



Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Ciencias Históricas.

# **MORIR EN EL PAÍS DE LOS KAMI**

Perspectivas para un análisis de la construcción cultural de la muerte en Japón

(1868-2011).

AUTORA:

SILVIA MACARENA CÓRDOVA CÓRDOVA

PROFESOR GUÍA: Sergio Carrasco Alvarez.

Santiago, Chile

2012.

*Dedicado a:*

*Mi madre, Jeannette Córdova, pues la estabilidad de su sonrisa, a pesar de la múltiples dificultades que la vida le ha presentado, ha sido mi mayor fuente de apoyo y de inspiración. Por todo, gracias.*

*A mis abuelos, Hugo Córdova y Elena Medina, quienes me inculcaron el valor de la educación, y cuyo recuerdo siempre me acompaña. He cumplido.*

*A estas tres personas, mi familia. Por esas tardes de verano en que almorzábamos en el jardín y veíamos la serie Oshin, sin siquiera sospechar que la Historia de Japón se convertiría en una de las mayores pasiones de mi vida.*

# ÍNDICE DE CONTENIDOS.

	Página
❖ INTRODUCCIÓN.....	1.
❖ CAPÍTULO 1: LA CREACIÓN DE JAPÓN.....	6.
- El Shinto .....	6.
- Budismo .....	11.
- Confucianismo .....	14.
❖ CAPÍTULO 2: EL ALMA JAPONESA.....	17.
- La restauración de la antigüedad.....	18.
- La creación delos japoneses.....	24.
❖ CAPÍTULO 3: MORIR Y CRECER .....	28.
- Ritualización.....	30.
- Concepción de la muerte.....	34.
❖ CAPÍTULO 4: “SIETE VIDAS DARÍA YO POR LA PATRIA”.....	39.
- Hacer florecer la flor de la muerte.....	42.
❖ CAPÍTULO 5: UN BELLO RECUERDO.....	52.
- Ritualización.....	54.
- Concepción de la muerte.....	59.
❖ CONCLUSIÓN.....	64.

## **RESUMEN.**

Desde una perspectiva histórica, buscamos determinar las características particulares de la concepción de la muerte y de su ritualización, en el Japón moderno y contemporáneo. Entendidas como construcciones socioculturales, consideramos que su punto de proyección es la comunidad, especialmente el grupo familiar (ie) cohesionado a través de los lazos de reciprocidad y perpetuado en lo sagrado por medio de la veneración a los ancestros. A pesar de sus transformaciones y manipulaciones, la familia japonesa aún se entiende como una comunidad eterna, pues sus miembros se mantienen unidos aún después de su deceso, en una solución de continuidad entre los vivos y los muertos. Postulamos, pues, que muerte no es entendida ni representada como un corte; sino como una transición entre vidas comunitarias, además de una posibilidad de crecimiento para el alma y un acceso a lo sagrado igualitario para todos.

## INTRODUCCIÓN.

Por muchísimo tiempo, diversos académicos de las ciencias sociales han analizado el fenómeno religioso, y aunque la labor ha sido extenuante y sin duda fructífera, la multiplicidad de sus formas y la necesaria interdisciplinariedad de su estudio ha hecho imposible llegar a un consenso sobre su naturaleza, sus categorías esenciales y sus fines últimos.

Lo que antaño fue considerado sólo un conjunto de imagerías primitivas, residuos de una mente pre-lógica que irían diluyéndose con el avance de la racionalidad científica (occidental) y la satisfacción de las necesidades materiales del hombre, se resiste a su tan anunciada desaparición. Aunque ha sido extenso el debate<sup>1</sup>, para los fines de esta investigación limitémonos a definir la religión como una experiencia de lo sagrado<sup>2</sup>, o mejor aún, la experiencia de reunirse con lo sagrado a través de mediaciones simbólicas dotadas de significado por una comunidad en un momento histórico determinado. Su misma etimología revela lo esencial de sí: «*religio*», religa; y no sólo al individuo con aquel *ganz andere* que atrae y repele, sino también a la sociedad toda, al servir como un sistema gnoseológico<sup>3</sup>, es decir, un marco de referencia por el cual es posible asir la realidad —tanto profana como trascendente—, y darle significado.

«Lo sagrado», como es de esperar, también resulta difícil de definir. Salvo su oposición a lo «lo profano», pareciera que nuestra incapacidad de delinear sus formas es inherente a su existencia misma. Sólo puede conocerse a través de la experiencia, pues únicamente nos son aprehensibles sus manifestaciones (lo que Mircea Eliade llamó «hierofanías» o “algo sagrado que se nos muestra”<sup>4</sup>), que se dejan ver como una suerte de grietas en la irregularidad caótica de la geografía profana, en las cuales el hombre intenta posicionarse para así imbuirse del tiempo primigenio de aquella *otra realidad* en que se desenvuelve lo divino, y que por ende, está saturada de ser.

---

<sup>1</sup> Véase: WUNENBURGER, Jean-Jacques. *Lo sagrado*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2006. 147p.

<sup>2</sup> ELIADE, Mircea. *La búsqueda: historia y sentido de las religiones*. Tercera edición, Editorial Kairós, 2008. p.7

<sup>3</sup> BERDICHEWSKY, Bernardo. *Antropología social: Introducción. Una visión global de la humanidad*. Santiago, LOM Ediciones, 2002. p. 288.

<sup>4</sup> ELIADE, Mircea. *Lo Sagrado y lo profano*. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1998. p. 15.

Como aludimos ya, lo sagrado es también *ambivalente*, ya que es tan fascinante como repulsivo desde un plano psicológico, a la vez que sacro y maculado desde uno axiológico<sup>5</sup>. En otras palabras, dicha dualidad se manifiesta en una actitud ante la eventual presencia de lo sacro en algún receptáculo específico —por ejemplo, el cadáver—, como también de un modo permanente en forma de tabúes.

El entramado simbólico intersubjetivo que contiene a la experiencia religiosa y la dota de sentido, no podría ser entendido como la explicación de una mente sencilla ante el miedo producido por una naturaleza omnipotente e incomprensible, ya que, de ser así, todo fenómeno imprevisible —la erupción de un volcán, un terremoto, el vuelo de un ave—, habría devenido en sagrado eventualmente, complejizándose sólo a medida que evolucionaba la estructura social. Los “excesos del naturalismo” que criticara Dumézil<sup>6</sup>, productos de una visión simplista y etnocéntrica, soslayaban la percepción de *fuerza* que caracteriza a lo sagrado, ya que esta no es aplicable a todo el espacio ni a todo el tiempo. Lo sacro ha sido *singularizado* entre todo lo profano por revelar algo que es distinto de sí mismo, superponiendo las dos realidades y reconciliándolas en su contrariedad. El misterio que esconde y anticipa sólo puede asirse a través del pensamiento simbólico, objetivado en fenómenos culturales como el mito y el rito, además de la mediación de agentes especializados, todos ellos validados por el conjunto de la comunidad partícipe.

Es muchísimo más lo que podría decirse sobre lo sagrado, pero contentémonos de momento con esbozar así la forma del que será nuestro lente de observación. Ante todo, es una experiencia posible a través de una *sensibilidad*, una predisposición afectiva si se quiere decir, ante aquella realidad que se extiende y se desborda a través de ciertas fracturas, a través de las cuales es posible integrarse al orden sagrado y repeler la inexistencia a la que arrastra el flujo caótico del tiempo profano. Así, da forma a la realidad, institucionalizándose en la forma de religión, o como Hans Mol le llamara, un sistema de significado sacralizado<sup>7</sup>.

El individuo está irremisiblemente condenado a vivir en ambas esferas, lo que introduce un elemento de caos en el orden con tanto esmero cuidado. Escondida en el ser, está la latencia del no-ser: la muerte. Como dice Bataille: “No solamente este individuo estaba inserto en el orden de las cosas, sino que el orden de las cosas había entrado en él y, en su interior, había dispuesto todo según sus principios. Tenía como las otras cosas, un pasado, un presente y un provenir, y una identidad a través de este pasado, este presente y este provenir. La muerte destruye lo que

---

<sup>5</sup> ELIADE, Mircea. *Tratado de Historia de las religiones. Tomo I*. Madrid, Ediciones cristiandad, 1974. p. 40.

<sup>6</sup> DUMEZIL, Georges. *Prólogo*. En: ELIADE, Mircea. *Tratado de Historia de las religiones. Tomo I*. Madrid, Ediciones cristiandad, 1974. p. 15.

<sup>7</sup> MOL, Hans. *The Identity Model of Religion: How it Compares with Nine Other Theories of Religion and How it Might Apply to Japan*. [En línea] *Japanese Journal of Religious Studies*, Marzo-Junio 1979, 6 ½, <<http://nirc.nanzan-u.ac.jp/publications/jjrs/pdf/90.pdf>> [Consulta: 12.01.2012]

fue provenir, que se ha hecho presente dejando de ser”<sup>8</sup>. Súbita e irremediabilmente, la nada absorbe al individuo, y con él, a una parte de aquellos que le amaron.

Residimos en el mundo a través del pensamiento, y no podemos comprender la realidad fuera de él, por lo que estos vacíos se completan con ficciones lógicas de temporalidad: recordamos cosas que ya no son, e imaginamos cosas que aún están por ser<sup>9</sup>. Pero la seguridad ilusa que nos permite proyectarnos hacia el pasado y hacia el futuro, es sacudida por la consciencia de la muerte y la espera angustiada a que ésta nos somete. ¿Cómo hacernos cargo de tal intrusión perturbadora? Lo sagrado, en tanto sistema gnoseológico, nos permite restaurar el orden perturbado, reintegrando a la realidad a ese que se ha ido momentáneamente.

Cuando dijimos que lo sagrado era nuestro lente, nuestro paisaje a observar era, pues, la muerte. Si para el lector la imagen inmediata fue una negruzca y desoladora, es probablemente por la forma del cristal a través del cual mira, quizás sin ser consciente de su uso. Varios autores, entre ellos Philippe Ariès, Michel Vovelle, Edgar Morin, Louis Vincent Thomas, entre otros, se han preocupado por la censura moderna a la muerte, diseccionada por el discurso médico y convertida en un tabú. Con la misma preocupación de aquellos que ven un mundo desacralizado, se frunce el ceño ante la actitud fóbica frente la muerte, que afectaría a las sociedades modernas. Ciertamente, dicha teoría es tan sagaz como interesante, y su lectura ha motivado la escritura de estas páginas. Más allá de querer reforzarla, indicamos aquí una falencia: su tendencia a la misma simplificación histórica de los primeros estudios de lo sagrado, esto es, observar sólo desde la perspectiva occidental cristiana, cuya linealidad borra las diferencias de aquello que se escapa a sus márgenes. Parecería que la religión sólo se encarga de la muerte en las sociedades arcaicas, aquellas donde la medicina aún no deja de ser magia.

Este apabullador etnocentrismo se tambalea rápidamente ante el estudio de otras sociedades, especialmente la japonesa, que logró modernizarse rápidamente siguiendo un patrón occidental a la vez que reteniendo su propia identidad. A veces reducido a un caso excepcional meritorio de un apéndice, la experiencia japonesa es digna de estudio, ya que nos impulsa a ir más allá de las fronteras de un estudio histórico que se revuelve sólo en función de Occidente y sus características particulares.

Para comprender la forma en que la sociedad japonesa moderna ha dotado de sentido a la muerte, o más bien, al *morir* (lo que Michel Vovelle llama la «muerte vivida»), usaremos tres

---

<sup>8</sup> BATAILLE, Georges. *Lo que entiendo por soberanía*. Barcelona, I.C.E de la Universidad Autónoma de Barcelona, Editorial Paidós, 1996.

<sup>9</sup> Véase con más detalle en el brillante ensayo de George Steiner en relación a los postulados filosóficos de Schelling: STEINER, George. *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*. Madrid, Editorial Siruela, Fondo de Cultura Económica, 2007.

crisales que, sobreponiéndose y reforzándose, conforman la esencia del pueblo japonés. Hablamos del shinto y el budismo, influenciados a su vez por el confucianismo, cuya convivencia pacífica y vitalidad asombran. ¿Cómo es posible que en una de las naciones más avanzadas del mundo aún subsistan una religión de intrincada filosofía junto a una de silenciosa sencillez, unida además a una filosofía que promueve la sumisión del individuo? El orgulloso ciudadano desacralizado se preguntará sobre su vitalidad en una época en la cual el pensamiento científico ha logrado depurar las irracionales fantasías de antaño, y es que, ¿no serán sólo residuales de tiempos anteriores, despojados ya de su sustancia, que se mantienen inalterables ante el cambio? Como Mircea Eliade apunta con agudeza, no existe el fenómeno religioso puro, ya que éste está siempre determinado por el momento histórico en el cual se adscribe<sup>10</sup>. Es decir, en su condición de producto cultural, es parte de un contexto que le da sentido<sup>11</sup>, por lo cual sería inadmisibles pensar que permanecen estáticos, alejados de los cambios que han moldeado la sociedad japonesa, especialmente desde que los Barcos Negros se asomaron en sus costas.

Este es el punto de partida de nuestra investigación. Buscamos aquí explicar el significado conferido a la muerte y al morir, en tanto construcciones socio-culturales, en el Japón moderno y contemporáneo, tomando como punto de proyección el concepto de comunidad, especialmente a través de los ritos de tipo sintoísta y budista que mantienen su cohesión y coherencia. Para ello consideramos el período Tokugawa, en función de la gestación y aplicación de la Revolución Meiji, luego la rendición de Japón y la ocupación norteamericana que la siguió, concluyendo finalmente con algunas ideas sobre el reciente Gran Terremoto de Tohoku unido a la crisis nuclear de Fukushima. Es además necesario precisar que nuestro trabajo, de naturaleza teórica práctica, se afirmará en un método de observación indirecto de tipo bibliográfico, valiéndonos así tanto de la interdisciplinariedad en lo teórico, al igual que testimonios personales recogidos en algunas obras. Como es de esperar, caracteriza a nuestra investigación también su enfoque cualitativo, además de su tipo explicativo y exploratorio, pues a medida que avanzamos en el análisis se desgajan nuevas interrogantes, incapaces de ser resueltas en su totalidad por los límites de nuestro estudio.

Aunque Ariès advierte de la lentitud de los cambios del hombre ante la muerte, motivando al historiador a abarcar milenios en su estudio<sup>12</sup>, nuestra labor se limita sólo a este período —¿acaso podríamos de otra forma?—, aunque con la perspectiva de la Historia japonesa desde sus inicios. La elección de un período tan controversial como belicoso, responde a una inquietud específica que se fue ampliando hasta abarcar la construcción cultural de la muerte en su historicidad. Parece punto común el aceptar una tendencia suicida intrínseca a la idiosincrasia

---

<sup>10</sup> Ver: ELIADE, Mircea. *Tratado de Historia de las religiones*. Óp. Cit. Nota 5. pp. 17-25.

<sup>11</sup> BERDICHEWSKY, Bernardo. *Antropología social: Introducción*. Óp. Cit. Nota 3. p. 111.

<sup>12</sup> ARIÈS, Philippe. *Morir en Occidente desde la Edad Media hasta nuestros días*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editorial, 2000. p.14

japonesa, manifestada por los militares japoneses durante la Segunda Guerra Mundial con el caso emblemático de los “kamikaze”, tomados como proyección del valeroso guerrero samurái entregado a la muerte.

Tomados en su particularidad, su vuelo ha sido entendido sólo como fanatismo patriótico, o con mayor compasión, como una medida desesperada ante la disminución del poderío militar japonés. Ciertamente quizás, pero producto de una visión limitada que le quita valor al sentido último de su sacrificio. Esos jóvenes eran militares, sí, pero también hijos, amigos, alumnos, súbditos y japoneses. Formaban parte de una comunidad que compartía una intersubjetividad particular, distinta de aquellos a los que amenazaban con destruirla. Es claro, pues, que la actitud de un grupo no da cuenta de las actitudes frente a la muerte de toda la población japonesa, ni siquiera en época de guerra. Pero, como analizaremos en esta investigación, hay una unidad que subyace en las manifestaciones particulares y las conecta, y que hace posible que, aún hoy, los ingenieros jubilados que se ofrecieron a reemplazar a los trabajadores de la planta nuclear de Fukushima sean referidos como “kamikazes” por la prensa<sup>13</sup>. En sus actitudes se encuentra, como postulamos aquí, una certeza. Sabiéndose parte de una comunidad eterna y sagrada, a la que su corazón siempre sabrá el camino de vuelta, para un japonés la muerte es sólo un tránsito entre existencias y nunca un abandono.

Esto no quiere decir que no exista el miedo, o que la vida no sea valorada. ¿Qué sociedad no busca, en su fin último, preservarse? Más allá de un tratado filosófico sobre preguntas eternamente irresolutas, buscamos acercar al lector a un pueblo que, a pesar de su distancia geográfica y las mutuas incomprendiones que a veces dificultan la comunicación, se encuentra enfrentado a la misma tarea de vivir. Sin importar el lugar que ocupe en el mundo o el tiempo en que se desenvuelva, la complejidad o sencillez de sus medios, el ser humano ha de conciliarse con la idea de su muerte y la muerte de los otros; y aún hoy, la creencia en una realidad más absoluta que la inmediata ha dado soporte emocional a este encuentro necesario e inevitable.

---

<sup>13</sup> BUERK, Roland. Japan pensioners volunteer to tackle nuclear crisis [en línea] BBC NEWS, Tokyo. 31 de Mayo, 2011. <<http://www.bbc.co.uk/news/world-asia-pacific-13598607>>. [consulta: 16 de Enero 2012]

## CAPÍTULO 1: LA CREACIÓN DE JAPÓN.

Según la evidencia arqueológica, la población japonesa se formó con la paulatina llegada de inmigrantes continentales y, probablemente, también algunos procedentes de las islas meridionales<sup>14</sup>. Si bien resulta imposible precisar el “origen” de un pueblo ya diferenciado de sus vecinos en tipo físico, estructura social y desarrollo cultural, las raíces del pueblo nipón pueden trazarse débilmente alrededor del 4500 a.C, período en el cual existen rastros de una cultura cerámica llamada *Jomon*; aunque ya con más seguridad hacia el siglo III a.C, con el surgimiento de la cultura *Yayoi*. La cultura *Kofun* (o de las tumbas), de la mitad del siglo II al VII, asiste a la formación de la primera hegemonía política, con la reunión de diversos territorios del centro-sur de Japón bajo el clan *Yamato*, distinguidos por su labor sacerdotal como descendientes de *Amaterasu*, la diosa Sol.

La llegada del Budismo marca un hito insoslayable, pues el florecimiento que alcanzó en Japón estuvo fuertemente determinado por las características propias de la sociedad, la que lo dotó de un color propio, a la vez que se moldeaba en torno a él. Sin embargo, antes de que esto ocurriera, el pueblo japonés había desarrollado hace largo tiempo un conjunto de creencias y cultos religiosos, profundamente influenciados por el modo de subsistencia agrícola, que posteriormente serían identificados con el nombre genérico de «*Shinto*».

### EL SHINTO.

El Shinto o “vía de los dioses”<sup>15</sup> es la religión étnica de Japón<sup>16</sup>. Carente de fundador y de un dogma preservado en escrituras sagradas, pareciera que los lugares de culto fueron su primera

---

<sup>14</sup> WHITNEY HALL, John. *El Imperio japonés*. 10ª Edición, México D.F., Siglo XXI Editores, 1992. p.11.

<sup>15</sup> Literalmente: Vía/conducto (*to* o *do*) de los dioses (*shin* o *jin*). En: BERTHON, Jean-Pierre. Shintoísmo. Referencias históricas y situación actual. En: DELUMEAU, Jean. El Hecho Religioso [Una enciclopedia de las religiones hoy]. México, Siglo veintiuno editores, 1997. P. 441.

<sup>16</sup> TOKI, Masanori. *Shintoísmo, religión étnica de Japón*. En: DELUMEAU, Jean. “El Hecho Religioso [Una enciclopedia de las religiones hoy]”. México, Siglo veintiuno editores, 1997. p. 446.

manifestación material<sup>17</sup>, siguiéndole luego una elaboración mitológica en profunda relación con la genealogía de las familias de mayor jerarquía.

Como muchos aspectos de la sociedad japonesa, el Shinto fue profundamente influenciado por el cultivo de arroz. El país tiene una estrecha base agrícola (apenas un 16% del territorio<sup>18</sup>), pero se beneficia de su ubicación en la zona monzónica del Asia Oriental, la cual hizo posible que la técnica intensiva aplicada al suelo fuese lo bastante provechosa como para prescindir de un rígido control de los recursos hídricos y alimentar a una población numerosa a la vez. Ante la escasez de terreno y la numerosa mano de obra, el éxito de las cosechas estribaba en el trabajo grupal, específicamente en la forma de cooperativas<sup>19</sup>, formándose así la sociedad agrícola japonesa entorno a una rica vida colectiva, con un marcado acento sobre la unidad familiar y local como productoras de sustento. Al determinar la producción de alimento, dicha inclinación comunitaria se tradujo en una cosmología particular, ya que, como apunta el antropólogo Edward O. James, “comer es vivir. El primer vínculo que une al hombre con su medio ambiente es el alimento. Al recibirlo, siente las fuerzas del destino y de la providencia”<sup>20</sup>. Más allá de la técnica humana, hay algo maravilloso que se esconde en las entrañas de la tierra fértil, en el sol que la baña, en las aguas que la nutren, en todo ello trasciende un poder misterioso cuyo beneplácito es objeto de reverencia y así, de una actitud ritual.

Junto a ello, el carácter constreñido del territorio hizo que el japonés se sintiera no sólo cercano a la naturaleza, sino también compelido a una silenciosa contemplación de su devenir, esperando la súbita revelación de las fuerzas que latían en ella. Estas fuerzas vitales se conocen con el nombre de «*kami*», entidades omnipresentes, tanto benefactoras como maléficas, de origen diverso y existentes en un número indeterminado (en palabras de Motoori Norinaga, representante del movimiento *Kokugaku*, además de las divinidades y los espíritus “no sólo los seres humanos, sino también los pájaros, los animales salvajes, las plantas y los árboles, el mar y las montañas y todas las cosas, cualesquiera que sean, que puedan causar temor y respeto en razón de su poder extraordinario y dominador, son llamados *kami*”<sup>21</sup>).

El aspecto politeísta de la religión japonesa no podría ser definido como “animismo” o “totemismo”, categorías ambiguas que pecan de un exceso de simplificación, además de un tono peyorativo propio de la tradición etnocéntrica occidental que les dio forma. Lejos de ser un mero accidente de una mente desbordada en su imaginación y limitada por su incapacidad —o

---

<sup>17</sup> BERTHON, Jean-Pierre. *Referencias históricas y situación actual*. Óp.cit. nota 15. p.441.

<sup>18</sup> WHITNEY HALL, John. *El Imperio japonés*. Óp.cit. nota 14. p.5.

<sup>19</sup> *Ibidem*. p.7.

<sup>20</sup> JAMES, Edward Oliver. *Historia de las religiones*. Alianza Editorial, Madrid, 1975. p.20.

<sup>21</sup> Citado en: MORRÉ, Michel. *El Shinto Japonés*. En su: “Religiones y filosofías de Asia”. Ed. Zeus, Barcelona, 1962. P. 421.

como diría Durkheim, cuando la “inteligencia sólo se resigna por desesperación”<sup>22</sup>—, la multiplicidad de «*kami*» es totalmente coherente dentro de la visión del mundo sintoísta, siendo un elemento imprescindible en su labor de integración.

La condición de «*kami*», en tanto manifestación particular de lo numinoso, puede ser adquirida por un ser humano. Aunque destaquen emperadores y grandes líderes guerreros, todos los japoneses están destinados a integrarse, una vez ocurrido su deceso y efectuados los rituales pertinentes, a la comunidad sagrada de antepasados. La noción de «ancestro» es una manifestación de la orientación grupal japonesa, influida por el pensamiento confucianista y canalizada a través del Shinto. La base tribal de la sociedad japonesa, formada por grupos patriarcales de un mismo linaje<sup>23</sup>, definió la familia en términos más amplios que el parentesco inmediato y los lazos sanguíneos, refiriéndose, en lugar de línea de descendientes directos (“*family*”), al grupo de residentes en un hogar vinculados por dependencia económica, moral y sentimental (“*household*”). Por esto, más que un “culto a los antepasados”, sería más apropiado definir al Shinto como un religión de familia o «*Household religion*»<sup>24</sup>. Incluso la construcción de los templos cerrados (*jinja*), que reemplazaron los sencillos cercados de piedra o madera que demarcaban la presencia de hierofanías, siguieron el modelo de las antiguas casas japonesas, evidenciando su relación con lo familiar<sup>25</sup>. Ya ahondaremos con más profundidad en esto, pero de momento contentémonos con afirmar que es esta característica particular de la religiosidad japonesa, parte constitutiva de su memoria colectiva, la que refuerza los lazos de unidad entre los individuos, religándolos con la estructura sagrada.

La necesidad de pertenecer a un grupo familiar para *ser*, y más aún, de tener un lazo honorífico con algún *kami* para destacar en tanto delegados de un poder divino, delineó la orientación genealógica de los relatos mitológicos sintoístas. Mientras cada familia rendía culto a sus antepasados, anónimos para aquellos que no les conocieron personalmente, la deidad tutelar de cada *uji* (*ujigami*) era venerada por la comunidad arraigada en el territorio de su dominio, a la vez que éstos estaban sujetos en una relación jerárquica al clan imperial y a *Amaterasu*, la diosa sol, si bien este lazo sería bastante vago, afirmándose sólo con las políticas Meiji. Al estar dispuesto como un reflejo de la organización del mundo sagrado, el orden social profano era dotado de sentido, es decir, legitimizado.

Siguiendo la línea de pensamiento de la esfera cultural china, el orden natural de las cosas imbuía a la formación social, y debía ser preservado con una estricta observación moral de parte

---

<sup>22</sup> DURKHEIM, Emilio. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires, Ed. Schapire S.R.L, 1968. p.31.

<sup>23</sup> JAMES, Edward Oliver. Óp.cit. nota 20. p.118.

<sup>24</sup> PLATH, David W. *Where the Family of God is the Family: The Role of the Dead in Japanese Households*. *American Anthropologist, New Series*, Vol. 66 (nº2): 300-317, Abril de 1964. [en línea] <http://www.jstor.org/pss/669010> [consulta: 03.03.2012]

<sup>25</sup> MARÍN CORREA, Manuel et. al. *Historia de las religiones. Volumen II. Taoísmo y Confucianismo, Shintoísmo, Ateísmo, Manifestaciones parareligiosas*. Barcelona, Editorial Marín, 1971-1972 .p.204.

de todos sus componentes, cuyo cumplimiento aseguraría su solidez y continuidad. Aunque esto es observable en diversas culturas, esta correspondencia entre lo sagrado y lo profano está condicionada por una perspectiva cósmica que las une en una relación de continuidad, en la cual los *kami* pertenecen a una “realidad invisible”—como le llama Anesaki Masaharu—, que se sobrepone a la realidad visible en la cual se desarrollan los asuntos de los vivos, ambas coexistentes en una relación mutua de dependencia e influencia. Esta unidad absoluta entre humanos, *kami* y naturaleza, tres constitutivos del cosmos, hacen que el Shinto tome el nombre de «religión del lazo» (*tsunagari no shukyo*)<sup>26</sup>.

Esta afirmación completa de la realidad<sup>27</sup> va, pues, más allá de lo vivencial, proyectándola continuamente sobre un tiempo mítico y una geografía sagrada, creando así una idea de comunidad perpetua, con un origen y un destino en común. El entramado simbólico que dio le dio forma, al transmitir un orden trascendente, se representaba tempranamente en los rituales comunitarios, pero fue organizado de una forma más precisa y homogénea en el mito, vinculando así a las personas de tierras remotas y de trasfondos dispares.

