

Los japoneses y la arqueología de las religiones¹

TAKAHIRO KATO

Universidad Nanzan, Japón

RESUMEN

El presente ensayo tiene dos partes bien diferenciadas. El primero se refiere a las condiciones de viaje y a la vida cotidiana de los inmigrantes japoneses a nuestro país a fines del siglo XIX. Allí el autor da cuenta de las controversias, peripecias y maltratos que sufrieron sus paisanos a partir de los testimonios y relatos de vida de los propios agentes sociales. Y, segundo, es un análisis detallado del informe de Modesto Málaga acerca de las creencias, supersticiones y prácticas religiosas de los indígenas de la región de Condesuyos, Arequipa, elaborado en su condición de miembro de la Asociación Pro Indígena. A partir de dicha fuente documental se hace un estudio comparativo de larga duración interpolando textos coloniales y contemporáneos.

PALABRAS CLAVE: Inmigrantes japoneses, creencias, supersticiones, prácticas religiosas, indígenas.

The Japanese and the Archaeology of Religion

ABSTRACT

The present essay has two distinct parts. The first relates the conditions of travel and the daily life of the Japanese immigrants to our country at the end of the 19th century. There the author, study the controversies, adventures and mistreatment suffered by his countrymen from the testimonies and stories of life's own stakeholders. And the second is a detailed analysis of the report of Modesto Malaga on beliefs, superstitions and religious practices of the indigenous people of the region of Condesuyos - Arequipa, made as a member of the Indigenous Association Pro. A comparative study of long-term interpolating colonial and contemporary texts is done from the source document.

KEY WORDS: Japanese immigrants, beliefs, superstitions, religious practices, indigenous.

1 El autor ha sido recientemente reconocido por la Universidad Ricardo Palma como Doctor Honoris Causa por su brillante labor peruana. El presente ensayo forma parte del libro *La Asociación Pro Indígena: una contribución a la etnohistoria peruana*, en coautoría con Wilfredo Kapsoli Escudero, actualmente en proceso de edición.

Introducción

He revisado los documentos sobre la Asociación Pro Indígena con el Dr. Wilfredo Kapsoli y, en ese proceso, me he dado cuenta de que el líder del grupo indigenista, Pedro Zulen, hizo referencias sugestivas sobre la sociedad japonesa. Por lo demás, he advertido también que utiliza el informe de su colega Modesto Málaga (Arequipa) de un documento muy importante para llenar el rompecabezas de la «arqueología» de las religiones en Condesuyos. De manera que aquí desarrollaré algunas observaciones antropológicas al respecto, dividiéndolas en dos partes: los japoneses y la continuidad histórica de la religión autóctona.

I

El registro más antiguo sobre la *presencia de los japoneses* conocido en la actualidad es el testamento escrito en 1608. Es la persona que se llama Miguel de Silva en ese registro oficial. Parece no ser un nombre y apellido japonés, pero Silva es sobrenombre y en el testamento se escribe claramente que dicha persona tiene la nacionalidad japonesa. Aparte de este archivo, el que se conoce muy bien como documento oficial respecto a la residencia del japonés es un registro del censo realizado de 1613.

Según el documento, la población de Lima asciende a 25,954 personas en ese año. Entre los españoles, los negros, los indios y los mestizos, 114 asiáticos —sin embargo, fueron tratados simplemente como parte del Indio de Asia— están registrados, de los cuales 36 indios son de la China, 20 indios de Japón, 58 indios de la India de Portugal (sudeste de Asia).

La época en que aparecen los primeros japoneses en el Perú coincide en la historia peruana más o menos con la misma época de la publicación de *Dioses y hombres de Huarochiri* por Francisco de Ávila, y es sin duda contemporáneo de Guamán Poma de Ayala. En la historia del Japón, por otro lado, esa época corresponde a la temporada inmediatamente después de la inauguración del Bakufu de Edo bajo del shogunato Tokugawa, o al período en el que sale del archipiélago japonés la gente del mar, y se navega en el mar del sudeste de Asia, ejerciendo las actividades comerciales en la institución llamada Shuinsenboueki (boueki significa «comercio exterior»; syuinsen quiere decir «barco de sello rojo»).

