūsai Munetoshi [柳生石舟斎宗巖] (1529-1606) y segundo hijo de Yagyū Toshikatsu [柳生巖勝](1552-1616).



había llegado mediante el proceso selectivo al que unas líneas más arriba hacíamos referencia, pero también debido a la complejidad propia del fenómeno cultural que constituía el eje de su quehacer, el *bujutsu* (武術), el cual históricamente había llegado a compactar en sí diversas dimensiones o facetas.<sup>392</sup> Particularmente, desde su privilegiado “sistema de referencia” se hacen visibles cuestiones como “*bujutsu* y teoría”, “*bujutsu* y saber científico-técnico”, “*bujutsu* y política”, “*bujutsu* y arte”, entre otros.

Por razones de espacio, no estamos en condiciones de analizarlos aquí exhaustivamente, sino sólo lo suficiente para justificar el interés y la necesidad de una investigación ulterior.

En primer lugar, señalaremos que hacia el final del primer período todavía inquieto de la época Edo, el desenvolvimiento de una cultura escrita como la de los textos ilustrados – o las “ilustraciones descritas” – creados con la intención de transmitir lo que para una cultura del movimiento parecía fundamentalmente intrasmisible,<sup>393</sup> el legado de los estilos de *bujutsu*, había conducido a la aparición de textos que para sus descripciones utilizaban cada vez con mayor amplitud el uso de la palabra<sup>394</sup> y cuyo carácter iba dejando de ser

---

<sup>392</sup> En este sentido, el hecho de que a pesar de la existencia durante la época Edo de numerosas artes marciales que eran practicadas por los *bushi* con asiduidad, hayamos escogido entre otras vías posibles de análisis precisamente la línea de desenvolvimiento histórico del *kenjutsu*, no obedece a nuestras preferencias personales, sino a la realidad de este peculiar proceso selectivo que tuvo en efecto lugar en la propia historia. Según Osano Jun, las causas de que el *kenjutsu* alcanzara su auge durante el período Edo fueron las siguientes: “1) era el *bujutsu* que servía para evidenciar la pertenencia al estrato autorizado a portar sable, 2) el crecimiento de los estilos especializados en *kenjutsu*, debido a la especialización del *bujutsu*, 3) el *bujutsu* y en especial el *kenjutsu* estaba directamente unido a la enseñanza del camino del *bushi*, 4) el zen y el confucianismo brindaron en esta época un fundamento racional al arte del sable, 5) el perfeccionamiento de su técnica y sus modos de enseñanza”. (Osano, 2003: 74) De todas maneras, conviene tener en cuenta algo que hemos subrayado antes, a saber, que por la especificidad de las artes marciales, estaba excluido que esta “selección” fuera absoluta, porque su propia práctica presupone a su vez el entrenamiento colateral, complementario o subordinado de otras artes, sin el cual un estilo de cualquier escuela, deviene un conjunto de formas muertas.

<sup>393</sup> En otros escritos y secciones de esta tesis hemos relacionado a la cultura *bushi* como cultura del movimiento, con el mundo de la oralidad. No hay dudas de que la irrupción del *bushi* como factor de regulación y transformación social en la historia de Japón, por diversas razones presupone su apertura al mundo de la palabra y la escritura. Sin embargo, esta adquiere en su microcosmos funciones específicas, de acuerdo con las limitaciones y posibilidades que revela dentro de los marcos de ese sistema cultural en particular. Lo cierto es que en los textos de trasmisión de las tradiciones familiares de *bujutsu* es inevitable tropezar con el frecuente uso del término *kuden* (口伝) o “transmitir oralmente”, allí donde las palabras sobran – como en el caso de los secretos del arte – o faltaban – cuando una sutileza resultaba trasmisible sólo por imitación o por la necesidad de adecuar la forma general técnica a las características singulares del cuerpo del practicante.

<sup>394</sup> La palabra, en este caso, tiene en la cultura *bushi* la prerrogativa sobre la imagen dibujada, de que no sólo revela, sino que también oculta. Con todo, como bien aclara Yagyū Munenori un “camino no es para ocultarse. Se oculta para enseñarse.” Un texto escrito permite la conservación de lo mejor de la técnica

estrechamente descriptivo para convertirse en teórico-explicativo y, en buena medida, filosófico. Estos escritos tienen la peculiaridad de que, por primera vez, nos muestran un pensamiento *bushi* surgido en buena medida de la propia práctica marcial, concebida como un modelo dotado de un potencial explicativo suficiente para abordar un horizonte de problemas mucho más amplio que el del propio entrenamiento del *bujutsu*. En la época Tokugawa, ocupan entre otros un lugar muy especial el *Heihōkadensho* [兵法家伝書] (1632), atribuido a Yagyū Munenori – quien como hemos visto se ubicaba socialmente en el centro del régimen *bakuhan* y en la cima de su poder político – y el *Gorin-no-sho* [五輪書] (1643-1645) de Miyamoto Musashi,<sup>395</sup> cuya actividad transcurría más bien en la periferia del sistema. A la conformación de su aparato conceptual contribuyen evidentemente nociones provenientes tanto del confucianismo, como del budismo zen y del sintoísmo, y la problemática social siempre está presente en ellos, aunque con mayor claridad y énfasis en el tratado de Yagyū que en el de Musashi.

La posibilidad de teorizar acerca del *bujutsu* era brindada por la riqueza del propio objeto de estudio. Su necesidad por las nuevas connotaciones que adquiere en la época Tokugawa: además de su dimensión histórica y conceptualmente básica, técnico utilitaria, de ataque y defensa, adquiere ahora una importante faceta política – muy evidente, por cierto, en la obra de Munenori – pero, además educacional y simbólico artística. Su factibilidad está determinada, como en toda actividad dotada de alguna arista técnico-cognoscitiva, por el adecuado equilibrio entre investigación y práctica, entre enseñanza y vida. A su vez, el enriquecimiento interno del sistema técnico hasta el nivel del arte, necesita de la totalidad del ser humano y, en este sentido, del trabajo de la cultura en su integridad.

En el primer capítulo de su tratado *Heihōkadensho*, Yagyū Munenori analiza la dialéctica implícita en el manejo del sable:

“Se puede decir que usar las armas (兵) es también el camino del cielo (天道). Suele suceder que la maldad de un individuo hace sufrir a diez mil personas. Sin embargo, matando el mal en uno, se hace vivir a diez mil. En este sentido,

---

marcial, siempre que, dentro de una escuela, sirva al que lo haya merecido con su esfuerzo como complemento del aprendizaje bajo la guía directa del maestro.

<sup>395</sup> Está asimismo, por ejemplo, el valioso tratado *Fudōchishinmyōroku* (不動智神妙録) escrito por el monje de la secta zen *Rinzaishū* Takuan Sōhō (1573-1645), cuya pluma, según suponen algunos, se encuentra también detrás del tratado de Yagyū.

realmente, el sable (刀) que mata a la gente, acaso no es la espada (つるぎ) que otorga la vida a las personas. Para usar esta arma hay una ley o método (法), sin conocer el cual el que se propone matar, resulta matado. Pensándolo bien, lo que llamamos arte de la estrategia (兵法) es una confrontación entre uno mismo y otra persona. En el arte de la estrategia que emplea dos espadas, no hay más que uno que pierde y otro que gana. Pero esto es un arte de la estrategia demasiado pequeño (いとちいさき兵法也). Tanto en el caso de que se gane, como en el de que se pierda, las ganancias y las pérdidas son escasas. Pero cuando al ganar uno, gana el mundo bajo los cielos (天下), y al perder, es el mundo subcelestial (天下) el que pierde, esto es un arte de la estrategia mayor (是大なる兵法也)” (Yagyū, 2007: 20-21).

Munenori aborda en este pasaje la dialéctica de las dos caras del sable: la que quita la vida, a la que llama *satsunintō* (殺人刀), y la que la otorga o *katsuninken* (活人剣). En efecto, desde un punto de vista estrecho, individualista, el mismo sable que ofende, defiende; matando, nos salva. Pero otra cosa bien distinta es, según Yagyū, cuando ese sable se pone al servicio de la justicia que gobierna el mundo. Resulta interesante contrastar esta visión del siglo XVII con la de un practicante y estudioso del *kendō* de nuestros días:

“Sobre el sable existen, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, interpretaciones más bien equivocadas. Todo el tiempo hay mayormente opiniones que consideran que, por mucho que se diga, la técnica (術) que mata a las personas no es pacífica. Sin embargo, en una época en la que el derecho dejaba mucho que desear, la espada justiciera (破邪顕正の剣) resultaba absolutamente necesaria.” (Tsumoto, 1996: 90)

Pero para que el sable funcionara como un complemento imprescindible del derecho, resultaba inevitable que su propio micromundo se reestructurara internamente; en otras palabras, tenía que pasar por un proceso de redefinición filosófica, de reelaboración moral y de formalización interna, cuyos perfiles encontramos ya esbozados en la obra de Yagyū, hacia finales del primer período de la época Tokugawa.

Ahora bien, en la realidad el sable no era sólo, en categorías filosóficas abstractas, un instrumento preparado para salvar la vida u ocasionar la muerte, sino también para desafiar o salvaguardar el poder establecido, y para el gobierno *bushi* era fundamental mantenerlo bajo control para garantizar que su filo estuviera siempre dirigido hacia sus adversarios. Hay que decir que durante los primeros cuarenta años de la época Tokugawa, los conflictos no fueron sólo de naturaleza bélica. Como ya hemos visto, con bastante frecuencia las confrontaciones entre practicantes de diversos estilos de *bujutsu* terminaban con la muerte de uno de los contrincantes. Pero aparte de este tipo de

competiciones, había otros escenarios que propiciaban los enfrentamientos mortales. En la medida en que el eje de la vida social del *bushi* se trasladó del campo a la ciudad, y que se incrementó el comercio y la circulación monetaria, ganaron peso los conflictos relacionados con el juego y las riñas callejeras en las que desembocaban las discusiones personales por diversos motivos. En las diferentes versiones de las leyes *Bukeshohatto* encontramos siempre un artículo que prohíbe expresamente este tipo de disputas. En lo referente a las artes marciales, por la época de mandato de los sogunes Tokugawa Ietsuna (1641-1680/1651-1680) y Tsunayoshi (1646-1709/1680-1709), *bakufu* acabó por tomar la decisión<sup>396</sup> de prohibir tanto la práctica de *mushashugyō* (武者修行), como la que le servía de motivación, el *taryūjiai* (他流試合),<sup>397</sup> y en los juramentos que debían firmar los practicantes en las escuelas de *bujutsu* hubo a partir de entonces un punto que les comprometía a abstenerse de participar en ellas.<sup>398</sup>

Así describe Nakabayashi Shinji este proceso:

“A partir de la etapa del cuarto *shōgun* Ietsuna, a medida que se consolidaba la paz en la sociedad, el espíritu belicista fue perdiendo fuerza hasta que finalmente decayó, y al llegar la época del quinto *shōgun* Tsunayoshi a aquella situación social se agregaron la dirección política de Tsunayoshi, es decir, su política educativa, las leyes y ordenanzas establecidas en el cuarto año de Jōkyō (1687)

---

<sup>396</sup> En el año segundo de Tenna (1682).

<sup>397</sup> Pese a todo, como era de esperar, fuera del alcance de la ley, en algunos dominios estas prácticas siguieron realizándose extraoficialmente (véase, por ejemplo: Nagao 2001). Por otra parte, aun en tiempos de paz, para el propio gobierno *bushi*, determinada dosis de conflictividad controlada era no sólo permisible, sino incluso deseable.

<sup>398</sup> He aquí un testimonio recogido en Hagakure referente a un suceso acaecido precisamente en el mes de noviembre del año segundo de Tenna (1682): “El caso del *kaishaku* de Fukuchi Mago-no-Jō. Mago-no-Jō, Mukai Mouemon, Ikeda Zenjirō, Ōkuma Shinnojō y Nakano Kyūsuke se pusieron de acuerdo para poner un blanco en el *azuchi* de la casa de Sawabe Heizaemon, hermano mayor de Kyūsuke y dispararle con el arco haciendo diferentes apuestas. Finalmente terminaron apostando dinero y como Mago-no-Jō volviéndose a Kyūsuke le insultara, este lo inmovilizó en el suelo poniéndosele encima, hasta que entre todos lograron separarlos. Por entonces, entre la gente se propagó ampliamente un rumor: se comentaba que „a Mago-no-Jō lo habían pisoteado“. Pero se dice que en realidad ese rumor había sido fruto de una confusión. A propósito de esto tuvo lugar después una investigación (御究), como resultado de la cual a Kyūsuke y a Mago-no-Jō se les condenó a *seppuku*, así como también a Heizaemon por ser el dueño de la casa en la que había ocurrido el problema; en tanto que a Mouemon y a Shinnojō se les condenó a la condición de *rōnin*. Cuando se investigó a Zenjirō y declaró que había estado en la reunión y participado en el juego, los demás dijeron que él no se había incorporado, de modo que se repitió la indagación y entonces Zenjirō expresó que como él era muy diestro, los otros se habían negado a incorporarle al juego y que, en realidad, había estado como observador; pero que, de todas maneras, como había estado presente en la reunión había pensado que no debía evitar el castigo, por lo que se había declarado participante. Tras oírle, se consideró que su declaración había sido honesta y valiente, por lo que se le condenó a enclaustrarse en su casa. El que sirvió de *kaishaku* a Mago-no-Jō fue el señor Ogui-no-Kamochi, pero como no guardó la distancia adecuada y desenvainó su *katana* desde un sitio bastante distante del que se encontraba el condenado, el primer corte que realizó resultó fallido, por lo que se dice que tuvo que repetirlo varias veces seguidas” (Hagakure, 2004, III: 39).

que exigían compasión hacia los seres vivos y prohibían su matanza, la refundición de la moneda en relación con el empobrecimiento de las finanzas, etc., que caracterizaron la llamada época de Genroku, en la cual los *bushi* se suavizaron al entregarse al saber, las artes y a la corriente de la fastuosidad del vivir, en tanto que los *chōnin* acumularon poder” (Nakabayashi, 1987: 67).

En estas condiciones, con la caída de las confrontaciones entre estilos, que permitían perfeccionar la efectividad técnica mediante la investigación de procedimientos de combate descubiertos y ensayados por otros, y de la práctica ambulante de *mushashugyō*, que favorecía la difusión de las adquisiciones técnicas de los estilos a lo largo del país, por una parte, en las artes marciales empezó a predominar un espíritu conservador que se conformaba con el mantenimiento de las tradiciones de cada escuela, y por otra, la práctica del *bujutsu* devino un modo de disfrute y pasatiempo artístico, en el que importaban más las formas que el contenido, los adornos que las propias armas, y la apariencia marcial por encima del dominio del armamento y la preparación combativa personal.

“En medio de esta situación, el *kenjutsu* se convirtió en el llamado *kenjutsu* de formas o *katakenjutsu* (形剣術), cuyo centro era la práctica siguiendo reglas convencionales, y se fue volviendo formalista. Incluso las *katas* (形) que habían sido estructuradas por los predecesores a partir de la experiencia de la guerra real con sus victorias y derrotas, mientras eran transmitidas fueron perdiendo su verdadero sentido, y su enseñanza se iba por las ramas, desviándose hacia aspectos secundarios. Asimismo, cuando se creaba una forma nueva, lo que se hacía era simplemente adornar las apariencias, para que se viera mejor desde afuera. Además, en cada estilo se incrementó excesivamente el número de *katas* o formas: mientras que lo normal era que hubiera entre treinta y cincuenta, se dice que había estilos en los que su cantidad llegaba a cien y ciento cincuenta. Por otra parte, las formas de mirar, las posturas y los tipos de técnicas también se multiplicaron hasta el absurdo, de modo que ni servían para nada ni tenían sentido alguno, sino que eran simples adornos. Esta corriente, a la que se le aplicaba la expresión de „*kempō* floreado“ o *kahōkempō* (華法剣法), era criticada” (Ibídem: 70)

Hay que señalar que esta tendencia, implícita en el propio *bujutsu* como forma de cultura del movimiento, se hace sentir ya tempranamente en la época Edo hacia finales de su primer período y es acentuada por el auge de la economía mercantil y financiera. Uno de los mejores testigos de su desenvolvimiento, es el invencible maestro del sable Miyamoto Musashi, quien en el “Rollo de la Tierra” de su *Gorin-no-Sho* se queja de esta manera:

“Cuando miramos al interior del mundo social encontramos un espíritu de aderezar las diferentes artes, nuestros propios cuerpos y los más diversos

instrumentos como cosas vendibles, y en la división entre flores y frutos, estos resultan los más escasos. Sobre todo en este, el camino de la estrategia, se le adorna con colores y se le hace florecer para jactarse de que es un arte, o bien, se habla de los *dōjō* tal y cual, en los que enseñando y practicando ese camino se busca obtener ganancias, de modo que eso que se dice de que „la estrategia inmadura causa grandes lesiones“, hay que reconocerlo como cierto.” (Kamata, 2004: 56).