Aunque en la tradición de Müller, los mitos han sido considerados muchas veces como un relatos patológicos, ficciones pre-lógicas que ocultan un hecho histórico concreto y fundamental, éstos están lejos de ser un mero apartado exótico y meticulosamente diseccionado en una crónica de lejanos pueblos arcaicos. La multiplicidad de actitudes asociables dificulta la definición de un mito como categoría homogénea, sin embargo, podemos afirmar su carácter simbólico<sup>28</sup>, con una función social tanto coercitiva como cohesiva. Ernst Cassirer le define como una “emoción convertida en imagen”<sup>29</sup>, esto es, en una objetivación de la experiencia social del hombre, transformada en un modelo ejemplar de conducta que remite, que se “abre” diría Eliade, a un tiempo original que ha de ser reactualizado constantemente, para así dotar de sentido a las actitudes presentes y profanas, es decir, sacralizándolas. El mito revela una perspectiva del orden del mundo que desborda el aquí y ahora, incorporándolo en una unidad

---

<sup>26</sup> TOKI, Masanori. *Shintoísmo, religión étnica de Japón*. Óp.cit. nota 16. p. 450

<sup>27</sup> Muraoka define al Shinto como una “filosofía optimista con una completa afirmación de la realidad” (citado en DOERNER, David L. *Comparative Analysis of Life after Death in Folk Shinto and Christianity*. [en línea] Japanese Journal of Religious Studies, June–September 1977, 4/2–3 < <http://nirc.nanzan-u.ac.jp/publications/jjrs/pdf/59.pdf>> [consulta: 06.03.2012] )

<sup>28</sup> Entendemos aquí por “**símbolo**” a una forma de conocimiento de tipo multivalente, polisémico y tautagórico (en palabras de Jean-Pierre Vernant, que “se afirma a sí mismo”), factor esencial de la comunicación y, por ende, de la mantención de la unidad social. Geertz da quizás la definición más acertada, tomándolo como una “abstracción de la experiencia fijada en formas perceptibles” cuyo uso deriva en un acto cultural, siendo así un hecho social público y observable (Referencias: VERNANT, Jean-Pierre. *Razones del mito*. En su: Mito y sociedad en la Grecia Antigua. Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2003. pp.170-220; GEERTZ, Clifford. *La religión como sistema cultural*. En su: La interpretación de la cultura. Barcelona, Editorial Medisa, 1997; MOL, Hans. *The identity model of religion: How it compares with nine other theories of religion and how it might apply to Japan*. [en línea] Japanese Journal of Religious Studies, September-December 1979, 6 / 1-2. < <http://nirc.nanzan-u.ac.jp/publications/jjrs/pdf/90.pdf>> [consulta: 06.03.2012])

<sup>29</sup> CASSIRER, Ernst. *El mito del Estado*. 2º Edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1968. p.55.

trascendente, pero sin dejar nunca de asirlos. Aunque su motivo sea transhistórico, es también memoria: recolecta, selecciona, significa e identifica.

En las sociedades ágrafas, la memoria social se apoya en la oralidad, caracterizada por la coexistencia espacial y temporal de los interlocutores, haciendo uso de la emoción, los gestos corporales, un lenguaje sencillo y reiterativo, además de la fluidez creativa que permite al conjunto de los oyentes (re)vivir el mito, reforzando así la identidad colectiva. En el Japón antiguo, los encargados de transmitir estos relatos eran los “*kataribe*” (*Katari*: narrar, *be*: tribu, un narrador de los sucesos tribales<sup>30</sup>), quienes recorrían largas distancias para alcanzar cada aldea remota, y en su condición de *hombres-memoria*<sup>31</sup>, detentores de un conocimiento del orden del mundo, eran tratados con respeto y expectación. Al narrar historias sobre los *kami*, ya fuese de los adorados por los *uji* locales o aquellos de más alta jerarquía, las personas adquirirían un conocimiento sobre una realidad más verdadera que aquella que la experiencia sensorial pudiera asir, uniendo a las personas dentro de una misma experiencia trascendental que reforzaba la noción de una comunidad más allá de las fronteras locales y del tiempo presente, continuada en un tiempo cíclico, como diciendo “los que vivimos aquí y los *kami* que nos protegen, y los que viven muy lejos de nosotros y los *kami* que a ellos les protegen, incluso los que vivieron antes y los que vivirán después, todos pertenecemos al mismo pueblo fundado por *Izanami* e *Izanagi*, y gobernado por los descendientes de *Amaterasu*”.

El “*Kojiki*” nació con la necesidad de sistematizar los mitos sintoístas, poniéndoles un orden y orientación acorde con el poder hegemónico que se asentaba. La tarea fue encomendada por el Tennō Temmu a Hideya no Are, quien viajó por todo el país recolectándolos, para luego ordenarlos en una secuencia lineal que borraba los tintes locales para que sirviera claramente a los intereses genealógicos de la corte imperial, dejando establecido que ésta era, pues, la verdadera estructura social sacralizada. Como es de esperar, la “Crónica de asuntos antiguos”, redactada en el 712, comienza con el mito de la creación de Japón: Una a una, las islas del archipiélago japonés fueron creadas por la acción divina de *Izanagi* (“El-que-invita”) e *Izanami* (“La-que-invita”). Encargados por los dioses, y de pie sobre el puente del cielo, tomaron su lanza enjovada y revolviéron las aguas hasta hacer sólida la espuma que se desprendía de su punta, dando así forma a la primera isla de Onogoro. Bajaron a la tierra, y dando vueltas alrededor del Augusto Pilar Celestial, dieron a luz a las primeras ocho islas del archipiélago japonés, y luego a otras más, hasta alcanzar catorce. Una vez terminada esta tarea, procedieron a crear otras treinta y cinco divinidades, hasta que *Izanami* murió e *Izanagi* debió continuar la labor creadora por su cuenta.

---

<sup>30</sup> MARÍN CORREA, Manuel et. al. *Historia de las religiones*. Óp.cit. nota 25. p.181.

<sup>31</sup> El término fue ideado por Jacques Le Goff (Ref. LE GOFF, Jacques. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona, Ediciones Paidós, 1991).

El mito de la fundación de Japón florece en toda su condición de fundante y fundamendante, en términos de Karl Kerényi<sup>32</sup>: marca el origen, pero también lo explica y le da sentido. Todos los japoneses tienen un origen en común, son hijos de los *kami*, y están compelidos por ello a integrarse a la esfera de lo sagrado, sin nunca abandonar las tierras en las que nacieron. Al estar todos vinculados de manera tan profunda, están sujetos también a un destino común, es decir, el de preservar la comunidad eterna a la que pertenecen y a la que se deben.

## **EL BUDISMO.**

El fuerte sentimiento comunitario de los japoneses también fue condicionado por el Budismo, introducido de manera oficial desde Corea en el año 552 o 538<sup>33</sup>, y proclamado religión de Estado en el siglo VIII<sup>34</sup>. Las familias nobles se plegaron ávidamente a la religión extranjera, ya que, más allá de las necesidades espirituales, el budismo mahayánico se presentaba como el vehículo de transmisión cultural chino más idóneo, siendo aceptado como complemento a la adopción de la escritura, las habilidades artesanales, artísticas y arquitectónicas coreanas, y la cultura de la seda.

En el período de importación, mientras el budismo se desarrollaba casi exclusivamente en el seno aristocrático, protegido y financiado por las poderosas familias, la mayoría campesina seguía adherida a las creencias sintoístas. Aunque algunos apuntan que la abrumadora superioridad del «*Butsodo*» o “Vía de Buda”<sup>35</sup>, triunfó victoriosa sobre el “Camino de los dioses” primitivo y filosóficamente estéril<sup>36</sup>, todo parece apuntar a que fue, en verdad, el Budismo el que hubo de adaptarse a las creencias nativas para poder difundirse entre la mayoría de la población, sin perder nunca su condición foránea.

El budismo no posee una estructura homogénea, variando en las formas de implantación y desarrollo en cada país. Carente de una lengua sagrada común o una autoridad general, se puede dividir en *Mahāyanā* (“Gran Vehículo” en sánscrito) y en *Theravāda* (en pali “Doctrina de los antiguos”, aunque suele conocerse más ampliamente con el término peyorativo de *Hīnayāna* o

---

<sup>32</sup> KERÉNYI, Karl. *Introducción. Del origen y fundamento de la mitología*. En: JUNG, Carl Gustav, y KERÉNYI, Karl. *Introducción a la esencia de la mitología*. Biblioteca de Ensayo, Madrid, Ed. Siruela, 2004.

<sup>33</sup> Seguimos la cronología elaborada por John Whitney Hall (Ver: WHITNEY HALL, John. *El Imperio japonés*. Óp.cit. nota 14. pp. 331-335).

<sup>34</sup> MOL, Hans. *The identity model of religion: How it compares with nine other theories of religion and how it might apply to Japan*. Óp.cit. nota 7. p.32.

<sup>35</sup> Aunque esta es la traducción más aceptada, Masaharu Anesaki apunta que el Shin-tô fue llamado la “Vía de los Dioses” en contraste con el Bup-pô o “Ley/Doctrina de Buda”. (En: ANESAKI, Masaharu. *Religious life of the Japanese people*. Tokyo, Kokusai Bunka Shinkokai (Japanese Cultural Society), 1970. p.43.)

<sup>36</sup> MOURRÉ, Michel. Óp.cit. nota 22. p.412.

“Pequeño Vehículo”). A diferencia de su contraparte, la esfera del *Mahāyanā* es más diversa, ya que en cada país en que se ha adoptado se han traducido los textos a los idiomas nativos, generando así una tradición independiente profundamente vinculada a la idiosincrasia de cada pueblo. A pesar de la pluralidad de corrientes y escuelas, las «cuatro grandes verdades» transmitidas por el Buda Sākyamuni constituyen una doctrina fundamental en todos los casos: La verdad sobre el dolor (producida por el deseo y consecuente apego), la verdad sobre el origen del dolor (el acto genera karma, que atrapa a la existencia en una serie cíclica -*samsāra*-), la verdad sobre la supresión del dolor (eliminar el apego) y la verdad acerca de la senda (el camino -*mārga*- de triple constitución: moralidad, concentración y sapiencia), todas se conforman como un método antes que una revelación<sup>37</sup>. El *Mahāyanā* acepta además el tantrismo y un canon paralelo, constituido por el Sutra de la Perfección de la sapiencia, el Sutra de la Ornamentación florida, el Sutra del Loto, los Sutras de la Tierra pura y la Enseñanza de Vimalakirti, entre otros. Estos ponen acento en nuevas características del Budismo, dirigiéndolo más hacia una relación personal del fiel con una figura de salvación<sup>38</sup>, y la preferencia por sus enseñanzas determina el florecimiento de nuevas sectas, muchas veces a partir de otras más antiguas.

En China el budismo se encontró con la milenaria tradición taoísta y la filosofía confuciana, siendo obligada a adaptarse. De esta forma, sumó a la relativización de algunos de sus conceptos, el ideal de piedad filial, transmitiéndose así a Corea y luego a Japón. Es el esplendor T'ang el que anima a la aristocracia nipona a adoptar el modelo imperial chino, en una búsqueda de alcanzar el progreso cultural. Se envían numerosas legaciones a China y comienza la introducción sistemática de escuelas budistas, pero no es hasta el siglo XIII que se expande más allá de la lujosa vida noble y se introduce en el pueblo, en medio de la agitación política, de la mano de reformadores cuyas doctrinas significarían en un constante empuje renovador que haría de la ramificación japonesa del budismo la más frondosa y vital de todas.

En el período Nara, que vio nacer el imponente Buda Daibutsu en el templo de Tōdaiji, el clero budista adquirió tal influencia política que incluso amenazó con arrebatar el poder, obligando a la corte imperial a trasladarse a una nueva capital, Heian. En esta época se asistirá a la introducción de las escuelas *Tendai* (fundada por el Dengyō Daishi en el año 805, basada en la escuela china Tien-tai) y *Shingon* (fundada en 806 por Kōbō Daishi, en relación a la Escuela china de los secretos o Mi-tsong).

Con la ascensión al poder de la aristocracia guerra durante el período Kamakura, el budismo tomó los tintes combativos de la época, acentuando la imposibilidad de alcanzar la liberación en

---

<sup>37</sup> Ver: ROBERT, Jean Noel. *Budismo: Historia y fundamento*. En: DELUMEAU, Jean. “El Hecho Religioso [Una enciclopedia de las religiones hoy]”. México, Siglo veintiuno editores, 1997.

<sup>38</sup> *Ibidem*. p. 363.

una época de decadencia espiritual (*mappō*), que hacía necesario acogerse a la bondad infinita de Buda Amida. Se fundan la escuela *Jōdō* (“Escuela de la Tierra Pura”) por Honen Shonin, y la posterior división guiada por un discípulo suyo, Shinran Shonin, la escuela *Jōdō-shinshu* (o Shin Jōdō Shu, “Verdadera Escuela de la Tierra Pura”, también conocida como Shinshu, “secta Verdadera”), ambas centradas en el efecto salvador de la plegaria purificadora “*Namu amida butsu*” (*nembutsu*). Es en este período cuando se asienta la idea de una relación personal con una figura salvadora, especialmente con una manifestación particular de Buda como Amida, y prueba de su enraizamiento en la práctica religiosa japonesa es la popularidad aún vigente de estas dos escuelas<sup>39</sup>.

A estas dos se suma la acción revolucionaria de Nichiren, quien funda la escuela *Hokke* (Escuela del Loto) con la férrea convicción de que ésta era la vía auténtica de salvación, además de postular la superioridad tanto del Japón como de su budismo; y también las escuelas Zen, fundadas por Eisai (Escuela *Rinzai*) y su discípulo Dogen (*Sōtō*), promotoras del control del cuerpo y de la mente a través de una férrea disciplina<sup>40</sup>. Ya que Eisai, expulsado de Kyoto por su oposición a las ideas de Tendai, buscó refugio en el gobierno militar de Kamakura, el pensamiento Zen y la aristocracia militar se afianzaron en una estrecha relación, afirmándose más aún en el período Ashikaga, en el cual pasó a ser la rama letrada del gobierno<sup>41</sup>, vía para alcanzar el ideal del guerrero instruido en las artes, la filosofía y el dominio del espíritu.

Más allá de la división de escuelas, el budismo penetró en los corazones de los japoneses, constituyéndose, tal como el Shinto, en una religión nacional. Si bien parecieran ir en direcciones contrarias, el budismo interiorizándose en el individuo para lograr acceso a la experiencia de la liberación en unidad con el cosmos, y el sintoísmo celebrando la vida comunitaria, la tolerancia intrínseca a ambas religiones permite que convivan pacíficamente, complementándose, siendo sus encuentros casi exclusivamente producidos por la alternancia en el uso político que hicieran de ellas las familias cortesanas o guerreras en su batalla por el poder.

El budismo, tal como el sintoísmo, en su carencia de dogma absoluto, proclama un acceso igualitario a lo sagrado. Si el hombre común puede ser un *kami*, ya sea a través de un mérito específico o en su condición honorífica de ancestro, también puede ser un iluminado si sigue el legado metódico de Sakyamuni, sin importar su adhesión particular a una secta o doctrina. Es más, la “Enseñanza de Vimalakirti”, en la cual el comerciante Vimalakirti demuestra más

---

<sup>39</sup> Según afirma John Whitney Hall, “la secta Shin tiene hoy el mayor número de fieles, y la secta *Jōdō* ocupa el segundo lugar” (WHITNEY HALL, John. *El Imperio japonés*. Óp.cit. nota 14. p.88.)

<sup>40</sup> El *Budismo Zen* postula que la experiencia personal es la vía para alcanzar la iluminación (*satori*), y esta debe ser alcanzada a través de una disciplina del cuerpo (*zazen*, “estar sentado con las piernas cruzadas, quieto y en profunda contemplación”) y de la mente (el *koan* es una pregunta que desafía la lógica, generalmente dada por el maestro a su discípulo para ser meditada y discutida, y cuya apertura propiciaría súbitamente el *satori*, el que una vez alcanzado, se prolongaría en un estado perpetuo de iluminación). (Referencia: SUZUKI, Daisetz Teitaro. *Introducción al Budismo Zen*. Buenos Aires, Editorial Kier S.A. 1973)

<sup>41</sup> WHITNEY HALL, John. *El Imperio japonés*. Óp.cit. nota 14. p.104.

conocimiento del *dharma* (u orden que sostiene al mundo en todos los niveles de existencia) que los monjes, fue comentada por el príncipe Shotoku, resonando en la mentalidad japonesa precisamente por afirmar el carácter laico de la vida religiosa, es decir, una igualdad fundamental de los seres, independiente de las condiciones de una realidad inmediata en constante cambio, para alcanzar la Vía de Buda.

Esta igualdad puede ser entendida por la tendencia colectiva, lo que algunos han acertado en llamar una mentalidad de parentesco o de similitud ("*relatedness*" mentality<sup>42</sup>), tendiente a la unidad de elementos opuestos pero complementarios, preocupada más por la aplicación práctica en la cambiante e impredecible vida diaria que por las elaboraciones metafísicas finamente especificadas y por ello limitantes. En una actitud más inclinada por lo unitario que por lo fragmentario, ambas vías manifiestan una predilección por la ambigüedad, lo cíclico, lo sencillo, lo que se traduciría en la flexibilidad religiosa y moral característica de la sociedad japonesa, desengañada de la aparente estabilidad de la realidad percibida en pos de una más absoluta y verdadera.

La religión es una experiencia colectiva vivida y perpetuada en la tradición, en un constante impulso de reunión con lo sagrado. Tanto budismo como sintoísmo satisfacen la necesidad vital de sentido y coherencia para asir la realidad, acoplándose en un sistema gnoseológico efectivo, cuyo aporte específico resultaría difícilmente diferenciable en la vida práctica. Ambos refuerzan la idea de una realidad absoluta accesible a todos, en la medida en que se lleve una vida correcta en relación con los demás y consigo mismo.

## **EL CONFUCIANISMO.**

La tradición china sistematizada a través de la obra de Confucio y de sus discípulos, lo que los chinos llaman la «*ruxue*» o "cultura letrada", fue transmitida a Japón a través de los budistas que viajaron al continente, especialmente aquellos de la rama zen<sup>43</sup>. La religión es tomada sólo en su función integradora y conservadora del orden social, específicamente a través de los ritos, por su efecto positivo sobre la moral de los hombres. Por la ausencia de sacerdotes, los ritos

---

<sup>42</sup> SENGE Yoshihiko. The Underlying Mentality Seen in Japanese Mythology: Some Considerations in Light of Izumo's Particularities [traducción por MATSUMURA Kazuo]. Establishment of a National Learning Institute for the Dissemination of Research on Shinto and Japanese Culture, Kokugakuin University [en línea] [http://21coe.kokugakuin.ac.jp/articlesintranslation/pdf/SENGE\\_ver100.pdf](http://21coe.kokugakuin.ac.jp/articlesintranslation/pdf/SENGE_ver100.pdf) [última consulta: 05.03.2012]

<sup>43</sup> ANESAKI, Masaharu. *Religious life of the Japanese people*. Tokyo, Kokusai Bunka Shinkokai (Japanese Cultural Society), 1970. p.33.

privados son ejercidos por el jefe de hogar, reforzándose la idea de una religiosidad laica, llamándosele un culto arraigado en una antropología en lugar de una teología<sup>44</sup>.

Dentro de la multiplicidad de cultos referidos a los seres humanos, el más importante es el dedicado a los ancestros, pues es concebido como el “sostén ritual de la organización social”<sup>45</sup>. Al consagrar la jerarquía familiar, especialmente entorno a la relación paternofamiliar, proyectaba su unidad sobre todo el entramado social, asegurando su estabilidad. En el confucianismo, las relaciones sociales eran organizadas entorno a la idea de reciprocidad y del ejemplo, es decir, si el individuo era disciplinado y su pensamiento era sincero, su familia sería obediente y organizada, produciéndose así un orden social donde reinarían la justicia, tranquilidad y paz propias de un buen gobierno, en armonía con el principio del cielo (*T'ien*). Por su rígida jerarquización, descrita como un “conservantismo tan hostil al progreso como favorable a la paz”<sup>46</sup>, el confucianismo resultó idóneo para la clase guerrera japonesa en el poder, especialmente durante el período Tokugawa.

La escuela confuciana *Sushi* (en relación con la *Tchu-hi* china), fundada por Fujiwara Seika, Hayashi Rozan –su discípulo, consejero de Ieyasu— y Kaibara Ekken, se convertiría en la espina dorsal de la clase samurái. Pragmática en esencia, afirmaba que la razón (*ri*) actuaba sobre la materia (*ki*) produciendo el mundo humano, por lo que éste podía ser controlado según un orden moral<sup>47</sup>, lo que expresado en el ideal de un gobierno benévolo (*jinsei*), la naturaleza de la jerarquía social y los valores de lealtad política y familiar, conformaba un conjunto cohesivo de ideas seleccionadas para dar sustento teórico al *bafuku* y a su estratificada sociedad. La ortodoxia confucianista de los samurái, filosofía política y social que ponía importancia en el orden y en la sumisión a los superiores, tomó forma en una disciplina de perfeccionamiento individual orientada a cultivar la inteligencia, el valor y la buena voluntad.

La influencia confuciana guiaba a los samurái a dedicarse a la guerra con un espíritu sereno, a la vez que les exigía ser un caballero sensible y noble, instruido en las artes poéticas. Esta dualidad ético-estética dio forma al «*Bushido*», la vía del guerrero, patrón ideal de comportamiento cuya doctrina era la de la lealtad, el honor y la impassividad propia de una mente espontánea y libre de preocupaciones limitantes. Más allá del despliegue individual de técnica y estrategia en el combate, encuentro ceremonioso y reglamentado entre contendientes, el *Bushido* enseñaba a cultivar la rectitud interior (*gishi*) y aceptación del deber (*giri*)<sup>48</sup>, actitudes que no se limitaban a la coyuntura del duelo con el enemigo, pues debían ser guías de

---

<sup>44</sup> VANDERMEERSCH, León. *Confucianismo*. En: DELUMEAU, Jean. “El Hecho Religioso [Una enciclopedia de las religiones hoy]”. México, Siglo veintiuno editores, 1997. p.417

<sup>45</sup> *Ibidem*. p.424.

<sup>46</sup> DURANT, Will. *La civilización del extremo Oriente*. Segunda edición, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1956. p. 57.

<sup>47</sup> WHITNEY HALL, John. *El Imperio japonés*. Óp.cit. nota 14. p.167

<sup>48</sup> MARÍN CORREA, Manuel et. al. *Historia de las religiones*. Óp.cit. nota 25. p 208.

conducta en la vida diaria, terreno del arduo enfrentamiento consigo mismo. Dicha perfección espiritual era importante para su desempeño, pero lo era aún más por su influencia social, pues promovía la rectitud de la sociedad a través de su ejemplo. Aunque fueron los budistas zen los encargados de la educación del pueblo durante el período de guerra –del siglo XIV al XVI-, las doctrinas sushi sirvieron a la instrucción moral de la que carecía el zen, influyendo en la mayoría de la población<sup>49</sup>.

De esta forma, el sintoísmo y el budismo eran aprobados como religiones oficiales por el gobierno, mientras la educación moral era confuciana. La tolerancia característica de la vida religiosa japonesa permitía la convivencia pacífica de esta tríada, y el gobierno –ya fuera imperial o militar— le daba su beneplácito en la medida en que sirvieran como sustento simbólico del orden político-social. Mientras el Shinto y el Confucianismo enseñaban sobre el orden político, el Budismo y las doctrinas sushi se dedicaban a instruir respecto al comportamiento social. Todas se entrelazaban de manera complementaria, coherente, fundiéndose en un solo marco de referencia, tal como las describiera el Príncipe Shotoku en su metáfora del árbol, en la cual las raíces eran las creencias fundamentales y sentimientos básicos provistos por el Shinto, el tronco las instituciones legales y políticas, códigos morales y sistemas de educación confucianos, y los frutos la inspiración artística, el logro literario, el alto idealismo e iluminación espiritual del Budismo<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> ANESAKI, Masaharu. *Religious life of the japanese people*. Óp.cit. nota 43. p.40.

<sup>50</sup> *Ibidem*. p.10.

## CAPÍTULO 2: EL ALMA JAPONESA.

La caída del shogunato de Ashikaga y el bélico período que le sucedió, profundizaron el fraccionamiento político del país, favoreciendo el poder de los *daimyō*, señores feudales dueños de su territorio y de sus vasallos guerreros (*bushi*). Aunque el *daimyō* era el máximo soberano de su *han*, la administración de las aldeas (*mura*) era supervisada por sus vasallos, aunque más allá del cumplimiento de su deber fiscal, sus asuntos internos se dejaban en una relativa autonomía.

Debido a que en la relación feudal japonesa el vasallaje tendía a predominar sobre el beneficio<sup>51</sup>, es decir, imperaba el aspecto moral del vínculo sobre el provecho económico obtenido por el servicio, el Japón Tokugawa debió constituirse como un entramado jerárquico de lealtades regulado desde una administración central. Luego de los esfuerzos de Oda Nobunaga y de Hideyoshi Toyotomi, es finalmente Tokugawa Ieyasu quien logra reunificar el país bajo un gobierno centralizado. En lugar de abolir el sistema anterior, el *bafuku* de Edo lo moldeó para servir a sus fines, incorporando a los *daimyō* y a sus vasallos dentro del nuevo sistema burocrático, en un equilibrio de poder entre la autoridad nacional y regional que pasó a conocerse como el sistema «*baku-han*», algo así como una unidad sin centralismo<sup>52</sup>. Además de asegurar su control sobre la religión, el shogun también afirma su relación con el Tennō, al que respeta como la fuente de legitimidad de su poder, pero al que ha de recluir y limitar en sus funciones, ya sea a través de un gobernador en Kyoto o de cláusulas especiales<sup>53</sup>.

La Paz Tokugawa, producida por la insolación autoimpuesta y la estabilidad del sistema administrativo y social, favoreció a la homogeneización de la sociedad japonesa, desarrollándose las bases para un fuerte sentido de identidad nacional<sup>54</sup>. La movilidad de los *daimyō* favorecía la urbanización y el florecimiento comercial basado en la especialización local, pero la rigidez de la estratificación social había producido una fuerte escisión entre la nobleza y el resto de la sociedad. Mientras los campesinos servían de base a la economía, y tanto artesanos como comerciantes cumplían una función catalizadora, los *bushi* se habían

---

<sup>51</sup> ANDERSON, Perry. *El feudalismo Japonés*. En su: El Estado Absolutista, 12ª edición, México, Siglo veintiuno editores, 1992. p. 452.

<sup>52</sup> *Ibidem*. p. 454.

<sup>53</sup> Las Diecisiete Cláusulas limitaban al emperador a las ocupaciones literarias y ceremoniales, además de regular su relación con los templos, entre otras disposiciones. Ver: WHITNEY HALL, John. *El Imperio japonés*. Óp.cit. nota 14. p. 153.

<sup>54</sup> REISCHAUER, Edwin O. *The Japanese*. Tokyo, Charles E. Tuttle Company Inc., 1978. p.70.

separado de la tierra, absortos en materias más elevadas, delegando sus funciones administrativas. Al igual que el shogun, su poder había derivado en simbólico.

La vida urbana bullía, sin dormir, en las nuevas manifestaciones culturales que se desarrollaban en su prolífico seno. Mientras Edo tenía alrededor de un millón de habitantes, Osaka y Kyoto bordeaban los 400.000, y es probable que al menos el 10% de los japoneses viviesen en ciudades de más de cien mil habitantes<sup>55</sup>. Aunque los samurái eran los dueños de la mayor parte de Edo, viviendo más de la mitad de sus habitantes dentro de sus complejos residenciales<sup>56</sup>, el *ukiyo* (“mundo flotante”) se desarrollaba ajeno a ellos, entregándose al entretenimiento y al gozo casi como reacción a los ideales confucianos de los guerreros tan dueños de sí. Por otra parte, aunque la presión del impuesto hizo necesaria la incorporación de nuevas tierras de cultivo y de tecnologías a favor de un aumento de la producción, el campo se encontraba dividido por fuertes desigualdades económicas, lo que hacía más arduo el sostener todo el peso de todo el sistema sobre sus hombros, más aún cuando era lacerado por las duras carestías, que mataban a miles y empujaban a los sobrevivientes a prácticas reguladoras como el infanticidio, junto con manifestar su descontento en revueltas cuya progresiva masividad anunciaba ya la corrosión del *bafuku*.

A nivel general, la sociedad había progresado hacia la homogeneización —ya fuera a través de un sistema burocrático uniforme, de la red de escuelas que generaban altos niveles de alfabetización, o de la adhesión obligatoria a los templos budistas—, conservando la independencia local. Mientras el contacto con el exterior siguiera siendo limitado y controlado (reducido apenas al contacto con China, Holanda y Corea a través de Nagasaki y Okinawa), el sistema Tokugawa podría haberse mantenido en sus contradicciones, entre la rigidez y el cambio, pero la apertura forzada de sus fronteras a través del Tratado de Kanagawa expondría vergonzosamente su desgaste, haciendo inviable su continuación.