Por supuesto, por mucho que tendiera Pedro Zulen la red de informaciones, siendo una élite intelectual, no parece que haya tenido el conocimiento sobre la historia ya mencionada. Pues, ¿qué es su fuente de información sobre el Japón o los japoneses? Es muy difícil atinarlo, pero sería digno de mención que solo hace poco tiempo que el inicio de las actividades de la Asociación Pro Indígena, el primer grupo de inmigrantes japoneses llegaron al Perú, cumpliendo las formalidades debidas, endosas por el decreto presidencial, que se refleja la opinión e intención de los dueños de la plantación de caña

de azúcar —por ejemplo, British Sugar Company— y otros capitalistas, que sufrían de escasez crónica de mano de obra en la plantación,

El 27 de febrero 1899, probada la solicitud por la Morioka Shokai (Casa Comercial de Morioka), 790 japoneses salieron en un barco llamado Sakura Maru del Puerto de Yokohama hacia el Perú para trabajar como trabajadores «migrantes» en las plantaciones de la caña azucarera, del algodón y también en las fábricas de azúcar y en los bosques de caucho. Sin embargo, las cosas no eran tan simples.

En 1898 surgió el debate sobre la introducción de los inmigrantes japoneses contratados en el Perú, ya que el boicoteo de los japoneses estallado en los Estados Unidos se hizo en particular un objeto de controversia. Algunos, con el consentimiento del movimiento estadounidense, insistieron en la precaución o la oposición ante inmigración de los japoneses, mientras que otros, o sea los capitalistas en la Costa recalcaron el impulso del aumento de mano de obra. En consecuencia, vinculado con el poder, el bando del impulso vencieron la resistencia. Por otra parte, aun así, este problema seguía latente. Y desataba, aun después, una serie de conflictos en forma esporádica.

Fue el diario *El Comercio* que proporcionó para el debate varias páginas a ambos campos opuestos. Por ejemplo, salieron los debates el 8 de julio y el 11 de julio de 1903 (Yanagida 1993: 39). Además, aparte de la discusión sobre la inmigración, sus méritos o deméritos, se corrió la noticia de la llegada del segundo grupo inmigratorio, que partió de Yokohama en junio 1903. Pero ahí se destacó aun más la presencia de trabajadores oriundos del país del Oriente en el Perú: los japoneses emprendieron los disturbios y la huelga en la zona llamada Casa Blanca.

Por otra parte, Zulen con una aguda visión global, debería haber orientado su imaginación ante la Guerra ruso-japonesa (1904-1905), en la que un país pequeño como Japón derrotó una grande potencia como Rusia. Sin embargo, por el momento, no se sabe qué tipo de informaciones que tenía Zulen sobre los japoneses en el Perú, pero conviene indicar aunque sea breve sobre el fondo histórico sobre la inmigración nipona, para comprender la situación internacional de aquella época y también las actividades de la Asociación Pro Indígena. Zulen elogia a la sociedad japonesa respecto a los mandatos de Estado de la educación a sus ciudadanos y el reconocimiento y la dignidad humana de los mismos. Se ha indicado una gran variedad de motivos promotores sociales de la inmigración en la sociedad japonesa en los finales del siglo XIX y los principios del siglo XX. Por otra parte, también hay que tomar en cuenta que cada persona vive en su propia circunstancia. Así que sería difícil reflexionar en general sobre los motivos, ignorando la situación individual de cada inmigrante japonés que llegó al Perú.

En Japón, a finales del siglo XIX, bajo la influencia restante del feudalismo la agricultura nipona originalmente vulnerable es golpeada por la recesión grave, incrustada un desequilibrio en la distribución de la tierra, con la lema nacional «Enriquecer el país, fortalecer el Ejército», con la que menosprecia las comunidades campesinas. Además de ello, se intensificó entre los campesinos la frustración debido al aumento de impuestos y la tiranía acelerada de los grandes terratenientes. Así, se fomentó la ideología primordial

de los campesinos marginados, y ocurrieron sucesivamente los levantamientos, entre los cuales se conoce más el Incidente Chichibu (1884).

Por otro lado, surgen algunos que decidieron emigrar al país extranjero para escapar de la pobreza que dominaba las comunidades campesinas, ya que el salario mostrado para un inmigrante, «2 libras con 10 chelines por mes, contrato válido por 4 años», podía ser, sin exageración, una entrada a la «utopía» sin pobreza para la mayoría de los japoneses de aquella época, que no sabían nada de la situación internacional, aunque no eran analfabetos. Sin embargo, al llegar al Perú en 1899, la situación estaba completamente distinta: Había una distancia absoluta entre el sueño lleno de la esperanza y la realidad. Para la mayoría de los japoneses inmigratorios que no sabían ni la ubicación del Perú, las circunstancias laborales eran pésimas aparte del trabajo agrícola en el medio ambiental no acostumbrado —el desierto—, y los inmigrantes a menudo parece haber sido tratados como esclavos. En Cañete, se pusieron a trabajar 226 personas de los 790 inmigrantes del primer grupo de 1899, pero fallecieron por la propagación de enfermedades infecciosas 40 personas durante dos meses, y 143 personas murieron en un año, al contrario de la coletilla que indicaba: «No hay ninguna pestilencia ni enfermedad endémica».