Por su parte, el confuciano Ogyū Sorai (1666-1728) escribe en su *Kenroku* [鈴録] (1721):

“En nuestros días tanto en el *sōjutsu* (槍術), como en el *kenjutsu* (剣術), sucede que, como nuestros contemporáneos tienen mucha inventiva, la mayor parte de ellos toma habitualmente a otro de oponente y para enfrentarse a él se rodea de numerosos espectadores, porque lo más importante es ganar con el mayor esplendor. Además, como la sociedad ha ido progresando poco a poco, los esgrimistas (剣士) se han vuelto más cálidos y hablan cosas maravillosamente razonables; o bien ponen especial cuidado en sus acciones, ademanes y modo de desplazamiento, y evitan que sus espadas de bambú se dañen al chocar entre sí; o bien untan aceite de nogal (胡桃ノ油) al tablado pulido del piso (拭板敷) y calzan *tabis* (足皮) para no caerse; o bien, usan largas *hakamas* (長袴); todo lo cual, aunque lleva al límite la excelencia, es algo inútil en el campo de batalla. En suma, los tipos de *buguei* (武芸), en los que, en lugar de entrenar brazos y piernas para lograr destreza en las acciones, se habla de la técnica como de cosa vulgar y se intercambian razones, se asemejan a entretenimientos de tiempos de paz. Como los *bushi* de nuestros días se han vuelto débiles, al menos deberían aprender bien las técnicas del *buguei* y seleccionar para aprender los estilos que fortalecen el trabajo de los brazos y las piernas” (véase en la bibliografía: Ogyū Sorai, pdf 11: 19-20).<sup>399</sup>

Aunque durante esta segunda etapa del desenvolvimiento histórico del *kenjutsu* en la sociedad Tokugawa se levantan voces que critican desde la perspectiva de su época y desde el interior del estrato *bushi* este proceso de formalización y “estatización” del *bujutsu*, lo cierto es que desde la perspectiva actual y desde un punto de vista más amplio que el de los aspectos práctico-utilitarios de las artes marciales contemporáneas, la etapa que encuentra su punto culminante en la época Genroku (1688-1704) revela al propio tiempo diversos logros, positivos en el sentido de que en su contexto se hizo posible desarrollar otras facetas o dimensiones implícitas en el propio *bujutsu* como cultura del movimiento, si bien no ventajosas desde el punto de vista de la efectividad de una técnica para el ataque, el control y la defensa, sí lo suficientemente productivas desde la perspectiva de la producción integral del ser humano. Nos referimos a sus facetas propiamente artístico-expresiva, comunicacional y recreativa, las cuales reproduce con

---

<sup>399</sup> Téngase en cuenta que lo que refleja este interesante testimonio es el resultado del impacto de la época Genroku (1688-1707).

frecuencia, como desde siglos antes el teatro, el cine contemporáneo, y en no raras ocasiones la pintura, pero que no hay dudas que con el correr del tiempo tuvieron una influencia inversa sobre la cultura básica que las había generado: la de la técnica combativa. No en balde ha dicho uno de los herederos contemporáneos de las tradiciones del estilo *yagyūshinkageryū*, el maestro Yagyū Nobuharu:

“Es que no hay nada que se llame cultura japonesa que carezca de belleza. En lo tocante al sentido de la belleza el pueblo japonés es muy agudo. Como en el caso del *budō* (武道), incluso en las técnicas que sirven para derrotar al oponente y obtener sobre él la victoria al precio de la vida, no hay nada que esté de más. Por eso es extremadamente bello. Pienso que este es un punto muy importante de la cultura japonesa. Que para vencer al oponente baste con la simple habilidad técnica no es la técnica en su verdadero sentido. Para que se la reconozca como tal tiene que ser bella.” (Tsumoto, 1996: 117)

Por otra parte, el desenvolvimiento de estas facetas implícitas en el *bujutsu* hubiera resultado imposible sin la fructífera interacción entre los estratos *bushi* y *chōnin*, y entre sus respectivas culturas, para lo cual el período del que hablamos ofreció un marco histórico apropiado. En otras palabras, ni siquiera para la época Genroku puede decirse que el impacto de la cultura *chōnin* sobre la cultura *bushi* e incluso sobre la del *bujutsu*, fuera negativo, aunque esta realidad permaneciera velada para esa época y para los miembros más críticos del estrato *bushi*. Es que ni la cultura del *bujutsu* es sólo una cultura marcial, ni la cultura *bushi* simplemente la cultura del estrato samurái. Mediante modos y medios particulares y singulares lo que se cultiva en ella es un ser humano que interactúa en sociedad con otros miles de seres humanos y sus respectivas culturas. En este sentido resulta significativo otro comentario del propio Yagyū Nobuharu sobre los requerimientos para alcanzar la maestría en un arte marcial:

“Por supuesto, hay que pulir la técnica mediante el entrenamiento. Es absolutamente necesario apropiarse de ella con la totalidad del cuerpo y del alma para asimilarla, pero lo más importante es ser capaz de ver claramente los movimientos del oponente, conquistar ese estado mental. De otra manera, el arte de la estrategia del estilo dado no se puede emplear. Pero es que esto es un problema que no se resuelve simplemente con la técnica, porque llega a requerir para su solución de la totalidad integral del ser humano” (Ibídem: 108).

En otras palabras, para el período que investigamos, el *arte* marcial llega a necesitar del trabajo de la cultura en su integridad, es decir, de la influencia integral de la cultura sobre el individuo que es sujeto de su práctica. Si el *bujutsu*, y en particular, el *kenjutsu* llega a convertirse en uno de los pilares de la educación del *bushi*, es porque, a su vez, para

dominar el arte del sable no basta ya con ser un hábil esgrimista. Este es el giro, cargado de futuridad, que se vuelve apreciable a partir de la época Genroku.

En la época Kyōhō (1716-1736) se levantó finalmente la prohibición de las prácticas de *taryūjiai* (他流試合) y de *mushashugyō* (武者修行). Desde el punto de vista político, a la revitalización del *bujutsu* que esto trajo consigo contribuyó la labor personal del *shōgun* Tokugawa Yoshimune (1684-1751/1716-1745), como veíamos, especialmente interesado en la práctica marcial, así como años más tarde, de su nieto Matsudaira Sadanobu (1759-1829), quien en 1782, a la edad de 23 años, empezó a practicar intensamente *jūjutsu* (柔術) del estilo *kitōryū* (起倒流)<sup>400</sup> bajo la dirección del maestro Suzuki Kunitaka (1722-1790), y después trató de transmitir su entusiasmo por esta práctica a sus propios vasallos.

Sin embargo, esta reivindicación política tuvo como premisa un importante avance técnico ocurrido en el ámbito de la práctica de las artes marciales: la introducción y la posterior difusión en los entrenamientos de un sucedáneo del sable de metal y de madera dura, el *shinai*, elaborado a partir del bambú, así como de otros implementos que protegían de lesiones los cuerpos de los practicantes sin impedir la impetuosidad de los entrenamientos y competencias. Según la opinión generalizada, fue alrededor del año 1710 que Naganuma Shirōzaemon Kunisato (1688-1767), del estilo *jikishinkaguryū* inventó los implementos de protección y, tras su mejoramiento, comenzó la práctica con ayuda del *shinai*. Aproximadamente unos 40 años más tarde, alrededor de 1750, Nakanishi Chūzō (1796-?), del estilo *ittōryū* los perfeccionó y añadió el entrenamiento con implementos de protección y *shinai* a la práctica tradicional de *katas* o formas.

Como era de esperar, la introducción de estos artefactos, a primera vista alejados del *bujutsu* que era aplicable a una situación real de combate, generó entre los practicantes tanto opiniones a favor como en contra. Sin embargo, el hecho es que su utilización acabó por imponerse y sigue vigente en nuestros días como una confirmación más de la compleja relación dialéctica existente entre lo “artificial” y lo “real”<sup>401</sup>.

---

<sup>400</sup> Creado por Terada Masashigie (1618-1674) a partir del estilo *fukunoryū* (福野流) de *jūjutsu*.

<sup>401</sup> Pudiera decirse que en el proceso histórico de interacción entre *Bu* (武) y *Bun* (文), la aceptación de lo *artificial* dentro de la cultura combativa *bushi* durante la época Edo constituyó una especie de segunda “revolución” con respecto a la que había representado la aceptación de la *escritura* por los *bushi* en la época Kamakura. Esta apertura a lo “artificial” funciona aquí como la “otra cara” de la asimilación de lo artístico



Sobre este proceso escribe Nakabayashi Shinji:

“A medida que la época Edo avanzaba hacia sus postrimerías, la práctica de ataque con el uso del *shinai* prosperó hasta convertirse en la tendencia dominante de los entrenamientos de *kenjutsu*. Sin embargo, no por esto cesaron las prácticas con sables reales y de madera, sino que se siguieron realizando en forma combinada ambos tipos de entrenamiento, con el reconocimiento del sentido específico que tenían uno y otro. Además, los estilos tradicionales que hacían únicamente prácticas de *katas* se fueron extinguiendo, y fueron apareciendo unos tras otros estilos nuevos que incorporaban decididamente a sus entrenamientos las prácticas con *shinai*, los cuales tuvieron un extraordinario desarrollo hasta la etapa *bakumatsu*. Esta práctica de ataque con *shinai* se extendió con gran impulso no sólo en el centro, sino también en las zonas rurales, y era realizada ampliamente no sólo por los *bushi*, sino incluso por los *chōnin* y los campesinos, de modo que la cantidad de personas que practicaba el *kenjutsu* se incrementó asimismo” (Nakabayashi, 1987: 75).

Tanto en Edo, como en los dominios de provincia<sup>402</sup> aparecen escuelas y academias de arte del sable en las que se entrenan individuos de distintos estratos sociales. Resulta comprensible que esta apertura y popularización haya obedecido, entre otros factores, al reclamo que imponía desde dentro la propia práctica del *bujutsu* en las nuevas condiciones históricas: cuando el énfasis empieza a recaer no en la conservación de las formas tradicionales, sino en la efectividad combativa, se hace necesario abrir el acceso a los entrenamientos a los miembros de otros estamentos para que con sus múltiples talentos, habilidades y experiencias propias contribuyan a revitalizar y enriquecer los horizontes del espacio en que se prueba la eficiencia práctica del arte. Sin embargo, su fundamento último hay que buscarlo precisamente en la crisis del sistema *bakuhan* que se había hecho sentir ya a principios del siglo XVIII como resultado de la incapacidad cada vez más evidente del gobierno de *bakufu* para enfrentar los problemas de una sociedad cuya economía tenía ahora su centro, no en el campo, sino en las ciudades, y su principal eje no en la agricultura, sino en la producción de mercancías y la circulación mercantil. En esta época de decadencia social de los *bushi* y de ascenso de los *chōnin*, en las sucesivas reformas gubernamentales se hacía evidente que el énfasis volvía a pasar ahora

---

y es favorecida, sin dudas, por la fecunda interacción socio-cultural que en estas circunstancias históricas mantiene este estrato con el de los *chōnin*, como mismo antes había interactuado fructíferamente con la corte a partir de Kamakura.

<sup>402</sup> El estudio y la práctica de la estrategia y de artes marciales como el *kenjutsu*, el *sōjutsu* (槍術), el *bajutsu* (馬術), el *kyūjutsu* (弓術), el *jūjutsu* (柔術) y el *hōjutsu* (砲術) eran componentes esenciales del programa educativo de las escuelas de los diferentes dominios, las cuales empezaron a establecerse a partir de finales del siglo XVIII, alrededor de la época Tenmei (1781-1789). En este tipo de enseñanza se enfatizaba la efectividad de la técnica en contraposición al secretismo y la formalización excesiva de la práctica que afectaba a los diferentes estilos. Es entonces, precisamente a partir de finales del siglo XVIII, que asistimos a la apertura de una nueva dimensión o faceta de la práctica de las artes marciales: *la pública*.

una vez más de *Bun* (文) a *Bu* (武). Pero era justamente la introducción de innovaciones técnicas en la práctica del *bujutsu* – innovaciones que, sin lugar a dudas, involucraban asimismo los productos de la actividad de los *chōnin* – las que habían posibilitado en esta ocasión la recuperación del principio marcial y el acercamiento de los entrenamientos a la esencia de los combates reales, merced a la aceptación de la mediación de lo “artificial-inauténtico”.<sup>403</sup>

Como mismo a partir de 1543 la introducción del arcabuz había condicionado la conformación del *kenjutsu*, también la llegada a Japón trescientos diez años después, del comodoro norteamericano Matthew Calbraith Perry en el inicio de un período de apertura del país al comercio con las grandes potencias de Europa y América, contribuyó grandemente a que *bakufu* experimentara la urgente necesidad de promocionar las artes marciales, y a que su faceta pública, que había empezado a desarrollarse desde finales del siglo XVIII, alcanzara ahora pleno auge con la apertura en Edo de los *machi-dōjō* o *dōjō* de barrios (町道場),<sup>404</sup> y en 1854, de la célebre academia Kōbusho (講武所), en la que

---

<sup>403</sup> Como decíamos, sobre el uso en los entrenamientos de sucedáneos de los sables existían tanto opiniones a favor como en contra. Así por ejemplo, en el capítulo V de su tratado *Bushikun* (武士訓) dice el vasallo del dominio de Kumamoto Izawa Nagahide (1668-1730): “Los que aprenden *kenjutsu* en el mundo de hoy confeccionan un pequeño *shinai*, y dejando un espacio con respecto a su oponente golpean como en un juego una y otra vez, lo que se llama golpear manteniendo el *maai* (間合). En el combate con un sable de verdad no hay ese tipo de detalles. ¿Por qué uno o dos *sun* (寸) habrían de marcar la diferencia? En el caso de que el oponente vista una armadura, o varias capas de ropa superpuestas, sería todavía más difícil lesionarle. La gente de espíritu no debe aprender este tipo de inservible técnica (術)” (El manuscrito está fechado en el año sexto de Kyōhō (1721) y el texto en enero del año quinto de Shōtoku (1715)) (Véase: Izawa, 1715: 73). Por su parte, también a mediados de la época Edo escribe Kimura Kyūhō, practicante del estilo *ūchūryū* de *kenjutsu*, en su libro *Honshikisanmondō* (本識三問答): “El estilo *yagyūryū* practica el *kenjutsu* con ayuda de *shinai*. El *shinai* tiene el sabor del sable de verdad. Este no escatima en golpear. El *shinai* tampoco, por lo que su significado es el mismo. En el caso de la espada de madera o *bokutō*, como se ataca temiendo acertar a golpear la mano, más que un golpe resulta como una caricia. La idea de que sólo en el caso de un combate real es cuando se debe golpear de verdad, resulta absurda. El razonamiento de *shinkageryū* es el siguiente: si bien el *bokutō* es bueno de blandir, el *shinai* resulta incómodo en la palma de la mano y cuando se acierta a dar con él, se dobla, por lo que ofrece una mala imagen al espectador del combate. Aunque se detenga el movimiento se dobla y golpea. Por eso lo mejor es hacer practicar en los entrenamientos con el instrumento de más difícil manejo, y emplear en los combates reales el *bokutō* y el sable real que son mejores para la palma de la mano y de más fácil uso que el *shinai*” (Nakabayashi, 1986: 74-75). Con todo, esta explicación de Kimura parece estar más a tono con el espíritu de su época, y de las perspectivas que ésta ofrecía al *kenjutsu*, en la medida en que las propias condiciones históricas habían permitido que, más allá de las apariencias se decantara en ella la verdadera esencia – o como escribe Kimura, el “sabor” – de este arte marcial: durante las prácticas no escatimar en el golpe, golpear sin reparos como condición necesaria y suficiente para garantizar la efectividad en el combate real. De esta manera, al rescatar la esencia del *kenjutsu*, el entrenamiento aunque seguía siendo apenas una *representación* dejaba de ser una simple *simulación*.

<sup>404</sup> Los más famosos eran los llamados “cuatro grandes *dōjō*s de Edo en *bakumatsu*” (幕末江戸の四大道場): el Guenbukan (玄武館) de Chiba Shūsaku (1794-1855), creador del *hokushin-ittōryū* (北辰一刀流); el Rempeikan (練兵館) de Saitō Yakurō (1798-1871), en el que se enseñaba el estilo *shintōmunenryū* (神道無念流); el Shigakukan (士学館) de Momonoi Shunzō (1825-1885), creador del *kyōshinmeichiryū* (鏡新

las artes marciales japonesas eran practicadas junto con la artillería occidental y, por primera vez, destacados esgrimistas de diferentes estilos entrenaban juntos compartiendo un mismo espacio. De esta manera, por cuanto este proceso contribuyó a devolver al *kenjutsu* al presente y a su ámbito real de existencia, el de lo *público*, no es exagerado decir que la modernización del *kenjutsu* y la recuperación de su revitalizadora faceta *popular* fueron de la mano. Resultaba inevitable que como consecuencia de este fructífero intercambio surgieran en esta etapa tanto nuevos estilos<sup>405</sup> como nuevos “héroes de la esgrima”, y en relación con esto, que emergiera asimismo la figura del llamado *dōjō-yaburi* (道場破り) o *dōjō-arashi* (道場荒し), quien irrumpía de repente en una academia para retar a sus practicantes y, en caso de vencerles, destruir su prestigio y hasta exigirles dinero.

Ahora bien, no es menos cierto que aunque desde la época Sengoku la cultura particular de cada señorío había funcionado ya como una fuente de la diversificación de los estilos, por su parte, la división de los dominios en dos grandes clases, *fudai* (譜代) y *tozama* (外様), es decir, entre los que aún antes de la batalla de Sekigahara (1600) habían sido vasallos del clan Tokugawa y los que habían devenido tales a partir de la victoria de Tokugawa Ieyasu, había influido a su vez en que las artes marciales de unos y otros tomaran vías de desenvolvimiento considerablemente distintas, lo cual se hizo en especial evidente a partir del momento en que, con la llegada de las grandes potencias extranjeras y la exacerbación de las contradicciones internas que este hecho trajera consigo, la guerra volvió a enfrentar a combatientes de diversos señoríos con diferente preparación. Sobre esta experiencia histórica, en particular sobre la guerra de Boshin de 1868, comenta Tsumoto Yō:

“En las crónicas sobre la guerra de Boshin, ocurrida en el período *bakumatsu* hay algo que llama la atención. Esgrimistas muy virtuosos del Kōbusho de *bakufu*

---

明智流); y el llamado Iba-dōjō (伊庭道場) de Iba Gunbee Hidenari (1810-1858), maestro de *shingyōtōryū* (心形刀流). Según el decir de la época, mientras que la enseñanza de Chiba destacaba por su técnica (技), la de Saitō era famosa por su poder combativo (力) y la de Momonoi por su distinción o elegancia (位). Es evidente que en este dicho popular se reflejaban los tres valores básicos que en la época más apreciaban los practicantes de *kenjutsu*, pero también el hecho de que sólo la interacción entre los discípulos de los diferentes *dōjōs* podía lograr su integración definitiva en un mismo arte del sable.