## **LA RESTAURACIÓN DE LA ANTIGÜEDAD.**

Los tratados que habían incorporado forzosamente al Japón a la economía mundial, hicieron patente la vulnerabilidad de un gobierno que, aunque centrado en la defensa militar, se había mostrado incapaz de proteger sus fronteras. La paz había hecho que tanto el Shogun como la aristocracia samurái, al igual que la nobleza imperial, sufrieran un proceso de simbolización, delegando las funciones administrativas para concentrarse en la persecución de la perfección

---

<sup>55</sup> ANDERSON, Perry. El feudalismo Japonés. Óp.cit. nota. 51. p. 466

<sup>56</sup> Ídem.

intelectual y artística. En esta línea, fue la misma filosofía confuciana que dio estabilidad al shogunato la que hizo germinar en su seno las ideas que acabarían con él: Cuando el decimoquinto y último Shogun Yoshinobu cedió ante las fuerzas armadas defensoras del emperador Mutsuhito, lideradas por guerreros de los *tozama* de Satsuma y Chōchu<sup>57</sup>, ya se había configurado el sistema ideológico que daría forma a la Revolución Meiji.

Al igual que los líderes Yamato se habían encargado de recolectar y ordenar la memoria colectiva a través de los mitos y rituales sintoístas siguiendo un modelo chino, el Shogunato Tokugawa patentó las compilaciones históricas, destacándose el *Honcho Tsugan* (“Espejo general de nuestro país”). Sin embargo, la diferencia fundamental estribaba en que la nobleza ya no poseía un control exclusivo sobre la escolástica, pues la proliferación de escuelas *han* (alrededor de 270 a fines del período) y de las *terakoya* o “escuelas del templo” (alrededor de 10000 hacia mediados del siglo XIX)<sup>58</sup> habían difundido el saber a una población altamente alfabetizada<sup>59</sup>. Por ello, los daimyō también patentaban sus propios estudios historiográficos, genealógicos y geográficos, tomando especial relevancia el de Mito, Tokugawa Mitsukuni, quien comenzó en 1657 la publicación de su *Dainihon-shi* (Historia del gran Japón)<sup>60</sup>.

Aunque algunos postulaban que la mejor vía a la modernización era abrazar el modelo occidental o el chino, el nuevo brío cultural se caracterizó por su interés en lo japonés, tomando un tono tradicionalista que pronto derivó en un movimiento nacionalista y tenoísta, frecuentemente referido como xenófobo, resumido en el lema Mitogaku de *Sonno Joi undō* o “Movimiento para reverenciar al emperador y expulsar a los bárbaros”<sup>61</sup>.

Los “Estudios Nacionales” (*Kokugaku*), liderados por Motoori Norinaga, Hirata Atsutane y Kamo Mabushi, promovían un regreso a la antigüedad, con el sintoísmo como religión nacional única y el Tennō como legítimo gobernante. De los estudios de textos clásicos, especialmente la revisión al Kojiki de Motoori Norinaga, se extrajo la idea de una sociedad unificada en torno a sus raíces religiosas más puras, simbolizadas en la figura del Tennō, que habría de convertirse

---

<sup>57</sup> En el período Tokugawa existían tres clasificaciones de daimyo, basadas en las lealtades demostradas en la Pelea de Sekigahara: Primero estaban los *simpan* (“han emparentados”) capitaneadas por las Sanke (“Tres casas”) descendientes directos de Tokugawa, luego los *fudai* (“daimyo de la casa del Shogun”), de probada lealtad, y finalmente los *tozama* (“señores externos”), antiguos enemigos o aliados recientes. Las posesiones de los tres fueron distribuidas de manera que se evitase una posible coalición hostil contra el Shogunato, dejando así a los *tozama* en el extremo del archipiélago. Sin embargo, como el poder del Shogun era más nominal que efectivo, controlando poco más que el centro del archipiélago, los *tozama* de Chochu y Satsuma siguieron en una posición hostil, con especial ahínco luego del Tratado de Kanagawa. Gracias a su superioridad militar, salieron victoriosos en el asalto a Edo, que pondría fin al Shogunato. (WHITNEY HALL, John. El Imperio japonés. Óp.cit. nota 14. p.152)

<sup>58</sup> Ibidem.p.200

<sup>59</sup> Según estimaciones, hacia el 1869 los japoneses habrían tenido niveles de alfabetización correspondientes a un 40% o 50% para los hombres y un 15% para las mujeres (WHITNEY HALL, John. El Imperio japonés. Óp.cit. nota 14. p.200.)

<sup>60</sup> WHITNEY HALL, John. El Imperio japonés. Óp.cit. nota 14.p.199.

<sup>61</sup> SHIMAZONO, Susumu. State Shinto in the Lives of the People. The Establishment of Emperor Worship, Modern Nationalism, and Shrine Shinto in Late Meiji. Japanese Journal of Religious Studies 36/1, 2009, [en línea] <http://nirc.nanzan-u.ac.jp/publications/jjrs/pdf/814.pdf> [consulta: 22/03/2012]. p. 99.

finalmente en una visión del Estado ideal. Para que este pudiera concretarse era necesario, pues, volver a encontrar el alma japonesa (*yamato damashii*), también llamada el corazón de Yamato (*yamatogokoro*)<sup>62</sup>, la pura esencia del ser japonés.

De esta forma, la restauración del Shinto y del Tennō se convirtieron en un programa de acción dedicado a recobrar lo que se sentía como una pureza perdida, un pasado idealizado en el cual la gente vivía unida bajo el poder religioso y político del Tennō. Sin embargo, el conservadurismo nacionalista de estos ideólogos era en realidad revolucionario, pues debía volverse contra largos siglos de influencia budista y de supremacía guerrera en el gobierno. El Tennō, junto a su corte, había sido largo tiempo recluido, en un intento de disociarle totalmente de toda función política, siendo limitado además en sus labores religiosas. Aunque Ito Hirobumi, gestor de la Constitución Meiji admitiera que sólo al instruirse supo de la existencia del Tennō <sup>63</sup>, pareciera que éste persistió en la memoria colectiva a través de los relatos mitológicos contados por los *kataribe*, las leyendas de algunos gobernantes cuyo trágico deceso les hacía volver como espíritus vengadores (creencia conocida como *goryō shinkō*), la circulación de los *onshi* o sacerdotes peregrinos enviados desde Ise, atendidos como invitados de honor por su proximidad con el espíritu de los Tennō mantenidos en el templo<sup>64</sup>, el recuerdo de su labor como mediador del Sol que infunde la energía vital a la tierra de cultivo, además de la literatura de corte y las dramatizaciones teatrales, lo que contribuyó a la conservación de su estatus de símbolo religioso. Aún así, pareciera ser que muy pocas personas tenían una idea real del él más allá de las representaciones de su persona.

El rol supremo del Tennō es explicado a través del mito de cesión: Según el Kojiki, Izanagi encomendó el gobierno de los cielos a Amaterasu, dejando el dominio nocturno a Tsukiyomi y el de los mares a Susano, pero no fue hasta que la diosa sol sometiera a la gente a su superioridad y les hiciera prometer no batallar más, que tomó su rol. Dando a su nieto Ninigi una espada, joyas y un espejo divinos, le ordenó gobernar sobre las tierras japonesas. Luego de que Ninigi bajara con su séquito, envuelto en una tela blanca, y se crearan las familias encargadas de diversas tareas del culto, la tradición afirma que su nieto Jimmu ascendió al poder en el año 660 a.C, convirtiéndose en el primer emperador histórico. En este relato de la supremacía del mando Yamato se establecen las bases de lo que E.O. James ha llamado un “gobierno teocrático”<sup>65</sup>. Es necesario matizar esta idea, pues el clan imperial siempre se dedicó con mayor interés su labor ceremonial religiosa, derivando las materias administrativas a las familias regentes, quienes ejercían el poder efectivo en su nombre. Aún así, ni los Fujiwara ni

---

<sup>62</sup> SMITH, Robert. La sociedad japonesa. Tradición, identidad personal y orden social. Óp.cit. nota 70. p. 122.

<sup>63</sup> MORI, Koichi. The emperor of Japan: A Historical Study in Religious Symbolism. [en línea] Japanese Journal of Religious Studies, December 1979, 6/4 < <http://nirc.nanzan-u.ac.jp/publications/jjrs/pdf/109.pdf>> [consulta: 16.03.2012] p.527.

<sup>64</sup> Ibídem. p.544.

<sup>65</sup> JAMES, Edward Oliver. Óp.cit. nota 20. p.120.

los shogunes intentaron establecerse como un poder superior al del Tennō, prefiriendo mantener su vínculo con él en tanto fuente de legitimidad, protegiendo la supremacía simbólica de su poder.

Es necesario comprender además que el carácter sagrado del Tennō está configurado según el sintoísmo, el cual considera que el hombre puede compartir el poder divino en sí mismo<sup>66</sup>. Él no era sagrado per-se, sino sólo en su condición de “*sumemima*” (literalmente “recipiente sagrado”), es decir, de receptáculo del *Tennō-rei* (espíritu del Tennō). A través del ritual y los objetos simbólicos legados a la dinastía por sus ancestros divinos<sup>67</sup>, ya sea en el ascenso al trono o en el ofrecimiento de la cosecha de arroz, el Tennō operaba como una hierofanía viva, símbolo del beneplácito de Amaterasu y, por ello, encarnación del espíritu de la nación<sup>68</sup>.

La revolución Meiji hizo necesaria la elaboración de un cuerpo doctrinal que permitiera que el Tennō unificara el culto y la administración efectivamente, en un compromiso entre lo tradicional y lo moderno. Para ello, se modificó la estructura del Shinto, que desde el siglo IX había adquirido un carácter doble (*Ryobu-Shinto*) gracias a la fusión con el Budismo, en un intento de restaurarle en su estado puro, separado de toda influencia extranjera, y que debería ser administrado por el Estado para que sirviera de soporte moral a la nueva Constitución de la misma forma que hacía el cristianismo en las naciones occidentales. El resultado fue el *Kokka-Shinto* (“Shinto de Estado”), una religión de deber cívico, secularizada, en la cual los Santuarios eran tomados como espacios rituales antes que religiosos. Aún así, el sintoísmo resultaba incapaz de suplir las funciones por tanto tiempo habían sido dominio del Budismo, especialmente el de la muerte, por lo que la política anti-búdica resultó inviable.

Junto a esto, se estableció un sistema educacional que comprometiera tanto a las escuelas, como al ejército y a los templos, y que sirviera a reforzar la dependencia de la lealtad al orden político en la figura del emperador (*chu*) y la piedad filial (*ko*), aunque acentuando la primacía de la primera. El resultado fue la noción «*Kazoku kokai*», la nación como una familia<sup>69</sup>. La idea de una comunidad unida por sus vínculos ancestrales fue utilizada por los reformadores Meiji para enlazar a los antepasados familiares con los de todo el Japón en la figura del Tennō,

---

<sup>66</sup> ANESAKI, Masaharu. Religious life of the Japanese people. Óp.cit. nota 43. p.25.

<sup>67</sup> La tríada ya mencionada, símbolo del poder divino legado al Tennō en su condición de descendiente de Amaterasu, se convertirían en los emblemas sagrados de la ininterrumpida línea imperial. La espada recibe el nombre de Kusanagi, y fue encontrada por Susanoō en la cola de una serpiente de ocho cabezas que venció. Las joyas se suelen asociar a un collar (*tama*), característico de la labor sacerdotal, a través del cual el Tennō podía entregar su cuerpo para ser poseído por la divinidad, afirmándolo en su condición de “mediador”. Por último, el espejo es el símbolo de Amaterasu, ya que éste capturó su reflejo cuando la diosa estaba escondida en una cueva, luego de los ataques de su hermano Susanoō, motivándola a salir y unirse a la fiesta que los dioses celebraban para llamar su atención. Cabe añadir que en los ritos agrícolas y en la ascensión al poder, el Tenno se envolvía con la tela que había cubierto a Ninigi en su descenso a la tierra, siendo este el canal a través del cual era posible la recepción del Tenno-rei. (Referencia: MARÍN CORREA, Manuel et. al. Historia de las religiones, Vol. III: Taoísmo y confucianismo, Sintoísmo, Ateísmo, Manifestaciones parareligiosas. Barcelona, Editorial Madrid, 1971-1972. pp.186-190, 198.)

<sup>68</sup> MORI, Koichi. The emperor of Japan: A Historical Study in Religious Symbolism. Óp.cit. nota 63. p 530.

<sup>69</sup> *Ibidem*. p 547.

elaborándose así una religión de los ancestros (*sosekyo*) que le convertía en una imagen paternal para todos los japoneses, quienes eran referidos, en su condición de súbditos, como *sekishi* (“infantes”)<sup>70</sup>. De esta forma, la religiosidad orientada a la familia servía de sustento simbólico al nuevo orden político, dándole coherencia y permitiendo su fácil aceptación. Si el terremoto de 1855 y la llegada del Comodoro Perry habían sido vistos como la misma manifestación del desequilibrio cósmico producido por un Shogunato que había usurpado un poder que era incapaz de mantener, la restauración del Tennō implicaba mucho más que un reposicionamiento político, significando la restitución del orden sagrado y la promesa de un futuro auspicioso para los japoneses bajo su conducción. Los re-ligaba, pues, con la armonía idealizada de sus orígenes.

En el Rescripto Imperial sobre Educación promulgado en 1890, se establecían reglas relacionadas a los rituales de festividades y festivales en escuelas primarias, ordenándose que toda la comunidad escolar se inclinase ante la imagen del emperador, pidiendo por su longevidad, para luego escuchar atentamente la lectura del Rescripto<sup>71</sup>. En él, se decía:

“Sabed, súbditos nuestros, que: Nuestros Antepasados Imperiales han fundado Nuestro Imperio sobre una base amplia y duradera y han implantado la virtud con firmeza y profundidad; Nuestros súbditos, siempre unidos en lealtad y respeto filial, han ilustrado, generación tras generación, la belleza que de ello deriva. Es la gloria del carácter fundamental de Nuestro Imperio, donde también reside la fuente de nuestra Educación. Sed, súbditos Nuestros, filiales con vuestros padres, afectuosos con vuestros hermanos y hermanas; como maridos y esposas, conservad la armonía, y como amigos, sed verdaderos; conducíos con modestia y moderación; extended vuestra benevolencia a todos; proseguid vuestro aprendizaje y el cultivo de las artes, y a partir de ello desarrollad las facultades intelectuales y perfeccionad las capacidades morales, además, promoved el bien público y favoreced el interés común, respetad siempre la Constitución y observad las leyes; *si alguna emergencia se presentara, ofreceréis valientemente y conservad y mantened así la prosperidad de Nuestro Trono Imperial, coetáneo de los cielos y la tierra. De tal suerte, no sólo seréis Nuestros buenos y fieles súbditos, sino que rendiréis homenaje a las mejores tradiciones de vuestros mayores* [cursiva nuestra].

El camino que aquí se indica es en el fondo el de las enseñanzas que han legado Nuestros Antepasados Imperiales para que fueran observadas tanto por sus Descendientes como por los súbditos, infalibles para todas las edades y verdaderas por doquier. Nuestro Deseo es llevar ese legado en el corazón con toda reverencia, en común con vosotros, súbditos Nuestros, que juntos podremos alcanzar la misma virtud.”<sup>72</sup>

---

<sup>70</sup> SMITH, Robert. La sociedad japonesa. Tradición, identidad personal y orden social. Barcelona, Ediciones Península, 1986. p. 45

<sup>71</sup> SHIMAZONO, Susumu. State Shinto in the Lives of the People. The Establishment of Emperor Worship, Modern Nationalism, and Shrine Shinto in Late Meiji. Óp.cit. nota 61. p. 102.

<sup>72</sup> Citado en SMITH, Robert. La sociedad japonesa. Tradición, identidad personal y orden social. Óp. Cit. Nota 70. p.20-21.

Desde su promulgación hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial, el edicto era leído por los maestros, transformándose paulatinamente en un objeto de reverencia al igual que la imagen del emperador, ambos conservados en un altar especialmente dispuesto. A través de él, se ponía de manifiesto la tradición confuciana de las cinco relaciones sociales interrelacionadas (señor y vasallo, padre e hijos, esposo y esposa, hermano mayor y menor, amigos entre sí), cuya armonía guiaban a la estabilidad social y a un buen gobierno, además de la ideal del caballero-guerrero, educado y leal, a la que los samurái se habían plegado con tanto celo (y es que, después de todo, los samurái no se habían esfumado sólo por la disolución de sus privilegios de clase, pues ellos mismos habían sido los reformadores Meiji, incorporándose luego en las ramas civiles y militares de gobierno). La gran diferencia estribaba en que la lealtad no era en relación al señor con el que se había establecido un vínculo directo, exclusivo de la privilegiada minoría samurái, sino que se extendía a todos los japoneses en tanto participantes de una misma tradición, enraizada en los ancestros y liderada por el Tennō. A través de los ritos de veneración a los ancestros, cada japonés estaba conectado a su familia (*ie*), a la vez que ésta se unía a otras en una sucesión que culminaba en el emperador. Claro está, existía una diferencia fundamental entre ambos, pues aunque todas las familias se extendían hacia la eternidad a través de sus ancestros, la familia imperial, descendiente de Amaterasu, comenzaba *en* la eternidad. En su mayor proximidad con lo sagrado, la continuidad de su mandato parecía ser la condensación de la esencia misma de la tradición y bastión de su conservación, pues de ser atacado, todo el entramado familiar se diluiría irremisiblemente en el sinsentido.

Luego de la lectura, se ordenaba la enseñanza del amor por el país y la lealtad debida al Tennō, narrando eventos mitológicos que lo involucrasen, concluyéndose este ritual con la entonación de las canciones propias de las festividades nacionales. Al igual que en el período de afirmación del mandato Yamato, los relatos míticos tomaban un papel central, ya que con su inclusión en la enseñanza se buscaba sacralizar la estructura social, ligándola a aquel tiempo remoto en que los *kami* crearon el Japón y dispusieron su orden. Si consideramos que el mito es una memoria selectiva, flexible y en constante reactualización, cuyo aprendizaje permite la integración social y la formación de la identidad, puesto que a través de ellos se enseñan pautas culturales implícitas, operando los mecanismos de endoculturación y de socialización que permiten al individuo internalizar la cultura en su personalidad e incorporarse efectivamente a la sociedad<sup>73</sup>; es de esperar que su aplicación fuese bastante efectiva para la formación de la ideología nacional.

Este vínculo con el origen también se aprecia en la disposición legal del nuevo sistema de gobierno. Si el comandante Perry había pensado que el shogun era el rey de Japón, décadas más

---

<sup>73</sup> BERDICHEWSKY, Bernardo. Antropología Social: Introducción. Óp.cit. nota 3. p. 214.

tarde el Tennō era referido como “Emperador”<sup>74</sup>, evocando el modelo prusiano que había dado inspiración a la Constitución Meiji, la cual fue promulgada el 11 de Febrero de 1889, fecha mítica de la fundación del Estado japonés por Jimmu<sup>75</sup>, en una señal de la continuidad histórica del mando imperial. Aún así, el Tennō no se encontraba en la cúspide del gobierno, pues estaba enmarcado por todo un sistema constitucional parlamentario, siendo más preciso considerarle en el centro de todo el sistema como “símbolo material de la independencia nacional, la continuidad histórica, la unidad y la armonía en el seno del gobierno y entre gobernantes y gobernados”<sup>76</sup>. Aún después de su restitución, serían otros los que gobernarían efectivamente, ya fuese el *genrō* (oligarquía de Satsuma y Choshu), la Dieta o el Ejército, quienes se consideraban intérpretes de la voluntad imperial, requiriendo al Tennō sólo para la aprobación de sus decisiones<sup>77</sup>.

## LA CREACIÓN DE LOS JAPONESES.

El establecimiento de una economía global, novedad del siglo XIX, significó la división del mundo en fuertes y débiles<sup>78</sup>. Las economías industriales estaban involucradas en una predatoria rivalidad, pues su mantenimiento y expansión dependía cada vez más de las importaciones, por lo cual la política exterior se orientó hacia el control efectivo de las zonas “atrasadas” que sirvieran de sostén financiero a sus deseos de grandeza. La marcha sostenida de la expansión imperialista —esto es, la conquista, anexión y administración formales—, fue la que abrió las fronteras de Japón y serviría de modelo a su modernización. La constitución en un Estado-nación estaba así justificada como una forma de escapar a la asimilación, que en el caso japonés se traducía a defensa ante la amenaza concreta de la intrusión extranjera que ya había hecho caer a China. Eric Hobsbawm definió el Estado-nación como un programa encaminado a construir una estructura política que se pretende fundamentada en el nacionalismo<sup>79</sup>, si bien tiende a precederla. Según el historiador inglés, la gestación de un movimiento nacional comienza en una primera fase sentimental y folklórica, la cual pronto toma un cariz político a través de una “idea nacional”. Aunque su alcance se limita sólo a los ilustrados, careciendo del apoyo masivo

---

<sup>74</sup> Se ha hecho hincapié en lo desafortunada de esta traducción, puesto que la elección de “Emperador” en lugar de “Rey” creó la idea de un gran gobernante como el kaezar, en contradicción con su condición de sacerdote supremo, lo que dificulta la comprensión de su verdadero rol. (Ver: MICHITOSHI, Takabatake et. Al. Prólogo. En su: Política y pensamiento político en Japón 1926-1982. Documentos básicos para estudios sobre Japón. Centro de Estudios de Asia y África. México, El Colegio de México, 1987. P.20. )

<sup>75</sup> SMITH, Robert. La sociedad japonesa. Tradición, identidad personal y orden social. Óp. Cit. Nota 70. P. 36.

<sup>76</sup> Webb (1965) Citado en: SMITH, Robert. La sociedad japonesa. Tradición, identidad personal y orden social. Óp. Cit. Nota 70. P.26.

<sup>77</sup> REISCHAUER, Edwin O. The Japanese. Óp. Cit. Nota 54. P. 88.

<sup>78</sup> HOBSBAWM, Eric. La era del imperio, 1875-1914. 3ª Edición, Barcelona, Ed. Crítica, 2009. p. 68.

<sup>79</sup> HOBSBAWM, Eric. La era del capital. 1848-1875. 2ª Edición, Barcelona, Ed. Crítica, 2007. p.99.

(que podríamos identificar con los movimientos de restauración de la antigüedad), éste habrá de adquirirse luego a través de una política de masas basada en instrumentos de uniformidad nacional (la educación, trabajos públicos, servicio militar, urbanización, propaganda a través de medios de comunicación masiva, entre otros), orientada especialmente hacia sectores descontentos de la sociedad<sup>80</sup>.

La idea del Estado como forma primaria de división internacional del poder<sup>81</sup>, gestada según la experiencia europea, podría haber resultado conflictiva para Japón, país hasta entonces feudal, aislado y alejado del centro de poder. Sin embargo, como hemos visto, en la sociedad feudal japonesa ya se habían desarrollado las condiciones que hicieran posible una transición sin grandes sobresaltos, como son la gran homogeneidad cultural y un fuerte sentido de identidad, la conciencia de las ventajas de aprender del extranjero (de forma selectiva y siempre en función de las necesidades locales), el desarrollo económico pre-industrial, la burocratización, los altos índices de alfabetización, y la aprobación del poder imperial. Por esto, aunque el carácter de la restauración Meiji era sin duda revolucionario<sup>82</sup>, la modernización del gobierno no resultó en un evento traumático para los japoneses, incluso si se basaba en los modelos alemán y francés. El liderazgo del Tennō fue visto como la restitución del orden dispuesto para Japón desde tiempos mitológicos, erigiéndole como símbolo de una nación jamás gobernada por un poder extranjero. Aún así, en una primera etapa sólo se había (re)construido la nación japonesa, tomado forma política concreta a través del Estado, pero faltaban los japoneses, parafraseando la famosa frase de Massimo d'Azeglio ("Hemos hecho Italia, ahora tenemos que hacer a los italianos").

Benedict Anderson define a la nación como una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana<sup>83</sup>, pues está construida sobre lazos ficticios de pertenencia a un grupo que se asume unido y fraterno, definida por fronteras que la separan de otros y con una garantía de libertad dada por el Estado soberano, surgida además desde un pasado inmemorial recuperado a través de estudios lingüísticos, históricos, entre otros, tal como los hechos por los adherentes a la escuela *Kokugaku*. La idea de nación no puede ser impuesta desde arriba sin que existan las condiciones propicias que permitan imaginarla. En el caso japonés, hemos visto como los relatos mitológicos permitían ya imaginar una comunidad más allá de la aldea, y como las novelas, las dramatizaciones, las canciones y los narradores itinerantes, además de otras

---

<sup>80</sup> *Ibidem*. p.101

<sup>81</sup> LANGHORNE, Richard. El Imperialismo: Acontecimientos y procesos. *Studia historica*. Historia contemporánea, N° 17, 1999. [en línea] [http://campus.usal.es/~revistas\\_trabajo/index.php/0213-2087/article/viewFile/5872/5898](http://campus.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/0213-2087/article/viewFile/5872/5898) [consulta: 22/03/2012]. p.22.

<sup>82</sup> Para un estudio profundo sobre las características políticas y económicas de la Revolución Meiji, ver: TAKAHASHI, H. Kokachiro. *Del feudalismo al capitalismo. Problemas de la transición*. Barcelona, Editorial Crítica, 1986.

<sup>83</sup> ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Segunda edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1993. P.23.

formas artísticas como la pintura, incidieron en la mantención del recuerdo del Tennō . El transporte, las comunicaciones y la homogeneización del lenguaje también jugaban su parte, uniéndose todo en un terreno fértil para la construcción de una nación desde adentro. Para un pueblo habituado a girar entorno a sí mismo y cuyo control en sus relaciones con el extranjero había sido de súbito arrebatado, la nación era una afirmación de sí ante la amenaza de los *otros*, transformándose en un programa de autodefensa. La transición de una ideología de afirmación a una de dominación, que desembocaría en la adquisición de una política de expansión militarista agresiva<sup>84</sup>, fue posible gracias a la competencia de las economías, que reducían los problemas internacionales a conquistar o ser conquistado<sup>85</sup>. Esto era exacerbado por el resquemor producido por las medidas de contención aplicadas a su expansión en la Conferencia de Washington (1921), que hacían parecer que Japón era injustamente excluido de la carrera imperialista una vez que había demostrado ser bueno en ella<sup>86</sup>.

Con la afirmación de la democracia, los partidos de gobierno tendieron a apoyarse en la seguridad económica del intercambio internacional en lugar de la expansión militar. Los militares, considerándose como independientes del poder civil, reaccionaron en contra esta “desviación”, utilizando los disturbios de Manchuria para crear el estado marioneta de Manchuko y volver así a la expansión imperial. La Dieta, tomada en su interés económico como traidora a los fines originales del imperio y al pueblo cuyo bienestar no aseguraba, sería subyugada por el Ejército, que se asentó en el poder controlando tanto el gobierno (a través de la inserción de militares en las instituciones civiles) como la industria (para manejar más efectivamente la base económica de la guerra). La llamada «Restauración Showa», que buscaba eliminar la pobreza del campesinado y excluir a las clases ricas del poder, se convierte así en el giro hacia la agresividad expansionista del Imperio japonés, concluyendo en la disolución de todos los partidos políticos (1940) y en la formación de la Asociación de Asistencia del Mando Imperial.

El fervor patriótico da sustento emocional a la empresa de conquista, elevándose más con el conflicto sino-japonés de 1937<sup>87</sup>, lo que a su vez produjo la intensificación del control de los ideales nacionales, ejercida tanto por los medios de comunicación, el sistema educativo y la misma comunidad. Apelando al descontento social producido por la creciente desigualdad

---

<sup>84</sup> HOBBSAWM, Eric. *Historia del siglo XX 1914-1991*. 14ª Edición, Barcelona, Ed. Crítica, 2010. p.137.

<sup>85</sup> MARUYAMA Masao, *Thought and Behavior in Modern Japanese Politics*, citado en: ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. Óp.cit. nota 83. p. 142.

<sup>86</sup> Japón, en un afán de constituirse como guía de una coalición asiática de cooperación, impone las “veintiuna exigencias” a China, lo que significa una amenaza para Estados Unidos, tanto por sus propios intereses en el territorio chino como por el asentamiento de Japón como polo de poder en Asia. La conferencia de Washington impone un alto a la expansión japonesa, protegiendo la soberanía e independencia de China. La limitación de armamento, la evacuación de Siberia y la devolución de Chantung significan la imposición del criterio norteamericano frente a Japón, lo que Maurice Crouzet interpreta como el restablecimiento del “equilibrio que, en perjuicio de los blancos, la guerra había roto en Extremo Oriente” (CROUZET, Maurice. *Historia General de las Civilizaciones*. Volumen VII: *La Época contemporánea*. En *Busca de una Nueva Civilización*. Barcelona, Ediciones Destino, 1982. p.42)

<sup>87</sup> REISCHAUER, Edwin O. *The Japanese*. Óp. Cit. nota 54. p.100.

económica que había generado la industrialización, los militares habían dado brío al movimiento nacional japonés: el giro hacia el militarismo-nacionalista serviría, al igual que en otros países, para aliviar las tensiones de su propia sociedad<sup>88</sup>.