Asimismo, el ambiente de la vida era pésimo, de lo que un nisei escuchó un testimonio a la boca de los primeros inmigrantes en la forma de historia oral y lo apuntó en una prensa local:

Inmigré en Cañete y allí sentía como si hubiese estado en el infierno. Mis amigos murieron de malaria uno tras otro. Cavaba fosas pensando que el muerto siguiente pudiera ser yo. La casa ofrecida a los inmigrantes japoneses fue de barro mezclado con las hojas de caña de azúcar [...] Dormíamos sobre las hojas secas extendidas en el suelo. Tomábamos agua colada del fango y comíamos bodrio [...] Fallecieron de inanición uno tras otro. Pero nos obligaban el trabajo duro y severo azotándonos de vez en cuando los «señores feudales», que habían empleado por largos años a los esclavos en la explotación en la sierra. Pero casi nunca nos pagaban el salario de manera honrada, Producían muchos fugitivos, diciendo que: «Es absurdo el contrato válido por cuatro años. Ya no puedo soportar el lugar tan feo como aquí ni un día más.» Fueron felices los que lograron escapar a otros lugares. La malaria les atacó a los inmigrantes que permanecían rendidos en el mismo lugar, no podía rezar con sutras debidamente por el alma de difuntos ya que morían sucesivamente. Además de eso, como «no bastaba el ataúd uno por una persona», y teníamos que esperar otro muerto para que enterráramos dos cadáveres juntos en una ataúd. (<http://40anos.nickeybrasil.com.br/jp/biografia.php?cod=371>).

II

El informe de Modesto Málaga (1911), es único y valioso testimonio que trata de la cuestión de la religión, a la que no enfocan los otros presentados a la Asociación Pro Indígena (API). Allí demuestra los casos de Caylloma, Condesuyos, que ponen de relieve

ve la situación espiritual de los habitantes indígenas que vivían en la primera década de 1900 en la región mencionada. Aparte de los objetivos que le deparaba la Asociación Pro Indígena, el delegado, con una aguda perspectiva antropológica, describe los problemas socioculturales de la época que se podrían resumir en tres puntos:

En primer lugar, es significativa la observación multifacética de Málaga, sobre el Sistema de Cargos, que se concentran en la organización social y el culto de los santos, el trabajo de servicios que los indígenas tratan de cumplir la autorrealización en esa red de las relaciones sociales. Málaga aclara que esta institución cuenta con dos dimensiones, claramente establecidas: «los motivos de alegrías y tristezas; la causa de sus vicios, su importancia social en comunidad» (Málaga, 1911: 82-83), y muestra que detrás de la alegría y la realización de la importancia social, hay sigilosamente el derroche y los vicios causados por las obligaciones y la carga excesiva. Observando tanto la apariencia pomposa y festiva como sus espaldas negativas molestosas del sistema de cargos, con el enfoque a los aspectos socio-económicos en la comunidad local, el informador intuye que el sistema empuja a la comunidad al agotamiento, aprovechando en vacío tanto los bienes y como el trabajo de servicios proporcionados por los campesinos y finalmente teme que destruya el brote del futuro progreso de la comunidad.

Esta observación se anticipa a la discusión o debate antropológico realizado entre 1960-1970 y los primeros años de la década de 1980: es decir, de 50 a 70 años después del informe de Málaga. Analizado brevemente en las páginas mínimas, nuestro pro-indigenista ha hecho una observación clarividente sobre el sentido social de las fiestas dirigidas por la mayordomía.

En segundo lugar, es una detallada descripción etnográfica. Son registrados de manera vívida, la religión popular, por supuesto, como veremos más adelante, y muchos aspectos de la situación severa de los indígenas a sobrevivir: por ejemplo, el viaje duro en caravana de llamas, el intercambio de la carne, hasta la suciedad de la ropa, etc. En ese sentido, este informe sirve también como una monografía de la década de 1910 de Cailloma. O, dicho de otro modo, se podría llamarla «la crónica contemporánea» de la región en cuestión.