<sup>405</sup> En general, los principales nuevos estilos que surgieron fueron: el *shingyōtōryū* (心形刀流), el *nakanishiha ittōryū* (中西派一刀流), el *hokushin ittōryū* (北辰一刀流), el *kōguen ittōryū* (甲源一刀流), el *shintōmunenryū* (神道無念流), el *jikishinkaguryū* (直心陰流), el *kyōshimmeichiryū* (鏡新明知流), el *ryūgōryū* (柳剛流), el *tenshinden ittōryū* (天真伝一刀流), el *tennenrishinryū* (天然理心流), el *shintōissinryū* (神道一心流) y el *ittōshōdenmutōryū* (一刀正伝無刀流) (Nakabayashi, 1987).

murieron a manos de samuráis de Satsuma sin renombre alguno. No eran pocos los cadáveres que aparecían con la cabeza partida en forma de cruz, como resultado de que al parar el ataque del adversario tanto la hoja de su propio sable como la del atacante se le habían hundido en el cráneo, o bien en el suelo había cuerpos en los que había penetrado la guarnición de su sable al tratar de detener el ataque del sable enemigo. La impresión que me quedó de esto es que, de ser así, el *jiguenryū* debía de ser un terrible estilo de esgrima” (Tsumoto, 1996: 242).

En este sentido, es conveniente recordar que el *jiguenryū* (示現流) había sido creado por el vasallo del señorío de Satsuma Tōgō Shiguekata (1561-1643), quien vivió precisamente durante la llamada “época de oro del *kenjutsu*”, desde finales de Sengoku hasta la primera etapa de Edo, y que ese fue el estilo en que se formó uno de los principales héroes de *bakumatsu*: Saigō Takamori (1828-1877). Un estudioso de su biografía describe como sigue el panorama en que transcurrió la primera etapa de su vida:

“Saigō fue educado en un sistema escolar con dos niveles: asistió tanto a la escuela local como a la academia central del dominio. Todos los niños samurái en la villa del castillo, exceptuando unos pocos miembros de la élite, asistían a las escuelas de barrio llamadas *gojū*.<sup>406</sup> Las *gojū* eran fraternidades en la misma medida que escuelas, las novatadas eran parte central de la experiencia *gojū* y los niños pasaban gran parte de su tiempo aprendiendo artes marciales y preparándose para las festividades locales (...) Las *gojū* tuvieron sus orígenes en los años noventa del siglo XVI cuando los Shimazu, bajo los órdenes de Toyotomi Hideyoshi movilizaron a sus samurái para la invasión de Corea. Después de que Satsuma enviara cerca de diez mil hombres, esto dejó a la villa del castillo con miles de niños samurái sin supervisión. Para controlar a estos penderos chicos el dominio organizó los antecedentes del sistema *gojū* (...) A las 4:00 p.m. los chicos se reunían al aire libre para el entrenamiento en artes marciales guiado por los *nise* (los mayores entre ellos). A diferencia de los ejercicios matutinos, la sesión incluía un entrenamiento serio en esgrima. Los chicos practicaban con sables de madera, pero aprendían las técnicas y tácticas del combate real. La esgrima era enseñada en Satsuma de acuerdo con dos escuelas: la Jigen, desarrollada por Tōgō Shigekata, y la Yakumarū,<sup>407</sup> una tradición sincrética desarrollada por un discípulo de Jigen. La tradición de Jigen estaba entre las más tradicionales y agresivas de las principales escuelas de sable. Mientras que la mayoría de las escuelas en el siglo XIX usaban espadas de bambú envueltas en paño para minimizar las heridas, la escuela Jigen usaba los sables de madera tradicionales. La mayoría de las escuelas enfatizaba una combinación de las tácticas ofensiva y defensiva, esta última dirigida a sacar partido de los errores del oponente. La escuela Jigen era implacablemente agresiva e insistía en que se diera un único golpe mortal. La escuela Yakumarū era todavía mucho más beligerante y enfatizaba la disposición de morir del atacante. No sorprende que la escuela Yakumarū haya producido a algunos de los

---

<sup>406</sup> Gojū (郷中).

<sup>407</sup> *Yakumarū Jiguenryū* (薬丸自顕流): estilo cuya creación se atribuye a Yakumarū Kanenobu (1607-1689), vasallo del dominio de Satsuma y aventajado discípulo del antes mencionado Tōgō Shiguekata.

más terroríficos asesinos de los años sesenta del siglo XIX. Algunas evidencias de segunda mano sugieren que Saigō estaba afiliado a la escuela Yakumaru” (Ravina, 2004: 27-30).

No hay dudas de que entre los diferentes modos de práctica del *bujutsu* y los diversos modos de vida del estrato *bushi*, con sus respectivas comprensiones de la relación entre la vida y la muerte y su elección última entre el apego al vivir o la decisión del morir vinculadas a su vez a particulares actitudes políticas, existía de antaño una estrecha relación. No obstante, en las nuevas condiciones históricas lo que había pasado a primer plano era la efectividad combativa real, cuyo ejercicio reclamaba no sólo la viva interacción entre los más diversos estilos, sino también entre los diferentes estratos sociales. La introducción del *shinai* y la amplia aceptación de los implementos de defensa, además de permitir la recuperación de la práctica de *mushashugyō* (武者修行) y de su principal sentido, el *taryūshiai* (他流試合), había contribuido a crear una especie de “lenguaje común”, que permitía que en los marcos de un mismo *dōjō* y de una misma agrupación marcial,<sup>408</sup> se olvidaran por un momento las diferencias entre las *katas* (形・型), como “abecedarios” específicos de las distintas escuelas de esgrima, para permitir que en el combate fluyera el diálogo entre los diferentes estilos. Pese a todo, la realidad de la lucha acaba siendo siempre mucho más rica que su “ensayo general” en las áreas de entrenamiento, y entre la experiencia y su imagen ideal, por concreta que esta fuera, mediaba siempre un amplio margen de imprevisibilidad que otorgaba a la práctica el último veredicto:

“Aunque los estilos no fueran tan frívolos, todo parece indicar que el *kenjutsu* de los *dōjō* de las postrimerías de Tokugawa había perdido su poder combativo original. Los *rōnin* que sobrevivieron al ataque contra la comitiva armada de Ii Naosuke durante el atentado del portal *Sakuradamon*,<sup>409</sup> aseveraron unánimemente tras los enfrentamientos que las técnicas que habían practicado y aprendido en su *dōjō* no les habían servido de nada. Al llegar el momento del combate real no pudieron hacer otra cosa que atacar frenéticamente con sus sables a derecha e izquierda, y sus estocadas resultaban tan torpes que no atinaban ni siquiera a dar en los troncos y antebrazos de sus oponentes, por lo que sus sables perdieron todo el filo” (Tsumoto, 1996: 10-11).

---

<sup>408</sup> Por ejemplo, en los llamados *shinsengumis* (新撰組) confluían no sólo miembros de diferentes estratos, sino también de distintos estilos: Serizawa Kamo, Nagakura Shimpara, Niimi Nishiki, Noguchi Kenji y Hirayama Gorō practicaban el *shintōmunenryū*; Itō Kashitarō, Neguishi Yūzan y Yamanami Keisuke, el *hokushin-ittōryū*; Shimada Kai, el *shingyōtōryū* y el *tanedaryū* de *sōjutsu*; Tani Sanjūrō, el *shinmeiryū*; Shinohara Tainoshin el *yōshinryū* y el *ryōshintōryū* de *jūjutsu*. (Osano, 2003).

<sup>409</sup> Ocurrió el 3 de marzo de 1860, como represalia por haber firmado en 1858 con Norteamérica, Holanda, Rusia, Inglaterra y Francia los acuerdos comerciales desiguales de Ansei.

La llegada de las potencias extranjeras y la apertura de Japón al comercio con Europa y América confirieron un nuevo impulso a este proceso de revitalización del *bujutsu* en el que poco a poco se disolvían las diferencias de principio entre estilos marciales y estratos sociales; pero al propio tiempo, la introducción de una nueva ciencia de la estrategia desde ultramar trajo consigo sustanciales cambios que nos permiten hablar del inicio de una etapa cualitativamente nueva de la historia del país asiático, durante la cual en el ámbito específico de la cultura de la guerra tiene lugar un giro de lo marcial hacia lo militar.

## A MANERA DE CONCLUSIÓN

Desde el punto de vista del desenvolvimiento histórico de las artes marciales, lo más significativo del período *bakumatsu* es su apertura a otros estratos distintos del *bushi*, los cuales históricamente, tanto por razones de ocupación profesional como por consideraciones políticas se habían mantenido al margen de su práctica consuetudinaria. A propósito de esto es importante señalar el hecho de que las artes marciales japonesas que sobreviven hasta el último período de la sociedad Tokugawa comparten una característica que resulta fundamental desde el punto de vista de la existencia humana tanto individual como colectiva y es que exigen una considerable dedicación y tiempo de práctica para su asimilación. En este sentido, puede decirse que el *bujutsu* japonés tiene como cultura su propio *tempo* específico de asimilación y que, salvo el caso de practicantes especialmente talentosos, la adquisición de una facultad como la *rapidez* de efectiva respuesta a un ataque exige la acumulación de un prolongado período de entrenamiento. Las características *temperamentales* innatas de los individuos tienen que adecuarse a este *tempo* básico del arte.

Y sin embargo, la cultura no puede existir al margen de la sociedad, la cual tiene a su vez ritmos de desarrollo que son específicos no sólo de cada sistema social, sino también de cada una de sus etapas. En períodos de desenvolvimiento social acelerado o explosivo se hace especialmente evidente la otra cara de la interacción: la sociedad no podría existir sin la cultura.

Así las cosas, desde la perspectiva del individuo el problema de la existencia podría formularse como el de la conjugación de tres tempos: el individual, el de la cultura personal y colectiva, y el de la sociedad.

Ahora bien, como hemos podido apreciar, el período *bakumatsu* de la época Tokugawa se caracterizó por una sustancial condensación de los acontecimientos sociales en un intervalo relativamente corto de tiempo, así como por una aceleración de sus ritmos de desenvolvimiento. Así pues, fue esta una etapa de abruptos cambios sociales que impuso considerables retos tanto a la capacidad de asimilación cultural de los individuos, como a

la de mediación social de la propia cultura. Las quejas de Sakuma Shōzan (1811-1864) referentes a la imposibilidad de aprender la nueva enseñanza estratégica con ayuda de los viejos métodos tradicionales, y de los *rōnin* sobrevivientes al atentado perpetrado contra Ii Naosuke el 3 de marzo de 1860, acerca de que las técnicas que habían aprendido en sus *dōjō* de entrenamiento, en el momento decisivo no les habían servido de nada, cada una a su manera se hacía eco precisamente de esta situación de descoordinación de diversos procesos con sus respectivos ritmos.

No obstante, no es menos cierto que hacia las postrimerías de la época Edo el *bujutsu*, con una larga historia a sus espaldas, había llegado a ser una formación cultural, usualmente denominada *budō* (武道), lo suficientemente multifacética y multifuncional como para poder hacer frente con sus diversas aristas a los retos planteados por diferentes circunstancias históricas y eventos sociales, y al propio tiempo, tanto externamente – bajo la influencia de las condiciones específicas del período último de la sociedad Tokugawa – como internamente – por el desarrollo de su propia didáctica como “camino” – accesible a practicantes provenientes de los distintos estratos sociales.

### Épocas de la cultura *bushi*

Pero aún antes de esta, su ulterior expansión social,<sup>410</sup> el *budō* había llegado a convertirse en la época Edo en un complejo modo de actividad, integrado por componentes no sólo técnico-utilitarios, sino también por aspectos artísticos y teórico-filosóficos, cuya cabal asimilación demandaba del practicante un grado correspondiente de preparación, de manera que los resultados de su entrenamiento no dependían únicamente de lo que ocurría en el estrecho espacio de su *keiko-ba* (稽古場), sino del trabajo integral de la cultura de su estrato en su formación.

---

<sup>410</sup> Desde el punto de vista de la historia de la cultura, el *bujutsu* era originalmente, como hemos visto, un componente integrante de la cultura de cada estrato y ocupaba en ella un lugar específico, diferente del central que, como *tendencia*, llegó a alcanzar con el tiempo en la *bushi*. Esto quiere decir que aún antes de su conversión en patrimonio público el *bujutsu* era un elemento *sine qua non* de la cultura popular. En este sentido, si pudo llegar a ser parte esencial de la cultura *bushi* fue precisamente gracias a que, en la práctica, no constituyó nunca una forma de actividad exclusiva de este estrato. Desde sus propios orígenes los llamados *tsuwamono* (兵) aprendieron mucho de su interacción con los guerreros *emishi* (蝦夷), y también en lo sucesivo, asimilaron diferentes modos de combate tanto de la cultura de la corte, como de los monjes budistas y sacerdotes sintoístas, así como de los otros estratos. Por otro lado, como veremos en lo sucesivo, el *budō* era un camino específico precisamente porque de hecho no era sólo un camino marcial.



Ahora bien la que en la época Edo era reconocida como cultura *bushi* había tenido a su vez un enrevesado proceso de conformación a partir de las postrimerías de la época Heian. “Conformación” significa en este contexto que su punto de partida fue precisamente, por un lado, la *diversidad* de los modos de convivencia mediante la lucha, de múltiples colectivos armados, y por otro, su mutua *interacción* mediante la que era su actividad vital fundamental: la guerra. Esta interactiva conformación histórica tiene lugar en lo sucesivo a través de un proceso en modo alguno uniforme – y a partir de la época Kamakura, favorecido no sólo por los conflictos y las guerras, sino también por las formas de organización político-jurídicas y las pautas de comportamiento ético del naciente estrato – en el que las tendencias integradoras compiten y se alternan con las diferenciadoras, hasta que las primeras acaban por imponerse a finales de la época Sengoku.

Por un lado, la experiencia asimilada en las sucesivas guerras contra y con ayuda de los *emishi*, entre los cuales el combate ecuestre con arco y flecha era una costumbre de vital importancia que imponía a sus contrincantes una reñida lucha; y por otro, las transformaciones en el ámbito de la propiedad agrícola que conllevaron la decadencia del Estado *ritsuryō* así como de su sistema de reclutamiento militar y de producción de armamentos pesados, fueron las premisas que propiciaron el surgimiento de propietarios agrícolas armados, cuya economía independiente les permitía criar sus propios caballos y producir sus propios armamentos ligeros para apertrechar a sus propios colectivos de combatientes<sup>411</sup> en el inicio de una etapa histórica durante la cual en las guerras entre estas agrupaciones armadas resultaba fundamental el papel de cada combatiente individual, y en este sentido, más que la cantidad de las víctimas lo que se valoraba eran sus cualidades y su relativa importancia dentro de su grupo.

La estratificación interna del naciente estrato, la activa confrontación e intercambio entre sus diversos subestratos y clanes, así como el rol que desempeña el individuo dentro de sus colectivos armados son premisas que resultan esenciales para la conformación interna de su cultura que presupone la heterogeneidad y la interacción tanto como la propicia. Es durante la época Kamakura que tiene lugar entre los *bushi* el desenvolvimiento de

---

<sup>411</sup> De esta manera, la vinculación del *bushi* a la tierra merced a su profesión marcial resultó para su surgimiento tan importante en este primer período de su historia, como lo fue más tarde su separación de ella en aras de su distinción como estrato marcial a finales del período Sengoku, en la víspera de la época Tokugawa.

formas propias de organización, que funcionan de manera paralela a las que establece el gobierno de la corte imperial, aunque a su vez se apoyan en ellas para regular y controlar las relaciones entre sus miembros, así como las de estos con otros estratos sociales. Dentro de este proceso, los *bushi* empiezan a adquirir su particular comprensión de las facetas legislativa, ejecutiva, judicial, consultiva y representativa del poder, aunque no siempre esto se traduce en su separación entre órganos gubernamentales específicos. Otro aspecto importante de esta época es que en ella comienza el desenvolvimiento de la economía mercantil basada en el uso del dinero y otros medios de pago.

Para la época Muromachi, los *bushi* acumulan ya una experiencia social de casi cuatro centurias desde su ascenso como fuerza de transformación histórica alrededor de mediados del siglo X,<sup>412</sup> a lo largo de los cuales se han sucedido numerosos eventos y personalidades representativas que configuran ya un nutrido bagaje arquetípico y simbólico.

Es en esta época cuando establecen su gobierno en Kioto, desplazan a los emperadores del poder real e interactúan a diario con la cultura de la corte imperial.

Muromachi es asimismo la época de la conformación de su autoconciencia y conciencia como estrato dominante, las cuales no se agotan en su faceta cognoscitiva, sino que incluyen también la valorativa, la comunicativa y la proyectiva.<sup>413</sup> En estrecha relación con esto, los *bushi* se convierten en patrocinadores del teatro *Nō*, el cual se nutre en buena medida de su pasado y de las historias de sus héroes hasta llegar a convertirse en su arte representativo. Un activo intercambio empieza a tener lugar entonces entre los actores de *Nō* y los practicantes del llamado arte de la estrategia, en quienes la monumental obra de Zeami influye no sólo con su arista dramática, sino también didáctica. No menos importante es la influencia que en la conformación de la cultura artística de los *bushi* viene ejerciendo desde la época Kamakura el budismo *zen*.

---

<sup>412</sup> Tomando como referencia la etapa de los levantamientos de Taira-no-Masakado y Fujiwara-no-Sumitomo durante los años de las eras Jōhei y Tenkyō (931-947).

<sup>413</sup> En el caso de la autoconciencia: la autocognoscitiva, la autovalorativa, la autocomunicativa y la autoproyectiva; es decir, no sólo el conocimiento que un determinado estrato adquiere de sí mismo, sino también la manera en que se autovalora, el modo en que transcurre la comunicación entre sus diferentes substratos y sus respectivos miembros, y asimismo la forma en que proyecta su futuro como estamento social. Véase: Kagán, 1988.

Pero a la época Muromachi debemos también los primeros códigos de clanes redactados por los *bushi*, los cuales recogen ya sus nociones filosófico-morales como componentes esenciales de su cultura espiritual.

En el período Sengoku, las diferentes tendencias de desenvolvimiento de la cultura *bushi* que hasta ese momento habían seguido trayectorias relativamente independientes acaban por confluir e integrarse en el micromundo del señorío como una especie de “modelo a escala” de sociedad, cuya lucha por la supervivencia a partir de la última etapa del período resulta indiscernible de su pujanza por la conquista del “mundo subcelestial”. Con la extinción de muchos clanes, numerosos *rōnin* deambulan entre los diferentes señoríos ofreciendo sus habilidades y conocimientos a cambio de empleo; en tanto que los señores se esfuerzan a su vez por elevar el potencial bélico de sus dominios contratando a los combatientes mejor preparados, todo lo cual estimula la difusión de los diversos estilos de *bujutsu* y su confrontación mutua mediante la práctica conocida como *mushashugyō* (武者修行).