En unas décadas, los japoneses que se habían mostrado tan reacios a la conscripción obligatoria, tomada como un “impuesto de sangre”<sup>89</sup>, estaban dispuestos a dar su vida en nombre del Emperador, ahora considerado sagrado en sí mismo<sup>90</sup>. Claro está, no era éste quien los compelia directamente, sino su condición de símbolo de la unidad nacional. Como hemos visto, el sistema educativo había logrado fusionar efectivamente la piedad filial con la lealtad al Tennō, padre de la gran familia sagrada japonesa, disciplinando los corazones para la entrega desinteresada en caso de ser así requerida. Como expone Robert Smith, “Mucho se debatió en Japón acerca de si los soldados clamaban por su madre o invocaban el nombre del emperador cuando caían. Para los redactores del Rescrito Imperial sobre Educación, se trataba de un problema mal formulado: ¿acaso no habían dicho ellos que los dos sentimientos eran idénticos?”<sup>91</sup>

---

<sup>88</sup> JOLL, James. *Historia de Europa desde 1870*. Madrid, Alianza Universidad, 1983. P. 93.

<sup>89</sup> WHITNEY HALL, John. *El Imperio japonés*. Óp.cit. nota 14.

<sup>90</sup> El término Tennō y las palabras derivadas (noo y koo, como kookoku –Estado del Tennō -), “pasaron a tener una connotación diferente de ‘Emperador’ o ‘Imperial’, para significar ‘gobernante sagrado, en sentido religioso, y benevolente, en sentido político, que no tiene par en otros países” (MICHITOSHI, Takabatake. *Acerca de la traducción*. En: MICHITOSHI, Takabatake; KNAUTH, Lothar y TANAKA, Michiko (comp). *Política y pensamiento político en Japón 1926-1982*. Documentos básicos para estudios sobre Jaón. México, Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México, 1987. p.20). Esta radicalización también se observa en la prohibición de ideas antes aceptadas y luego consideradas como de lèse majesté, como el postulado del Profesor liberal Minobe, quien consideraba al Tenno un órgano del Estado.

<sup>91</sup> SMITH, Robert. *La sociedad japonesa. Tradición, identidad personal y orden social*. Óp. Cit. Nota 70. p.50.

## CAPÍTULO 3: MORIR Y CRECER.

*“Vine al mundo con las manos vacías  
Descalzo lo dejo.  
Venir, partir:  
Dos sencillos sucesos  
Que se entrelazaron.”  
—Kozan Ichikyo (1360)<sup>92</sup>.*

Vivimos en la medida en que somos en el mundo, es decir, en que somos conciencia proyectada en el tiempo y el espacio, en relación con otras conciencias. La realidad es una categoría inmanente del pensamiento humano, en tanto es interpretación intersubjetiva<sup>93</sup>. Es imposible, pues, asirla desde fuera —el caos es incognoscible.

Como advirtió Susanne Langer, “(El hombre) puede adaptarse a cualquier cosa que su imaginación sea capaz de afrontar; pero no puede hacer frente al caos”<sup>94</sup>. Indefinible en esencia, el misterio de aquello que la razón no puede incorporar dentro de sí, pero que a la vez se deja presentir a través de elementos concretos de la realidad, produce tanto perturbación como fascinación. Para una sensibilidad religiosa, dicha inquietud es apaciguada a través de la efectiva administración de lo sagrado, es decir, al desarrollarse la vida en un mundo profano dispuesto según las pautas de un orden trascendente, cuya condición sacralizada la resguarda de la irrupción disgregadora de lo caótico.

Pero aún así, el caos amenaza constantemente el orden establecido, introduciéndose en él de súbito y sacudiendo sus cimientos. La muerte, aunque natural y universal, se presenta como una contradicción violenta, una aporía absoluta de un pensamiento que se imagina infinito. Nuestra capacidad de recordar y proyectar genera una ilusión de permanencia que la muerte amenaza, y aunque somos capaces de deludirnos fácilmente de su posibilidad —tan impredecible como cierta—, aún así queda en nosotros una sensación de inquietud. La muerte no nos es incomprensible debido a algún limitante preciso que eventualmente podríamos

---

<sup>92</sup> HOFFMAN, Yoel. *Poemas japoneses a la muerte*. Escritos por monjes zen y poetas de Haiku en el umbral de la muerte. 4ª edición, Barcelona, DVD poesía, 2004. p. 96.

<sup>93</sup> Esta idea ha sido profundamente desarrollada por Peter L. Berger y Thomas Luckman, en su clásico “La construcción social de la realidad” (publicado en español por Ediciones Amorrortu, Buenos Aires)

<sup>94</sup> LANGER, Susanne K. *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art* (1941). Citado en: GEERTZ, Clifford. *La religión como sistema cultural*. En su: “La interpretación de la cultura”. Barcelona, Editorial Medisa, 1997. p.96.

sortear, sino porque se resiste a toda comprensión, convirtiéndose en un “algo” esencialmente indeterminado que produce angustia.

La muerte es más que una eventualidad orgánica inexorable, teniendo implicancias emocionales, sociales y culturales congénitas a la misma condición humana, y sujetas a su misma historicidad. Para establecer un análisis más claro, el historiador francés Michel Vovelle propuso las categorías de «muerte obligada», reducible a variable estadística, «muerte vivida», el nivel intermedio “donde se inscriben los ritos, los gestos, las representaciones esenciales del imaginario, de las actitudes; las sensibilidades y los comportamientos que las prolongan”, y finalmente un «discurso sobre la muerte», en gran parte monopolizado por la religión<sup>95</sup>. Esta separación podría ser complementada con la propuesta del antropólogo Louis-Vincent Thomas, quien propone tres categorías de análisis: el cadáver, el ritual y las creencias escatológicas<sup>96</sup>. De esta forma, podemos considerar tres divisiones, a saber, una muerte natural, una ritualización del morir y una concepción de la muerte. Veamos cómo se desarrollaron durante el período Tokugawa y las reformas que fueron introducidas por el gobierno Meiji.

La muerte es, ante todo, un proceso biológico. Aún hoy, cuando la muerte ha sido apropiada, aislada y diseccionada por el discurso médico como enfermedad tratable, existe un debate inconcluso sobre el momento preciso de la muerte, pues la evidencia científica sólo calcula el decaimiento gradual de las funciones vitales, cuyo colapso no es necesariamente sincrónico al cese cardíaco o cerebral. Entonces, ¿en qué momento morimos? Los antiguos japoneses creían que se moría en el momento en que el alma salía del cuerpo<sup>97</sup>, quizás más convencidos por la experiencia misma de ver morir a alguien –ese indescriptible tensión silenciosa-, que por el concienzudo estudio del cuerpo, menos aún del cadáver, repelido por su carácter impoluto.

No es el fin de este estudio ahondar en el estudio demográfico ni epidemiológico, por lo cual contentémonos con afirmar que, hasta antes de la Segunda Guerra Mundial, si bien la fecundidad es baja y el crecimiento de población tiende ya a la estabilización, la mortalidad sigue ligada a las condiciones de subsistencia –hambrunas y epidemias–, rasgos que los demógrafos atribuyen tradicionalmente a las sociedades pre-modernas. A esto podríamos sumar además la guerra y los desastres naturales, especialmente terremotos, tsunamis y erupciones volcánicas.

---

<sup>95</sup> VOVELLE, Michel. Historia de la muerte. Cuadernos de Historia, Universidad de Chile, n°32 (Diciembre, 2002).. p.18.

<sup>96</sup> Ver: THOMAS, Louis-Vincent. La muerte. Una lectura cultural. Barcelona, Ediciones Paidós, 1991.

<sup>97</sup> WÖSS, Fleur. When blossoms fall: Japanese attitudes towards death and the otherworld: opinion polls 1953–87. En: GOODMAN, Roger y REFSING, Kirsten (editores). *Ideology and Practice in Modern Japan*. Londres, Routledge, 1992. p. 82.

## RITUALIZACIÓN

La angustia, este «horror vacui» que Jean Delumeau define como un “vértigo de la nada y esperanza de plenitud”<sup>98</sup>, es canalizada por la religión a través de sus ritos, es decir, conductas sacralizadas que repiten un *illo-tempore* imposible de reconstruir en su pureza original pero aún así conducente a la reparación de la armonía perdida. Estas expresiones simbólicas combinan el ethos y la cosmovisión de un pueblo en una representación cultural<sup>99</sup>, esto es, una manifestación vivida y perpetuada de las creencias compartidas por la comunidad. En el caso del rito funerario, lo que se busca es transformar a la muerte en una imagen, haciéndola comprensible y, por tanto, soportable. A través de la religión, y tal como apunta Geertz, se enseña cómo sufrir<sup>100</sup>, socializando la angustia y el sufrimiento a través de un modo de acción sacralizado que involucra operaciones materiales, lugares específicos y actores. Puesto que el morir implica una relación entre el moribundo y los sobrevivientes, todo debe disponerse de manera tal que resulte satisfactorio para ambos, re-incorporándolos progresivamente al orden del mundo.

Aún hoy, se suele afirmar que un japonés nace sintoísta y muere budista<sup>101</sup>. Como una manera de afianzar un control administrativo más efectivo sobre la población y la religión<sup>102</sup>, el Shogunato Tokugawa estableció el sistema «danka» o «jidán», en el cual cada *ie* (familia) debía tener un certificado de afiliación a un templo budista, creando así una red de familias asociadas que ha persistido por generaciones. Aunque los asuntos mortuorios habían sido confiados a los budistas desde mucho antes, aún en las lejanas aldeas en que debía esperarse la llegada de algún monje peregrino, la afirmación del sistema familiar en relación con la tierra y las obligaciones de la aldea favoreció la permanencia de los monjes y, con ello, una organización más estable y estandarizada. A pesar de que los funerales budistas se apegaron a una misma estructura, se procuró mantener las interpretaciones doctrinales propias de cada escuela, además de ser necesaria la incorporación de prácticas anteriores, desde entonces enmarcadas dentro de su simbología<sup>103</sup>, para la efectiva satisfacción de las necesidades locales. Como es de suponer, el

---

<sup>98</sup> DELUMEAU, Jean. *Miedos y de ayer y hoy*. En: DELUMEAU, Jean, URIBE de H., María Teresa et.al. *El Miedo. Reflexiones sobre su dimensión social y cultural*. Medellín, Corporación región, 2002. [En línea] <<http://168.96.200.17/ar/libros/region/reflexiones.pdf>> [consulta: 22/03/2012].p.10.

<sup>99</sup> GEERTZ, Clifford. *La religión como sistema cultural*. En su: “La interpretación de la cultura”. Barcelona, Editorial Medisa, 1997. p.107-108.

<sup>100</sup> *Ibidem*. p.100

<sup>101</sup> ANESAKI, Masaharu. *Religious life of the japanese people*. *Óp.cit.* nota 43. p.18.

<sup>102</sup> Aunque la principal amenaza era el cristianismo (religión que por su contenido ideológico occidental, además de su proclamación de superioridad del Papa –poder externo al Japón—, era considerado una amenaza disgregadora), también se buscaba controlar la influencia del budismo sobre la población, prohibiéndose la formación de nuevas sectas o escuelas budistas.

<sup>103</sup> NAMBA WALTER, Mariko. *The Structure of Japanese Buddhist Funerals*. En: STONE, Jacqueline I. et. al, *Death and the afterlife in Japanese Buddhism*, Honolulu, University of Hawai‘i Press, 2009. p.251.

resultado fue un ritual sincrético, donde los presupuestos escatológicos del Budismo han tenido que ceder a elementos del Shinto y del Confucianismo.

El ritual funerario budista, al menos hasta la Segunda Guerra, constaba de cuatro macro etapas<sup>104</sup>, que incluían a toda la comunidad. La primera, llamada «*sosei*» o “ritos de intento de resucitación”, involucraba a la familia, quienes daban al moribundo un último trago de agua (*matsugo-no-mizu*), además de llamar repetidamente su nombre y poner un biombo a sus pies (*kin byôbu*), cuyos bellos motivos florales se dirigían hacia adentro. Una vez constatado el deceso, segura la partida del alma, se orientaba el cuerpo con la cabeza hacia el norte, con la mirada hacia el Este —en dirección al paraíso de Amida— y las manos en oración (*gosshô*), cubriéndole luego con una tela blanca. Entonces se procedía a llamar a la comunidad para la distribución de tareas, y al monje, quien certificaba la muerte y guiaba el procedimiento de transformación del alma del difunto, partiendo con la invitación al Buda al espacio ritual a través de la recitación del Sutra de almohada (*makura-gyo*).

El cuerpo requería tratamientos especiales. Primero, era bañado por sus familiares en una tina con agua fría y luego caliente (*saka-mitsu*), del modo contrario a la costumbre, simbolizando así una inversión de la vida (de la misma forma, una vez fallecida la persona, el biombo a su pies era dado vuelta). Además de serle cortadas las uñas, era limpiado con esmero, para luego ser vestido con ropas blancas (*kyo-katabira*) cuya apariencia era la de un monje peregrino. Esto, unido a la rasuración simbólica de la cabeza, que se efectuaba poniéndole una navaja sobre la frente, y la otorgación de un nombre póstumo (*kaimyo*) inscrito en dos tablas mortuorias temporales —una para ser puesta dentro del ataúd y otra para ser utilizada por sus familiares—, significaba la conversión a monje, alistando al muerto para acceder a la condición de Buda. Una vez preparado, era puesto en el ataúd de madera, y éste sobre un altar.

La segunda etapa, «*zetsuen*» o “ritos de romper lazos”, correspondía al velorio y al funeral. El velorio, realizado después de la puesta de sol, reunía a la comunidad entorno al ataúd y el altar, el cual se disponía la fotografía del difunto enmarcada con dos cintas negras, además de inciensos y flores. Recalcando la relación de reciprocidad, cada asistente llevaba regalos (*kôden*), generalmente una cantidad estandarizada de tela o arroz, a la vez que los deudos servían comida y bebida, además del plato vegetariano principal, el *otoki*, preparado por obligación en una casa vecina, y también ofrecido al difunto como última comida familiar.

---

<sup>104</sup> La descripción del funeral budista ha sido hecha en base a los siguientes trabajos: SUZUKI, Hikaru. *The Japanese Way of Death*. En: BRYANT, Clifton D. (ed), “Handbook of Death and Dying”, Volumen II, California, Sage Publications, 2003. pp.656-672. [en línea] < [https://webspaces.yale.edu/anth254/restricted/Suzuki\\_2003\\_in-Bryant.pdf](https://webspaces.yale.edu/anth254/restricted/Suzuki_2003_in-Bryant.pdf) > [consulta: 12.03.2012]; NAMBA WALTER, Mariko. *The Structure of Japanese Buddhist Funerals*. En: STONE, Jacqueline I. et. al, “Death and the afterlife in Japanese Buddhism”, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2009; y FUJII, Masao. *Maintenance and change in Japanese traditional funerals and death-related behavior*. Japanese Journal of Religious Studies 10/1, 1983, pp.39-64 [en línea] <http://nirc.nanzan-u.ac.jp/publications/jjrs/pdf/167.pdf> [consulta: 12/03/2012]

La familia debía quedarse despierta toda la noche, recordando al integrante perdido y procurando que los inciensos siguieran prendidos. Al otro día, la comunidad se reunía nuevamente para la despedida, en la cual se levantaba la cubierta del ataúd para que los familiares pudieran ver el cuerpo y dejarle objetos personales o flores. Los mismos cerraban después el ataúd, dando golpecitos con una piedra, y luego de que el hijo mayor agradeciera a los asistentes con la tabla mortuoria entre sus manos –símbolo de su sucesión-, se iniciaba la procesión (*nobeokuri*) hacia el lugar de cremación, donde se reducía el cuerpo en su ataúd al sonido de la recitación de sutras. Las cenizas eran puestas en una urna, la que era dejada temporalmente en frente al Butsudan por treinta y cinco o cuarenta y nueve días, hasta que ser enterrada en la tumba familiar.

En estas dos etapas, todo apunta a disociar al muerto de su cuerpo, y a la vez, separar el cadáver de los vivos, envolviéndolo como una forma de contener a la muerte, la llamada “contaminación negra” (*kuro-fujo*) que amenaza con apropiarse del espacio. El cadáver circunscribe a la muerte, materialización de la irrupción violenta en el orden, y por su súbita concentración de energías debe ser tratado por etapas, con miedo al desborde de su contagiosa condición poluta, que causaría el enfado de un espíritu obligado a permanecer en la ambigüedad de un estado intermedio.

Las siguientes dos etapas apuntan a la metamorfosis del espíritu del muerto (*shirei*), como fuerza malévola, a la condición benigna de ancestro (*sorei*). La tercera fase, «**jôbutsu**» o “ritos para la adquisición del estado de Buda”, se centra en torno al “*shijûkunichi*” o día cuarenta y nueve, que marca el final del duelo (*imiake*) y de la contaminación. En la tradición budista, se cree que cada siete días el difunto es sometido a juicios para probar su entrada a la condición de Buda, por lo cual han de hacerse rituales para ayudarlo a pasarlos, hasta que llegue tal día.

Luego le siguen los «**tzuizen**» o “ritos de servicios memoriales”, en las cuales se afirma la condición de ancestro a través de ritos particulares y colectivos. Los primeros se efectúan al mes del deceso (*maitsuki-meinichi*), al año (*shôtsuki-meinichi*), cada intervalos (*nenki*, realizados al año, a los 3, 7, 13, 17, 23, 27, 33, 37, 50 y 100 años) y a los cincuenta años (*tomuraiage*), en el cual se otorga oficialmente el estatus de ancestro, por lo cual se visita la tumba y se celebra una ceremonia con lectura de sutras. Junto a estos ritos dedicados a la memoria de un fallecido, todos los ancestros familiares son recordados en el altar familiar (“*butsudan*” de tipo budista, y “*kamidana*” de tipo sintoísta), ofreciéndoseles diariamente arroz fresco y agua, además de incienso.

Los ritos colectivos están estandarizados en el calendario, siendo efectuados en Año Nuevo (“*Shôgatsu*”), en los equinoccios de Primavera y Otoño (“*Higan*”) y, con especial énfasis, en el Día de los Muertos (“*Bon*”, el 13 o 15 de Agosto). Durante el “*Bon*”, se da la bienvenida a los

espíritus de los ancestros que regresan al mundo de los vivos, pudiendo posicionarse en formas concretas, como los árboles. Se encienden fuegos de bienvenida (*mukaebi*), ya sea en montañas o en el altar familiar, y se celebra con música y fiesta para apaciguarlos, despidiéndolos después con fuegos (*okuribi*) y ofrecimientos, de ser posible, dejados en un pequeño barco encomendado a guiar el regreso a través de la corriente.

Más allá de la adquisición del estado de Buda o de renacer en el paraíso de Amida, está la necesidad de convertir al espíritu en un *kami* benevolente, asegurando su transformación en un ancestro. En esta prolongación del ritual funerario en conmemorativo, es decir, de los estadios que transmutan una amenaza en un espíritu tutelar y aseguran su estabilidad como tal, podemos apreciar la influencia sintoísta y confuciana, unidas en una relación complementaria.

Es por esto que, cuando el gobierno Meiji intentó hacer del Shinto la única religión oficial, estableciéndolo además como eje de sus políticas relacionadas a la muerte, se encontró con obstáculos insalvables que harían fracasar su empresa. Una de las medidas anti-búdicas más controversiales fue la prohibición de la cremación (*kasō*), que tenía su excusa en la planificación urbana, ya que las emanaciones de los crematorios, ubicados en medio de la ciudad, podrían resultar perjudiciales para la salud de los ciudadanos. La ley estipulaba la creación de cementerios sintoístas para el entierro de los restos mortales (*dosō*), el que debería ser precedido por un funeral sintoísta (ya que era virtualmente desconocido hasta entonces, el gobierno debió idear un procedimiento oficial para el cumplimiento de esta medida<sup>105</sup>). La fuerte oposición que encontraron estas regulaciones, obligó al gobierno a restablecer la cremación y los funerales budistas, abandonándose el proyecto de las políticas mortuorias de exclusiva propiedad del Shinto (la obligatoriedad de los funerales sintoístas se elimina en 1882, y en 1880 se deja de construir cementerios exclusivos de esta religión<sup>106</sup>). El restablecimiento de la cremación tenía un fin práctico, puesto que la escasez de la tierra hacía inviable la práctica extendida del *dosō*, además que ser una manera más higiénica y manejable de disposición del cadáver (en una época de creciente migración campesina a la ciudad, facilitaba además el transporte de los restos de quienes morían lejos de su tierra), pero en verdad revelaba una innegable persistencia de la tradición budista ante la cual el gobierno no tenía opción salvo doblegarse.

Una de las medidas Meiji más importantes fue fortalecer la relación entre la veneración de los ancestros y el culto patriótico, a través del sistema *ie*. En el Código Civil 1898 se establecía que el *ie* era la identidad legal a la que todo individuo debía pertenecer, junto con la obligatoriedad del apellido familiar y de la familia como unidad del sepulcro. Unido a esto, la ley establecía que el cementerio era el único espacio habilitado para los entierros, eliminando

---

<sup>105</sup> TSUJI, Yohko. *Death policies in Japan: the State, the family and the individual*. En: GOODMAN, Roger (ed.). *Family and Social Policy in Japan*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002. P. 178.

<sup>106</sup> Idem.

prácticas como el entierro en los límites de los campos de arroz o las tumbas domésticas, transformándolo también en lugar de culto, ya que ahí reposaban de los ancestros. Conjuntamente a la disposición de los restos, el Estado controlaba la autorización de la muerte a través de nuevas regulaciones como el permiso de entierro y el certificado de muerte, reemplazando al monje por el doctor y el funcionario público. Todo esto significó una estandarización más profunda de las prácticas funerarias, resultando en lo que se ha llamado una ideología de la muerte basada en el *ie*<sup>107</sup>, cuya influencia aún puede sentirse en la actualidad.

## CONCEPCION DE LA MUERTE

Como hemos visto, el ritual budista fortalece la idea de la muerte como una ceremonia pública y organizada, reforzando los lazos solidarios de una comunidad que se representa a sí misma en unidad, en una concepción colectiva del destino. A través de la socialización de la ruptura y del dolor, el grupo afirma su permanencia en la vida, celebrándola a través de las comidas y las bebidas, más aún de la jovialidad propia de la fiesta, pero sin perder nunca de vista que todo contribuye a la reparación de lo que se ha roto, es decir, a su relación de continuidad con una comunidad más absoluta, permanente y real: la de los ancestros. El concepto de «ancestro» es un elemento esencial en la religiosidad japonesa, que como hemos dicho ya, bien podríamos definir como una religión familiar (“*household religion*”), pues es el contacto con los antepasados el modo principal de participar de lo sagrado.

Para los japoneses, así como en vida se crece hasta ser adulto, después de la muerte se asciende hasta ser un ancestro, es decir, el alma crece en ambos mundos<sup>108</sup>. La idea de esta prolongación progresiva da el sustento simbólico a los ritos, que ayudan a convertir la inestabilidad de un espíritu impoluto y dañino, en la permanencia de un ancestro protector. Al invertir lo impuro en puro, se da una nueva cohesión al grupo familiar y al espíritu, restableciéndose la armonía perdida por la irrupción de la muerte.

Para la familia, es una obligación honrar a los miembros fallecidos recientemente, siendo optativo sólo en relación a aquellos no pertenecientes al grupo (incorporados a la familia como forma de expandirla y/o preservarla). Los difuntos son identificados de modo individual a través de las tabletas mortuorias dispuestas en el altar familiar, separación mantenida hasta el aniversario número cincuenta, o hasta que ningún integrante lo recuerde. En ese momento, se

---

<sup>107</sup> *Ibidem.* p. 187.

<sup>108</sup> DOERNER, David L. *Comparative Analisis of Life after Death in Folk Shinto and Christianity*. Óp.cit. nota 27. p.160.

quema su tableta y se asume la adquisición del estado de ancestro, representado por su incorporación a una tableta genérica que incluye a todos los antepasados familiares<sup>109</sup>. Los ancestros se relacionan al conjunto familiar y sólo a ellos, estableciéndose así que no hay una comunidad salvo la familia de los vivos y los muertos<sup>110</sup>. Esto no significa que ésta sea el único grupo de pertenencia del individuo, sino que, desde la perspectiva de lo sagrado, es el más absoluto, superando toda eventualidad para extenderse en la eternidad.

Desde su respectiva posición de realidad, ambos son responsables del otro. Mientras los vivos han de informar a sus ancestros de eventos importantes, agradeciéndoles por haber mantenido la unión de la familia y honrándoles con la continuación de su labor, los ancestros significan una fuente de seguridad emocional<sup>111</sup>, suministrando un respaldo que mitiga los ardores de una vida diaria que se sabe efímera. La preservación de la memoria familiar afianza el sentido de pertenencia más allá del aquí y el ahora, profundizando la identidad del grupo y del individuo. El saberse arraigado en un grupo de una manera tan íntima e irrefragable, le da sentido a su existencia y seguridad a su devenir, pues espera que, de la misma forma que se inclina ante el altar, en el futuro sus descendientes lo harán por él. La continuidad de la tradición mitiga su angustia.

Esta continuidad entre vivos y muertos está mucho más impulsada por el sentimiento de deuda que por una concepción mágica de los ancestros en tanto interventores. A los ancestros se les debe la permanencia y la protección de la familia, pieza fundamental del cosmos, y por tanto, se ha de agradecerles y honrarles. Esta idea es tan fundamental para los japoneses, que ha doblegado las doctrinas budistas a favor de su permanencia. Aunque la escatología es mayormente provista por el Budismo, éste postula que la separación del alma y del cuerpo, producida en el momento de la muerte, significa una liberación absoluta, en donde el “yo” se libra de la ilusión de su individualidad para reunirse con el todo, saliendo del flujo del tiempo e instalándose en el presente permanente de la iluminación<sup>112</sup>. Sin embargo, más allá de la belleza de las imágenes del renacimiento en el paraíso de Amida, la idea de una separación absoluta nunca fue totalmente aceptada por los japoneses<sup>113</sup>, pues, como vemos, atentaría con el orden de la sociedad toda, desestabilizando la estructura del cosmos.

---

<sup>109</sup> PLATH, David W. *Where the Family of God is the Family: The Role of the Dead in Japanese Households*. Óp.cit. nota 24. p.302.

<sup>110</sup> DOERNER, David L. *Comparative Analysis of Life after Death in Folk Shinto and Christianity*. Óp.cit. nota 27. p.162.

<sup>111</sup> PLATH, David W. *Where the Family of God is the Family: The Role of the Dead in Japanese Households*. Óp.cit. nota 24. p.307.

<sup>112</sup> ELIADE, Mircea. *Imágenes y símbolos. Ensayo sobre el simbolismo mágico religiosos*. Segunda edición, Madrid, Tauros Ediciones, 1974. pp.86-88.

<sup>113</sup> DOERNER, David L. *Comparative Analysis of Life after Death in Folk Shinto and Christianity*. Óp.cit. nota 27. p. 158.

Mientras la existencia espiritual es perpetua, la corporeidad sí es fugaz y debe ser reducida a la nada, purificado su rastro a través de la cremación. Desde temprano, el Shinto pone el acento de la mácula no en el hecho de morir, sino en el contacto con el cadáver, reflejando además el temor a su retorno. En el mito de la creación de Japón esto está expresado en el descenso de Izanagi a la tierra de Yomi: Según el Kojiki, Izanami murió luego de dar a luz al dios del fuego, producto de graves heridas. Izanagi, lamentando no poder ver a su hermana y concluir la labor creadora que les había sido encomendada, baja a Yomi-no-kuni, buscándola hasta al fin dar con ella. Sin poder verla, le pide que vuelva, pero Izanami se niega, pues ya ha comido de los frutos de esa tierra. Ante la insistencia de su hermano, accede a ir a hablar con el dios, pero le advierte que no la vea. Izanagi, incapaz de contenerse, enciende una llama y ve a Izanami cubierta por gusanos y gestándose en ella los dioses del trueno, huyendo despavorido. La diosa, enfadada por tal humillación, le persigue, pero Izanami logra salir y cerrar la entrada con una gran piedra, encerrándola. Atormentado por la visión de su hermana en estado de putrefacción, y sintiéndose sucio por haber recorrido tales tierras, procede a lavarse en un río, y de estas abluciones nacerán sus tres hijos, Amaterasu, Susanoo y Tsukiyomi<sup>114</sup>.