En tercer lugar sería preciso indicar la potencialidad de abrir el horizonte de estudios, lo cual es el eje o punto más importante de este documento. Al remontarse la historia, aparte del informe de Málaga, se conoce muy bien la presencia de dos documentos más antiguos que el mismo, respecto a la religión popular en esta zona, aunque no se superponen entre sí para ser exactos geográficamente. Son documentos de la década de 1750 analizados por Frank Salomon (1987 y 1990) y Manuel Marzal (1989), y los otros son los archivos de fines del periodo colonial o sea de la década 30 del siglo XIX estudiados por Luis Millones (1975) y Marzal (1989). Al incluir a estos documentos más el de Málaga, se forman curiosamente en fila, con intervalos de 50 a 100 años fuentes históricas secuenciales sobre sobre la religión popular en Condesuyos.

Además, después de Málaga —sobre todo, a partir de la década 1950— con la fiebre del estudio antropológico o del folclor, se han presentado artículos e informes

uno tras otro, y Tomoeda los revisó e hizo un análisis con detalle en 1985 (Tomoeda 1985; 2013). Así se podría decir que se completan todos los datos en un conjunto desde la década de 1750 hasta la actualidad. Encima, al añadir las referencias esporádicas de las crónicas o los informes, como de la extirpación de la idolatría de Cristóbal de Albornoz (Duviols 1967), las referencias etnográficas de la zona, por supuesto, se retrotraen hasta la época prehispánica estando alineados en varias décadas a cada cien años. Con este conjunto de datos históricos, resulta posible emprender un estudio diacrónico de la religión de Condesuyos. En otras palabras, sería posible indagar qué elemento, cómo y en qué proceso y por qué mecanismo ha cambiado, o de lo contrario se podría aclarar qué elemento se ha transformado.

Son distintos, desde luego, los objetivos originales de los tres documentos ya indicados. Por consiguiente, conforme a su objetivo varían tanto el punto de vista como el objeto de observación entre sí. Es por eso que no se soslayan todas las fases observadas por los informadores. Sin embargo, al tener en cuenta las descripciones etnográficas acumuladas hasta la actualidad incluyendo las costumbres populares se podría indicar un dinamismo fructuoso manteniendo cierta continuidad diacrónica de la religión.

El documento reflexionado por Salomon, aclara que la momia (*Mallqui*) como la *pacarina* (antepasado) ha jugado un papel importante en la resistencia no solo religiosa, sino también social y política. Esta función se ha esclarecido a través del análisis de las crónicas que tratan de los incas y es bien conocido hoy en día que se arraigaba y difundía ampliamente esa costumbre también en la época prehispánica en el mundo andino. Se verifica, según el documento analizado por Salomon, que pese de la persecución apenas podía sobrevivir hasta los mediados del siglo XVII. Sin embargo, en el archivo estudiado por Millones, simplemente se refiere a Solimana como *pacarina*, y no hay referencia clara a las momias como antepasados. En el informe de la Asociación Pro Indígena, se indica el culto fervoroso a los cerros con las diversas ofrendas a las deidades lugarereñas, pero no se encuentra ni una mención de Málaga sobre la vinculación del cerro con el ancestro, *pacarina*, con las momias, aunque hay posibilidad que haya pervivido de manera disimulada.

Al pensarlo así parece que en los primeros años del siglo XX el cerro ha quedado aislado del antepasado, la *pacarina* y las momias. Se ha enrarecido las relaciones que mantenía en la época antigua, ha venido formando su propio culto. Si es así, puede que haya pasado lo siguiente: debido la persecución y destrucción, ha bajado marcadamente la función múltiple de las momias indicado en los documentos de Salomon y Marzal, mientras por otro lado, en vez de las momias se ha venido desarrollando e interiorizando el sistema de cargos al santo, un aparato de mecanismos de la integración social como explica Málaga afanosamente dando un de cal y otra de arena. Por supuesto, sobre este tema se tendría que reflexionar más en base a más datos.

De esta manera, se puede indicar los marcados cambios funcionales de las momias o del sistema de cargos, y los factores socioculturales implicados en la base de las

actividades sociales, pero, por otra parte, no hay que pasar por alto las similitudes sorprendentes —se podría decir la continuidad histórica idéntica— entre los dos documentos anteriores y el informe entregado a la API. Por ejemplo, el alcoholismo del que reitera reprochando Málaga en su informe, se ve también en los documentos de la década de 1750 como «los ociosos y borrachos», que molestan la comunidad (Salomon 152). También se ve la referencia más detallada al respecto en el archivo de 1810: la coca y la bebida son vicios que los dominan, esto es más común en los operarios de las minas, y en el sexo masculino (Millones 1975: 60). Esta situación no ha cambiado casi nada aun hoy en día.