Así las cosas, podemos decir que en la etapa Sengoku se dan todas las condiciones para que los *bushi* tomen conciencia de la necesidad de un modelo educativo integral, propio de su estrato, uno de cuyos componentes básicos pasa a ser precisamente el *bujutsu* (武術), el cual, como decíamos, no sólo influye en la conformación definitiva de su cultura, sino que es precisamente en los marcos de la misma que puede encontrar a su vez su lugar específico como *buguei* (武芸) y como *budō* (武道), en otras palabras, como arte y, en un sentido más amplio, como “camino” formativo.

De esta manera, es a partir de las postrimerías de la época Muromachi, y específicamente de la etapa Sengoku, que podemos hablar de la existencia de una cultura *bushi* en el sentido propio de este término, y es ella la que nos ofrece los criterios básicos para “rastrear” sus metamorfosis durante la época Edo. Y sin embargo, como hemos visto, el gobierno Tokugawa busca su propio criterio de autodefinition en la época Kamakura, cuyo legítimo espíritu pretende rescatar, liberándolo de las “deformaciones” de Muromachi, y en particular, de la etapa Sengoku.

Durante la época Tokugawa, la cultura *bushi*, que había surgido y funcionado como una cultura de la guerra, abandona los campos de batalla y tiene que empezar a desplegar su labor en la paz de las ciudades. Sin embargo, como hemos visto, el giro hacia una época pacífica no se produce de inmediato, y para la pacificación definitiva se necesitan aún unos cuarenta años de relativa conflictividad. Bajo las nuevas circunstancias históricas, en las que la vida social deja de girar en torno a la agricultura para tomar como centro la producción de mercancías y la circulación mercantil, el *bushi* se enfrenta a un nuevo “contrincante” al que no puede controlar ya con la fuerza de las armas ni con la ayuda de las normas, categorías y jerarquías tradicionales, sujetas también a ser compradas por dinero. De nada sirve que el *bushi*, acostumbrado a tratar y a lidiar con los individuos y sus colectividades, personifique en la figura del *chōnin* a lo que constituye de hecho un desafío de naturaleza totalmente diferente: un nuevo sistema impersonal de estructuración y regulación de las relaciones sociales en torno a la producción de las cosas y su circulación. El *bushi* no puede menos que preguntarse cuál es el lugar que corresponde a su estrato en este nuevo mundo social en el que el ajetreo de las industrias y las veleidades del mercado vienen a sustituir la agitación y el caos producidos por las guerras. Y es precisamente esta situación de *indeterminación social* de su lugar y funciones la que contribuye a resaltar los contornos de su *definición cultural* como estrato. En primer lugar, ese nuevo modo de producción social tiene por lo pronto que funcionar dentro de los rieles establecidos por su cultura organizacional e institucional, cuyos marcos son en última instancia los del sistema de gobierno conocido como régimen *baku-han* (幕藩体制). En segundo lugar, el hecho de que en la sociedad moderna la figura del individuo empiece a desdibujarse en medio del mundo de las ocupaciones, los entretenimientos y las cosas, no hace más que enfatizar la importancia que tiene para el *bushi* su *imagen* como fundamental criterio de su existencia. Sin embargo, es importante tener en cuenta que para la época Tokugawa esta imagen no es una simple idea o “representación” como reflejo subjetivo o mental, sino un sistema de formas de actividad y modos de comportamiento que giran en torno al *bujutsu* como modelo en miniatura de la guerra, y específicamente al *kenjutsu* como modelo sintetizador del *bujutsu*. De esta manera, el régimen *baku-han* no se sostiene en algo tan abstracto como una ideología, sino en un sistema de modos específicos de actividad en los que cristaliza la vieja cultura de la guerra de acuerdo con las características particulares de cada provincia, dominio, clan e incluso singulares de cada individuo. Y este sistema de modos de actividad tiene además una dinámica de interacción propia que presupone y estimula la confrontación o

competencia constante entre sus diferentes manifestaciones por una vía independiente a la de los rieles de circulación del mercado. En otras palabras, la imagen que constituye el criterio de existencia del *bushi* es la que construye de los pies a la cabeza el sistema de modos de actividad de su propia cultura y es en ésta donde encuentra la fuente tanto de su unidad como de su diversidad y diferenciación como estrato social.<sup>414</sup> Pero para que la cultura que había funcionado otrora como un modo de sobrevivencia del *bushi* y de transformación del mundo social mediante las guerras se convirtiera en un modo de mantener en escena el *statu quo* de la sociedad Tokugawa mediante la modelación y remodelación tanto de su escenario tradicional: la guerra, como de su héroe y protagonista: el *bushi*, tenía que potenciarse y pasar a primer plano una de las dimensiones que contenía ya en sí como posibilidad: su faceta simbólico-representativa y expresivo-interpretativa.

### **El *bujutsu* en la historia de la cultura *bushi***

En la primera etapa de la historia de los *bushi*, la dimensión más importante de la guerra como actividad básica de los llamados *mononofu* y de los *tsuwamono* es la *práctico-utilitaria*, cuya función es resolver los conflictos por medios violentos, o en otras palabras, combatir al enemigo mediante el uso del armamento y la técnica militar con el concreto propósito de vencerle y someterle. Sin embargo, ya desde una etapa tan temprana resultan llamativas algunas características fundamentales de esta forma de actividad humana. En primer lugar, su carácter colectivo, y en este sentido, la importancia que en ella tiene la interacción comunicacional no sólo entre los miembros del colectivo dado, sino también entre los contrincantes, e incluso entre estos y sus respectivos cuerpos y armamentos. Como sabemos, esta capacidad “dialógica” o “dialéctica” implícita en la guerra, es la que permite ya en esta primera etapa a los *tsuwamono* “vencer a los *emishi* con ayuda de los propios *emishi*” y asimilar su experiencia combativa, lo cual fue uno de los factores que permitió el surgimiento de los *bushi*. En segundo lugar, la importancia que tienen para el guerrero la información y la asimilación de las innovaciones técnicas.

---

<sup>414</sup> Téngase en cuenta que esta diferencia resulta a veces tan marcada dentro de la relativa unidad, que la misma cultura que funciona como imagen del *bushi* en el centro del sistema *bakuhán* constituye su realidad en la periferia de los dominios *tozama*. Así, el *bushi* existe como imagen en la “mismidad” del centro y como realidad en la “otredad” de la periferia. No es raro que en esta, el criterio de su existencia auténtica sea buscado y encontrado en la muerte.

En tercer lugar, el peculiar lugar que ocupan en su mundo las nociones de propiedad y poder inseparables de las de conocimiento, capacidad y habilidad como patrimonio real del individuo. En cuarto lugar, la relación de su modo de vida, por un lado, con la magia, como expresión de la postura activa del ser humano por tratar de transformar y dominar las circunstancias con ayuda de determinadas “leyes”, y por otro, con el mito como dimensión trascendente en la que la guerra se revela no como un fenómeno circunscrito estrechamente al mundo humano, sino inherente al universo en su totalidad, y en la que la actividad básica del guerrero encuentra su valoración y sentido supremos, independientemente de cuáles sean sus resultados concretos, la supervivencia o la muerte, la victoria o la derrota. Por último, vinculado a esto, la importancia que tienen en el mundo del *tsuwamono* los ritos y los cultos, en los cuales un papel muy importante corresponde a la gestualidad y al movimiento como estilizada reproducción mímico-gestual de los que son empleados en la guerra y como “ensayo general” del combate o “realización primera” de la proyectada victoria en el material de la acción mágico-interpretativa. No es difícil comprender que esta dimensión “ritual-cultural” desde muy temprano funcionara no sólo como una derivación secundaria de la guerra real, sino por el contrario, como una especie de “taller” de estudio y perfeccionamiento de los movimientos que influía a su vez sobre la configuración del aspecto cinético-gestual de la propia técnica marcial.

Durante la época Kamakura, la función práctico-utilitaria del *bujutsu* sigue siendo la fundamental, aunque encontramos también evidencias escritas<sup>415</sup> del desarrollo de otra de sus facetas más importantes como modo de actividad humana: la *lúdica*. Además, sigue conservando una dimensión ritual-cultural que está a su vez vinculada con otra de gran importancia en su historia ulterior, la de espectáculo, cuyos escenarios son, por lo pronto, los templos budistas y santuarios sintoístas, donde las competiciones funcionan como ofrendas a las divinidades y permiten al propio tiempo recaudar fondos para uso de estas instituciones religiosas.

La época Muromachi resulta de especial interés para el estudio del desenvolvimiento histórico del *bujutsu* porque en ella ocurren varios procesos que tienen una influencia decisiva en su formación. En primer lugar, como resultado de la temprana y no menos

---

<sup>415</sup> En textos como el *Azuma Kagami*, *Soga Monogatari* y *Taiheiki*.

activa integración del *bushi* a la que Matsuoka Shimpei ha denominado “la cultura del performance corporal con hondas raíces en el fundamento popular”, así como también al cultivo de la poesía y sobre todo, la de creación colectiva como la *renga*, tiene lugar la conformación del teatro *Nō* y de un camino práctico, expuesto en forma escrita y teóricamente fundamentado, de educación del actor, el cual influye en diversos sentidos en el *bujutsu*. En segundo lugar, en la intensa interacción que tiene lugar en Kioto entre los *bushi* de más alta condición y los miembros de la corte imperial, la cultura y sus símbolos funcionan con frecuencia como elaboradas formas de imposición de la autoridad del *shōgun* y, en su extremo incluso como *expresivas* manifestaciones de violencia, desafío y burla a la declinante autoridad de los emperadores y la corte imperial. Estos fenómenos constituyen, por así decirlo, la cara más agresiva del apareamiento entre violencia y cultura artístico-espiritual, cuya otra faz, la de su integración más armónica y orgánica, ocurre en el ámbito del intercambio práctico entre los representantes de las artes escénicas y del *bujutsu*, donde se esboza ya otra faceta esencial de este que aflorará entre las postrimerías del período Sengoku y la primera etapa de la época Tokugawa: la *expresiva-interpretativa*. No menos influyente resultó, desde el punto de vista de la estilización de la gestualidad, la participación de los *bushi* en la práctica del *zen*, y en particular, en la ceremonia del té. En tercer lugar, como hemos visto antes, las condiciones históricas de la época Muromachi, especialmente durante su etapa Sengoku, estimulan la expansión del individualismo y la aspiración a la autonomía que encontramos no sólo al nivel de la vida de los individuos, sino también de los colectivos y de los señoríos, cada uno de los cuales recalca su diferencia “de los otros”. Es sobre este trasfondo de intensa diferenciación individual, grupal, local y regional, que encuentran una atmósfera propicia para su proliferación múltiples estilos de *bujutsu*, los cuales, como resultado de todos estos procesos, precisamente al finalizar la época Muromachi, alcanzan cierto grado de elaboración formal y despuntan como variedades de *buguei*.

Durante el primer período de la época Tokugawa, la inercia de la etapa Sengoku y la supervivencia de algunos conflictos antes de la definitiva pacificación, permiten que la faceta práctico-utilitaria del *bujutsu* continúe siendo valorada como la fundamental. Sin embargo, en el segundo período, el giro hacia una política de gobierno civil que enfatiza la importancia de la educación, y en relación con el establecimiento del régimen de estratos, la redefinición del rol del *bushi* en la sociedad como practicante y defensor de la moral, favorecen que se destaque otra importante faceta del *bujutsu*: la

*educativo-formativa*. En relación con esto, es durante el período Tokugawa que el *bujutsu* funciona no sólo como *buguei*, sino también como *budō*. A su vez, la interacción con la cultura *chōnin* le proporciona implementos que son, por un lado, de mayor calidad técnica para el perfeccionamiento de su práctica, y por otro, de especial belleza y elaboración artística. Un efecto no menos significativo de esta interacción estriba en que, en su confrontación con este estrato y el nuevo universo de relaciones sociales que él representa, los *bushi* tienen la necesidad de reflexionar sobre su pasado, sobre la representatividad de su imagen, y el impacto social de sus símbolos en las nuevas condiciones históricas. Los procesos de diferenciación y síntesis que paralelamente ocurren en el ámbito de las artes marciales y, en particular, la distinción del *kenjutsu* desde finales de Muromachi, estimulan la potenciación de la faceta *simbólico-representativa* del *bujutsu*, y en estrecha vinculación con esto, de su dimensión propiamente *artística*, expresivo-interpretativa. Por eso, es en la época Tokugawa que adquiere por primera vez pleno sentido el uso de un término como *arte marcial*. Ahora bien, ya hemos visto como en el último período de la época Tokugawa, el restablecimiento de la práctica de *mushashugyō* y *taryūshiai* favorece la revaloración de la faceta práctico-utilitaria del *bujutsu* y la recuperación de su efectividad combativa. Con la proliferación de las academias para su práctica comunitaria, en las que se ejercitan y compiten representantes de los más diversos estilos, pero también de los diferentes estratos y dominios de todo el país, el *bujutsu* adquiere un espacio público de desenvolvimiento en el que se esboza ya su *faceta deportiva*, que tan importante función cumplirá en lo sucesivo, a partir de la época Meiji, en la historia contemporánea de Japón.

El auge de los estudios nacionales durante la época Tokugawa y la búsqueda de una identidad nacional japonesa, compactada en sus mitos y arquetipos fundacionales, influyen asimismo sobre el *bujutsu*, específicamente sobre su faceta simbólica y artística que pasa a formar parte del imaginario representativo de lo “japonés típico”. Este aspecto nacional representativo se acentúa a partir de la llegada de las grandes potencias extranjeras. Al propio tiempo, el desarrollo de los estudios holandeses y la asimilación del conocimiento científico europeo despiertan la motivación por el perfeccionamiento científico-técnico del arte de la estrategia, y el interés por la faceta *terapéutica* del *bujutsu* tradicional, como componente inseparable de su dimensión fundamental, *práctico-utilitaria*. Sin embargo, en este punto, donde se demarca la diferencia entre una vieja y una nueva perspectiva de la estrategia, es donde se abre a su vez la divergencia



entre la perspectiva de la cultura y la de la guerra. El ulterior ahondamiento de esta ruptura entre *Bun* (文) y *Bu* (武) contribuye a precisar el límite de su posible maridaje y por la misma razón a validar la comprensión del *bujutsu* como práctica cultural.

### **Guerra: cultura y anticultura**

De esta manera, podemos apreciar que el *bujutsu* se define a lo largo de su historia como un fenómeno socio-cultural complejo que nos revela diversas facetas: *práctico-utilitaria*, *cultural-ritual*, *lúdico-comunicacional*, *expresivo-interpretativa*, *educativo-formativa* y *simbólico-representativa*, las cuales al integrarse orgánicamente en algunas de sus modalidades le confieren un carácter *artístico*.

Los orígenes históricos de esta riqueza de facetas se encuentran en la guerra como fenómeno socio-cultural que es tan viejo como la humanidad misma: un modo colectivo de actividad humana que se efectúa de acuerdo con determinadas leyes y con ayuda de medios e instrumentos específicos – tales como los armamentos, las armas, los modos de organización de sus integrantes, que son con frecuencia incluso más importantes que los primeros – cuya potencia bélica se asocia al poder de la comunidad humana que las utiliza o de la divinidad que la protege, y que persigue la derrota y sumisión del colectivo oponente bien para usurpar su territorio y posesiones, bien para defenderse de su agresión y de la invasión y conquista de su propio territorio. Pero como medio de resolución de los conflictos humanos con ayuda de la violencia, aun en el caso de la victoria la guerra siempre lleva aparejada la destrucción de valores culturales de todo tipo y la pérdida de vidas humanas, así como el paso de las propiedades de unas manos a otras. Dicho de otro modo, la guerra tiene por fundamento la contradicción, que contribuye a su subsistencia y proliferación, pero que debería conducir a la larga a su definitiva extinción – en el mejor de los casos por la sumisión de su principio destructivo al creativo y, en el peor, a la inversa – de que convierte a la anticultura en una forma de cultura. No obstante, en el horizonte de sus posibilidades reales está siempre la muerte y la extinción de todo lo existente, que obliga al ser humano a reconocer la implacable transitoriedad del vivir y a cuestionarse el sentido del Ser de cara a la Nada, por lo cual no es raro que desde épocas remotas haya sido uno de los símbolos sobre los que ha reflexionado la filosofía en todas las latitudes.

A diferencia de la lucha que observamos en el mundo de las especies animales, la guerra deviene en la historia un modo multidimensional de cultura, entre cuyas variadas dimensiones no existe siempre la armonía, sino también discordancias, tensiones y contradicciones.

Como hemos visto, desde el punto de vista de sus orígenes históricos, el *bujutsu* japonés pertenece a la dimensión *técnico-instrumental* básica de la cultura de la guerra. En otras palabras, el *bujutsu* reúne las diversas objetivaciones culturales de la actividad bélica como tipo específico de actividad humana: cosas, modos de organización, formas de manejo de los instrumentos y del propio cuerpo humano, conocimientos, valores, proyectos e imágenes. Sin embargo, las peculiaridades de la historia de Japón propician que con el ascenso de los *bushi* a partir de las postrimerías de la época Heian, lo que había sido dentro del Estado antiguo un componente del modo de actividad profesional de un determinado grupo social, en las condiciones históricas del Japón medieval comience a funcionar como un componente esencial del modo de vida y gobierno del estrato dominante y a revelar diversas facetas y funciones, tanto en su interacción con las culturas de otros estratos, como en su intento de solución de los múltiples problemas que se presentan en el ámbito social y natural. Ya hemos visto como el *bujutsu* llega a convertirse con el tiempo en un *modelo* de la actividad distintiva del *bushi*, que ocupa un lugar básico en su educación como ser humano y como miembro de su estrato.

Así las cosas, la guerra lleva en sí la contradicción de que para poder subsistir y proliferar tiene que transformar la matanza en educación, la destrucción en creación y la anticultura en cultura. En el *bujutsu* japonés, tal como lo conocemos hoy en día, la cultura ha llegado a domeñar a la anticultura hasta el punto de que en la sociedad contemporánea se encuentra al servicio de la causa que busca favorecer la paz y la amistad entre las personas y las naciones, o para expresarlo con términos tomados de la propia historia del arte del *kenjutsu*: el sable que virtualmente mata, en la realidad vivifica.