La lección es clara, la impureza es contagiosa, y es menester protegerse de ella, ya sea a través de la acción purificadora del agua —o de la sal—, o el uso de ropas blancas para contener a la muerte en el cadáver, usada también por los deudos y sobre el altar familiar para repeler la amenaza de la contaminación negra. A su vez, la mala manipulación del cadáver podría resultar en su regreso como espíritu maligno, haciendo desgraciadas las vidas de una familia contaminada, por lo que ha de contenerse además con la piedra —usada para cerrar el ataúd y para la construcción de las tumbas—, y la rápida disposición del cuerpo en el crematorio<sup>115</sup>.

Desde la perspectiva de un Occidente cristiano tan largamente obsesionado con precisar los detalles del paraíso, purgatorio e infierno, la ambigüedad de la escatología japonesa resulta inquietante, hasta pesimista para otros<sup>116</sup>. Mientras la primera toma a la muerte como un corte absoluto, que separa dos mundos independientes, conectados sólo a través del recuerdo y la promesa de una eventual reunión en el final de los días; la muerte para los japoneses se presenta como un tránsito entre existencias comunitarias a través de una transmutación del alma, una metamorfosis de la fugacidad a la permanencia. Este viaje necesita, para llegar a destino, tanto de un esfuerzo personal como uno comunitario.

---

<sup>114</sup> Referencia: MARÍN CORREA, Manuel et. al. *Historia de las religiones*. Óp.cit. nota 25.

<sup>115</sup> Antes de la universalización de la cremación, se solían llevar a cabo otras operaciones dedicadas a impedir el retorno del muerto, como el poner el cadáver con las rodillas dobladas dentro del ataúd, sacar éste por una ventana, o el rompimiento del tazón de arroz que le pertenecía en vida. (ref. SUZUKI, Hikaru. *The Japanese Way of Death*. En: BRYANT, Clifton D. (ed), *Handbook of Death and Dying*, Volumen II, California, Sage Publications, 2003. pp.656-672. [en línea] <[https://webpace.yale.edu/anth254/restricted/Suzuki\\_2003\\_in-Bryant.pdf](https://webpace.yale.edu/anth254/restricted/Suzuki_2003_in-Bryant.pdf)> [consulta: 12.03.2012])

<sup>116</sup> Michel Mourré la considera pesimista por la descripción tétrica de la tierra de Yomi, pero, como apunta David Doerner, pareciera que este relato se refiere a la circunstancia particular de Izanami, no siendo un lugar al que todos irían después de morir (ver: DOERNER, David L. *Comparative Analisis of Life after Death in Folk Shinto and Christianity*. Óp.cit. nota 27. p.154)

El individuo, como es enseñado en el Budismo, debe enfrentar el dolor como un producto de su anhelo de existir<sup>117</sup>, el que debe ser cesado completamente por la destrucción de este deseo. La ausencia de pasiones causa la liberación, por lo cual, ante su última hora, la persona debe tener la correcta predisposición mental para enfrentar a la muerte (*rinjū shōnen*), ideal expresado en el pensamiento de las sectas de Tierra Pura<sup>118</sup>. Unido a esto está la aversión por mostrarse afectado en público, tomada como una demostración indecorosa y deplorable que expone la pérdida de control de sí mismo. Mientras el comportamiento público (*tatema*) debe ser siempre armónico, el sentimiento (*honne*) debe ser algo más íntimo y reservado, esto es, siempre se debe mostrar la compostura propia de alguien que sabe cómo desenvolverse socialmente de manera apropiada.

El ideal del auto-control fue la doctrina de los samurái, clase guerrera cuyo largo predominio político y cultural marcó a la sociedad japonesa. Según las enseñanzas del *Bushido*, el cargar una espada significaba la posibilidad de desenvainarla ante cualquier desagravio, y esto, a su vez, se traducía en la latencia permanente de la muerte. Sin embargo, como hemos visto, la sociedad feudal, aún eminentemente agrícola a pesar de la urbanización, no se había librado de las hambrunas, por lo cual la muerte tenía una proximidad real para todas las personas. Como dijo una vez Musashi, “la gente presupone normalmente que todos los guerreros piensan en acostumbrarse a la posibilidad inminente de la muerte. En lo que respecta al proceso de la muerte en sí mismo, los guerreros no son los únicos que mueren. Las personas de toda condición conocen sus obligaciones, se avergüenzan de descuidarlas y se dan cuenta de que la muerte es inevitable. No hay diferencia entre grupos sociales a este respecto”<sup>119</sup>. Quizás la mayor diferencia estribaba en su empoderamiento de la muerte social, producto de una derrota o de un deshonor, a través del «*seppuku*», cuya apertura del vientre exponía directamente un alma pura y leal, expiando así sus culpas y manteniendo el honor familiar. Lejos de ser una derrota o un arrebato de cobardía, el suicidio ritual anulaba la muerte social a través de la muerte real, ofreciéndose como la última victoria personal del guerrero<sup>120</sup>. Historias como la de los 47 *ronin* que se dieron muerte luego de ajusticiar a su señor asesinado, han persistido en la memoria colectiva aún hoy, cuyo ejemplo de lealtad y abnegación les convirtió en héroes nacionales<sup>121</sup>.

En el momento de la muerte, en el que alma se ha dissociado del cuerpo, la transmigración depende de un esfuerzo comunitario. Es la familia, a través del monje, la que ayuda a su

---

<sup>117</sup> Según explica el “El Sendero Medio que lleva a la sabiduría y conduce al Nirvana”, Mahavagga I, 6; la causa del dolor es el triple anhelo de placer, de existir y de prosperidad (Citado en: ELIADE, Mircea. *Tratado de Historia de las religiones. Tomo IV. Las religiones en sus textos*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1980. pp.589-590)

<sup>118</sup> GERHART, Karen M. *Objects of Separation and Containment*. En su: *The Material Culture of Death in Medieval Japan*. Honolulu, University of Hawa'i Press, 2009. P.91

<sup>119</sup> Citado en CLEARY, Thomas. *El arte japonés de la guerra. El Bushido en la política y en la economía del Japón actual*. Madrid, Editorial Edaf S.A, 1992. p. 41-42.

<sup>120</sup> *Ibidem*. p.82.

<sup>121</sup> WHITNEY HALL, John. *El Imperio japonés*. Óp.cit. nota 14. pp. 179-180.

integrante a alcanzar la perfección póstuma, iluminando su camino de sombras. Quizás por esto la angustia de los japoneses radica en su temor al ostracismo, es decir, a ser privados del soporte comunitario, ya sea en la vida o luego de ella. Si se ha muerto en total soledad, sin conexión con otros individuos, significa que nadie preservará el recuerdo de su existencia, y por lo tanto, más allá de los cuidados del templo, estará condenado a desaparecer completamente, disuelto en un estado ambiguo, inconcluso. Es que acaso, ¿tenemos identidad sin memoria? Incluso si perdemos nuestra memoria, podríamos recuperarnos a través de los otros, pero ¿qué ocurre si son los demás los que nos olvidan por completo? Ni el individuo más dedicado a la introspección podría definirse sólo entorno a sí mismo. La memoria es, pues, tanto herramienta de integración como de permanencia social. La tradición japonesa parece enseñar precisamente esto: somos seres fugaces, pero en la memoria somos eternos.

## CAPÍTULO 4: “SIETE VIDAS DARÍA YO POR LA PATRIA”.

*“Dije a Manyemon: ‘Esta tarde estarán en Osaka y Nagoya. Oirán la llamada de las cornetas, y pensarán en los camaradas que nunca han de volver.’*

*El viejo respondió con ingenua vehemencia: ‘Quizás en los pueblos occidentales se piensa que los muertos no vuelven nunca. Pero nosotros no podemos pensarlo. No hay un japonés muerto que no vuelva. No hay ninguno que no conozca el camino. Desde China y desde Chosen, y desde más allá de la mar amarga, todos nuestros muertos han vuelto, ¡todos! Están con nosotros ahora. Entre las sombras, acuden a oír las cornetas que los llaman a sus casas. Y las oirán también cuando el ejército del Hijo de los Cielos sea convocado contra Rusia’”*

*-Lafcadio Hearn, Kokoro*<sup>122</sup>

Gracias a la mejora económica producida en 1890, el ejército japonés pudo pasar de ser una fuerza de control interno a una capaz de despliegue internacional, rivalizando con el país de la dinastía Qing. A pesar de la cautela del mismo Emperador Meiji, la pérdida de apoyo popular forzó al poder civil a aprobar la empresa bélica contra China, excusándose en el problema de la independencia coreana. Entendida como un enfrentamiento entre la civilización y la barbarie<sup>123</sup>, la guerra sino-japonesa de 1894-1895, fue el primer conflicto internacional moderno de Japón, y su éxito contribuyó a romper el orden asiático tan largamente centrado en China.

El conflicto fue ampliamente cubierto por los periódicos a través de sus reporteros de guerra, quienes además de describir el avance de las tropas, ponían énfasis en el heroísmo y valentía de los soldados japoneses, creando así varias historias que gozaron de enorme popularidad entre la gente común. A diferencia de los anteriores conflictos bélicos, Japón estaba combatiendo en tierra extranjera, y sus protagonistas ya no eran una noble casta hereditaria de guerreros, sino individuos comunes que se habían enrolado en el ejército, ya fuese por obligación o voluntariado. Sus nobles historias de arrojo patriótico enardecían los corazones de los

---

<sup>122</sup> HEARN, Lafcadio. *Kokoro. Atisbos y ecos de la vida interior del Japón*. Emecé Editores SA, Buenos Aires, 1945. p.95.

<sup>123</sup> MITANI Hiroshi, *Foreword*. En: MAKITO, Saya. “The sino-japanese war and the birth of japanese nationalism in Japan”. Japan, International House of Japan, 2011. p. xvii.

ciudadanos, pues esos hombres habían muerto en una tierra foránea en nombre de la gran comunidad nacional, y por ello, sus historias debían ser recordadas y sus nombres honrados.

Aunque la mayoría de los soldados japoneses murieron de enfermedades, especialmente de cólera<sup>124</sup>, los relatos que más llamaban la atención eran aquellos de soldados que habían fallecido en medio de su labor, dedicando su último pensamiento a la Patria. Ejemplos son la historia del Valiente Marinero, narrada así por el comandante Mukoyama en el periódico Jiji shimpo (6 de Octubre de 1894): “En el medio de la pelea un marino herido gritó mientras yo pasaba. Respirando entrecortadamente, herido en diez o más lugares, su rostro ennegrecido por las quemadoras de la pólvora, me preguntó en una voz jadeante: ‘¿Comandante! ¿No se ha hundido aún el *Dingyuan*?’ A esto respondí, ‘No te preocupes. En cuanto dañemos el *Dingyuan* para que no pueda disparar sus armas, iremos por el *Zhenyuan*! Al decir esto me sonrió y dijo ‘Asegúrese de que los atraparán por mí’ y con esas últimas palabras dio su último aliento. Su ardor en el borde de la muerte por saber los resultados del campo de batalla llenó mi pecho con tal dolor que pensé que podría estallar. Esto debería darle alguna idea del valor de nuestros marinos”<sup>125</sup>. También fue muy popular la historia del cornetista conocido como Shirakami Genjiro (aunque su identidad podría haber sido Kiguchi Kohei), el que cayó muerto de un disparo sin que su instrumento dejara sus labios, siendo narrada incluso en textos escolares como ejemplo de una muerte patriótica, además de ser objeto de canciones, poemas e historias. Shirakami se convirtió en un héroe nacional, siendo recordado por décadas, convertido ya en un mito nacional hacia la Segunda Guerra Nacional<sup>126</sup>.

La competencia instalada entre los periódicos por narrar las historias más estremecedoras corresponde al constante interés del público por consumirlas, siendo una de las primeras manifestaciones del fenómeno de los medios de comunicación de masas, que permitían a todos acceder a la información de manera igualitaria y prácticamente inmediata. Al poner en un mismo formato diversas historias sobre personas sin real conexión entre sí, los periódicos contribuyeron a crear la ficción de una comunidad que se mueve conjuntamente en un tiempo homogéneo<sup>127</sup>. Por ello, más allá de su veracidad, lo que importaba era el mensaje de aquellos individuos anónimos que habían entregado su vida en el combate, demostrando la fortaleza de su espíritu cuyo único interés era servir a la empresa colectiva de la nación, la que además peleaba por la noble tarea de civilizar los pueblos de Asia, empezando por Corea. De esta

---

<sup>124</sup> MAKITO, Saya. *The sino-japanese war and the birth of japanese nationalism*. Japan, International House of Japan, 2011. p. 32.

<sup>125</sup> *Ibidem*. p. 52.

<sup>126</sup> *Ibidem*. p. 67

<sup>127</sup> ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Óp. cit. nota 83. p.58

forma, “la transformación de soldados comunes de bajo rango a héroes, creó un vívido sentido de la nación entera en armas, unida en contra de sus enemigos”<sup>128</sup>.

A las historias de los periódicos se sumaban también la popularidad de canciones relativas a estos héroes, los juguetes bélicos, las representaciones teatrales y las ilustraciones, inundando todo de un clima favorable a la guerra. Para un país moldeado por la cultura bélica samurái, el júbilo popular respondía a “la gran confianza de una nación regenerada por la guerra: la resurrección militar del Imperio, el verdadero aniversario del Japón nuevo, que empezaba con la conquista de China”<sup>129</sup>, como escribió Lafcadio Hearn.

Los soldados que regresaban con vida eran recibidos con celebraciones masivas. Hearn narra que los soldados llegaban a través de arcos de follaje a un toldo dispuesto en la entrada al templo, donde se les daba su primera comida, financiada y cocinada por los mismos ciudadanos. Los arcos, en semblanza con los *torii* que preparan al encuentro con lo sagrado, y el toldo, adornado con banderas, regalos, lienzos de alabanza y un globo terráqueo y un halcón<sup>130</sup>, parecían evocar un rito de *passage*, en el cual los soldados son purificados antes de acceder a la sagrada gloria imperial. Una vez ganada la guerra, las celebraciones públicas se detuvieron para ofrecer un servicio memorial en nombre de todos los caídos en el campo de batalla, que las fuentes oficiales estimaron en 13.488 (de un total de 240.000 hombres movilizados)<sup>131</sup>, si bien la gran mayoría falleció a causa de enfermedades contagiosas. Una placa de madera de nueve metros de alto se talló en dedicatoria a sus espíritus, dejando que la bandera ondeara detrás parapetada por dos grandes lienzos con lemas budistas “El Nombre y la Luz” y “Salvando a los diez mil seres”. En el altar se ofrecieron pastelillos de arroz, frutas y vegetales, y en un lugar especial se ubicaron pertenencias personales de los soldados, enmarcándose todo el espacio con lienzos de tela coloridos para tranquilizar a los espíritus inquietos. Los monjes budistas de la secta de Tierra Pura cantaron los sutras, mientras los familiares encendían inciensos para ofrecérselos a sus muertos<sup>132</sup>.

Para aquellos que habían muerto en combate, se celebró un servicio oficial en el Templo Yasukuni el 15 de Diciembre de 1895, guiado por sacerdotes y oficiales de alto rango del Ejército y la Marina. En los días siguientes fue acompañado por presentaciones teatrales, baile y fuegos artificiales, entre otras diversiones para los asistentes; además de la asistencia misma del Emperador, recibido con vítores. Yasukuni era la manifestación más concreta de la unificación de la religión y el gobierno en relación a las políticas mortuorias, pues aunque era un lugar de culto sintoísta, dedicado a los gloriosos militares muertos (*enrei*), dependía directamente del

---

<sup>128</sup> MAKITO, Saya. *The sino-japanese war and the birth of japanese nationalism*. Óp. cit. nota 124. p. 67.

<sup>129</sup> HEARN, Lafcadio. *Kokoro*. Óp.cit. nota 122. p. 83.

<sup>130</sup> *Ibidem*. p. 93.

<sup>131</sup> MAKITO, Saya. *The sino-japanese war and the birth of japanese nationalism*. Óp. cit. nota 124. p.142.

<sup>132</sup> *Ibidem*. p. 112.

Ministerio de Defensa y Marina<sup>133</sup>. La veneración a los *enrei* era uno de los pilares del culto patriótico, pues significaba que cualquier ciudadano común, en tanto soldado, podría adquirir honor a través de la guerra. Para aquellos que no tenían un ancestro de grandes méritos, significaba la oportunidad de convertirse en uno para su familia y para toda la nación, lo que daba un aire aún más grandioso a la figura del soldado. Esto daría explicación no sólo a la aceptación de la circunscripción obligatoria, sino también a los movimientos de voluntarios, formados en su mayoría por antiguos samurái<sup>134</sup> que buscaban recuperar algo de su gloria pasada, y los de ayuda a los veteranos de guerra, que hacían sentir a todos los ciudadanos, incluso aquellos que no podrían combatir, como parte de la noble empresa nacional.

Junto a los de *Yasukuni Jinja*, este “centro de un nuevo sentimiento de sacrificio patriótico”<sup>135</sup>, se dedicaron servicios conmemorativos a los muertos por enfermedades, y cada comunidad erigió monumentos para sus soldados muertos, sin importar las condiciones de su deceso. En tiempos de la guerra ruso-japonesa, que no contó con el mismo fervor popular, estos monumentos fueron absorbidos por los santuarios sintoístas, llamándose *chukini* (Monumentos a los Espíritus Patrióticos), cuya función principal era la pacificación de sus espíritus en lugar de su veneración<sup>136</sup>. Aunque el monumento de guerra era un concepto importado desde Occidente, al estar en intrínseca conexión con la muerte, se fusionó con la religiosidad japonesa.

Si los funerales embellecen la tristeza, como afirmó Mircea Eliade<sup>137</sup>, podríamos decir que los esfuerzos destinados por el Estado Meiji para perpetuar la memoria de la guerra a través del templo de Yasukuni, los monumentos y los museos, sirvieron para embellecer el valor del sacrificio, engrandeciéndolo y celebrándolo. La hermosa tragedia de su muerte era inspiradora y aleccionadora, contribuyendo a afianzar más la unión entre el Ejército y la educación, y produciendo así una nueva generación con una conciencia nacional mucho más fuerte que sus predecesoras.

## **HACER FLORECER LA FLOR DE LA MUERTE.**

El enfrentamiento directo de las dos nuevas potencias extra-europeas surgidas en el siglo anterior, Japón y Estados Unidos, no sólo ampliaba la extensión geográfica de la Segunda

---

<sup>133</sup> TSUJI, Yohko. *Death policies in Japan: the State, the family and the individual*. Óp.cit. nota 106. p.182

<sup>134</sup> MAKITO, Saya. *The sino-japanese war and the birth of japanese nationalism*. Óp. cit. nota 124. pp. 96-102.

<sup>135</sup> WHITNEY HALL, John. *El Imperio japonés*. Óp.cit. nota 14. p.282.

<sup>136</sup> MAKITO, Saya. *The sino-japanese war and the birth of japanese nationalism*. Óp. cit. nota 124. p.151.

<sup>137</sup> ELIADE, Mircea. *Tratado de Historia de las religiones. Tomo IV. Las religiones en sus textos*. Óp.cit. nota 118. p. 250.

Guerra Mundial, sino que marcaba una escalada bélica que habría de ser terminada sólo con el azote de las bombas atómicas.

Urgido por el estrangulamiento económico, el Ejército Imperial movilizó todo su contingente, recursos y tácticas, respaldados por una poderosa industria bélica y una sólida educación patriótica aplicada sistemáticamente. Aunque con altos y bajos, ya desde el tiempo de la guerra sino-japonesa estos factores se habían conjugado en la creación de una “impulsión belicosa”<sup>138</sup> extendida a la ciudadanía, la cual se radicalizó a través del estrecho control militar impuesto sobre la vida civil durante la Restauración Showa. En retrospectiva, el desarrollo progresivo del militarismo anunciaba ya la inminencia de un conflicto a gran escala, pero pareciera ser que, al igual que otras naciones, la fuerza de la vorágine política global arrastró de súbito a Japón a la mayor empresa bélica de su historia. Sólo los hechos demostrarían que, en verdad, no estaba preparado.

La población japonesa, con el recuerdo vivo de los largos siglos bajo gobierno samurái y espiritualmente ligada al Estado a través de sus antepasados, se entregó a la empresa bélica en términos de moral más que de lealtades políticas o inclinaciones militaristas. Koichi Mori afirma que “en general la gente japonesa, como una cuestión de *honno* (sentimiento verdadero), odiaba la guerra. Pero como una cuestión de *tatema*e (los principios que uno reconoce en público), cooperaron con el esfuerzo de guerra para salvar a sus familias de la crítica y la angustia”<sup>139</sup>. La fuerte represión era tanto más férrea y temida al ser ejecutada por la misma comunidad, pero sería erróneo atribuir todo a una simple sumisión. La orientación grupal de la sociedad japonesa, a la que ya hemos hecho mención, es una directriz para el comportamiento de las personas, pero no las anula en su singularidad ni en su autonomía.

Las expectativas sociales, como ser patriota o convertirse en un ancestro honorable, tan ampliamente alimentadas por la educación y los medios de comunicación masivos<sup>140</sup>, son una fuente de motivación importantísima para los individuos, pero aquello no implica que todos estén dispuestos a sacrificarse por la persecución de un ideal colectivo. De hecho, son realmente

---

<sup>138</sup> Bouthoul acuñó este término para referirse a un estado general profundo que caracteriza a las sociedades en el período de guerra. En: GUTIERREZ, Omar. *Sociología militar: la profesión militar en la sociedad democrática*. Santiago, Editorial Universitaria, 2002. p.242

<sup>139</sup> MORI, Koichi. *The emperor of Japan: A Historical Study in Religious Symbolism*. Óp.cit. nota 63. p. 522. Trad. Propia.

<sup>140</sup> La prensa, la radio y la propaganda política tienen un lugar central, pero no ha de subestimarse el rol del cine. El cine llegó a Japón en 1896, y en 1912 el país producía sus propias películas, destacándose las “*jidai-geki*” (películas de época, ambientadas antes de la Restauración Meiji, centradas en obras clásicas de teatro kabuki o en los combates con sable -“*chambara*”). El rápido aumento de la industria cinematográfica, que ya en 1925 alcanzaba 800 producciones anuales, favorece la diversificación, pero las películas de época no pierden su popularidad. Luego del estallido de la Segunda Guerra, se favorecen las “*kokumin eiga*” (películas nacionales), de directores como Akira Kurosawa y Yasujiro Ozu, en las que se muestran ideales a favor de la patria, el espíritu de sacrificio y la fidelidad al señor. Con la ocupación norteamericana, éstas habrán luego de ser modificadas para adaptarse al nuevo espíritu democrático. (Ref. ZUBIAUR CARREÑO, Francisco. *El formalismo del cine japonés*. En su: “Historia del cine y de otros medios audiovisuales”. 2ª Edición, Navarra, EUNSA, 2005. Pp. 447-453.)

poquísimos que así lo hacen. Ni siquiera los militares, pues ellos no mueren, se les *da* muerte: su final es impuesto en el fragor del combate, pero no una causa obligatoria de su participación en él. Es una posibilidad que se hace cierta, pero que también podría no hacerlo.

Es muy distinto el caso de los voluntarios para las misiones suicidas (MS), en cuya acción el morir está aunado al matar. Su decisión se presenta como un enigma, pues “desafía las expectativas comunes sobre la conducta de la gente, como la conservación de la vida, la técnica bélica y sobre la noción darwinista actual sobre el altruismo extremo esperado sólo hacia los de la propia familia, no una causa o grupo”<sup>141</sup>. La MS no es, en sentido estricto, un suicidio, pues no es el desequilibrio emocional, producido por la situación particular de la víctima, la que motiva el término de la vida; como tampoco es una autoinmolación, martirio individual que demuestra la adhesión a una causa. Las MS son decididas y ejecutadas con el apoyo de una organización, que entrena a sus miembros y les provee de los elementos necesarios, y tienden a ser una acción extraordinaria utilizada por el bando más débil en un conflicto, un último recurso destinado a modificar el comportamiento del enemigo, minando su moral al cargarle con los costos de la vida de las víctimas y de los perpetradores del ataque<sup>142</sup>.

En el caso japonés, las misiones suicidas fueron utilizadas precisamente cuando la asimetría del equilibrio de fuerzas militares se acentuó luego de la batalla de Midway (1942), que anunció el futuro desfavorable del conflicto al significar la pérdida de la superioridad aérea japonesa, situación agravada además por la escasez de combustible. La «Unidad de Ataque Especial Viento Divino» (*Shinpū Tokubetsu Kōgeki Tai*, abreviado como *Shinpū Tokkōtai*) del almirante Onishi, inauguró el empleo de misiones suicidas por el ejército japonés, que entre Octubre de 1944 y Agosto de 1945 significaron la vida de más de 3000 pilotos<sup>143</sup>. Muchos más murieron en el campo de batalla, incluidos civiles que defendieron con sus vidas el territorio conquistado por el imperio, pero aún así, el impacto psicológico producido por los «kamikaze» (llamados así por una lectura diferente del kanji ‘shimpu’) magnificó su incidencia en la guerra, trascendiendo en la historia como las primeras MS modernas y como estereotipo de la forma de morir de los japoneses<sup>144</sup>.

La defensa del país es la labor de los militares, dependiendo la efectividad de su desempeño en una multiplicidad de factores, como la tecnología, la técnica, el entrenamiento, la gratificación ofrecida, y las habilidades personales del soldado aunadas a la cohesión de su grupo, esperando además la mayor ganancia con el menor costo. Por ello, el ejército japonés se

---

<sup>141</sup> GAMBETTA. *Preámbulo*. En su: GAMBETTA, Diego (compilador). “El sentido de las Misiones Suicidas”. México, Fondo de Cultura Económica, 2009. p. 15-16.

<sup>142</sup> GAMBETTA. *¿Se pueden desentrañar el sentido de las misiones suicidas?* En su: GAMBETTA, Diego (compilador). “El sentido de las Misiones Suicidas”. México, Fondo de Cultura Económica, 2009. p.351-404.

<sup>143</sup> HILL, Peter. *Los Kamikazes, 1943-1945*. En: GAMBETTA, Diego (compilador). “El sentido de las Misiones Suicidas. México, Fondo de Cultura Económica”, 2009. p.19.

<sup>144</sup> GAMBETTA. *¿Se pueden desentrañar el sentido de las misiones suicidas?* Óp.cit. nota 142. p.74.

negó en un principio a aprobar las MS, por su alto costo humano y de armamento, además de que se esperaba que su impacto fuese menor y muy difícil de evaluar, sin mencionar que significaba el uso de una medida desesperada impropia de un ejército imperial seguro de su superioridad. Sin embargo, la necesidad de acceder al Golfo de Leyte para derrotar a los Aliados, y la acreditación de la técnica a oficiales jóvenes, permitieron que su ejecución fuese aceptada<sup>145</sup>.

El Ejército, en tanto sistema social contenido por otros superiores, tiene una cultura propia, en la cual se destacan la importancia a las relaciones jerárquicas y la baja autonomía de los miembros, el respeto por el Estado o la nación (pero con desconfianza en la política), el sentido de exclusividad profesional y técnica, además de una visión corporativa de la sociedad y de los militares<sup>146</sup>. Existe, por tanto, una constante presión por someter los sentimientos personales a las necesidades del grupo, más aún en una situación bélica, en que la latencia de la muerte está siempre presente. La cohesión del grupo minimiza la auto-preocupación, predisponiendo al sacrificio en un contexto límite, cuyo impacto psicológico neutralice el miedo. Sin embargo, el soldado que se arroja en la defensa de sus camaradas reacciona siguiendo un impulso, mientras el que se ha comprometido en la MS se entrega de forma premeditada: en su caso, la certeza de la muerte es planeada<sup>147</sup>.