En cuanto al culto a los cerros se vincula con la reproducción y los ritos del ganado en el informe de 1910: Estas ceremonias se llaman *tincaches* (esparcir chicha a la tierra y a los cerros), cuando no hacen *tincaches* no se reproduce del ganado, se pierde y muere (Málaga 1911: 81). La misma idea se puede observar en los archivos de 1810 donde el animal era degollado, rociando con su sangre a otras llamas y las faldas del cerro-divinidad local para asegurar la reproducción del ganado (Millones 1975: 51; Marzal 1988: 176).

Lejos de eso, esta creencia todavía está vigente en la actualidad. Además, también son los elementos comunes, siendo de referencias breves en los documentos en cuestión la idea de gentiles, la interpretación sobrenatural del eclipse lunar, la brujería o el curandero etc. Y también se puede encontrarlos fácilmente en los artículos o monografías etnográficas contemporáneas (véase Tomoeda 2013). Resulta claro que son los factores perseverantes ante el cambio en el nivel de la forma y de la idea que sostiene esas prácticas.

Al considerarlo así, se podría clasificar esquemáticamente los elementos en tres tipos de acuerdo con esta breve observación diacrónica: 1. el elemento que se hace anticuado como el culto a la momia aunque sea el resultado del movimiento de extirpación de idolatría; 2. el elemento que se va interiorizado entre los indígenas y ha sido el más activo como el sistema de cargos; 3. el elemento que se ha conservado casi intactos e invariables. Son problemas del futuro saber considerar cómo y en qué forma permanece cada elemento en el contexto de la sociedad local. Para aclararlo, se tendría que examinarlo en relación con la razón, la estructura y el mecanismo del cambio o invariabilidad de cada elemento después de averiguar los datos empíricos.

Pues, ¿es esto un caso simplemente particular de Condesuyos? Ciertamente, es un ejemplo muy excepcional en el sentido de que es privilegiado de los documentos etnográficos de buena calidad. Pero también es significativo como un caso no solo exclusivo para esa región, ya que se serviría de la escala o modelo del cambio diacrónico de la religión que se extrajera del análisis de los documentos. En otras palabras, se podría aplicarla ampliamente a los casos de otras regiones del mundo andino como un caso de piloto que se pueda referir constantemente.

Al verlo así, se podría entender que este informe de Modesto Málaga a pesar de una cantidad muy corta (solamente diez páginas), desempeña un papel importante

sirviendo de puente ente el periodo colonial y la actualidad para el estudio de la historia de la religión, aunque en el principio tenía otra finalidad para proteger a los campesinos como un miembro de la Asociación Pro Indígena dirigida por Pedro Zulen.

Referencias bibliográficas

I

- COOK, Noble David (1968). *Padrón de los indios de Lima en 1613*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- YANAGIDA, Toshio (1993). «Limashi niokeru lecheria to Amakusagun syusshin Peru imin», *Shigaku* 62(4), pp.1-64. <http://40anos.nikkeybrasil.com.br/jp/biografia.php?cod=371>

II

- DUIVOLS, Pierre (1967). «Un inédito de Cristóbal de Albornoz: la instrción para descubrir todas las guacas del Pirú y camayos y haciendas», *Journal de la Societé des Americanistes*, Tomo LVI(1), pp.7-39.
- MÁLAGA, Modesto (1911). Informe que el delegado en Cailloma doctor Modesto Málaga presenta a la Asociación Pro Indígena (mimeo) Villa de Yanque.
- MARZAL, Manuel (1988). «La religión andina persistente en Andagua a fines del virreinato», *Histórica* Vol. XII, No.2, pp.161-181.
- MILLONES, Luis (1975). «Economía y ritual en los Condesuyos de Arequipa: pastores y tejedores del siglo XIX», *Allpanchis*, No.8, pp. 45-66, Instituto Pastral Andino, Cusco.
- SALOMON, Frank (1987). «Ancestor Cults and Resistance to the State in Arequipa, (1748-1754)», *Resistance, rebellion, and consciousness in the Andean peasant world 18th to 20th centuries* (Steve J. Stern, ed.), pp.148-165, Madison: The University of Wisconsin Press.
- SALOMON, Frank (1990). «Culto a los ancestros y resistencia frente al Estado en Arequipa entre los años 1748 y 1754». *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX* (compilado por Stern, Steve), pp.148-163 IEP, Lima,.
- TOMOEDA, Hiroyasu (1986). *Oushi to Kondoru*. Tokio: Iwanami-shoten.
- TOMOEDA, Hiroyasu (2013). *El toro y el cóndor*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República.

Reconocimiento: Este ensayo es parte del resultado del subsidio PACHE-1-A-2 de 2014 de la Universidad Nanzan, y KAKEN.Kibankenkyu(B), No. 24401046 (Dirigido por Takahiro Kato).