### **La enseñanza del *bujutsu***

Ahora bien, en la conformación histórico-cultural del *bujutsu* encontramos diversas contradicciones que no pueden dejar de aflorar a su vez constantemente en el proceso de su enseñanza y aprendizaje.

Ya en su faceta básica, práctico-utilitaria, toda pelea es una situación de inestabilidad y desequilibrio, y en este sentido, de imprevisibilidad, en la que el papel del azar encuentra un amplio ámbito para ejercer su influencia como en toda situación de caos. Sin embargo, la imprevisibilidad que perjudica al combatiente en un sentido lo favorece en otro; por lo tanto, de lo que se trata es de lograr que dentro de esa situación de incremento del caos que es una pelea, el azar trabaje en lo posible a nuestro favor.<sup>416</sup>

Esta tensión inherente a toda pelea, vinculada directamente con su alto grado de azar, es asimismo parte del atractivo que puede llegar a tener en determinados individuos, dentro de determinados grupos sociales y en ciertas épocas históricas – recordemos, por ejemplo, cómo en los textos que narraban y regulaban la vida de los *bushi* aparece con frecuencia la figura del *samurái* pendenciero; pero este encanto que dimana de su imprevisibilidad, y en este sentido, de su contenido informativo, y que al romper la rutina del vivir crea un breve espacio de suspensión, cambio y trascendencia de lo cotidiano, incita al que lo siente a repetir la experiencia, y contagia a sus espectadores, por lo que resulta extendible a todas las épocas, colectividades sociales e individuos cuando se le logra modelar culturalmente en el pasatiempo lúdico, el deporte, el rito, la obra de arte o el espectáculo artístico. Pero para ello es necesario *ordenar el caos* y someterlo a determinadas reglas que reduzcan pero no eliminen su naturaleza azarosa.

Un reto semejante aparece también, en el caso específico del *bujutsu*, cuando de lo que se trata es de entrenar al combatiente y de prepararlo para la pelea. Entonces la contradicción entre orden y caos emerge en la forma del problema de *la repetición de lo irrepetible*. El entrenador y los practicantes de *bujutsu* confrontan aquí una dificultad semejante a la del

---

<sup>416</sup> Así dice Karl von Clausewitz (1780-1831): “Si reparamos ahora en la *naturaleza subjetiva* de la guerra, o sea en las fuerzas necesarias para llevarla a cabo, se nos mostrará todavía más como un juego. El elemento dentro del cual se mueve la acción bélica es el peligro; pero ¿cuál es, en el peligro, la cualidad moral que predomina? El *valor*. Este es por cierto compatible con el cálculo prudente, pero el valor y el cálculo son distintos por naturaleza y pertenecen a ámbitos dispares del espíritu. Por otro lado, la osadía, la confianza en la buena fortuna, la intrepidez y la temeridad son todas manifestaciones del valor, y tales esfuerzos del espíritu tienden hacia lo accidental que es su propio elemento. Vemos, pues, que, desde el principio, el factor absoluto, el llamado matemático, no cuenta con ninguna base segura en los cálculos del arte de la guerra. De entrada nos hallamos ante un juego de posibilidades y de probabilidades, de buena y de mala suerte, que hace acto de presencia en todos los hilos, grandes o pequeños, de su trama y es el responsable de que, de todas las ramas de la actividad humana, sea la guerra la que más se parece al juego de cartas.” Sin embargo, es conveniente recordar que la guerra a la que se refiere Karl von Clausewitz en su célebre tratado (escrito entre 1816 y 1830) se desarrollaba de una manera tan diferente a las de las guerras posteriores al planteamiento de la concepción de la llamada “guerra total” (1935) por Erich Ludendorff (1865-1937), que según confiesa Johan Huizinga en su *Homo Ludens*, fue estudiando la caballería medieval que se hizo clara para él la conexión íntima entre la cultura y el juego.

director y los miembros de la *troupe* cuando ensayan para la puesta en escena de una representación teatral: el *cronotopo* del entrenamiento o ensayo y el del combate o el espectáculo no son en modo alguno simétricos u homogéneos, sino que siempre hay una infinidad de factores imposibles de prever que ponen en peligro el éxito de la presentación, aunque son precisamente los que le confieren su cualidad singular, única e irrepetible, y con ella, su misterioso encanto, o por decirlo con el término de Zeami: su *flor*. El reto en este caso es entonces el de hacer posible el milagro de una primera, una segunda, una tercera y hasta una enésima “primera vez”.

Pero las demás facetas del *bujutsu* resultan no menos problemáticas.

En primer lugar: formar al principiante implica ante todo privarle de la espontaneidad y natural desembarazo de sus movimientos al hacerle entrar en la “camisa de fuerza” de las formas establecidas de enseñanza. Y sin embargo, si bien por una parte, las formas tradicionales privadas de la savia vital del movimiento espontáneo son como cáscaras muertas, el movimiento natural sin el elaborado lenguaje de las formas resulta ciego, torpe e inexpressivo.

En segundo lugar: cuando en aras de una mejor enseñanza y aprendizaje de las técnicas, se potencia en estas el componente estético que originalmente resulta inseparable de su aspecto formal y racionalidad práctica, existe el riesgo de que, como sugiere la lectura de Miyamoto Musashi, por las flores se pierdan los frutos. En la experiencia real del combate, la belleza de la forma es inseparable de la efectividad de los movimientos y constituye por así decirlo el “alma” de su contenido. Sin embargo, el problema surge al tratar de trasladar esta forma, por rica que resulte como reproducción comprensiva y no superficial imitación del movimiento vivo en que nació, al singular “material”, todavía virgen, de la idiosincrasia psicofísica del principiante, que como enseña el propio Zeami, en ningún caso debe ser relegada al olvido.<sup>417</sup>

---

<sup>417</sup> La multiseccular experiencia de enseñanza y aprendizaje de las artes marciales ha revelado la necesidad de tres fases para su más plena transmisión y asimilación, que designan respectivamente los nombres de *renshū* (練習), *keiko* (稽古) y *shugyō* (修行), a cada una de las cuales corresponde un determinado tipo de relación entre maestro y discípulo, así como de ambos con la enseñanza tradicional, que se expresa a su vez en las respectivas actitudes de *shu* (守), *ha* (破) y *ri* (離), a saber, de conservación y destrucción de las formas, así como de la extinción de la dualidad entre estas y el sujeto y la consecuente anulación de todos los problemas que tienen su raíz en esa división (Kiritā, 1985).

En tercer lugar, cuando un grupo de técnicas es formalizado y sistematizado gracias al genio y la perseverancia de un determinado virtuoso, quien tras asimilar creativamente la experiencia acumulada a lo largo de siglos se convierte en el fundador de un estilo, tanto para él como para sus seguidores adquiere el carácter de un valor cultural que debe ser protegido, atesorado y transmitido con especial respeto y cuidado. Por eso no es raro que al propio tiempo empiece a verse como patrimonio o propiedad de quien lo creó. Pero es que ese creador existe en un mundo social competitivo en el que tiene que convivir con otros creadores de estilos y promover las virtudes de su creación en el ámbito en el que funcionan las leyes de la oferta y la demanda; en otras palabras, en el del mercado, donde su estilo empieza a funcionar como una mercancía más que, como sugiere ya en la primera mitad del siglo XVII Miyamoto Musashi, tiene que “aderezar” de la mejor manera posible para que encuentre un comprador, atraído por su atractivo y novedad formales, aunque este “aderezamiento” no obedezca ya a las necesidades propias de la ejecución técnica, sino a las de su realización mercantil.

En cuarto lugar, la sistematización de un conjunto de técnicas que resulta indispensable para facilitar su transmisión didáctica plantea el problema de que por un período suficientemente largo de tiempo hay que sustraerlas del torrente vital del cambio para concentrarse concienzudamente en su elaboración. Sin embargo, para el *bujutsu* cuya eficiencia se prueba en la interacción, merced a la cual se perfecciona y renueva técnicamente, en esto está la semilla del conflicto entre la conservación y la renovación, la permanencia y la transformación, la tradición y la innovación, cuyo resultado ha sido, como hemos visto, la causa de la extinción de muchos estilos de *bujutsu*, y es una de las razones por las cuales el régimen de los *iemoto* o *sōke* no tuvo en la historia de las artes marciales la acogida que sí recibió, en cambio, en otros ámbitos del arte y la técnica, y que sólo tiene en el Japón contemporáneo.

En quinto lugar, cuando tras siglos de desenvolvimiento, en el *bujutsu* se integran conformando un sistema las diversas facetas que en sus diferentes épocas tuvieron distinto peso o protagonismo, el mismo deviene un tipo de actividad compleja que conjuga en sí los modos fundamentales de la actividad humana – la transformadora, la comunicativa, la valorativa y la cognoscitiva<sup>418</sup> – y empieza a funcionar como un modelo

---

<sup>418</sup> Sobre este particular véase: Kagán, 1974. Cada una de las diversas facetas del *bujutsu* que hemos venido analizando al intentar captar su especificidad, pueden ser reducidas a estas cuatro dimensiones básicas

integral de la vida humana dentro del cual sus practicantes aprendiendo las técnicas de su estilo aprenden al propio tiempo a vivir. Entonces, su práctica adquiere una dimensión representativa y simbólica que desborda las paredes de las salas de entrenamiento y resulta tan atractiva para el poder político como para el sistema educativo y el mundo del espectáculo. En nuestros días estas son esferas relativamente independientes, aunque con frecuencia el poder político y su sistema educativo manifiestan un especial interés en el arte marcial a cuya difusión contribuye en no menor medida el ámbito del espectáculo;<sup>419</sup> pero en la época Tokugawa, bajo el régimen *bakuhan* y el modo en que condicionaba una configuración morfológica del *bujutsu* dentro de la cual el *kenjutsu* ocupaba una posición central, el arte marcial no funcionaba como un modelo humano universal, sino que modelaba específicamente la vida humana del *estrato bushi* y la existencia del *bushi* como *vida humana*.

Este encuadramiento del *bujutsu* en los marcos establecidos por el régimen Tokugawa no podía dejar de limitar su funcionamiento como sistema cultural que había surgido merced a la interacción de las culturas de diversos estratos y de sus distintas manifestaciones culturales, si bien el proceso histórico que había conducido a los *bushi* a la cima del poder político condicionó asimismo que como *tendencia*, sus principales logros fueran monopolizados por este estrato dominante; pero esta situación, que no podía dejar de afectar de manera sustancial a la que era precisamente su faceta básica, es decir la que le confería su razón fundamental de existencia, cambió radicalmente a finales de la época Tokugawa cuando el *bujutsu* fue devuelto a su original espacio de funcionamiento: el público, y pudo recuperar su genuino carácter de cultura popular, en cuyos marcos ha podido alcanzar otros desenvolvimientos morfológicos antes insospechados.

Sin embargo, su ulterior “deportivización” o *supootsuka* (スポーツ化), y su funcionamiento en los marcos de la sociedad capitalista, especialmente en su estadio actual, ha traído no sólo beneficios, sino que ha generado a su vez otros problemas que no abordaremos en esta ocasión, para emprender ahora el intento de examinar sucintamente desde la perspectiva morfológica el *bujutsu* que acompaña a los *bushi* en su historia.

---

cuando lo abordamos desde la perspectiva de la actividad humana y tratamos de comprenderlo dentro del variado espectro de sus manifestaciones.

<sup>419</sup> Véase por ejemplo: Yamada, 2005.

## ***Bujutsu: historia y morfología***

En el primer período de esa parte de la historia del *bujutsu* japonés que se extiende desde la época del ascenso de los *bushi* hasta las postrimerías de la época Edo, lo que encontramos en realidad son las premisas para su ulterior desenvolvimiento morfológico. Lo que propiamente existe en dicha etapa es lo que suele denominarse un *bujutsu* sincrético o *sōgōbujutsu* (総合武術), en el cual las divisiones son las más elementales y están determinadas por la propia diferenciación de los armamentos y las fases en las que de manera natural suelen transcurrir los enfrentamientos, es decir, del combate a caballo al combate en tierra, y de la pelea con armas a la que prescinde de ellas. Desde este punto de vista, podemos decir que históricamente existe, por una parte, un *bujutsu* *ecuestre* y uno *pedestre*,<sup>420</sup> y por otra, un *bujutsu* con armas y otro *inerme* o sin armas. Dicho de manera diferente: uno en el que el dominio de la técnica se manifiesta mediante el manejo de un instrumento o animal, y otro en el que lo que sirve de “instrumento” es el propio cuerpo humano cuyo manejo expresa directamente, sin mediaciones externas, el grado de virtuosismo técnico.

Ya hemos examinado el lugar que llega a ocupar tempranamente el tiro con arco a caballo en la cultura de la corte imperial, y como en relación con esto llega a constituir un arquetipo para los propios *bushi*, quienes desde el inicio denominan su peculiar modo de vida precisamente como un *Yumiyatoru-Mi-no-Narai* (弓矢取る身の習). Ahora bien, para la etapa del ascenso de los *bushi*, la *kyūba* (弓馬) es ya dentro de la cultura de la corte algo más que una técnica combativa o *jutsu* (術), y debido a las peculiaridades de su entrenamiento, donde a la admiración que despierta la destreza del disparo, se une el atractivo de los atavíos que lleva el jinete, así como el encanto que dimana del vigor y la gracia del propio animal, en su práctica cortesana se han potenciado ya sus componentes lúdicos, rituales y simbólicos que le confieren una aureola artística y espiritual. De manera que en esta primera fase, los criterios de apreciación artística y simbólica, así como el horizonte moral del *bujutsu* que practican los *bushi* son aún los de la corte imperial. Con este precoz desenvolvimiento de la práctica de la *kyūba* se corresponde el hecho de que es justamente la conformación a mediados de la época Muromachi del estilo

---

<sup>420</sup> Así por ejemplo, el tiro con arco puede ser *ecuestre* (*kisha*, *umayumi* [騎射]) o *pedestre* (*busha*, *kachiyumi* [歩射])

*hekiryū* (日置流)<sup>421</sup> de *kyūjutsu* (弓術), la que marca el inicio de la formación de los estilos de *bujutsu*.

Ahora bien, es sólo a finales de la época Muromachi que se entretajan las condiciones sociales y culturales que favorecen por una parte, la distinción “empírica” del *kenjutsu* como una técnica relativamente independiente – en relación con la introducción del arcabuz en Japón y el inicio de su uso en las batallas - así como la proliferación de los diversos estilos de *bujutsu*, que aunque fruto de la creatividad individual, tiene como hemos visto a sus espaldas un largo proceso de síntesis de diferentes técnicas cuyo principal “laboratorio” es el combate, donde los contrincantes tienen la posibilidad de entrechocar diversos armamentos y de contrastar sus modos de pelear. De esta manera, la interrelación y alternancia entre los procesos de diferenciación y de integración o síntesis, es una de las regularidades en las que se sostiene a lo largo de su historia y hasta nuestros días la morfología de las artes marciales japonesas. Por otra parte, las guerras entre señoríos que alcanzan su auge durante el período Sengoku, introducen una *determinación dominial* en la diferenciación morfológica de los estilos, a cuya práctica se le confiere una mayor o menor prioridad según las características, posibilidades y preferencias del dominio.

A partir del establecimiento e institucionalización del régimen de estratos, se intensifica la tendencia *valorativa* en la percepción socio-política del *bujutsu*, merced a la cual, por una parte, el *kenjutsu* empieza a ser concebido como el arte marcial representativo del estrato *bushi*, en tanto que por otra, algunos de sus estilos son seleccionados para ser practicados especialmente por el clan Tokugawa, y en este sentido, reciben el “espaldarazo” del poder político. Es importante señalar que es precisamente a través del intercambio creativo entre los promotores de uno de estos estilos, los Yagyū y los actores de *Nō* de la compañía Komparu, que se viene efectuando desde finales de la época Muromachi un significativo proceso de interacción entre el *bujutsu* y las artes escénicas. Sobre este trasfondo histórico, durante el período Edo, resaltan especialmente las facetas simbólico-representativas y artístico-interpretativas del *kenjutsu*, que a partir de entonces

---

<sup>421</sup> Estilo de *busha* (歩射). Su fundador fue Heki Danjō Masatsugu [日置弾正正次], de quien se supone que vivió en la segunda mitad del siglo XV, que su juventud coincidió con la etapa de la Guerra de Ōnin (1467-1477), que sirvió en Kioto como *hokumen-no-bushi* (北面の武士), es decir como guardián del ala norte del *gosho* de los emperadores retirados (院の御所), que tras su propio retiro se dedicó a sistematizar en un estilo la arquería, y que murió entre 1500 y 1502 con unos sesenta años de edad.



queda asociado indisolublemente a la imagen, modo de vida y educación de los *bushi*, aunque como sabemos, su realidad vital y su práctica marcial era muchísimo más amplia y diversa, de modo que, además de otras modalidades de lucha, las cuales con respecto al *kenjutsu* eran practicadas como tipos “menores” de *bujutsu*, existían incluso especies marginales que sólo pudieron ser adecuadamente reconocidas a partir de Meiji.

En cuanto al *jūjutsu* o arte de combate sin ayuda de armamentos,<sup>422</sup> sus orígenes históricos se remontan a la antigua técnica marcial conocida como *torite* (捕手), la cual se había conformado a finales de la época Sengoku y permitía capturar vivos a los enemigos o a los criminales con ayuda de algunos implementos sencillos de poco peso y tamaño, como pequeños palos y sogas. El principal estilo de *jūjutsu*, *sekiguchijūshinryū* (関口柔心流), se crea a principios de la época Edo,<sup>423</sup> sin embargo, en general, esta gran familia dentro del *bujutsu* alcanza su apogeo a partir de la época Meiji, en gran medida merced a la labor del educador Kanō Jigorō (1860-1938) y esa derivación contemporánea del *jūjutsu* que fue creación suya y que bajo el nombre de *jūdō* (柔道) alcanzó gran difusión – o en un sentido más propio y directo, gran *popularidad* – primero en Japón y más tarde incluso en el ámbito internacional.