Los voluntarios eran en su mayoría universitarios de carreras a las que se les había quitado la posibilidad de aplazar el enrolamiento una vez cumplidos los veinte años, como Arte, Humanidades y Derecho. Esta medida, tomada en 1943, hizo que muchos hombres jóvenes entraran a la marina, siendo los principales convocados al voluntariado, junto a oficiales recién ascendidos y de reserva, en contraste con la negación de los militares y marinos de élite<sup>148</sup>. Estos hombres, entre dieciocho y veinticuatro años de edad<sup>149</sup>, no estaban imbuidos de la cultura militar, pues su entrenamiento era bastante corto (reduciéndose progresivamente a medida avanzaba el conflicto). Si bien el ejército, siempre coercitivo, en período de guerra pasa a constituirse en una institución moral cuyos valores influyen directamente en la sociedad<sup>150</sup>, su voluntariado pareció responder a razones distintas a las de la ética militar, que como vemos, evadía las MS.

El sociólogo estadounidense Samuel Stouffer, en su estudio sobre el ejército alemán durante la Segunda Guerra Mundial, concluyó que la habilidad del soldado para resistir en el frente de batalla respondía a la integración de su grupo social primario, esto es, “un conjunto de

---

<sup>145</sup> HILL, Peter. *Los Kamikazes, 1943-1945*. Óp.cit. nota 143.p .21.

<sup>146</sup> GUTIERREZ, Omar. *Sociología militar: la profesión militar en la sociedad democrática*. Óp.cit. nota 139. p.34.

<sup>147</sup> GAMBETTA. *¿Se pueden desentrañar el sentido de las misiones suicidas?* Óp. cit. Nota 142. p. 372.

<sup>148</sup> HILL, Peter. *Los Kamikazes, 1943-1945*. Óp.cit. nota 143.23

<sup>149</sup> *Ibíd.* p. 32.

<sup>150</sup> GUTIERREZ, Omar. *Sociología militar: la profesión militar en la sociedad democrática*. Óp.cit. nota 139. p. 73

individuos que se identifican unos con otros y que interactúan en formas y estructuras basadas informalmente en normas, metas y valores que comparten implícitamente”<sup>151</sup>. El pelotón evitaba la desintegración a través de gratificaciones primarias, como la satisfacción de las necesidades orgánicas básicas, el afecto de los camaradas, la sensación de poder regulada a través de la jerarquía, además de la aceptación de símbolos políticos, ideológicos y culturales; es por ello que, a pesar de que los últimos fueran constantemente atacados por el enemigo, el grupo seguiría integrado mientras las primeras condiciones se cumplieran<sup>152</sup>.

Esto también puede ser aplicado al caso japonés, incluso en el caso de los *tokkōtai*. El entrenamiento de los voluntarios era realizado en función de su misión, y por ende, destinado a su grupo específico, con un tratamiento especial a su situación (permitiéndoseles, por ejemplo, ir a bares). La socialización profesional del soldado, en la cual se homogeneiza la experiencia por medio del entrenamiento, permite que él se comprometa íntimamente con su grupo, más aún cuando se encuentra aislado de su grupo primario fundamental, la familia, y el ejército pasa a ser su fuente directa de sustento social y psicológico. En ese contexto, los lazos de camaradería que se generaban entre los voluntarios, unidos por el sentido de su sacrificio, hacían difícil la desertión. Más aún si se considera que, debido a que las misiones eran en último instante individuales, algunos miembros podían morir y otros regresar, lo que contribuía a la idea de un grupo conformado tanto por vivos y por muertos<sup>153</sup>, intensificando el peso de su responsabilidad moral. Como afirma David Le Breton, “la resistencia al sufrimiento está hecha a la medida del grupo social de pertenencia”<sup>154</sup>, y es de esperar que el ejemplo de los otros soldados, además de la situación desesperada de Japón —no tanto del Imperio como de los padres, los hermanos, los abuelos, los amigos y las novias, en fin, toda la vida social que se encontraba enmarcada en él—, predispusiera a la aceptación del sacrificio.

Los *kamikaze* priorizaron el valor superior del bienestar colectivo aún sobre sus vidas, pero eso no implicaba que no las valoraran. Su altruismo era instrumental, esto es, pensado según el espectro de daño que su misión pudiese causar. Por ello, debían asegurarse de asestar un buen golpe, recordando el procedimiento para armar las bombas y manteniendo los ojos abiertos hasta el momento del impacto. ¿Qué pasaba por sus mentes antes de estrellarse? El ideal del samurái diría que el buen guerrero mantiene la mente en blanco, sin detenerse en un punto fijo. Pero esos jóvenes habían pasado de las aulas a la cabina de piloto, dirigiéndose a su muerte con las fotografías de sus familiares y las muñecas que les regalaban las escolares, una bufanda blanca de seda en el cuello y una banda con el sol rojo y la frase “siete vidas quisiera tener para

---

<sup>151</sup> *Ibidem.* p. 95

<sup>152</sup> GUTIERREZ, Omar. *Sociología militar: la profesión militar en la sociedad democrática*. Óp.cit. nota 139. p.101.

<sup>153</sup> GAMBETTA. *¿Se pueden desentrañar el sentido de las misiones suicidas?* Óp. cit. Nota 142. p. 375.

<sup>154</sup> LE BRETON, David. *Antropología del dolor*. Barcelona, Editorial Six Barral, 1999. p.133.

darlas por la patria”<sup>155</sup>, dejando sólo una carta detrás de sí. Es difícil precisar qué sentían durante todo su entrenamiento, o en los últimos días, en que debían cortarse mechones de cabello y las uñas para enviárselas a sus padres para que pudieran hacerles un funeral, o cuando pensaban en qué memoria dejar. Si bien la posibilidad de pasar a ser un espíritu nacional, honrado en Yasukuni, podía ser una fuente de motivación, las misivas de estos jóvenes suelen referirse con mayor frecuencia a otras razones, especialmente proteger a la familia —muchas veces con un dejo culposo al no haber podido ser un mejor hijo—, y también a la idea de cumplir un destino.

“Elevándonos hacia los cielos de los Mares del Sur, nuestra gloriosa misión es morir como escudos de su Majestad. Las flores del cerezo se abren, resplandecen y caen (...) Uno de los cadetes fue eliminado de la lista de los asignados para la salida del no-retorno. Siento mucha lástima por él. En esta situación se cruzan distintas emociones. El hombre es sólo mortal, la muerte, como la vida, es cuestión de probabilidad. Pero el destino también juega su papel. Estoy seguro de mi valor para la acción que debo realizar mañana, donde haré todo lo posible por estrellarme contra un barco de guerra enemigo, para así cumplir mi destino en defensa de la Patria. Ikao, querida mía, mi querida amante, recuérdame tal como estoy ahora, en tus oraciones” – Yuso Nakanishi<sup>156</sup>.

“Ha llegado la hora de que mi amigo Nakanishi y yo partamos. No hay remordimiento. Cada hombre debe seguir su camino individualmente (...) En sus últimas instrucciones, el oficial de comando nos advirtió de no ser imprudentes a la hora de morir. Todo depende del Cielo. Estoy resuelto a perseguir la meta que el destino me ha trazado. Ustedes siempre han sido muy buenos conmigo, y les estoy muy agradecido. Quince años de escuela y adiestramiento están a punto de rendir frutos. Siento una gran alegría por haber nacido en Japón (...) Los primeros aviones de mi grupo ya están en el aire. Espero que este último gesto de descargar un golpe sobre el enemigo sirva para compensar, en muy reducida medida, todo lo que ustedes han hecho por mí. La primavera ha llegado adelantada al sur de Kyushu. Aquí los capullos de las flores son muy bellos. Hay paz y tranquilidad en la base, en pleno campo de batalla incluso. Les suplico que se acuerden de mi cuando vayan al templo de Kyoto, donde reposan nuestros antepasados”<sup>157</sup>

---

<sup>155</sup> La frase tiene relación con la historia de Kusunoki y su hermano Masashige, samurái que pelearon por la restauración de Go-Daigo en el siglo XIV y, derrotados, se hicieron seppuku. Masashige, interrogado por su hermano, habría afirmado que “si tuviese siete vidas, serviría a la nación con cada una de ellas”. La banda blanca significaba, además, la disposición del samurái a morir. (ref. HILL, Peter. *Los Kamikazes, 1943-1945*. Óp.cit. nota 143. )

<sup>156</sup> MISRAHI, Alicia. *Adiós mundo cruel, Los suicidios más célebres de la Historia*. España, Editorial Océano, 2002. P. 322.

<sup>157</sup> *Ibidem*. pp. 322-323.

El breve esplendor del cerezo en flor, metáfora de la fugacidad de la vida, es uno de los motivos predilectos de la poesía japonesa, y también se encuentra presente en las cartas de los voluntarios.

“Con mi misión ahora inminente, mi amada ciudad, mis queridos ancianos, abandono todo y me voy para proteger a este país; para perseguir nuestra eterna y justa causa, parto ahora. Mi cuerpo se desplomará como una floración de cerezo en caída, pero mi alma vivirá y protegerá a este país por siempre. Adiós. Soy una espléndida floración de cerezo silvestre. ¡Regresaré al lugar de mi madre y floreceré!” –Subteniente de reserva Ogata, 23 años de edad.<sup>158</sup>

“Caeré sonriendo y cantando canciones. Por favor, visiten y oren en el santuario de Yasukuni esta primavera. Allí yo seré una floración de cerezo. Sonriendo con muchos otros compañeros. Moriré sonriendo, así que por favor sonrían. Por favor no lloren. Hagan que mi muerte tenga sentido” –Shimamura, 20 años.<sup>159</sup>

La mención a la floración del cerezo no sólo tenía relación con la fugacidad, sino también con la belleza de su desprendimiento.

“Mi vida se habrá completado en los próximos 30 días. ¡Tendré una oportunidad! La muerte y yo estamos esperando. El entrenamiento y la práctica han sido rigurosos, pero vale la pena si podemos morir de una manera bella y por una causa” –Alférez Okabe, en su diario<sup>160</sup>

Muchos de los símbolos de las unidades especiales tenían que ver con las flores, por ejemplo, las bombas de madera lanzadas desde los bombarderos Mitsubishi G4M (llamados “Betty” por los aliados) recibían el nombre de “*oka*” o flor de cerezo. Los botones de los *tokkōtai* tenían grabado una flor de cerezo de tres pétalos<sup>161</sup>, y muchas veces eran adornados con ramas en flor antes de partir, las mismas que también servían a los campesinos para despedirlos una vez que emprendían el vuelo. Incluso una de las primeras cuatro unidades de la unidad *Shimpū* se llamó “*Yamazakura*” (cerezo del monte), en mención a un *tanka* de Motoori

---

<sup>158</sup> HILL, Peter. *Los Kamikazes, 1943-1945*. Óp.cit. nota 143. p. 62

<sup>159</sup> *Ibidem*. p. 62.

<sup>160</sup> *Ibidem*. p. 63.

<sup>161</sup> MISRAHI, Alicia. *Adiós mundo cruel, Los suicidios más célebres de la Historia*. Óp.cit. nota 157. p. 319.

Norinaga<sup>162</sup>, lo que además está en concordancia con el sustento mitológico del que también se sirvió el ejército.

Debido a su carácter público, las cartas dejadas por los *tokkotai* eran censuradas, por lo cual es de esperar que muchas de ellas hagan menciones al Emperador y al ejército. De todas formas, nada hace sospechar que éstas no fuesen, en algunos casos, manifestaciones sinceras de lealtad patriótica; pero parece claro que no era una actitud homogénea. Algunos de los diarios, mantenidos en secreto, nos revelan una actitud más bien reticente a comprometerse con tales ideales. Hayashi Norimasu, por ejemplo, escribió en su diario:

“Nunca combatiré por la marina. Si he de morir, lo haré por el país o, para ponerlo en términos extremos, por orgullo personal. ¡No siento más que odio por la marina! Lo digo directamente a mi corazón. Soy capaz de morir si es por mi orgullo. No moriré jamás por la Marina Imperial (...) Más de la mitad de mis compañeros de clase que iban en el portabombarderos ya han muerto. Es por mi país, por mis compañeros de decimotercer año, hasta por los guerreros ex universitarios que partieron antes y en último término por mi orgullo por lo que vivo y muero, mientras maldigo a la Marina Imperial.”<sup>163</sup>

El suicidio, considerado un arrebato de locura o de cobardía, es también un pecado dentro de la tradición cristiana, por lo cual el actuar de los *tokkōtai* resultaba incomprensible para los estadounidenses, considerándolo como “el máximo ejemplo del fanatismo cruel del pueblo japonés”<sup>164</sup>. En la religiosidad japonesa no existe algo fijamente establecido como el pecado, sólo la noción de falta (*tsumi*), siempre en función de la situación. Para el Shinto no hay algo así como una sanción al suicidio, salvo que éste se relacione con la impureza; su carencia de código moral elaborado está en concordancia con la idea de que “la regla de la conducta humana se revela siempre a quien consulta su conciencia”<sup>165</sup>. El budismo condena al suicidio en la medida en que éste signifique un escape a las tentaciones mundanas, como ejemplifica Lafcadio Hearn con la historia de un monje que se dio muerte debido a que las chicas se enamoraban de él, respecto al cual su amigo le comentó que “en ese caso, tendrá que hacer frente a la tentación semejante una y otra vez, y los dolores y las penas consiguientes se le presentarán mil veces, en mil tiempos distintos. No escapará mediante la muerte a la necesidad suprema de conquistarse a

---

<sup>162</sup> El tanka era “shikishima no / yamato-gokoro o / hito towaba/ asahi ni niou/yamazakura-bana”, algo así como “Si alguien pregunta/sobre el alma japonesa/ de estas Benditas Islas/ responde los cerezos de la montaña/ fragantes en el sol de la mañana” (ref. [http://everything2.com/index.pl?node\\_id=1528207](http://everything2.com/index.pl?node_id=1528207)). En razón de esto, las otras fueron llamadas “Shikishima” (Japón –clásico-), “Yamato” (Japón –clásico-), “Asahi” (sol de la mañana) (En: HILL, Peter. *Los Kamikazes, 1943-1945*. Óp.cit. nota 143. p.67 )

<sup>163</sup> HILL, Peter. *Los Kamikazes, 1943-1945*. Óp.cit. nota 144. p. 65

<sup>164</sup> MISRAHI, Alicia. *Adiós mundo cruel, Los suicidios más célebres de la Historia*. Óp.cit. nota 157. p. 315.

<sup>165</sup> HEARN, Lafcadio. *Kokoro*. Óp.cit. nota 122. p. 225.

sí propio”<sup>166</sup>. Incluso el diálogo de Malunkyaputta a Sakyamuni evidencia la postura budista de no elaborar método entorno a la muerte, pues es inútil a la persecución de la ausencia de pasión<sup>167</sup>.

La mayor condena de los *tokkōtai* se dio tiempo después, cuando la guerra resultó en la derrota de Japón, y su sacrificio fue visto como un derroche inútil. La ocupación norteamericana, cuyo objetivo era desmilitarizar tanto el país como las conciencias, favoreció a que los voluntarios suicidas fuesen vistos bajo una luz negativa. En las últimas décadas han sido rehabilitados en su condición de héroes nacionales a través de museos (especialmente el de Chiran, abierto en 1975, y también el de Yasukuni Jinja, Yushukan, abierto en 1882 en dedicación a todos los héroes militares del país<sup>168</sup>), monumentos, libros y películas, dedicados a esclarecer sus motivos desde una perspectiva más sentimental.

Muchos militares cometieron el tradicional *seppuku*, incapaces de soportar el peso de la capitulación. El mismo Onishi se abrió las entrañas, tardando doce horas en morir, rechazando toda atención médica. Arrepentido, escribió:

“A los espíritus de los héroes caídos de la Unidas de Ataque Especial les digo: Mi sincera gratitud por luchar con tal denuedo. Con fe en nuestra victoria definitiva, cayeron como bombas vivas, como flores desparramadas. Empero, su fe en la victoria finalmente no se realizó. Con mi muerte pudo perdón a los espíritus heroicos de mis antiguos subordinados y a sus desoladas familias.”<sup>169</sup>

Las palabras dejadas por los *tokkōtai* aún desprenden un hálito enigmático. ¿Cuánto valor se necesitará para escribir “Este es el último día de mi vida. Deben felicitarme”<sup>170</sup>, y emprender un último vuelo? Es algo que quizás no podamos comprender. Incluso muchos japoneses aún no pueden entenderlo. El dominio de sí que instala al individuo en el presente y desplaza el miedo a la muerte, la soberanía de la que hablaba Bataille, es algo que sólo pocos parecen ser capaces de alcanzar. Sin embargo, debemos recordar que el actuar de los militares suicidas, como una acción conjunta, “emerge *de* y guarda relación a un contexto de acción conjunta previa y no puede concebirse fuera de dicho contexto”<sup>171</sup>. La escalada bélica y la desesperación ante un

---

<sup>166</sup> *Ibidem*. p. 136.

<sup>167</sup> ELIADE, Mircea. *Tratado de Historia de las religiones. Tomo IV. Las religiones en sus textos*. Óp.cit. nota 118. p. 588.

<sup>168</sup> Puede encontrarse una lista de los museos dedicados a las fuerzas especiales en el siguiente sitio web: <http://wgordon.web.wesleyan.edu/kamikaze/museums/index.htm>.

<sup>169</sup> HILL, Peter. *Los Kamikazes, 1943-1945*. Óp.cit. nota 143. p. 57.

<sup>170</sup> Carta de Isao Matsuou (En: MISRAHI, Alicia. *Adiós mundo cruel, Los suicidios más célebres de la Historia*. p.322.

<sup>171</sup> BLUMER, Herbert. *El interaccionismo simbólico: perspectiva y método*. Barcelona, Editorial Hora SA, 1982. p.15

desarrollo desfavorable de la guerra dispusieron los aviones cargados de bombas, pero fue su concepción del morir la que les dio la seguridad suficiente a esos jóvenes para emprender el vuelo. Sabrían que morirían en un instante de cruel lucidez, pero también que su espíritu volvería a su hogar, resguardado en un templo, velando por el bienestar de las familias que intentaron proteger.

“Tarde o temprano, el hombre muere. El valor de ser hombre se le confiere en el momento de su muerte” –Oficial de vuelo de escuadrilla Kameda, 19 años.<sup>172</sup>

---

<sup>172</sup> HILL, Peter. *Los Kamikazes, 1943-1945*. Óp.cit. nota 143. p.62.

## CAPÍTULO 5: UN BELLO RECUERDO.

*“Se sentó por un momento, observando ese desagradable rostro muerto.*

*Entonces, colocó sus manos temblorosas sobre los labios de su mujer e intentó cerrarle la boca. Hizo un esfuerzo para que los labios se cerraran, pero seguían lánguidamente abiertos cuando retiró sus manos. Volvió a cerrarle la boca, pero nuevamente se abrió. Hizo lo mismo una y otra vez, con el único resultado de que las duras líneas alrededor de la boca empezaron a suavizarse.*

*En ese momento sintió una creciente intensidad en las yemas de sus dedos. Y le restregó la frente para borrar esa expresión de dolorosa ansiedad. Sus palmas quedaron enrojecidas. Una vez más se sentó en silencio observando el rostro renovado gracias a todas esas manipulaciones.*

*La madre y la hermana menor de su esposa entraron.*

*—Seguramente estará agotado del viaje en tren. Por favor coma algo y descanse... ¡Oh!*

*Las mejillas de la madre quedaron bañadas en lágrimas súbitas.*

*—El espíritu humano es algo que asusta. Ella no podía morir del todo hasta que usted regresara. Es tan extraño. Todo lo que usted hizo fue dirigirle una mirada y su rostro se ha relajado... Está bien. Ahora ella está bien”.*

Yasunari Kawabata, El episodio del rostro de la muerta.<sup>173</sup>

La capitulación de 1945 significó el fin del sueño imperialista japonés, por el cual el país había trabajado arduamente durante casi ocho décadas. Tras él sólo quedaba la devastación, la reducida industria estaba estancada y la agricultura en decadencia, causando grandes carestías apenas contenidas por la racionalización de alimentos. Salvo Kyoto, todas las grandes ciudades fueron destruidas. La guerra había significado un total drenaje económico, demográfico y emocional, además de dejar a Japón en manos de un poder extranjero por primera vez en su historia.

Aunque se había puesto tanto ahínco en el *ie* como fuerza centrípeta del imperio, el costo de la modernización y de la guerra lo dañó considerablemente, cargándolo con el costo de la educación, contribuyendo a dispersarlo con la creciente disparidad entre el campo y la ciudad,

---

<sup>173</sup> KAWABATA, Yasunari. El episodio del rostro de la muerta (Shinigao no deki-goto). En su: Historias en la palma de la mano. Buenos Aires, Emecé Editores, 2005. p. 42-43.

(que impulsaba la migración hacia los centros urbanos en busca de mejores oportunidades), y por sobre todo, enviando a gran porcentaje de la labor adulta hacia la guerra. Desde el comienzo de la guerra contra China habían muerto 3,1 millones de japoneses, siendo 800.000 civiles<sup>174</sup>. De éstos, al menos 668.000 perecieron en los bombardeos<sup>175</sup>, los que además dejaron a más del 30% de los sobrevivientes sin hogar<sup>176</sup> y a un montón de niños huérfanos agrupados en pandillas errantes<sup>177</sup>. Gran parte de los ciudadanos se encontraba ante el panorama desolador de la derrota, desenlace que hacía inútiles las muertes de tantos compatriotas.

El sentimiento culposo que sentía gran parte de la población (el que Anesaki Masaharu definió como la actitud de un pecador religioso más que la de un enemigo vengativo<sup>178</sup>) se concentró en el ejército, quienes fueron acusados de haber malaconsejado al Emperador, arrastrando a toda la nación a una empresa tan desastrosa. El ejército fue severamente juzgado y reducido, se puso fin a las anexiones territoriales del imperio, el sintoísmo de Estado fue abolido, se eliminó la educación moral de tipo confucianista, y el Tennō fue obligado a negar su divinidad en una transmisión radial<sup>179</sup>. Con estas medidas, las fuerzas de ocupación buscaban cubrir las tres etapas fundamentales de su plan, a saber, desmilitarización, democratización y rehabilitación. Las reformas introducidas por el SCAP (Mando Supremo de las Potencias Aliadas), lideradas por el general Douglas MacArthur, fueron aceptadas como el símbolo de la superioridad democrática, las que, gracias a la mantención de la estructura gubernamental japonesa, unida a la disciplina social y política que demostraron los ciudadanos a pesar del estado crítico de su situación, permitieron que el Japón llevara a cabo una recuperación asombrosamente rápida y completa<sup>180</sup>.

La guerra significó un importante nivelador económico, pues la devastación afectó a toda la población, incluidos los grandes capitalistas (*zaibatsu*), cuya riqueza fue confiscada<sup>181</sup>. A mediados de los años cincuenta, el país recuperó su nivel per cápita anterior a la guerra, y a finales de esta década logró un crecimiento del 10%, duplicándose su economía cada siete años<sup>182</sup>. El “Milagro económico japonés” daría brío a un nuevo orgullo nacional, pero su nueva condición de superpotencia industrial resultaría también un elemento de tensión con los ideales de antaño, transformando los vínculos familiares y comunitarios.

---

<sup>174</sup> WHITNEY HALL, John. *El Imperio japonés*. Óp.cit. nota 14.p. 322.

<sup>175</sup> REISCHAUER, Edwin O. *The Japanese*. Óp. Cit. Nota 54. p. 103.

<sup>176</sup> WHITNEY HALL, John. *El Imperio japonés*. Óp.cit. nota 14. p. 322.

<sup>177</sup> ANESAKI, Masaharu. *Religious life of the japanese people*. Óp.cit. nota 43. p. 99.

<sup>178</sup> *Ibidem*. p.100.

<sup>179</sup> La voz del Tenno es escuchada sólo en ocasiones realmente importantes, lo que hace de esto un hecho más solemne que una simple declaración.

<sup>180</sup> WHITNEY HALL, John. *El Imperio japonés*. Óp.cit. nota 14. pp.322-324.

<sup>181</sup> REISCHAUER, Edwin O. *The Japanese*. Óp. Cit. Nota 54. p. 108.

<sup>182</sup> *Ibidem*. p. 115.

La Constitución de 1946<sup>183</sup> cambió las relaciones entre el Estado, la familia y el individuo, estableciendo a este último como unidad básica de la sociedad. Por su tipo democrático, puso énfasis en la igualdad de derechos y en la libertad de religión, siendo para ello necesario abolir el sistema *ie*, aunque el Código Civil de 1948 mantiene la veneración a los ancestros<sup>184</sup>, lo cual supone una persistencia de los ideales asociados a la unidad familiar. De todas formas, el *ie* feudal asociado a los templos budistas y el *ie* establecido por ley durante el gobierno Meiji, si ya tenían diferencias entre sí, distan mucho más de la formación contemporánea de la familia japonesa. Más que un cambio en la sensibilidad religiosa, esta transformación es la que ha influido más profundamente en la concepción de la muerte y la ritualización del morir.

## RITUALIZACIÓN.

Como vimos ya, el ritual funerario budista solía ser realizado por tres actores, a saber, la familia, la comunidad y el sacerdote budista, los que, con el avance de la modernización, debieron integrar además al doctor y al Estado para la certificación de la muerte. En el período de post-guerra podemos apreciar la inclusión definitiva de dos nuevos actores: el equipo médico y la compañía funeraria.

La mayor parte de los japoneses muere hoy en centros hospitalarios: aunque en 1947 el 90,8% de las personas murió en su casa, en 1977 el 50.6% de las personas lo hizo en un hospital, aumentando esta cifra a un 75.1% en 1990 (un 93.3% en el caso de los enfermos de cáncer)<sup>185</sup>. Recluido en una habitación, el paciente queda al cuidado de un equipo médico especializado, el que se dedica a tratar su enfermedad con diligencia y empatía, aunque sin apego emocional. Si existe una enfermedad concreta, el doctor informa a la familia primero, siendo una tendencia general ocultar el diagnóstico al paciente. Éste, aunque consciente de su deterioro, tiende a actuar como si no supiera la inminencia de su muerte, por temor a causar dolor en los integrantes de su familia o por ser excluido de su grupo social<sup>186</sup>. Es de esperar que dicha actitud se manifieste también en el caso de la más temida enfermedad contemporánea, la

---

<sup>183</sup> La Constitución de 1946, que introdujo cambios clave a la Constitución de 1889, entró en efecto el 3 de Mayo de 1947. De carácter pacifista y modelada según el ejemplo británico, establece una monarquía parlamentaria, en la cual el Tenno es símbolo de la unidad del Estado y a la Dieta el mayor poder político. (Ref. REISCHAUER, Edwin O. *The Japanese*. Óp. Cit. Nota 54. pp. 110-119)

<sup>184</sup> TSUJI, Yohko. *Death policies in Japan: the State, the family and the individual*. Óp.cit.nota 106. p. 183.

<sup>185</sup> SUZUKI, Hikaru. *The Japanese Way of Death*. En: BRYANT, Clifton D. (ed), *Handbook of Death and Dying*, Volumen II, California, Sage Publications, 2003. pp. 656-672. [en línea] <[https://webpace.yale.edu/anth254/restricted/Suzuki\\_2003\\_in-Bryant.pdf](https://webpace.yale.edu/anth254/restricted/Suzuki_2003_in-Bryant.pdf)> [consulta: 12.03.2012]. p. 662

<sup>186</sup> Ídem.

vejez, que a pesar de todos los esfuerzos por ser contenida –derivando algunas veces en un ensañamiento terapéutico—, siempre tiene un desenlace fatal.

El ritual funerario japonés se constituye hoy de cinco etapas<sup>187</sup>. La primera es «**nyûkan**» (poner el cuerpo en el ataúd), y ocurre inmediatamente luego del deceso, una vez que la familia se ha comunicado con una compañía funeraria por vía telefónica, dando los datos de contacto del “deudo principal”<sup>188</sup> y respondiendo a una serie de preguntas, como la afiliación a la Cooperativa de Ayuda Mutua (originalmente *gojokai-kaiin*, actualmente *Mutual-Aid-Cooperative* o MAC) y la afiliación religiosa del fallecido. Según ésta última se selecciona el ataúd apropiado (de ser sintoísta o de la secta Nichiren, la cubierta del féretro es blanca con franja plateadas, en contraste con las coloridas usadas para otras sectas budistas<sup>189</sup>), el que es llevado, junto a otros implementos necesarios, hasta un salón especialmente dispuesto por el hospital, llamado *reianshitsu* (algo así como “habitación pacífica para el alma”). En esta habitación, ocupada sólo por el cadáver ha ser tratado, los empleados de la compañía funeraria se presentan formalmente y son autorizados por la familia para dar inicio a su labor. Se cubre la cara y el cuerpo del fallecido, y en orden, la familia, los miembros de la funeraria y los doctores le ofrecen incienso. El cuerpo es vestido a la manera budista, con el *kyôkatabira* y otras prendas complementarias (calcetines de tipo japonés –*shirotabi*—, tela doblada triangularmente para ser puesta sobre la cabeza –*zugin*—, guantes –*tekkô*— y un ‘rosario’ budista –*juzu*—), y luego se ponen sus manos en oración. Ya listo, se saca la tela que cubría su rostro, y sólo entonces se introduce el ataúd a la habitación. El cadáver es puesto dentro con cuidado, envuelto en dos sábanas y perfumado.