Una de las regularidades más interesantes dentro de la morfología de las artes marciales japonesas es que los procesos de diferenciación e integración tienen lugar en su historia no sólo entre los estilos que surgen dentro de cada gran clase o familia – *bujutsu* con armas e inerme – sino también entre ambas vertientes de su desenvolvimiento. La razón última de esto la encontramos en la práctica del combate donde no sólo las divisiones de estilos, sino también la de los armamentos y fases combativas, son convencionales en última instancia. En el organizado caos de una batalla es inevitable que se produzca un incesante “diálogo”, por ejemplo, entre el sable y la lanza, pero asimismo entre al menos dos estilos diferentes de manejo de la *katana*, así como entre un combatiente armado y otro que ha perdido su arma. Ahora bien, no es menos cierto que, por una parte, desde temprano en el desarrollo de los estilos de *kenjutsu* el dominio de la técnica conocida

---

<sup>422</sup> En él, como señalábamos, la prioridad relativa está en el manejo del cuerpo. Ahora bien, en la práctica era de hecho imprescindible defenderse de las armas, para lo cual había que conocer y entrenar su manejo. Como todo *bujutsu*, el *jūjutsu* tiene también a sus espaldas un prolongado proceso de diferenciación, integración y síntesis, así que de lo que realmente puede tratarse es sólo de un cambio de énfasis del manejo del arma al del cuerpo. Por otra parte, en muchos casos, durante su aprendizaje y su práctica, el uso de los brazos se enseña y entrena tomando precisamente por analogía el manejo del sable.

<sup>423</sup> Su creador es Sekiguchi Jūshin [関口柔心], también conocido como Ujimune [氏心] (1598-1670).

como *mutō* (無刀) o *mutōdori* (無刀取り)<sup>424</sup> era valorado como la más elevada prueba de virtuosismo dentro del *kenjutsu*, y por otra, que el aprendizaje de los elementos más sutiles del *jūjutsu* tenía por fundamento la destreza en la manipulación del sable, cuya impronta puede descubrirse incluso tras muchas de sus técnicas a “mano desnuda”. Sin embargo, desde otro punto de vista, resulta presumible que fue precisamente la posición central que el *kenjutsu* llegó a ocupar en la estructuración del universo del *bujutsu* patrocinado por el gobierno Tokugawa, la que influyó no poco en esta búsqueda de un “equivalente universal” – o del “abecedario cinético” – del *bujutsu* en los movimientos básicos de la técnica de manejo del sable como parte del proceso de su sistematización.

En todo caso, cabe suponer que detrás de estas tendencias contradictoriamente complementarias – la que ubica al *kenjutsu* en el centro del panorama morfológico de las artes marciales y la que despoja al sable como arma de su esencial protagonismo, así como a su portador, de su actitud fetichista con respecto al arma blanca como “cosa” – podemos encontrar quizás dos percepciones contrapuestas de un mismo *bujutsu*: la que proviene del funcionamiento de la cultura *bushi* en los marcos de la sociedad gobernada por los Tokugawa y la que dimana de la práctica del *bujutsu* como fundamento histórico, práctico-material, de la cultura *bushi*, cuyas fuentes son con todo muy anteriores y mucho más amplias que esta misma cultura.

Es quizás en esta última actitud de quitar todo protagonismo al poder del armamento para devolverlo al ser humano como su legítimo depositario, donde podemos rastrear los orígenes históricos de la tendencia artística que poco a poco se fue abriendo paso en la historia, del *bujutsu* al *buguei* y de este al *budō* como le conocemos hoy, la cual no hubiera podido a su vez llegar a materializarse sin las condiciones que posibilitaron poner

---

<sup>424</sup> En el *Heihōkadensho* (兵法家伝書) leemos lo siguiente: “Lo que se llama *mutō* no significa que obligatoriamente haya que arrebatarse el sable al contrincante, ni tampoco sirve para que una vez que se le haya quitado se haga alarde de haberlo hecho para ganar celebridad propia. *Mutō* significa que cuando estamos sin el sable nadie puede herirnos (...) Lo que se denomina *mutō* no es el arte de quitar el sable al otro, sino que es para manejar libremente los más diversos medios. Si no teniendo sable tomáramos el del contrincante con eso no bastaría para que sacáramos utilidad de cualquier cosa que tuviéramos a mano. Pero incluso en el caso de tener nada más que un abanico, con él hay que vencer al sable del otro. *Mutō* es precisamente esta actitud.” (Yagyū, 2007:98-99) De esta manera, en la visión de Munenori que resalta el lado activo de la ausencia del sable, recuperándolo funcionalmente en todas y cada una de las cosas, está ya implícita su comprensión como equivalente universal, en otras palabras, está presente la premisa para equiparar el manejo del sable a cualquier otra forma de actividad humana efectuada con ayuda de instrumentos y para concebir el *bujutsu* como un modelo universal de la misma que capacitaba a sus practicantes para que pudieran emplearse en cualquiera de las diversas manifestaciones de la actividad instrumental del hombre.

temporalmente a un lado los intereses que veían en la técnica de manejo de las armas un simple medio, para concentrarlo en el *bujutsu* como fin en sí mismo. Por el contrario, en la que ponderaba sobre todo la potencia del propio sable como instrumento de muerte al servicio de los poderosos, acaso estaba ya la semilla que florecería después en el empleo del sable artísticamente elaborado como símbolo político y en la manipulación del propio arte de su manejo como representativo del poder social. Por paradójico que parezca, fue en todo caso esta misma actitud la que acabó sustituyéndolo por otro tipo de armamento menos vistoso, pero considerablemente más efectivo para el exterminio en masa de personas, aunque con una potencia que escapaba ya a su pleno control por el ser humano. Cabe preguntarse, además, si la propia “selección” del *kenjutsu* como arte representativo del *bushi* se relaciona a su vez con el hecho de que su principal instrumento, el sable, como arma mortífera tanto más costosa cuanto más artísticamente elaborada, resulta por un aparte, asociable como valor material al poderío económico y político, y por otra, manipulable con relativa facilidad como imagen simbólica y como elemento expresivo en la representación escénica en virtud de su grado de estilización formal, en la que los atributos materiales han sido reducidos a un mínimo necesario para su manipulación representativo-interpretativa, y suficiente para que siga desempeñando con eficiencia su función utilitaria como instrumento mortífero. Desde esta perspectiva, la tendencia “inerme” del *bujutsu* se insinúa en el panorama histórico-cultural como uno de los factores intrínsecos que pudo haber favorecido la ulterior popularización del *jūjutsu*. De lo que sí no cabe dudas es de que en la época Tokugawa la morfología del *bujutsu* se enriquece con modalidades *artísticas* que vienen a complementar de manera creativa a las propiamente técnicas y que en nuestros días merecen no sólo tener su propio lugar como *buguei* en la historia del *bujutsu* japonés, sino también como *artes aplicadas* en la historia del arte mundial.



## Bibliografía

*Azuma Kagami* [吾妻鏡].

En: <http://www5a.biglobe.ne.jp/~micro-8/toshio/azuma.html> (27/05/2013)

Clausewitz, K. Von (1999) *De la guerra*. (Vol I, II) Ediciones del Ministerio de Defensa de España

Drobnitski, O. G [Дробницкий, О. Г.] (1977) *Problemy pravstviennosti* [Проблемы нравственности] (Problemas de la moral.) Moscú [Москва]: Nauka [Наука].

Ebara, Masaharu et al. [榎原雅治(編)] (2003) *Nihon no Jidaishi 11. Ikki no jidai*. [日本の時代史 11・一揆の時代] (Historia epocal de Japón 11. La época de los ikkis) Tokio [東京]: Kōbunkan [吉川弘文館].

Elison, G. et al. (1981) *Warlords, Artists, and Commoners. Japan in the Sixteenth Century*. Honolulu: University of Hawai Press.

*Enciclopedia Japonica* [大日本百科事典] (1968). Tokio [東京]: Shōgakukan [小学館].

Falero, Alfonso J. (2004) “Más allá de la arquitectura. El barroco visto desde la historia intelectual japonesa”, en: Aullón, P., *Barroco*. Madrid: Verbum, pp. 139-170.

Farris, W. W. (1992) *Heavenly Warriors. The Evolution of Japan's Military, 500-1300*. Council on East Asian Studies, Harvard University.

Franke, O; Asakawa, K. (1931) “Feudalism”. In: *Encyclopaedia of the Social Sciences t. VI*. New York: MacMillan, pp. 203-220.

Fujii, Jōji [藤井譲治] (1994) “17 Seiki no Nihon: Buke no Kokka no Keisei” [十七世紀の日本—武家の国家の形成] (El Japón del siglo XVII: la formación del estado de los bukes). En: *Nihon Tsūshi 12. Kinsei 2* [日本通史] (Historia exhaustiva de Japón 12. Época moderna 2). Tokio [東京]: Iwanami Kōza [岩波講座].

Fujisawa, Shūhei (2004) *Tasogare Seibee* [たそがれ清兵衛] (Seibee, el del crepúsculo). Tokio [東京]: Shinchōbunko [新潮文庫].

Fujita, Hirotake [藤田博丈] (2006) *Imagawa Kana Mokuroku* [今川仮名目録]. En: [2006年度・日本法制史ゼミ論集] (*Colección de tesis del seminario sobre historia del sistema jurídico japonés. Curso 2006.*) [名城大学] (Universidad de Meijō) [法制史研究会] (Asociación para el estudio de la historia del sistema jurídico japonés.) Director: Profesor, Dr. Taniguchi Akira [谷口昭教授].

<http://wwwhou1.meijo-u.ac.jp/housei2/semi/zemiron/zemiron06.html> (27/05/2013)

Fukazawa, Tōru [深沢徹] (2005) “Inseiki ni okeru Chishikijin no Yakuwari. Ōe-no-Masafusa no Heihō Denshō to Jien no Guensetsu Katudō” [院政期における知識

人の役割—大江匡房の兵法伝承の言説活動] (Papel de los letrados en el período Insei: La tradición oral de la estrategia de Ōe-no-Masafusa y la actividad de comentarador de Jien. En: *Kugue to Buke no Hikaku Bunmeishi* [公家と武家の比較文明史] (*Historia comparativa de las civilizaciones de los cortesanos y los guerreros*). Kioto [京都]: Shibunkakushuppan [思文閣出版] pp 21-28.

Fukuda, Toyohiko [福田豊彦] (1995) *Chūsei Seiritsuki no Gunsei to Nairan* [中世成立期の軍制と内乱] (El sistema militar y las guerras intestinas en el período de establecimiento del medioevo) Tokio [東京]: Yoshikawakōbunkan [吉川弘文館]

Furukawa Tetsushi [古川哲史] (1957) *Bushidō no Shisō to sono Shūhen. Nihon Rinri Shisōshi Kenkyū Dai 2* [武士道の思想とその周辺。日本倫理思想史研究・第2] (*El pensamiento del Bushidō y su entorno. Estudios de historia del pensamiento ético de Japón. No. 2*). Tokio [東京]: Fukumurashoten [福村書店].

Furukawa, Tetsushi [古川哲史] (1974) *Nihonteki Kyūdōshin* [日本的求道心] (*La búsqueda japonesa de la verdad*). Tokio [東京]: Risōsha [理想社].

Furukawa, Tetsushi [古川哲史] (1993) *Hagakure no Sekai* [葉隠の世界] (*El mundo de Hagakure*) Kioto [京都]: Shibunkakushuppan [思文閣出版].

Gáchev, G. D. [Гачев, Г. Д.] (1999) *Natsional'nye obrazy mira – cosmos kochievinka, zimlidiel'tsa i gortsa* [Национальные образы мира – космос кочевника, земледельца и горца] (*Imágenes nacionales del mundo: Eurasia – el cosmos del nómada, del agricultor y del montañés.*) Moscú [Москва]: Institut Di-dik. [Институт Ди-Дик].

*Goseibaishikimoku* [御成敗式目]. En: <http://park1.aeonnet.ne.jp/~hyy/> (Junio 2010).

*Goyuijō Gōhōzōiri Hyakkajō* [御遺状御宝蔵入百箇条]. Año desconocido. Copia digital del manuscrito. Universidad de Waseda. En: [http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/wa03/wa03\\_06440/index.html](http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/wa03/wa03_06440/index.html) (27/05/2013)

Gurevich A. J. (1985) *Categories of medieval culture*. London: Routledge and Kegan Paul.

Guriévich, A. Ya. [Гуревич, А. Я.] (1984) *Kategorii srednevekovoi kul'tury* [Категории средневековой культуры] (*Las categorías de la cultura medieval*). Москва [Moscú]: Iskusstvo [Искусство].

Guriévich A. Ya. [Гуревич, А. Я.] (1989) *Kul'tura i obschestvo srednevekovoi evropy glazami sovremennikov*. [Культура и общество средневековой Европы глазами современников] (*La cultura y la sociedad de la Europa medieval en la visión de sus contemporáneos*). Москва [Moscú]: Iskusstvo [Искусство].

*Hagakure* [葉隠] (2004). Tokio [東京]: Iwanamishoten [岩波書店].

Hall, J. W. (1968) *Das Japanische Kaiserreich. Fischer Weltgeschichte. Band 20.* (El imperio japonés. Historia mundial de Fischer. Tomo 20) Frankfurt am Main: Fischer Bücherei.

Hall, J. W. et al. (1977) *Japan in the Muromachi Era.* Berkeley: University of California Press.

Hall, J. W. et al. (1990) *The Cambridge History of Japan.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, G.W.F. (1841) *Wissenschaft der Logik. Erster Teil.* (Ciencia de la Lógica. Primera parte.) En:

[http://www.gutenberg.org/catalog/world/readfile?pageno=1&fk\\_files=8883](http://www.gutenberg.org/catalog/world/readfile?pageno=1&fk_files=8883).

(27/05/2013)

Hinatsu, Shiguetaka [日夏繁高] (1920) *Honchōbugueishōden* [本朝武芸小伝]. Dainippon Budō Tokukai Honbu [大日本武道德会本部]. En:

<http://kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/927114> (27/05/2013)

Hirose, Nobuko (1998) *La sabiduría inmóvil. El camino zen. Las enseñanzas de Soho Takuan.* México: Editorial Océano de México, S.A. de C.V.

Hisamatsu, Shin-ichi [久松真一] (2004) *Sadō no Tetsugaku* [茶道の哲学] (*La filosofía del camino del té.*) Tokio [東京]: Kōdanshagakujutsubunko [講談社学術文庫].

*Hōguen Monogatari* [保元物語] (Historias de los años de Hōguen). En:

<http://www.j-texts.com/chusei/gun/hogenall.html> (27/05/2013)

Hoyts, E. P (1993) *Three Military Leaders. Togo, Yamamoto, Yamashita.* Tokyo: Kodansha International.

Huizinga, J. (1980) *Homo Ludens. A study of the Play-element in Culture.* London: Routledge & Kegan Paul.

Ichitarō (2002) *Reflejos del estanque, el maestro y el discípulo.* La Habana: Edición independiente.

Ikegami, Eiko (1995) *The Taming of the Samurai: Honorific Individualism and the Making of Modern Japan.* USA, Harvard University Press

Imagawa Ryōshun [今川了俊] *Imagawa Ryōshun Shisoku Nakaaki Seishi Jōjō* [今川了俊子息仲秋制詞条々]. Copia digital de original de *Ōraimono* [往来物]. En: <http://www.nara-edu.ac.jp/COLLECTION/c27-001.html> (27/05/2013)

*Imagawa Ryōshun Gusoku Nakaaki ni Taisuru Seishi no Jōjō* [今川了俊愚息仲秋对制詞条々]. En: [http://www.geocities.jp/no\\_tohoku/komonju/komonrui/komon3.30.htm](http://www.geocities.jp/no_tohoku/komonju/komonrui/komon3.30.htm) (27/05/2013)

*Imagawa Ryōshun Seishi* [今川了俊制詞]. En:

<http://www2.tokai.or.jp/marco/imakawa/imajyo.htm> (27/05/2013)

Imagawa, Ryōshun [今川了俊] *Nantaiheiki* [難太平記]. En:  
<http://homepage1.nifty.com/sira/nantaiheiki/nantaiheiki01.html> (27/05/2013)  
<http://www.geocities.jp/hgonzaemon/nantaiheiki.html> (27/05/2013)

Inaba Mokusai [稲葉黙齋] *Nōka no Imagawajō* [農家の今川状]. En:  
[http://mokusai-web.com/mokusaimonkachosaku/nousonjichi/nousonjichi\\_01.html](http://mokusai-web.com/mokusaimonkachosaku/nousonjichi/nousonjichi_01.html)  
(27/05/2013)

Inoue, Shun (1998) “The Invention of the Martial Arts”. En: *Mirror of Modernity: Invented Traditions of Modern Japan*. Berkeley: University of California Press.

Ishida, Mizumaro [石田瑞麿] (1972) “Kamakura Jidai. Shūkyō” [鎌倉時代・宗教] (La época Kamakura. Religión.) En: *Encyclopedia Japonica*, t. 4. 東京、小学館

Ishii, Susumu (1990) “The Decline of the Kamakura Bakufu”, en: *The Cambridge History of Japan*, v. 3, 128-174.

Ishii T. [石井倫子] (1998) *Furyū Nō no Jidai. Komparu Zempō to sono Shūhen* [風流能の時代。金春禅鳳とその周辺] (*La época del Furyū Nō. Komparu Zempō y su entorno*) (en japonés). Tokio [東京]: Tokyo Daigaku Shuppankai [東京大学出版会].

Iskenderov, A. A. [Искендеров, А. А.] (2004) “Tokugawa Ieyasu” [Токугава Иэясу]. En: *Voprosy istorii* [Вопросы истории] (Revista problemas de la historia). Moscú (Москва): RAN (РАН), pp. 74-109.

Ivánov, V. V. [ИВАНОВ, В. В.] (1976) *Ócherki po istorii semiótiki v SSSP* [Очерки по истории семиотики в СССР] (Ensayos sobre la historia de la semiótica en la URSS). Moscú [Москва]: Nauka [Наука].

Iwasaki, Haruko (1983) “Portrait of a Daimyo. Comical Fiction by Matsudaira Sadanobu”. *Monumenta Nipponica*. Volume XXXVIII, No. 1.

Izawa Nagahide [井沢長秀] (1721) *Bushikun* [武士訓] (Instrucciones para los *bushis*). En: [ir.lib.hiroshima-u.ac.jp/metadb/up/text/10161.pdf](http://ir.lib.hiroshima-u.ac.jp/metadb/up/text/10161.pdf) (8/04/2013).

Kagán, M. S. [Каган, М. С.] (1972) *Morfologiya iskusstva* [Морфология искусства.] (Morfología del arte) Leningrad [Ленинград]: Iskusstvo [Искусство.]

Kagán, M. S. [Каган, М. С.] (1974) *Chelovecheskaya deyatel'nost'": Opyt sistemnogo analiza*. [Человеческая деятельность. Опыт системного анализа] (La actividad humana. Ensayo de análisis sistémico.) Moskva [Москва]: Izdatel'stvo politicheskoi literatury [Издательство политической литературы.]

Kagán, M. S., Jolostova, T. V. [Каган, М. С.; Холостова, Т. В.] (1988) *Kul'tura – Filosofiya – Iskusstvo*. [Культура – Философия – Искусство] (La cultura, la filosofía y el arte.) Moskva [Москва]: Znaniye [Знание].



Kagán, M. S. [Каган, М. С.] (1988) *Mir obshcheniya. Problema mezhsob'ektnykh otnosheniy*. [Мир общения. Проблема межсубъектных отношений] (El mundo de la interacción comunicacional. El problema de las relaciones entre sujetos.) Moskva [Москва]: Politizdat [Политиздат].

Kagán, M. S. [Каган, М. С.] (1994) *Mensch–Kultur–Kunst: Systemanalytische Untersuchung*. (El hombre–La cultura–El arte. Estudio analítico-sistémico.) Hamburg-Harvestehude: Rolf Fechner Verlag.

Kagán, M. S. [Каган, М. С.] (1996): *Filosofiya kul'tury* [Философия культуры] (Filosofía de la cultura) (en ruso). San Petersburgo [Санкт-Петербург]: Petropolis [Петрополис].

Kagán, M. S. [Каган, М. С.] (2000) *Vvidienyye v istoriyu mirovoi kul'tury. Kniga piervaya* [Введение в историю мировой культуры. Книга первая]. (Introducción a la historia de la cultura mundial. Libro primero.) San Petersburgo [Санкт-Петербург]: “Petropolis” [«Петрополис»].

Kagán, M. S. [Каган, М. С.] (2003) *Obshchee predstavlenie o kul'ture*. [Общее представление о культуре] (Idea general de la cultura.) En: *Vvedenie v kul'turologiyu*. Pod redaktsiei Yu. N. Solonina i E. G. Sokolova. [Введение в культурологию. Под редакцией Ю. Н. Солонина и Е. Г. Соколова] (Introducción a la culturología.) Sankt Peterburg [Санкт Петербург]: S-Peterburgski gosudarstvenny universitet [Санкт-Петербургский Государственный Университет.]

Kaibara, Yukio (2000) *Historia del Japón*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Kamata, S. [鎌田茂雄] (2004) *Gorinnosho* [五輪書] (Libro de los cinco anillos). Tōkyō [東京]: Kōdanshagakujutsubunko [講談社学術文庫]

Kanda, Hideo et al. [神田秀夫] (2006) *Nihon Koten Bungaku Zenshū 44* [日本古典文学全集 44] (Obras completas de la literatura clásica japonesa, t.44) Tokio [東京]: Shōgakukan [小学館]

Kaplan, D., Manners R. A. (1996) *Culture Theory*. Illinois: Waveland Press, Inc.

Kasaya, Kazuhiko et al. [笠谷和比古編] (2005) *Kugue to Buke Hikakubunmeishi* [公家と武家比較文明史] (Los *kugue* y los *bushi* desde la perspectiva de la historia comparativa de las civilizaciones). Kioto [京都]: Shibunkakushuppan [思文閣出版].

Kasaya, Kazuhiko [笠谷和比古] (1997) *Samurai no Shisō. Nihongata Soshiki to Kojin no Jiritsu*. [士(サムライ)の思想。日本型組織と個人の自立] (El pensamiento de los samuráis. Las organizaciones de tipo japonés y la autonomía de los individuos.) Tokio [東京]: Iwanamishoten [岩波書店].

Kasaya, Kazuhiko [笠谷和比古] (2004) *Bushidō to Guendai. Edo ni manabu Nihon Saise no Hinto*. [武士道と現代。江戸に学ぶ日本再生のヒント] (El Bushidō y la

actualidad. Claves a aprender de Edo para el renacimiento de Japón) Tokio (東京): Fusōsha (扶桑社).

Kasaya, Kazuhiko [笠谷和比古] (2006) *Shukunoshikome-no-Kōzō* [『主君「押込」の構造』] (Estructura del confinamiento forzoso de los señores). Tokio [東京]: Kōdanshagakujutsubunko [講談社学術文庫].

Kasaya, Kazuhiko [笠谷和比古] (2007) “*Bushidō Gainen no shiteki Tenkai*” [武士道概念の史的展開] (Desarrollo histórico del concepto de *Bushidō*). En: *Nihon Kenkyū Dai sanjūgo Shū. Kokusai Nihon Bunka Kenkyū Sentaa Sōritsu nijū Shūnen Tokushūgō* [『日本研究』第35集<国際日本文化研究センター創立二十周年記念特集号>] (Número compilativo especial dedicado al 20 aniversario de la fundación del Centro Internacional para la investigación de la cultura japonesa). Kioto [京都]: Kokusai Nihon Bunka Kenkyū Sentaa [国際日本文化研究センター].

Katō, Hidetoshi (1981): “The Significance of the Period of National Seclusion Reconsidered”. *The Journal of Japanese Studies*, 7:1, 85-109.

Katō, Shū-ichi [加藤周一] (2007) *Nihon Bungaku Shi. Jōsetsu. Ue.* [日本文学史。序説・上]. (Historia de la literatura japonesa. Introducción. Primera parte.) Tokio [東京]: Chikumagakugueibunko [ちくま学芸文庫].

Katsumata Shizuo et al. (1981) “The Development of Sengoku Law”, en Hall, J. W. et al. (1981) *Japan Before Tokugawa. Political Consolidation and Economic Growth, 1500 to 1650*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Kirita, Kiyohide [桐田清秀] (1985) *Renshū to Keiko: Bollnow no “Renshū no Seishin nitsuite ni yosete”* [練習と稽古—ボルノウの [練習の精神について] によせて] (Renshū to Keiko: Acerca de “Sobre el espíritu de la práctica” de Bollnow.) Dai 16 gō, Showa 60 nen 3 gatsu tōka hakkō [第16号、昭和60年3月十](Número 16, Edición del 10 de marzo de 1985) Kioto [京都]: Hanazono Daigaku Kenkyūjo [花園大学研究所]

Kitajima, Masamoto [北島正元] (1972) “Edo Jidai” [江戸時代] (La época Edo). En *Encyclopedia Japonica*, t. 3 Tokio [東京]: Shōgakukan [小学館].

*Kenmushikimoku* [建武式目]. En:

[http://page.freett.com/odati/Muromati/laws/Kenmu\\_sikimoku/index.html](http://page.freett.com/odati/Muromati/laws/Kenmu_sikimoku/index.html) (27/05/2013)

*Kenmushikimokukai* [建武式目解] (1837) (*Kenmushikimoku. Edición comentada*) Copia manuscrita: dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/2539339 (19/05/2013)

Komatsubara, Tō [小松原濤] (1962) *Chin Guen Pin no Kenkyū* [陳元贇の研究] (Estudios sobre Chin Guen Pin) Tokio [東京]: Yuzankaku [雄山閣]

*Kōyōgunkan* [甲陽軍艦] (2006) Traducción y notas Satō Masahide [佐藤正英]. Tokio [東京]: Chikuma Gakugueibunko [ちくま学芸文庫].

*Kōyōgunkan* [甲陽軍鑑] (2006). Tokio [東京]: Chikumashobō [筑摩書房].

Matsudaira Bunko. En:

<http://www.archives.pref.fukui.jp/fukui/07/kenshi/T2/T2-4-01-02-03-06.htm>

(27/05/2013)

Kozo, Yamamura (1990) “The Growth of Commerce in Medieval Japan”. In: *The Cambridge History of Japan*, v. 3. Cambridge: Cambridge University Press, pp.345-395.

Kroeber, A. L., Kluckhohn, C. (1952) *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York: Vintage Books. A Division of Random House.

Kume, Kunitake [久米邦武] (1989) “Kamakura jidai no Bushidō” [鎌倉時代の武士道] (El Bushidō de la época Kamakura) en: *Kume Kunitake Rekishi Chosaku Shū. Dai 2 Kan. Nihon Kodai Chūseishi no Kenkyū* [久米邦武歴史著作集。第二卷。日本古代中世史の研究] (*Obras Completas de Kume Kunitake sobre historia. Tomo II. Estudios sobre la Antigüedad y el Medioevo japonés.*) Tokio [東京]: Yoshikawakōbunkan [吉川弘文館].

Lattimore, O. (1967) *Inner Asian Frontiers of China*. Boston: Beacon Press.

Lenin, V. I. (1978) *Una gran iniciativa*. En *Obras completas. Tomo 31*. México: Ediciones Salvador Allende.

Lewis, S. M. (1990) *Sanctioned Violence in Early China*. New York: State University of New York Press

Midori, Y.; Quinn, J. (2000) *Listen to the Voices from the Sea (Kike Wadatsumi no Koe). Writings of the Fallen Japanese Students*. Scranton: University of Scranton Press.

Lory, Hillis (1943) *Japan's Military Masters. The Army in Japanese Life*. New York: The Viking Press.

Lotman, Yu. M. (1992) “Teatr i teatral'nost' v stroe kul'tury nachala XIX veka.” [Театр и театральность в строе культуры начала XIX века] (El teatro y la teatralidad en la estructura de la cultura de principios del siglo XIX) en: *Izbrannye statyi. Tom I, chast' III* [Избранные статьи. Том I, часть III] (Artículos selectos. Tomo I, tercera parte). Tallin [Таллин]: Alexandra [Александра] pp. 269-287.

Lotman, Yuri M. (1999) *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*. Barcelona: Gedisa.

Louie, Kam; Edwards, Louise (1994) “Chinese Masculinity: Theorizing *Wen* and *Wu*”. *East Asian History*, No. 8, pp. 135-148.

Mao Yuan-yi (1792) [茅元儀] Wubeizhi [武備志]. Copia de Ugai, Sekisai [鵜飼石齋]. Osaka[大阪]: Toshundō [賭春堂] En:

[http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/ke05/ke05\\_00061/index.html](http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/ke05/ke05_00061/index.html)

[http://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/ke05/ke05\\_00061/ke05\\_00061\\_0031/ke05\\_00061\\_0031.html](http://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/ke05/ke05_00061/ke05_00061_0031/ke05_00061_0031.html) (27/05/2013)

Mamardashvili, M [Мамардашвили, М. К.] (1996) *Neobjodimost "sebya. Liektsii, statyi, filosofskie zamietki*, [Необходимость себя. Лекции, статьи, философские заметки] (La necesidad de sí mismo. Conferencias, artículos, apuntes filosóficos.) Moscú [Москва]: Labirint [Лабиринт].

Martí, José (1963-1973) *Obras completas*. La Habana: Editorial Nacional de Cuba.

Marume, Nagayoshi [丸目長恵] En:

<http://www.nishiki-machi.com/summary/marume.html> (27/05/2013)

Marx, K.; Engels, F. (1977) *Manifest der Kommunistischen Partei* (Manifiesto del partido comunista), en: Marx, K.; Engels, F. (1977) *Werke. Band 4*. (Obras completas. Tomo 4) Berlin: Dietz Verlag.

Masatoshi, Sugie et al. (2009) *Budō. The Martial Ways of Japan*. Tokio: The Japanese Budō Association

Mass, J. P. (1974) "The Emergence of the Kamakura *Bakufu*", en Hall, J. W. y Mass, J. P. *Medieval Japan. Essays in Institutional History*. New Haven y London: Yale University Press, pp. 127-156.

Mass, J. P. (1974) "*Jitō* Land Possession in the Thirteenth Century: The Case of *Shitaji Chūbun*", en: en Hall, J. W. y Mass, J. P. *Medieval Japan. Essays in Institutional History*. New Haven y London: Yale University Press, pp. 157-183.

Mass, J. P. (1977) "The Origins of Kamakura Justice". *The Journal of Japanese Studies*, 3 (2), pp. 299-322.

Mass J. P. et al. (1985) *The Bakufu in Japanese History*. Stanford: Stanford University Press.

Matsudaira Bunko. En:

<http://www.archives.pref.fukui.jp/fukui/07/kenshi/T2/T2-4-01-02-03-06.htm> (Copia de Código Asakura) (27/05/2013)

Matsudaira, Sadanobu (1983) "*Daimyō Katagi*". *Monumenta Nipponica*. Volumen XXXVIII, No. 1.

Matsuo, Takeya [松尾威哉] (2005) *Mekong no Nagare. Kokusai Vorantia Nakiwarai*. [メコンの流れ。国際ボランティア泣き笑い] (El curso del Mekong. Tristezas y alegrías de un cooperante internacional). Tokio [東京]: Chūō Kōron Jigyō Shuppan (中央公論事業出版).

Matsuoka, Shimpei [松岡心平] (2004) *Utague no Shintai. Basara kara Zeami he*. [宴の身体。バサラから世阿弥へ] (*El cuerpo del Utague. De Basara a Zeami.*) Tokio [東京]: Iwanamigendaibunko [岩波現代文庫].

McCullough, H. C. (1959) *The Taiheiki. A Chronicle of Medieval Japan*. New York: Columbia University Press.

Mezhuev, V. M. [Межуев, В. М.] (1977) *Kul'tura i istoriya [Культура и история]* (La cultura y la historia.) Moscú[Москва]: Politizdat [Политиздат]

Minamoto, Ryōen [源了圓] (1970) *Guiri to Ninjō [義理と人情]* (Deber y sentimientos humanos. Un estudio sobre la sensibilidad japonesa). Tokio [東京]: Chūkōshinsho [中公新書].

Minamoto, R. et al. [源了圓] (1992): *Kata [型]* (Kata) (en japonés). Tokio [東京], Sōbunsha [創文社].

Minamoto, R. et al. [源了圓] (1992): *Kata to Nihon Bunka [型と日本文化]* (Kata y cultura japonesa) (en japonés). Tokio [東京]: Sōbunsha [創文社].

Miyamoto, Musashi (1985) *Écrits sur les cinq roues. Gorin-no-Sho. Introduction, traduction intégrale, notes et épilogue par M. et M. Shibata*. Paris: Editions Maisonneuve & Larose.

Miyamoto, Musashi (1993) *The Book of Five Rings, A New Translation from the Japanese* by Thomas Cleary, Boston & London: Shambala.

Momose, Kesao [百瀬今朝雄] (1972) Muromachi Jidai [室町時代] (Época Muromachi), en: *Encyclopedia Japonica*, t. 17. Tokio [東京]: Shōgakukan [小学館]

Mumon, Ekai [無門慧開] (1994) *Mumonkan [無門関]*. Tokio [東京]: Iwanamibunko [岩波文庫].

Murai, Yasuhiko [村井康彦](2005) “Tennō, kugue, buke” [天皇・公家・武家] (El Tennō, los kugue y los buke). En: Kasaya Kazuhiko et al. [笠谷和比古編] *Kugue to Buke Hikakubunmeishi [公家と武家比較文明史]* (Los kugue y los bushi desde la perspectiva de la historia comparativa de las civilizaciones). Kioto [京都]: Shibunkakushuppan [思文閣出版].

Nagai, M. [永井路子] (1991) *Taiheiki [太平記]*. Tokio [東京]: Gakken [学研].

Nagao, Susumu [長尾進] (2001) “Kendōkyōzaika Katei ni kansuru Kenkyū. Hankō Kyōiku ni okeru tairenteki Ken, Sōjutsu no Saiyō” [剣道の教材化過程に関する研究。藩校教育における体錬的剣・槍術の採用] (Investigaciones referentes al proceso de transformación didáctica del Kendō. El empleo del Kenjutsu y el Sōjutsu como entrenamiento físico en la enseñanza de las escuelas de los Hanes.) En: *Meiji Daigaku Jinbunka Kenkyūjo Kiyō [明治大学人文科学研究所紀要]* (Actas del Centro de Investigaciones de Ciencias Humanísticas de la Universidad Meiji). Boletín número 40 [第48冊]. 317-332.

Nagaoka, Keinosuke [永岡慶之助] (2003) “Kamiizumi Ise-no-Kami Nobutsuna”. En: [戦国剣豪伝。歴史群像シリーズ 68] (*La tradición de los maestros del sable de Sengoku*. Serie Monumentos históricos 68.) Tokio [東京]: Gakken [学研], pp. 74-77.

Nakabayashi, Shinji [中林信二] (1986) *Budō no susume*. [武道のすすめ] (*Exhortación al Budō*.) Yokohama [横浜]: Nakabayashi Shinji Sensei Isakushū Kankōkai [中林信二先生遺作集刊行会] (Sociedad para la publicación del legado póstumo del maestro Nakabayashi Shinji).

Nakane, Chie et al. (1991) *Tokugawa Japan. The Social and Economic Antecedents of Modern Japan*. Tokyo: University of Tokyo Press.

Nitobe Inazo (1976) *Bushido The Soul of Japan*. Tokyo: Charles E. Tuttle Co., Inc.

Nitobe, Inazo (1989) *Bushido. El corazón de Japón*. Barcelona: Ediciones Obelisco

Nitta, Eiji [新田英治] (1972) “Kamakura jidai. Taigai Kankei.” [鎌倉時代。対外関係] (La época Kamakura. Relaciones con el exterior.) *Encyclopedia Japonica, t. 4*. Tokio [東京]: Shōgakukan [小学館] pp. 658-660

Ogawa, Takeo [小川剛生] (2008) *Bushi wa naze Uta wo yomu ka. Kamakura Shōgun kara Senoku Daimyō made* [武士はなぜ歌を詠むか。鎌倉将軍から戦国大名まで。] (*Para qué los bushi componían poemas. De los shōgunes de Kamakura a los Daimyōs de Sengoku.*) Tokio [東京]: Kadokawagakuguei [角川学芸].