En la segunda etapa, «**shukkan**» (transporte del fallecido), se lleva el ataúd hasta el carro fúnebre, donde es despedido por el equipo médico con una silenciosa reverencia. La mayoría de los japoneses prefieren oficiar el velorio en su casa, pues reúne a la familia en un ambiente más íntimo, significando además la última estadía corpórea del difunto en su hogar. Según los datos entregados por el Centro misionero Shingon-Chizan (Shingon-Chizan Mission Work Center), de los treinta y ocho funerales registrados en 1978, dieciocho fueron efectuados en el hogar (47.4%), trece en el hogar y en el templo (34.2%), y sólo siete en el templo (18.4%)<sup>190</sup>. Una

---

<sup>187</sup> La descripción de etapas se ha hecho en base al trabajo de SUZUKI, Hikaru. *The Japanese Way of Death*. En: BRYANT, Clifton D. (ed), *Handbook of Death and Dying*, Volumen II, California, Sage Publications, 2003. pp.656-672. [en línea] <[https://webpace.yale.edu/anth254/restricted/Suzuki\\_2003\\_in-Bryant.pdf](https://webpace.yale.edu/anth254/restricted/Suzuki_2003_in-Bryant.pdf)> [consulta: 12.03.2012], complementado además por FUJII, Masao. *Maintenance and change in Japanese traditional funerals and death-related behavior*. *Japanese Journal of Religious Studies* 10/1, 1983, pp.39-64 [en línea] <http://nirc.nanzan-u.ac.jp/publications/jjrs/pdf/167.pdf> [consulta: 12/03/2012] y TSUJI, Yohko. *Death policies in Japan: the State, the family and the individual*. En: GOODMAN, Roger (ed.). *Family and Social Policy in Japan*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

<sup>188</sup> El término en inglés es ‘chief mourner’, y aunque puede ser la esposa, tiende a ser con frecuencia el hijo mayor.

<sup>189</sup> SUZUKI, Hikaru. *The Japanese Way of Death*. Óp.cit. nota 151. p. 663.

<sup>190</sup> Citado en: FUJII, Masao. *Maintenance and change in Japanese traditional funerals and death-related behavior*. Óp.cit. nota 105. p. 49.

muestra más amplia, tomada en 1981, reafirma este resultado: de cuatrocientos cincuenta y tres funerales, trescientos veintiuno se llevaron a cabo en la casa (71.2%), setenta y cuatro en el templo (16.4%) y el resto se distribuyó entre el templo sintoísta, la iglesia, el salón vecinal, el salón funerario y otros<sup>191</sup>.

En el hogar de la familia tiene también lugar el «**uchiawase**» o «**juchû**», es decir, la consulta efectuada por la compañía funeraria, en la cual se gestiona la venta de los servicios en un plan apropiado para la condición económica del cliente. Además del dinero, que suele ser una suma bastante exorbitante, se negocia el tiempo de duración de los servicios, tomando en cuenta las necesidades de la familia y la disponibilidad tanto de la compañía como del sacerdote.

Un servicio asociado de uso estandarizado es el carro especial de ceremonias (*Ceremony Special Car* o CSC), en el cual se ofrece el baño del cadáver o «**nyûyoku**». En una van especialmente modificada, el cuerpo es limpiado con esmero, vestido, maquillado y perfumado, ocultando cualquier indicador del *rigor mortis*. Embellecido, es regresado al ataúd, donde su rostro puede ser visto a través de una ventanilla. Aunque la idea de impureza se ha debilitado, en todo esto podemos ver la perpetuación del proceso de contención de la muerte, pues si antes se envolvía cuidadosamente el cadáver para proteger al entorno del desborde de su condición impura, hoy los perfumes y el maquillaje buscan ocultar el rostro frío y ausente de la muerte.

Luego de todas estas fases, se procede al **velorio**. Aunque sigue mucha de las pautas antiguas, como su realización durante la noche, la entrega de regalos y ayuda monetaria, la lectura de sutras, la ofrenda de incienso y flores, toda la ceremonia es intervenida y guiada por la compañía funeraria a través de un conductor, quien designa las tareas de los integrantes, especialmente las del deudo principal y del encargado de pronunciar un discurso conmemorativo (*chôji*). La **vigilia**, espacio exclusivo de la familia, ha sido reducida hasta la medianoche, y limitada a la libación de sake.

A la mañana siguiente, el **funeral** reúne nuevamente a la familia con el muerto y a éstos con la comunidad. En un altar decorado con flores, se pone la fotografía del difunto, los regalos y las ofrendas de arroz. La familia comparte entonces su última comida con él, la cual sigue siendo vegetariana (*otoki*), aunque ahora es encargada por la compañía funeraria a un servicio de catering o a un restaurante. Los deudos, vestidos de negro (cambio atribuible a la influencia occidental), se disponen para recibir a los invitados, y con la llegada del sacerdote comienza la ceremonia. Luego del discurso conmemorativo y de los agradecimientos, se encienden inciensos y se da el pésame. Hacia el término, se abre el ataúd para que los miembros más cercanos pongan flores, comida y objetos personales junto al fallecido, siendo cerrado con los golpecitos

---

<sup>191</sup> *Ibidem*. p.50.

tradicionales. Dispuestos el *ihai*, la fotografía del difunto y la urna funeraria en manos de la familia, el ataúd es colocado dentro del carro fúnebre —diferente al primero, pues éste está decorado con motivos dorados alusivos a los dragones—, mientras todos ponen sus manos en actitud de oración, despidiéndose con una reverencia.

La familia es acompañada hasta el crematorio por el conductor funerario, quien paga al cremador. Una vez encendido el último incienso, es el deudo principal es el encargado de presionar el botón que da inicio a la cremación. Todos abandonan el salón donde se lleva a cabo este proceso, siendo vigilado sólo por los encargados. Una vez concluido, alrededor de una hora y media después, algunos restos son recogidos con palillos metálicos (*kotsu-age*) y dispuestos en la urna desde los huesos de los pies hasta el cráneo, como si se encontrase de pie. A diferencia de la costumbre, que suponía el entierro luego de cuarenta y nueve días, pareciera que actualmente tiende a efectuarse el mismo día de la cremación (según datos del Centro misionero Shingon-Chizan, de los 59 funerales registrados en 1978, 23% realizó el entierro el mismo día (59%), cinco al día séptimo (12.8%) y nueve al día cuarenta y nueve (23.1%))<sup>192</sup>, presumiblemente por motivos de comodidad, aprovechando la disponibilidad de toda la familia.

Aunque el entierro aún sigue limitado sólo a los cementerios, ya no es en el sentido estricto que estipulaba la legislación Meiji, ampliándose el concepto a los templos y a sus terrenos, además de otros espacios que aún son objeto de controversia, como bosques, montañas, el cielo y el mar, que algunas personas prefieren ya sea por convicciones personales, la carencia de una familia que cuide su tumba, o por motivos económicos. En un país de constreñida geografía y populosa población, la adquisición de un sepulcro resulta costosa y muchas veces depende del cumplimiento de algunos pre-requisitos. En algunos cementerios, por ejemplo, la tumba debe tener el apellido del heredero, asegurándose de esta forma que será cuidada (evitando la existencia de las tumbas abandonadas o *muembo*), por lo cual podría no venderse un sepulcro a una familia sin descendientes masculinos<sup>193</sup>. Esto ha llevado al surgimiento de nuevas prácticas, como la compra de *nôkotsudan*, espacio destinado en los templos para la conservación de las urnas, de pago mensual y uno especial dedicado para los servicios en fiestas como el Bon o Higan. Aunque es una suerte de arriendo, que de ponerse término significa el desplazamiento de los restos, algunos templos han ofrecido la oportunidad de un pago para un servicio vitalicio, incrementando la popularidad de esta opción.

En las últimas décadas también han aparecido dos nuevos tipos de funerales, el «seizenô» o funeral en vida, oficiado por el mismo ‘difunto’ y con un tono generalmente festivo, y el polémico «sankotsu», dispersión de las cenizas. Éste último, bastante popular por su bajo costo,

---

<sup>192</sup> FUJII, Masao. *Maintenance and change in Japanese traditional funerals and death-related behavior*. Óp.cit. nota 105. p. 50.

<sup>193</sup> TSUJI, Yohko. *Death policies in Japan: the State, the family and the individual*. Óp.cit. nota 106. p. 183.

mayor intimidad y emotividad en relación con la persona fallecida, comenzó a ser organizado por la *Soso no Jiyu o Susumeru Kai* (“Asociación para promover la libertad de los rituales mortuorios” o “Asociación por la promoción de una ceremonia mortuoria libre”). Puesto que la dispersión de restos era considerada un abandono y penada por el Código Criminal, se debatió hasta lograr su legalidad en 1991<sup>194</sup>, aunque aún no ha sido regulada formalmente<sup>195</sup>.

En sí, el ritual funerario ha modelado sus formas en relación a las necesidades y capacidades de la familia moderna, inmersa en una sociedad de ritmo rápido, en la cual la diversificación de actividades y la posible lejanía geográfica dificultan el encuentro de familiares y la larga estada de los invitados, sin contar la estrechez arquitectónica de las viviendas. La reducción del ritual funerario y la inclusión de nuevos actores han significado una transformación simbólica del ritual. ¿Podríamos considerar que se ha transformado de la misma forma que el rito fúnebre occidental moderno, tan marcado por la interdicción de la muerte, o lo que Ariès llama la “muerte invertida”? Louis-Vincent Thomas considera que la muerte ha sido transformada en un tabú a través de un proceso de profesionalización, secularización, desimbolización, imposición de la neutralidad afectiva y desocialización del rito<sup>196</sup>. Veamos.

En Japón, es claro que el rito fúnebre se ha profesionalizado. Los nuevos actores, el equipo médico y la compañía funeraria son especialistas dedicados al tratamiento de la muerte, vinculados a la familia sólo a través del fallecido, y por el tiempo específico de su labor. Aunque la compañía funeraria se constituya sobre la base de la “ayuda mutua”, la prestación de sus servicios sigue un patrón estandarizado e impersonal, y está basada en la búsqueda de un beneficio económico. Incluso el sacerdote, que antes solía ser el representante del templo al que la familia había estado ligado por generaciones, ahora sólo es contactado en el momento del deceso, y en muchos casos, es la primera vez que conoce a la familia<sup>197</sup>.

Antes de afirmar o negar una secularización, creo que sería necesario re-pensar el concepto, pues ha sido moldeado en torno al cristianismo, y podría no funcionar efectivamente en el estudio de otras religiones. Como ya vimos, la religiosidad japonesa supone una aspiración igualitaria hacia lo sagrado, en la cual la labor sacerdotal es imprescindible para algunos servicios religiosos (como los de transición, ya sea el nacimiento, el matrimonio o la muerte), mientras los civiles se encargan de sus servicios religiosos cotidianos de mantención, como la

---

<sup>194</sup> *Ibidem*.p. 189-190.

<sup>195</sup> Según un artículo publicado en The Japan Times el 2001, el Estado optó por dejar la fiscalización del *sankotsu* a los gobiernos regionales, respetando las particularidades locales. (Ref.: Kaho Shimizu, Options over last rites sought. Scattering of ashes sparks debate over need for regulation. [en línea] The Japan Times Online, 22 de Agosto de 2001. <<http://www.japantimes.co.jp/text/nn20010822b9.html>> [consulta: 27/03/2012])

<sup>196</sup> Para más detalle ver: THOMAS, Louis-Vincent. *Lo sagrado y la muerte*. En: RIES, Julien (editor). *Tratado de Antropología de lo sagrado*. Volumen I: Los orígenes del homo religiosus. Colección Paradigmas. Madrid, Editorial Trotta S.A, 1995. Pp. 214-232.

<sup>197</sup> SUZUKI, Hikaru. *The Japanese Way of Death*. *Óp.cit.* nota 151. p. 665.

asistencia al templo o la veneración a los ancestros a través del *kamidana* o el *butsudan* familiar. En una población que se afirma budista y sintoísta a la vez, sin contradicciones, creemos que resultaría difícil concebir algo así como un ritual funerario secularizado, aún si es oficiado por civiles. Claro está, esto sería meritorio de una investigación independiente.

La neutralidad afectiva, definida como el veto a la expresión de emociones violentas<sup>198</sup>, no pareciera ser un elemento nuevo en el ritual funerario japonés, desde antaño marcado por el autodominio y el recato. Esto no quiere significar ausencia del dolor (¿acaso existe alguien que no sufra?), sino un espíritu que ha sido enseñado a ser resiliente, que acepta las calamidades y se sobrepone a ellas con “calmo valor”<sup>199</sup>.

Finalmente, ¿podríamos decir que el ritual funerario japonés se ha desocializado? Si bien hoy las personas gozan de mayor control sobre la forma en que serán dispuestos sus restos, la base del ritual funerario japonés sigue siendo indudablemente comunitaria. Ciertamente es que se han reducido los tiempos dedicados a la ceremonia, y que algunas tareas han sido trasladadas al velorio ante la imposibilidad de la mayoría de los asistentes de acudir también al funeral, pero esto pareciera estar más en concordancia con la falta de tiempo que de interés.

Considerar que el rito es sólo terapéutico para los deudos, sin prestar ya atención al muerto, podría ser apropiado para Japón si sólo consideramos la tendencia hacia las ceremonias más despersonalizadas promovidas por las compañías fúnebres. Sin embargo, el ritual funerario japonés no termina en el entierro de la urna, pues se extiende hasta transformarse en uno conmemorativo, tanto privado (en el *kamidana* o el *butsudan* familiar) como público (a través de las festividades anuales llamadas *Bon* e *Higan*). La permanencia de esta prolongación advierte que la idea de continuidad entre las dos realidades, la visible y la invisible, sigue siendo vivida y perpetuada por la comunidad, la que a pesar de sus transformaciones y deslizamientos, sigue siendo el escenario de la experiencia individual.

## CONCEPCIÓN DE LA MUERTE.

En lugar de afirmar que la concepción de la muerte tiene una base colectiva, sería más apropiado decir que la concepción de la vida, de la que la muerte es parte, está profundamente ligada a la idea de comunidad. En otras palabras, si la muerte es entendida como un tránsito entre existencias comunitarias, es porque se encuentra *dentro* de la vida. Es una intrusión caótica que, de ser bien controlada a través de los rituales apropiados, significa la restauración

---

<sup>198</sup> THOMAS, Louis-Vincent. *Lo sagrado y la muerte*. Óp.cit. nota 162. p.218.

<sup>199</sup> ANESAKI, Masaharu. *Religious life of the japanese people*. Óp.cit. nota 43. p.99

de la armonía entre los dos planos superpuestos de realidad. Como hemos visto, a pesar de los cambios introducidos en los rituales funerarios modernos, las tareas dedicadas a la conversión del espíritu en un ancestro siguen siendo efectuadas con dedicación puntillosa, acomodándose tanto a las nuevas condiciones materiales (como las habitaciones individuales preparadas para el cuerpo en los hospitales y los carros acondicionados para el aseo) como a las necesidades espirituales de las personas. Si bien la transformación de la estructura familiar ha dado cierta laxitud a los lazos con los antepasados, la mantención de una elaborada ceremonia y de los festivales comunitarios señala que éste no ha desaparecido.

La muerte es la etapa decisoria de un alma que se prolonga hacia la reunión con lo sagrado, siendo su única desvinculación la corpórea. La universalización de la cremación (practicada por el 90% hacia 1980<sup>200</sup>), aunado al corto plazo transcurrido entre el deceso y la reducción del cuerpo, han dado un carácter difuso a la noción de impureza, la que además busca ser invertida en términos positivos por las compañías funerarias<sup>201</sup>, acentuando, por ejemplo, la alegría del baño y la frescura de las vestiduras perfumadas<sup>202</sup>. El proceso de embellecimiento del cadáver se ha basado en las mismas prácticas de contención mortuoria de antaño (cubrir el cuerpo, envolverlo, vestirlo con las ropas del peregrino budista), incorporando el maquillaje y los perfumes sin contradecirlas, pues si bien convierte la impureza en fealdad, en el fondo sólo es un deslizamiento que no altera sustancialmente la persistencia del sentimiento repulsivo hacia el cadáver, que podríamos definir como la sensación nauseabunda producida por el encuentro con el paradójico abismo de nuestra finitud.

La masificación del embellecimiento es, indudablemente, una señal de la repulsión a la muerte y a la vejez, pero, si consideramos la tradición de adornar el cuerpo con flores y objetos personales en su ataúd, no encontramos que su práctica resulte contradictoria. Es más, el uso del baño y del maquillaje contribuye al sentimiento de unidad entre los vivos y los muertos, preservado mayormente a través de alimentos y flores (que podemos apreciar en la escenificación de la última comida familiar (*otoki*), y en el ofrecimiento de comidas y flores en los altares familiares (*kagé-zen*, literalmente ‘banquete de las sombras’<sup>203</sup>)). Si consideramos la tendencia japonesa hacia la priorización del cumplimiento de las expectativas sociales, mantenida en el contexto de una sociedad contemporánea dominada por la imagen y nerviosa

---

<sup>200</sup> WÖSS, Fleur. *When blossoms fall: Japanese attitudes towards death and the otherworld: opinion polls 1953–87*. Óp.cit. nota 97. p. 80.

<sup>201</sup> Sería interesante investigar si este ahínco puesto en la belleza ha sido vital para el surgimiento de la industria funeraria, pues la librería de la segregación social (en tanto manipuladores de la muerte). La percepción pública de las compañías funerarias ha sido tratada por algunos medios de comunicación masivo, como el cine: El galadornado film *Okuribito* (2008), dirigido por Yōjirō Takita y ganador del Oscar a mejor película extranjera, narra la historia de un hombre de mediana edad que acepta a regañadientes el trabajo en una compañía fúnebre, manteniéndolo en secreto por miedo a ser rechazado por su pareja y amigos, temores que se concretan una vez que su verdad es expuesta.

<sup>202</sup> SUZUKI, Hikaru. *The Japanese Way of Death*. Óp.cit. nota 151. p. 664.

<sup>203</sup> HEARN, Lafcadio. *Kokoro*. Óp.cit. nota 122. p. 70.

ante la pérdida de la juventud, ¿no es consecuente querer dejar un cuerpo bello y fugaz como las flores? Querer dejar un hermoso recuerdo parece en perfecta concordia con el ideal de una muerte dominada.

La idea del autocontrol sigue aún muy presente en la sociedad japonesa. Si consideramos que el tono afectivo del ritual está en conexión con la concepción de la muerte, no sorprende la supresión de emociones violentas, tanto de parte del moribundo como de los deudos. Hemos visto ya como el individuo es compelido a contener la turbulencia de las pasiones y a mostrar lo mejor de sí ante los demás (*tatema*), como muestra de su autodomínio y atinada conducción social, por lo cual es de esperar que el paciente, negado de su diagnóstico pero sensible a su decaimiento, se adopte a la situación que privilegia la protección emocional de los familiares. La predisposición mental adecuada para enfrentar la última hora pareciera conformarse como el punto cúlmine de un ritual conducido sobre uno mismo, indispensable para una muerte en paz, sin arrepentimientos. Sin embargo, sería ingenuo pensar que todos los japoneses se sienten tranquilos ante la idea de su muerte (o que ninguno de ellos lo hace), pues tratamos de un ideal colectivo cuyo alcance sólo podemos conocer en relación a los vivos. Ciertamente, al final del día cada persona vive su muerte como un fenómeno único cuya experiencia le es exclusiva, constituyéndose en un enigma insalvable y angustioso para los demás.

La seguridad ofrecida por el lazo familiar, mitiga la angustia ante la muerte. Su transformación, acelerada desde la postguerra, se ha convertido en una fuente de inseguridad, especialmente para los ancianos que viven solos, una población cada vez más numerosa en el Japón actual. Sin embargo, los vacíos que ha producido el cambio demográfico han sido suplidos por nuevas formas de vincular a las personas. Aún hoy, los ritos fúnebres y conmemorativos necesitan de la cohesión social para ser llevados a cabo de una manera satisfactoria. La diferencia estriba en que el acento ya no recae en la convivencia del grupo, sino en la *reunión* de éste, antes disperso.

Con la abolición del sistema *ie*, la familia ya no depende de los lazos con el templo ni con su comunidad vecina para subsistir, es más, puede establecerse como una unidad autónoma de sus antepasados. El fenómeno llamado «micasismo»<sup>204</sup>, caracterizado por la ambición generalizada de adquirir bienes raíces de manera individual, ha separado a los miembros de la familia, produciendo a su vez la aparición de una población religiosa “flotante”, esto es, sin afiliación a un templo. La relación impersonal del monje con los deudos, y la inclusión del primero en la burocracia de la compañía funeraria, es uno de sus resultados más notorios. Aunque podría suponerse que este vínculo se ha convertido en un trámite engorroso del que se buscaría prescindir, el sustento simbólico del ritual funerario aún recae mayoritariamente en el

---

<sup>204</sup> SMITH, Robert. *La sociedad japonesa. Tradición, identidad personal y orden social*. Óp.cit. nota 70. P. 148.

Budismo<sup>205</sup>, por lo cual, mientras la compañía funeraria administra y dispone la ceremonia, aún es la presencia del monje la que la dota de significado y la hace efectiva. Si recordamos que las personas pueden oficiar sus ritos religiosos cotidianos de manera independiente (como la asistencia al templo o la misma veneración a los ancestros en el altar familiar), que la incidencia de aquellos eventos que requieren de una ceremonia presidida por un monje (nacimiento, matrimonio, muerte) es cada vez menos frecuente y de menor alcance, aunado a que los japoneses ponen especial énfasis en la utilidad práctica de la religión, la modificación contemporánea de la relación con el templo parece ser más un problema práctico que de valores.

A nivel comunitario, el vínculo ha transitado de la aldea o la nación hacia otros grupos de pertenencia, como las empresas<sup>206</sup>, puesto que es común –y esperable— que un empleado trabaje toda su vida en una misma compañía. La cultura de corporatividad empresarial ha permitido que sus miembros se sientan identificados y apoyados, y compelidos a asistir a los funerales de los familiares de sus colegas, aún si su única relación es la coincidencia de empleo. También existen otras instituciones a las que podría haber estado el fallecido o los deudos, como los clubes escolares y/o universitarios, equipos de deporte, entre otros, que han sustituido los vínculos de vecindad por los de amistad, manteniendo la idea de reciprocidad, que se manifiesta en la tradición del “dinero de incienso” o regalo de condolencia, que los dedudos agradecen luego con el envío de un presente.

La necesidad de congregarse está presente incluso en prácticas funerarias como el alquiler de un espacio individual en los templos (*eitai kuyobo*), puesto que los ‘arrendatarios’ de una misma sección suelen contactarse y reunirse, generando vínculos comunitarios a partir del lugar que han designado para la disposición de sus restos<sup>207</sup>. A esto podemos sumar el ejemplo de la *Jiso-kai* (Sociedad para considerar funerales propios), formada en el año 2006 con la intención de reunir a adultos mayores que viven solos<sup>208</sup>. Los ancianos conversan por teléfono una vez a la semana, además de atender juntos a festividades y al karaoke, conformándose como una comunidad que da sustento emocional a sus integrantes, además de asegurar la realización de su funeral.

Como mencionamos anteriormente, la necesidad del soporte colectivo se debe a la idea de la existencia del alma después de la muerte. Si bien una persona puede carecer de descendencia, conserva el beneficio inalienable de pertenecer a una comunidad a través de sus padres y abuelos, pero esto no excluye la necesidad de una comunidad de vivos que le ayude a acceder a un nivel más elevado de existencia y a perpetuarlo: el alma no puede crecer sólo en una de las

---

<sup>205</sup> La libertad religiosa ha hecho posible que la familia pueda optar por un monje sintoísta o un sacerdote católico.

<sup>206</sup> TSUJI, Yohko. *Death policies in Japan: the State, the family and the individual*. Óp.cit. nota 106. 191-192

<sup>207</sup> *Ibidem*. p.192.

<sup>208</sup> As more seniors live, die alone, networks emerge to consider their funerals. [En línea] The Japan Times Online, 22 de Diciembre de 2009. <<http://www.japantimes.co.jp/text/nn20091222b3.html>> [consulta: 27/03/2012]

realidades, necesitando de ambas para desarrollarse. Esta necesidad de afiliación y dependencia bien pueden definirse como un socio-centrismo<sup>209</sup>, en la cual el ‘yo’ es inasible como abstracto, tomando forma sólo en relación a un ‘tú’ —en palabras de Robert Smith, formándose como un ‘yo’ en conexión, que permanece inmerso en el mundo”<sup>210</sup>—.

Mary Ellen Goodman escribió que “para el occidental, la mera idea de la subordinación le resulta repulsiva. Cree que en un sistema tal los individuos deben ser muy desdichados, que sufren limitaciones ultrajantes a derechos ‘inalienables’, y que sus potencialidades singulares no podrán desarrollarse ni expresarse. Sin embargo, el occidental está aprendiendo que el individualismo tiene otra cara: la soledad. Las ligas que unen al individuo al grupo pueden ser a veces molestas, pero son también anclas contra el viento”<sup>211</sup>. Mientras el occidental cultiva el individualismo, definiéndose entorno a sí mismo y aspirando a dejar un recuerdo de su singularidad excepcional a un todo social anónimo, los japoneses parecieran privilegiar encontrarse y perpetuarse a través de los demás de una manera íntima y afectiva. La existencia, fugaz como el florecimiento del cerezo o el brillo de una luciérnaga, es capaz de arraigarse en la realidad por medio de los demás.

La muerte más temida es el olvido, pues es la única definitiva.

---

<sup>209</sup> El término es de Christie Kiefer. Citado en: SMITH, Robert. *La sociedad japonesa. Tradición, identidad personal y orden social*. Óp.cit. nota 70. p.89.

<sup>210</sup> Citado en SMITH, Robert. *La sociedad japonesa. Tradición, identidad personal y orden social*. Óp. Cit. Nota 70. p.100.

<sup>211</sup> GOODMAN, M. E. *El Individuo y la cultura. Conformismo versus Evolución*. México D.F, Editorial Pax-México. 1971. p. 178.

## CONCLUSIÓN.

Para los japoneses, la concepción de la muerte y la ritualización de morir, íntimamente conectadas como dos materializaciones de un mismo impulso, han sido construidas desde la noción de comunidad, cuya cohesión depende del sustento religioso proporcionado por el Shinto y el Budismo, sin olvidar también la influencia confuciana. En una cosmovisión de la cual la familia es el centro, la veneración a los ancestros se instituye como la expresión religiosa de la comunidad y de los lazos de reciprocidad que le dan unidad, siendo a la vez el medio a través del cual ésta puede perpetuarse. Sin contradicción con su amplísimo panteón de divinidades, la creencia en la continuidad de los lazos familiares más allá de la muerte es aún hoy uno de los pilares del sentimiento religioso de los japoneses<sup>212</sup>.

Los ancestros funcionan como una fuerza centrípeta de la sociedad. Como vimos, tanto el shogunato Tokugawa como el gobierno Meiji utilizaron esto para afirmar su hegemonía, estableciendo una ideología de la muerte basada en el *ie*<sup>213</sup>, cuya influencia se ha mantenido aún después de su derogación. En la relación de la familia con el templo budista y el *bafuku*, en la establecida después por el sintoísmo y el Estado-nación, y en la disolución del lazo jurídico con un poder central, existen bastantes diferencias, y éstas han dado forma a manifestaciones particulares en relación a sus períodos históricos. Sin embargo, creemos que en la conservación del altar familiar, la asistencia al *Obon* y el sacrificio patriótico de los jóvenes voluntarios durante la Segunda Guerra Mundial, existe una conexión profunda que les da sentido: son las creencias en torno a los ancestros y su relación de continuidad con el mundo de los vivos. Esto parece estar en concordancia con la afirmación de que la cultura japonesa posee un «*uchi*» (interior) y un «*soto*» (exterior)<sup>214</sup>, también referido como «*omote*» y «*ura*»<sup>215</sup>. En la medida en que la concepción y la ritualización de la muerte son construcciones socioculturales, están sujetas a variar según las condiciones actuales del grupo humano que les ha dado forma, pero también se mantienen en concordancia con la tradición, que desborda su temporalidad. Entre la

---

<sup>212</sup> WÖSS, Fleur. *When blossoms fall: Japanese attitudes towards death and the otherworld: opinion polls 1953–87*. Óp.cit. nota 97. p. 93.