Ogyū Sorai [荻生徂徠] *Kenroku* [鈐録] (Claves). En: Kanagawa University Repository. [klibredb.lib.kanagawa-u.ac.jp/dspace/handle/10487/4743](http://klibredb.lib.kanagawa-u.ac.jp/dspace/handle/10487/4743) (11 鈐録十一.pdf Partial data NO. 1) (27/05/2013)

Okaya Shigezane [岡谷繁実] (1895-1896) *Meishō Genkōroku* [名将言行録] (Memorias de las palabras y las acciones de los generales ilustres). En: Gendai digitaru raiburarii [近代デジタルライブラリー] (*Biblioteca digital de la Época Moderna.*) Makinoshoten [牧野書店]. En: <http://kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/778870/20> (27/05/2013)

Omote, A. [表章] (1976): “Nōgaku to Budō (I-VII)” [能楽と武道 (第一回～第七回)] [“Nōgaku y Budō (I-VII)”] (en japonés), en: *Gekkan Budō*. [月刊武道] [Revista mensual “Budo”] Tokio [東京]: Nippon Budōkan [日本武道館] Números de diciembre de 1975 a Julio de 1976.

Ong, Walter J. (1996) *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London & New York: Routledge.

Ong, Walter J. (2000) *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Ōninki [応仁記] En: <http://homepage1.nifty.com/sira/ouninki/ouninki01.html> (27/05/2013)

Ōta, Aito [太田愛人] (2006) „*Bushidō*“wo Yomu. Nitobe Inazō to Haisha no Seishinshi [『武士道』を読む。新渡戸稲造と「敗者」の精神史] (Leer el *Bushido*. Nitobe Inazō

y la historia espiritual de los vencidos en la guerra.) Tokio [東京]: Heibonshashinsho [平凡社新書]

Ōta, Yūzō [太田雄三] (1986) „*Taiheiyō no Hashi*” toshite no Nitobe Inazō [太平洋の橋としての新渡戸稲造] (Nitobe Inazō como puente del Pacífico). Tokio [東京]: Mizuzushobō [みずず書房].

Osano, Jun [小佐野淳] (2003) *Zusetsu Bujutsu Jiten* [図説 武術事典] (Diccionario ilustrado de las artes marciales). Tokio [東京]: Shinkiguensha [新紀元社].

Osawa, Tomio [小澤富夫] (2003) *Bukekakun, Ikun Shūsei* [武家家訓・遺訓集成] (Compilación de códigos de preceptos de clanes buke e instrucciones últimas de sus fundadores). Tokio [東京]: Perikansha [ぺりかん社].

Pita, G. (2003) “El problema de la forma en la cultura japonesa”. Ponencia presentada en el *XI Congreso Internacional de ALADAA*. Ciudad de México. Centro de Estudios de Asia y África. El Colegio de México.

Pita, G. (2007) *La cultura guerrera japonesa: un estudio a partir de Gorinsho de Miyamoto Musashi y de la culturología de M.Kagán*. Tesis de maestría en Estudios de Asia y África: especialidad Japón. Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México.

Pita, G. (2009) “Aproximaciones al estudio de la interculturalidad en el mundo del samurái”. En: *Inter Asia Papers*, No. 11.

Ratti, O. (2009) *Secrets of the Samurai. The Martial Arts of Feudal Japan*. Vermont: Tuttle Publishing

Ravina, Mark (2004) *The Last Samurai. The Life and Battles of Saigō Takamori*. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc. Hoboken.

Rodríguez Navarro, M. Teresa (2007) *Análisis de la obra Bushido. The Soul of Japan, de Inazo Nitobe, desde la triple perspectiva traductológica, cultural y jurídica*- Tesis doctoral. Granada: Ediciones de la Universidad de Granada.

Sagara, Tōru [相良亨] (1972) “*Bushi no Shisō*” [武士の思想] (El pensamiento de los bushi), en: *Nihon no Shisō 9. Kōyōgunkan, Gorinsho, Hagakure*. [日本の思想 9。甲陽軍艦・五輪書・葉隠集] (*El pensamiento japonés. Tomo 9. Compilación de Kōyōgunkan, Gorinsho y Hagakure.*) Tokio [東京]: Chikumashobō [筑摩書房].

Sagara, Tōru [相良亨] (1984) *Nihonjin no Kokoro* [日本人の心] (El alma de los japoneses). Tokio [東京]: Tōkyō Daigaku Shuppankai [東京大学出版会].

Sagara, Tōru [相良亨] (2004) *Bushi no Shisō* [武士の思想] (El pensamiento de los bushis). Tokio [東京]: Perikansha [ぺりかん社].



Sakuma Shōzan [佐久間象山] *Seikenroku* [省譽録] (Apuntes de mis reflexiones sobre mis errores). Copia digital del manuscrito en:

[http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko11/bunko11\\_a1958/index.html](http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko11/bunko11_a1958/index.html)

(27/05/2013)

Copia digital del libro impreso en: Kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1131322 (27/05/2013)

Sasaki, Ruth Fuller (2009) *The Record of Linji*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Sasama Yoshihiko (笹間良彦) (2003) *Nihon Budō Jiten. Fukyūhan* [日本武道辞典。普及版] (Diccionario de artes marciales japonesas. Edición popular.) Tokio [東京]: Kashiwashobō [柏書房]

Satō, Shin-ichi [佐藤進一] (1965) *Nihon no Rekishi 9 Nanbokuchō no Dōran* [日本の歴史 9 南北朝の動乱] (Historia de Japón 9. Los disturbios de la época de las cortes del Sur y el Norte) Tokio [東京]: Chūōkōronsha [中央公論社]

Satō, Akio (1972) “Kamakura Jidai. Kaiga” [鎌倉時代・絵画] (La época Kamakura. Pintura.) *Encyclopedia Japonica*, t. 4 Tokio [東京]: [小学館]

Seki, Yukihiro [関幸彦] (2003) *Bushi no Tanjō. Bandō no Tsuwamonodomo no Yume* [武士の誕生。坂東の兵どもの夢] (El nacimiento de los bushi. El sueño de los tsuwamono de Bandō) Tokio [東京]: Nihonhōsōshuppanyōkai [日本放送出版協会].

Shively, D. H. (1955) “Bakufu versus Kabuki”. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 18: 326-356.

Shively, D. H (1991) “Popular culture”. En: *The Cambridge History of Japan. Volume 4. Heian Japan*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 706-761.

Shively, D. H. et al. (1999) *The Cambridge History of Japan. Volume 2. Heian Japan*. Cambridge: Cambridge University Press.

Soloviov, E. Yu. (1967) *El existencialismo*. Edición mimeografiada. Biblioteca COLMEX.

Soloviov E. Yu. [СОЛОВЬЕВ, Э. Ю.] (1989) “Lichnost' i pravo” [Личность и право] (La personalidad y el derecho.) *Voprosy filosofii* 8 [Вопросы Философии 8] (Revista Cuestiones de filosofía, número 8) Moscú [Москва]: Pravda [Правда] pp. 67-90.

Steenstrup, C. (1973) “The Imagawa Letter”. *Monumenta Nipponica*. Volume XXVIII, 3, pp. 295-316.

Steenstrup, Carl (1991) *A History of Law in Japan until 1868*. Leiden: E. J. Brill.

Stevens, J. (1995) *Three Budo Masters*. Tokio: Kodansha International.

Suzuki, Masaya [鈴木眞哉] (2003) “Kenjutsu wa naze umareta ka” [剣術は何故生まれたか] (¿Porqué nació el kenjutsu?). En: *Sengoku Kengōden. Rekishi Gunzō Shirizu 68*



[戦国剣豪伝。歴史群像シリーズ 68] (La tradición de los maestros del sable de Sengoku. Serie Monumentos históricos 68.) Tokio [東京]: Gakken [学研], pp. 158-161.

*Taiheiki* [太平記]. En: <http://www.j-texts.com/taihei/thkm.html> (27/05/2013)

Takagi, Yasaka et al. (1972) *The Works of Inazo Nitobe*. Tokyo: University of Tokyo Press

Takahashi, M. [高橋昌明] (2000) *Bushi no Seiritsu. Bushizō no Sōshutsu* [武士の成立。武士像の創出] (La formación de los bushi. La creación de la imagen del bushi). Tōkyō [東京]: Tōkyō Daigaku Shuppankai [東京大学出版会]

Tako Tokitaka [多胡辰敬] *Tako Tokitaka Kakun* [多胡家家訓] (Código de preceptos del clan de los Tako.) En: <http://iwami.web.fc2.com/takokekakun.htm> (16/07/2012). Tomado del libro de edición limitada: Kasamori Sōichi [笠森惣市] (1995) *Tako Saemon-no-jō Tokitaka. Iwami no Sengoku Bushō*. [多胡左衛門尉辰敬。石見の戦国武将]. Kashiwamura [柏村]: Kashiwamura Insatsushuppan-bu [柏村印刷出版部].

Takuan, Sōhō [沢庵宗彭] (1970) *Fudōchi Shinmyō Roku* [不動智神妙録] (Apuntes sobre el milagro de la sabiduría inmóvil) Tokio [東京]: Tokumashoten [徳間書店]

Tanaka, Sen-ō [田中仙翁] (2001). *Sadō nyūmon* [茶道入門] (*Introducción al camino del té.*) Tokio [東京]: Sanseidō [三省堂]

Terayama, Tanchū [寺山旦中] (1984) *Gorinnosho. Miyamoto Musashi no waza to michi*. 『五輪書。宮本武蔵のわざと道』 (Libro de los cinco anillos. Técnica y camino de Miyamoto Musashi). Tokio [東京]: Kōdansha [講談社]

Tokitsu, Kenji (2005) *Miyamoto Musashi. His Life and Writings*. Boston: Weatherhill (An imprint of Shambala Publications)

Tolstjy, V. I [Толстых, В. И.] et al. (1981) *Dujovnoye proizvodstvo. Sotsial'no-filosofski aspekt dujovnoi dieyatel'nosti* [Духовное производство. Социально-философский аспект проблемы духовной деятельности] (La producción espiritual. El aspecto socio-filosófico del problema de la actividad espiritual.) Moscú [Москва]: Nauka [Наука].

Tomikura, Tokujirō [富倉徳次郎] (1972) *Kamakura Jidai. Bungaku* [鎌倉時代・文学] (La época Kamakura. Literatura.) En: Encyclopedia Japonica, t. 4 Tokio [東京]: Shōgakukan [小学館]

*Tōshōgū Gojikki* [東照宮御実記]. En: <http://www.j-texts.com/jikki/toshogu.html> (27/05/2013)

*Tōshōgū Gojikki Furoku* [東照宮御実記附録].

En: <http://www.ikedakai.com/bunken/to-gojikki-h.html> (27/05/2013)

*Tōshōshinkun Goyuijō Hyakkajō* [東照神君御遺状百箇条] (1861) [文久元]. Copia digital del manuscrito. Archivo de la Universidad de Waseda. En: [http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko12/bunko12\\_00107\\_0003\\_0001/index.html](http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko12/bunko12_00107_0003_0001/index.html) (27/05/2013)

Totman, Conrad (1993) *Early Modern Japan*. Berkeley: University of California Press.

Tsumoto, Yō [津本陽] (1996) *Bu no Kokoro* [武の心] (El espíritu del Bu.) Tokio [東京]: Bunshunbunko [文春文庫]

Tsunoda, R. et al. (1964) *Sources of Japanese Tradition*. New York: Columbia University Press.

Tucker, M. E. (1989) *Moral and Spiritual Cultivation in Japanese Neo-Confucianism. The Life and Thought of Kaibara Ekken (1630-1714)*. New York: State University of New York Press.

Uenaka, Shuzo (1977) “Last Testament in Exile. Yamaga Sokō’s *Haisho Zampitsu*”. *Monumenta Nipponica*, Volume XXXII, Number 2, pp. 125-130.

*Ujishūi Monogatari* [宇治拾遺物語] (Historias compiladas en Uji). En: [www.koten.net/uji/gen/154.html](http://www.koten.net/uji/gen/154.html) (27/05/2013)

Umehara, Takeshi. [梅原猛] (1991) *Ningen no bijutsu 7, Muromachi Jidai, Basara to Yūgen* [人間の美術 7・室町時代・バサラと幽玄] (El arte del ser humano 7. La época Muromachi. Basara y Yūguen). Tokio [東京]: Gakken [学研].

Umesao, Tadao [梅棹忠夫](2005) *Nihon Bunmei no 77 no Kagui* [日本文明の77の鍵] (Las 77 claves para la civilización japonesa). Tokio [東京]: Bunshunshinsho [文春新書]

Vaporis, Constantine N. (2008) *Tour of Duty. Samurai, Military Service in Edo and the Culture of Early Modern Japan*. Honolulu: University of Hawai’i Press.

Varley, P. H. (1967) *The Ōnin War. History of Its Origins and Background With a Selective Translation of The Chronicle of Ōnin*. New York & London: Columbia University Press.

Varley, P. H. (1994) *Warriors of Japan as portrayed in the War Tales*. Honolulu: University of Hawai Press

Watanabe, T. [渡辺融] Futbooru, Mukashi to Ima. [フットボール、昔と今] (El fútbol, ayer y hoy) (en japonés), *The Association of Japanese University Presses* (en línea) (2009). En: [http://www.ajup-net.com/web\\_ajup/047/dokusho47-2.shtml](http://www.ajup-net.com/web_ajup/047/dokusho47-2.shtml) (27/05/2013)

Watanabe, T. [渡辺融] et al. (2000) *Taiiku ni okeru Yōgo no Rekishi* [体育における用語の歴史 (4)] (Historia del uso de los términos técnicos en Educación física (4)) (en japonés). En: *Taiikushikenkyū Keisairombunmokuroku* [『体育史研究』掲載論文目録] En :

[http://www.shgshzmz.gn.to/gakkay/public\\_html/contenus/Histerm4.htm](http://www.shgshzmz.gn.to/gakkay/public_html/contenus/Histerm4.htm) (27/05/2013)

Williams, R. (1983) *Keywords. A vocabulary of culture and society*. New York: Oxford University Press.

Wilson, W. S. (1994) *Ideals of the Samurai. Writings of Japanese Warriors*. California: Ohara Publications, incorporated.

Wilson, W. S. (2005) *The Lone Samurai. The Life of Miyamoto Musashi*. Tokio: Kodansha International.

Yagyū Munenori (1993) *The Book of Family Traditions on the Art of War. A New Translation from the Japanese by Thomas Cleary*. Boston & London: Shambala

Yagyu Munenori (2003) *The Life-Giving Sword. Secret Teachings form the House of the Shogun*. Tokio: Kodansha International.

Yagyū, Munenori [柳生宗矩] (2007) *Heihōkadensho* [兵法家伝書] (Libro de la tradición estratégica del clan) Tokio [東京]: Iwanamishoten [岩波書店].

Yamada, Shōji [山田奨治] et al. (2005) *Nihon no Kyōiku ni budō wo: 21 Seiki ni Shinguitai wo Kitaeru* [日本の教育に武道を—21世紀に心技体を鍛える] (Introducamos el budō en la educación japonesa: entrenemos el espíritu, la técnica y el cuerpo en el siglo XXI). Tokio [東京]: Meijitoshō [明治図書]

Yamaga Sokō [山鹿素行] (1970) *Shidō* [士道] (El camino del samurai). *Nihon Shisō Taikei* 32 [日本思想大系 32] (Compendio del pensamiento japonés. T. 32). Tokio [東京]: Iwanamishoten [岩波書店]

Yamaga Sokō [山鹿素行] (1973) *Seikyōyōroku* [聖教要録] (Apuntes sobre los aspectos esenciales de las enseñanzas de los sabios). *Nihon Shisō Taikei* 17 [日本の思想 17] (El pensamiento japonés. T. 17). Tokio [東京]: Chikumashobō [筑摩書房]

Yamaga Sokō (1977) *Haisho Zampitzu*, Monumenta Nipponica, Volume XXXII, Number 2, Summer 1977. Tokio: Sophia University Press

Yamaguishi, T. et al. [山岸徳平編] (1979) *Nihon Shisō Taikei* 8. *Kodai Seiji Shakai Shisō* [日本思想大系 8・古代政治社会思想] (Serie sobre el pensamiento japonés 8. El pensamiento político-social en la época antigua). Tōkyō [東京]: Iwanamishoten [岩波書店]

Yamamoto, Hirofumi [山本博文] (2004) *Bushidō* [武士道]. Tokio [東京]: Chūkeishuppan [中経出版]

Yamamoto Jocho (2004) *Hagakure. Le livre secret des Samourais*. Paris : Guy Trédaniel Éditeur.

Yamamoto, J. y T. Tashiro. [山本常朝・田代陣基] (2004) *Hagakure.(Shita)*. Watsuji Tetsurō, Furukawa Tetsushi Kōchū. [葉隠 (下)。和辻哲郎・古川哲史校註] (*Hagakure*. Tercer tomo. Notas y comentarios de Watsuji Tetsurō y Furukawa Tetsushi) (en japonés). Tokio[東京]: Iwanamishoten [岩波書店]

Yamamoto Tsunetomo (1979) *Hagakure. The Book of the Samurai*. Translated by William Scott Wilson. New York: Avon Books.

Yamamoto Tsunetomo (1991) *Hagakure. El libro de los samuráis*. Argentina: Dédalo. Filosofía oriental.

Yamamura Kozo et al. (1990) *The Cambridge History of Japan. Volume 3. Medieval Japan*. Cambridge: Cambridge University Press.

Yamaoka, Tesshū [山岡鉄周] (2005) *Kenzenwa* [剣禅話] (Pláticas sobre el sable y el zen). Tokio (東京): Tokumashoten (徳間書店).

Yoshida, Yutaka [吉田豊] (2006) *Buke no Kakun* [武家の家訓] (Códigos de clanes de los Buke.) Tokio [東京]: Tokumashoten [徳間書店]

Zeami [世阿弥] (1992) *Fūshikaden* [風姿花伝] (La transmisión de los estilos interpretativos y de la flor) (en japonés). Tokio [東京]: Iwanamishoten [岩波書店].

Zeami [世阿弥] (2004) *Nōgakuronshū* [能楽論集] (Colección de tratados). Edición de Konishi Jinichi [小西甚一]. Tokio [東京]: Tachibanashuppan [たちばな出版]