<sup>213</sup> TSUJI, Yohko. *Death policies in Japan: the State, the family and the individual*. Óp.cit. nota 106. p.187

<sup>214</sup> Citado en SMITH, Robert. *La sociedad japonesa. Tradición, identidad personal y orden social*. Óp. Cit. Nota 70. P.117.

<sup>215</sup> CLEARY, Thomas. *El arte japonés de la guerra. El Bushido en la política y en la economía del Japón actual*. Óp.cit. nota 119. p.99. (Aunque Cleary los define también como “dentro” y “fuera”, son utilizados para decir “por delante” y “por detrás”, o “explícito” e “implícito”).

situación da forma a las particularidades (*soto*) y el contexto dado por la tradición (*uchi*), existe una relación dinámica y permeable que mantiene el equilibrio entre ambas.

Según Tsuji Yohko, hoy “la muerte se está convirtiendo en un asunto del individuo más que de la familia”<sup>216</sup>, en un movimiento que va de la colectividad a la individualidad, aunque sin ser hacerlos mutuamente excluyentes. La actual familia japonesa, cada vez más pequeña en su composición y en su vivienda, muchas veces desligada emocionalmente de su vecindario —como es de esperar en ciudades abarrotadas— y sin compromiso formal con algún templo, sigue participando activamente del ritual funerario; pero la abolición del sistema *ie* y la estandarización del ritual a manos de las compañías funerarias, además de la creciente tendencia a no dejar descendencia, ha abierto posibilidades para recuperar y crear nuevas prácticas, que si bien se centran en la elección del individuo, siguen apoyándose en el sustento emocional de la colectividad. La necesidad de afiliación, de reunir, tan propia de la experiencia de lo sagrado, sigue siendo el fundamento central de las prácticas funerarias y conmemorativas, forma activa de las creencias.

Aún así, pareciera que ya se insinúan los síntomas de un malestar. La mayor desazón contemporánea proviene, seguramente, de no ser capaz de encontrar lazos de pertenencia que sustituyan a la familia, y no por la ausencia de un lazo sanguíneo, sino porque las sociedades contemporáneas han hecho increíblemente ardua la reunión de las personas, más aún el establecimiento de un vínculo emocional. La autovalencia del individuo es también soledad y una angustia que nadie ayuda a mitigar. El progresivo desequilibrio en las relaciones de reciprocidad entre el individuo y la colectividad, es decir, la expectativa social sin gratificación, podría ser un factor capaz de transformar profundamente la concepción y ritualización del morir. Pero como apunta Ariès, “los cambios del hombre ante la muerte son de por sí muy lentos [...] Los contemporáneos no los perciben, porque el tiempo que los separa supera al de varias generaciones y excede la capacidad de la memoria colectiva”<sup>217</sup>, por lo cual sólo nos es posible conjeturar al respecto. Sería interesante investigar si el increíble aumento del suicidio en el período de posguerra, especialmente luego del crecimiento económico (el número de personas que se da muerte anualmente supera los 30,000, cifra que no ha bajado desde 1997<sup>218</sup>), estaría en relación con esto.

Los japoneses, acostumbrados al azote de la naturaleza, han visto en las catástrofes una oportunidad restablecer la armonía perdida, aceptándola con una actitud de redención. El

---

<sup>216</sup> TSUJI, Yohko. *Death policies in Japan: the State, the family and the individual*. Óp.cit. nota 106. p.19

<sup>217</sup> ARIÈS, Philippe. *Morir en Occidente desde la Edad Media hasta nuestros días*. Óp.cit. nota 12. p. 14.

<sup>218</sup> No. of suicides surpasses 30,000 for 14th year in a row in 2011 [En línea] Japan Today, 11 de Enero de 2012, <<http://www.japantoday.com/category/national/view/no-of-suicides-surpasses-30000-for-14th-year-in-a-row-in-2011>> [consulta: 29/03/2012]

terremoto de Tohoku, acompañado además a una crisis nuclear de grandes proporciones, unió a todo un país en la tarea de la reconstrucción, tanto de las edificaciones como de sus lastimados espíritus. Su fortaleza sorprendió al mundo.

Ocurrido el 11 de Marzo de 2011 a las 14:46, el terremoto de 9,0 grados azotó la zona de Tohoku, afectando directamente a las prefecturas de Miyagi, Fukushima, Ibaraki y Tochigi, sintiéndose en todo el país. El movimiento sísmico más grande registrado en la historia de Japón<sup>219</sup> fue acompañado por un devastador tsunami, cuyas olas alcanzaron una altura de 37.88 metros en Miyako<sup>220</sup>. La magnitud del daño, estimado en 309 billones de dólares, resultó en al menos 15.703 muertos, 4.647 desaparecidos, 5.314 heridos y 130.927 sin hogar<sup>221</sup>.

La historia de Japón ha sido moldeada a fuerza de desastres naturales, especialmente terremotos, tsunamis, erupciones volcánicas y tifones. Durante el período Tokugawa ocurrieron varios eventos de importancia, siendo quizás el más importante el Gran Terremoto de Ansei Edo (1855), que produjo derrumbes de construcciones y deslizamientos de terreno, además de una serie de incendios gracias a los fuegos dispuestos en el interior de las casas durante la noche, causando alrededor de 85.000 víctimas<sup>222</sup>. El azote sísmico, al que los japoneses se habían acostumbrado desde tiempos inmemoriales, era atribuido a *namazu*, un bagre (o pez gato) mitológico que se agitaba debajo del archipiélago japonés cuando el dios encargado de controlarlo con una piedra se descuidaba, y solía ser entendido como el producto de un desajuste de la armonía cósmica<sup>223</sup>. Ya que el *bafuku* era el encargado de distribuir ayuda e información mientras la gente se reponía a la catástrofe y construía viviendas provisionales para refugiarse, los desastres naturales significaban una dura prueba política, abriendo el debate respecto al estado de la sociedad, y no es sorprendente que, en esa línea, el terremoto de Edo jugara un importante papel en la caída del Shogunato, que parecía ser rechazado incluso por la naturaleza.

Mientras la acelerada industrialización encrudecía la situación campesina, los desastres naturales volvieron a lacerar a la sociedad japonesa, destacando el terremoto de Mino-Owari o de Nobi, ocurrido en 1891, que tuvo una magnitud de 8.4 y costó la vida de más de 7000 personas; y cuya amplísima área de daño arrasó tanto con las estructuras de tipo feudal como con las de estilo occidental construidas por el gobierno Meiji. El 1 de Septiembre de 1923 Japón

---

<sup>219</sup> 2011 Earthquake [En línea] Japan Meteorological agency <[http://www.jma.go.jp/jma/en/2011\\_Earthquake.html](http://www.jma.go.jp/jma/en/2011_Earthquake.html)> [consulta: 29/03/2012]

<sup>220</sup> Ídem.

<sup>221</sup> Magnitude 9.0 - NEAR THE EAST COAST OF HONSHU, JAPAN. Summary. [En línea] United States Geological Survey's (USGS) Earthquake Hazards Program Website. <<http://earthquake.usgs.gov/earthquakes/recenteqsww/Quakes/usc0001xgp.php#summary>> [consulta: 29/03/2012].

<sup>222</sup> KOZÁK, Jan y ČERMÁK, Vladimír. The Illustrated History of Natural Disasters. Londres, Springer, 2003. [en línea] <<http://books.google.cl/books?id=JUCX4-WFYOYC&pg=PR1&vq=japan&hl=es&pg=PR1#v=onepage&q=japan&f=false>> [consulta: 19/03/2012]. p.27.

<sup>223</sup> Para un análisis más detallado, ver: SMITS, Gregory. *Shaking up Japan: Edo Society and the 1855 Catfish Picture Prints*. Journal of Social History, 39.4, Summer 2006, pp.1045-1077. [en línea] [http://www.personal.psu.edu/faculty/g/j/gjs4/Shaking\\_Up\\_Japan.pdf](http://www.personal.psu.edu/faculty/g/j/gjs4/Shaking_Up_Japan.pdf) [consulta: 19/03/2012]

sería sacudido por el Gran Terremoto de Kanto, de 7,9 grados en escala MMS, en el cual perecieron 142.800 personas<sup>224</sup> (si bien otras fuentes mencionan 105.000<sup>225</sup>) y más de 694.000 hogares destruidos<sup>226</sup>, acrecentándose el daño por los grandes incendios que envolvieron Tokio. Su impacto, como uno de los terremotos más destructivos de la historia, haría que el 1 de septiembre fuese designado como el Día de la Prevención de Desastres.

Por la alta incidencia de estos eventos, Japón se ha entendido a sí mismo como un “país de impermanencia”, como le describiera Lafcadio Hearn<sup>227</sup>. Enraizado en el budismo, el concepto de *mujô*, que designa la fugacidad de todas las cosas, ha definido la cultura y predispuesto los corazones de los japoneses a la aceptación de la transitoriedad de todas las cosas, lo que se evidenció tempranamente en la sencillez de la antigua arquitectura, que planeaba los hogares y los templos del Shinto en consideración de su eventual reconstrucción, o en la admiración por el fugaz esplendor del florecimiento del cerezo, el brillo de las luciérnagas y de las hojas de otoño. El laureado escritor Haruki Murakami, en su discurso de aceptación del XXII Premio Internacional de Cataluña, dijo que “podría decirse que esta idea de que ‘todo pasa’ implica un tipo de resignación ante el mundo, la aceptación de que al fin y al cabo el hombre no consigue nada oponiéndose al curso de la naturaleza. Aún así, los japoneses hemos sabido encontrar una forma de belleza dentro de esta resignación”<sup>228</sup>.

Las condiciones históricas particulares de un país que creció gustosamente aislado, puesto de súbito en un contexto global que pasó a protagonizar en unas décadas, han moldeado las creencias y ritos entorno a la muerte. Para los japoneses, acostumbrados a acompañar la innovación con la tradición, la amalgama de sus religiones sigue conformándose un sistema gnoseológico eficiente, pues su sencillez y ambigüedad permiten que se adapten a las condiciones presentes sin perder su esencia. Aunque más del 60% de los japoneses nació después de la derrota<sup>229</sup>, el impulso hacia lo sagrado a través de los ancestros sigue siendo una fuerza central de la cultura japonesa, de la misma forma que la afiliación sigue siendo una necesidad, pues el individuo se sabe incapaz de crecer sólo en base a sí mismo.

Esta actitud socio-céntrica tiende a ser idealizada, tomada como la predisposición al arrojo desinteresado a favor de la colectividad, una suerte de desapego hacia la vida. De ser así,

---

<sup>224</sup> Earthquakes with 50,000 or More Deaths [En línea] United States Geological Survey's (USGS) Earthquake Hazards Program Website <[http://earthquake.usgs.gov/earthquakes/world/most\\_destructive.php](http://earthquake.usgs.gov/earthquakes/world/most_destructive.php)> [consulta: 29/03/2012].

<sup>225</sup> KOZÁK, Jan y ČERMÁK, Vladimír. *The Illustrated History of Natural Disasters*. Op.cit. nota 108. P.192

<sup>226</sup> Earthquakes with 50,000 or More Deaths. Óp. Cit. nota 225.

<sup>227</sup> HEARN, Lafcadio. *Kokoro*. Óp.cit. nota 122. p. 34.

<sup>228</sup> MURAKAMI, Haruki. Soñadores poco realistas. Discurso de aceptación del XXII Premio Internacional de Cataluña. [En línea] <<http://www.drosophiladesign.com/discurso%20Haruki%20Murakami%209.6.2011.pdf>> [consulta: 27/03/2012]

<sup>229</sup> SMITH, Robert. *La sociedad japonesa. Tradición, identidad personal y orden social*. Óp. Cit. Nota 70. p. 142.

probablemente no quedaría un solo japonés sobre la tierra. Sentir que la vida es efímera no significa querer sustraerse de ella, sino aceptarla, honrando a los que ya se han ido y haciéndola un lugar mejor para los que vendrán después, aprendiendo a controlar los tormentos de un espíritu constantemente puesto a prueba. Tal como el Pino Solitario de Rikuzentakata, el único de setenta mil árboles que sobrevivió al golpe del tsunami, permaneciendo de pie en medio de la destrucción, y convertido en un símbolo de la tenacidad de Japón<sup>230</sup>.

Muchas personas nacen y mueren todos los días, siendo sus existencias como los súbitos destellos de las estrellas en el firmamento, una eterna sucesión de fugacidades a la que le hemos de conferir un sentido para hacerla comprensible y soportable. En esta investigación, más que querer sobresaltar las peculiaridades del caso japonés, hemos querido ver a través de su cultura un desafío que es común a toda la humanidad, sin importar las distancias culturales, temporales y geográficas. Quizás no hemos dado solución a ningún problema, ni hemos dado alivio a alguna incertidumbre. El sabio Confucio dijo una vez: “si todavía no sabemos nada de la vida, ¿qué podemos saber de la muerte?”<sup>231</sup>. ¡Qué claridad! En la medida en que la muerte se presenta como una pregunta eternamente irresoluta, vale cuestionarse qué sentido tiene siquiera hacerla. Pero persiste e inquieta, y nos vemos irremisiblemente atraídos a ella, aunque sólo podemos pensarla.

A través de su pensamiento, el ser humano ha añadido a su arquitectura orgánica un material tan sólido como escurridizo: los recuerdos. Los japoneses, si bien han construido una concepción y ritualización de la muerte según sus propios patrones culturales, condicionados a su vez por su devenir histórico, no son los únicos que buscan preservarse en la memoria de los demás. Sólo pareciera existir una diferencia de sensibilidad ante un anhelo que nos parece universal. La necesidad de ser recordado es la de aferrarse al mundo y dejar una huella, pues aunque la vida puede ser no más que una delicada chispa, logró ser perceptible para algunos en un momento fortuito de atención, en una concurrencia milagrosa de casualidades. Y quizás eso sea lo más importante. Como expresara tan bien el diálogo escrito por Yasunari Kawabata en su cuento “Inmortalidad”, en el cual el espíritu de una muchacha divaga por el campo hasta encontrar a su amado, ya viejo:

---

<sup>230</sup> Hope of the Lone Pine: As Tree Clings to Life, So Does Japanese City [en línea] The Wall Street Journal, Japan News, 9 de Julio de 2011. <[http://online.wsj.com/article/SB10001424052702304569504576403883779887702.html?mod=WSJ\\_article\\_comments#articleTabs%3Darticle](http://online.wsj.com/article/SB10001424052702304569504576403883779887702.html?mod=WSJ_article_comments#articleTabs%3Darticle)> [consulta: 29/03/2012]. Traducción propia.

<sup>231</sup> BOWKER, John. Diccionario abreviado Oxford de las religiones del mundo. Oxford, Oxford University Press, 2006. p.452.

“—No podía hacer otra cosa más que recoger pelotas. Me lesioné la columna por agacharme todo el tiempo... Pero hubo una muchacha que se mató por mí. El acantilado está precisamente de este lado, de modo que podría saltar, incluso tambaleante. Y es lo que pienso hacer.

—No, debes seguir viviendo. Si murieras, no quedaría nadie en la Tierra que me recordara. Y yo moriría por completo.

La muchacha se colgó de él. El viejo no podía oír, pero la abrazó.”<sup>232</sup>

Aún así, probablemente nadie en el mundo es inmune ante la angustia de saberse, como diría Bataille, secretamente enfermo en su corazón. Cada cultura ha ideado formas diferentes de enfrentarse a sí mismo, y éstas, a su vez, han ido cambiando con el tiempo, manifestando su historicidad. Creemos que aprender de ellas es, a la vez, aprender de la humanidad toda, conectarse con la esencia misma de ser, de anhelar existir, de *vivir*.

---

<sup>232</sup> KAWABATA, Yasunari. Inmortalidad (Fushi). En su: Historias en la palma de la mano, Argentina, Emecé Editores, 2005. P. 260.

## BIBLIOGRAFÍA.

- ANESAKI, Masaharu. *Religious life of the japanese people*. Tokyo, Kokusai Bunka Shinkokai (Japanese Cultural Society), 1970.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Segunda edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- ANDERSON, Perry. *El feudalismo Japonés. En su: El Estado Absolutista*, 12ª edición, México, Siglo veintiuno editores, 1992. Pp.447-475.
- ARIÈS, Philippe. *Morir en Occidente desde la Edad Media hasta nuestros días*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editorial, 2000.
- BATAILLE, Georges. *Lo que entiendo por soberanía*. Barcelona, I.C.E de la Universidad Autónoma de Barcelona, Editorial Paidós, 1996.
- BERDICHEWSKY, Bernardo. *Antropología social: Introducción. Una visión global de la humanidad*. Santiago, LOM Ediciones, 2002.
- BERTHON, Jean-Pierre. *Shintoísmo. Referencias históricas y situación actual. En: DELUMEAU, Jean. El Hecho Religioso [Una enciclopedia de las religiones hoy]*. México, Siglo veintiuno editores, 1997. pp.441-445.
- BIANCO, Lucien. *Asia Contemporánea*. 9ª edición, España, Siglo veintiuno de España Editores, 1991.
- BLUMER, Herbert. *El interaccionismo simbólico: perspectiva y método*. Barcelona, Editorial Hora SA, 1982.
- BOWKER, John. *Diccionario abreviado Oxford de las religiones del mundo*. Oxford, Oxford University Press, 2006.
- BOYER, Régis. *La experiencia de lo sagrado. En: RIES, Julien (editor). Tratado de Antropología de lo sagrado. Los orígenes del homo religiosus. Colección Paradigmas*. Madrid, Editorial Trotta S.A, 1995. pp. 55-74.
- BURKE, Peter. *La historia como memoria colectiva. En su: Formas de Historia cultural*. Madrid, Alianza Editorial, 2000. pp. 65-85.
- CAILLOIS Roger. *El hombre y lo sagrado*. 3ª edición, México D.F, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- CASSIRER, Ernst. *El mito del Estado*. 2ª Edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1968.

- CLEARLY, Thomas. *El arte japonés de la guerra. El Bushido en la política y en la economía del Japón actual*. Madrid, Editorial Edaf S.A, 1992.
- CROUZET, Maurice. *Historia General de las Civilizaciones. Volumen VII: La Época contemporánea. En Busca de una Nueva Civilización*. Barcelona, Ediciones Destino, 1982.
- ELIADE, Mircea. *Imágenes y símbolos. Ensayo sobre el simbolismo mágico religiosos*. Segunda edición, Madrid, Tauros Ediciones, 1974.
- ELIADE, Mircea. *Lo Sagrado y lo profano*. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1998.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de Historia de las religiones. Tomo I*. Madrid, Ediciones cristiandad, 1974.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de Historia de las religiones. Tomo IV. Las religiones en sus textos*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1980.
- DURAND, Gilbert. *El hombre religioso y sus símbolos*. En: RIES, Julien (editor). *Tratado de Antropología de lo sagrado. Los orígenes del homo religiosus*. Colección Paradigmas. Madrid, Editorial Trotta S.A, 1995. pp. 75-124.
- DURANT, Will. *La civilización del extremo Oriente*. Segunda edición, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1956.
- DURKHEIM, Emilio. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires, Ed. Schapire S.R.L, 1968.
- GAMBETTA. *¿Se pueden desentrañar el sentido de las misiones suicidas?* En su: GAMBETTA, Diego (compilador). “El sentido de las Misiones Suicidas”. México, Fondo de Cultura Económica, 2009. pp.351-404.
- GEERTZ, Clifford. *La interpretación de la cultura*. Barcelona, Editorial Medisa, 1997.
- GERHART, Karen M. *The Material Culture of Death in Medieval Japan*. Honolulu, University of Hawa'i Press, 2009.
- GOODMAN, M. E. *El Individuo y la cultura. Conformismo versus Evolución*. México D.F, Editorial Pax-México. 1971.
- GUTIERREZ, Omar. *Sociología militar: la profesión militar en la sociedad democrática*. Santiago, Editorial Universitaria, 2002.
- HEARN, Lafcadio. *Kokoro. Atisbos y ecos de la vida interior del Japón*. Emecé Editores SA, Buenos Aires, 1945.
- HILL, Peter. *Los Kamikazes, 1943-1945*. En: GAMBETTA, Diego (compilador). “El sentido de las Misiones Suicidas”. México, Fondo de Cultura Económica, 2009. pp.19-68.
- HOBSBAWM, Eric. *La era del imperio, 1875-1914*. 3º Edición, Barcelona, Ed. Crítica, 2009.

- HOBBSAWM, Eric. *La era del capital. 1848-1875*. 2º Edición, Barcelona, Ed. Crítica, 2007.
- HOBBSAWM, Eric. *Historia del siglo XX 1914-1991*. 14º Edición, Barcelona, Ed. Crítica, 2010.
- HOFFMAN, Yoel. *Poemas japoneses a la muerte. Escritos por monjes zen y poetas de Haiku en el umbral de la muerte*. 4º edición, Barcelona, DVD poesía, 2004.
- JAMES, Edward Oliver. *Historia de las religiones*. Alianza Editorial, Madrid, 1975.
- JOLL, James. *Historia de Europa desde 1870*. Madrid, Alianza Universidad, 1983.
- KAWABATA, Yasunari. *Historias en la palma de la mano*. Buenos Aires, Emecé Editores, 2005.
- KERENYI, Karl. *Introducción*. Del origen y del fundamento de la mitología. En: JUNG, Carl Gustav, y KERÉNYI, Karl. *Introducción a la esencia de la mitología*. Biblioteca de Ensayo, Madrid, Ed. Siruela, 2004. pp. 15-41
- LE BRETON, David. *Antropología del dolor*. Barcelona, Editorial Six Barral, 1999.
- LE GOFF, Jacques. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona, Ediciones Paidós, 1991.
- MAKITO, Saya. *The sino-japanese war and the birth of japanese nationalism*. Japan, International House of Japan, 2011.
- MARÍN CORREA, Manuel et. al. *Shintoísmo*. En su: *Historia de las religiones*. Volumen II. Taoísmo y Confucianismo, Shintoísmo, Ateísmo, Manifestaciones parareligiosas. Barcelona, Editorial Marín, 1971-1972. pp.178-220.
- MICHITOSHI, Takabatake et. Al. *Introducción*. En su: *Política y pensamiento político en Japón 1926-1982*. Documentos básicos para estudios sobre Japón. Centro de Estudios de Asia y África. México, El Colegio de México, 1987.
- MISRAHI, Alicia. *Adiós mundo cruel, Los suicidios más célebres de la Historia*. España, Editorial Océano, 2002.
- MORRÉ, Michel. *Religiones y filosofías de Asia*. Ed. Zeus, Barcelona, 1962.
- NAMBA WALTER, Mariko. *The Structure of Japanese Buddhist Funerals*. En: STONE, Jacqueline I. et. al, *Death and the afterlife in Japanese Buddhism*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2009. pp. 247-292.
- REISCHAUER, Edwin O. *The Japanese*. Tokyo, Charles E. Tuttle Company Inc., 1978.
- ROBERT, Jean Noel. *Budismo: Historia y fundamento*. En: DELUMEAU, Jean. *El Hecho Religioso [Una enciclopedia de las religiones hoy]*. México, Siglo veintiuno editores, 1997. pp. 321-379.
- SMITH, Robert. *La sociedad japonesa. Tradición, identidad personal y orden social*. Barcelona, Ediciones Península, 1986.

- STEINER, George. *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*. Madrid, Editorial Siruela, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- SUZUKI, Daisetz Teitaro. *Introducción al Budismo Zen*. Buenos Aires, Editorial Kier S.A. 1973)
- TAKAHASHI, H. Kokachiro. *Del feudalismo al capitalismo. Problemas de la transición*. Barcelona, Editorial Crítica, 1986.
- THOMAS, Louis-Vincent. *La muerte. Una lectura cultural*. Barcelona, Ediciones Paidós, 1991.
- THOMAS, Louis-Vincent. *Lo sagrado y la muerte*. En: RIES, Julien (editor). Tratado de Antropología de lo sagrado. Los orígenes del homo religiosus. Colección Paradigmas. Madrid, Editorial Trotta S.A, 1995. pp. 214- 232.
- TOKI, Masanori. *Shintoísmo, religión étnica de Japón*. En: DELUMEAU, Jean. El Hecho Religioso [Una enciclopedia de las religiones hoy]. México, Siglo veintiuno editores, 1997. pp. 446-463.
- TSUJI, Yohko. Death policies in Japan: the State, the family and the individual. En: GOODMAN, Roger (ed.). Family and Social Policy in Japan. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- VANDERMEERSCH, León. *Confucianismo*. En: DELUMEAU, Jean. El Hecho Religioso [Una enciclopedia de las religiones hoy]. México, Siglo veintiuno editores, 1997.pp. 415-437.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Razones del mito*. En su: Mito y sociedad en la Grecia Antigua. Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2003. pp.170-220.
- WHITNEY HALL, John. El Imperio japonés. 10º Edición, México D.F., Siglo XXI Editores, 1992.
- WÖSS, Fleur. When blossoms fall: Japanese attitudes towards death and the otherworld: opinion polls 1953–87. En: GOODMAN, Roger y REFSING, Kirsten (editores). Ideology and Practice in Modern Japan. Londres, Routledge, 1992. Pp.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques. Lo sagrado. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2006.
- ZUBIAUR CARREÑO, Francisco. El formalismo del cine japonés. En su: Historia del cine y de otros medios audiovisuales. 2º Edición, Navarra, EUNSA, 2005. pp.447-462

### Artículos.

- DELUMEAU, Jean. Miedos y de ayer y hoy. En: DELUMEAU, Jean, URIBE de H., María Teresa et.al. El Miedo. Reflexiones sobre su dimensión social y cultural. Medellín, Corporación región, 2002. [En línea] <<http://168.96.200.17/ar/libros/region/reflexiones.pdf>> [consulta: 22/03/2012].

- DOERNER, David L. Comparative Analysis of Life after Death in Folk Shinto and Christianity. [En línea] Japanese Journal of Religious Studies, June–September 1977, 4/2–3 < <http://nirc.nanzan-u.ac.jp/publications/jjrs/pdf/59.pdf> > [consulta: 06/03/2012].
- FUJII, Masao. Maintenance and change in Japanese traditional funerals and death-related behavior. Japanese Journal of Religious Studies 10/1, 1983, pp.39-64 [En línea] <http://nirc.nanzan-u.ac.jp/publications/jjrs/pdf/167.pdf> [consulta: 12/03/2012]
- LANGHORNE, Richard. El Imperialismo: Acontecimientos y procesos. *Studia historica. Historia contemporánea*, N° 17, 1999. [En línea] [http://campus.usal.es/~revistas\\_trabajo/index.php/0213-2087/article/viewFile/5872/5898](http://campus.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/0213-2087/article/viewFile/5872/5898) [consulta: 22/03/2012].
- MOL, Hans. The Identity Model of Religion: How it Compares with Nine Other Theories of Religion and How it Might Apply to Japan. [En línea] Japanese Journal of Religious Studies. Marzo-Junio 1979, 6 ½, <<http://nirc.nanzan-u.ac.jp/publications/jjrs/pdf/90.pdf>> [Consulta: 12/01/2012]
- MORI, Koichi. The emperor of Japan: A Historical Study in Religious Symbolism. [En línea] Japanese Journal of Religious Studies, December 1979, 6/4 < <http://nirc.nanzan-u.ac.jp/publications/jjrs/pdf/109.pdf> > [consulta: 16/03/2012]
- MURAKAMI, Haruki. Soñadores poco realistas. Discurso de aceptación del XXII Premio Internacional de Cataluña. [En línea] <<http://www.drosophiladesign.com/discurso%20Haruki%20Murakami%209.6.2011.pdf>> [consulta: 27/03/2012]
- PLATH, David W. Where the Family of God is the Family: The Role of the Dead in Japanese Households. *American Anthropologist, New Series*, Vol. 66 (nº2): 300-317, Abril de 1964. [en línea] <http://www.jstor.org/pss/669010> [consulta: 03/03/2012]
- SENGE Yoshihiko. The Underlying Mentality Seen in Japanese Mythology: Some Considerations in Light of Izumo's Particularities [traducción por MATSUMURA Kazuo]. Establishment of a National Learning Institute for the Dissemination of Research on Shinto and Japanese Culture, Kokugakuin University [en línea] [http://21coe.kokugakuin.ac.jp/articlesintranslation/pdf/SENGE\\_ver100.pdf](http://21coe.kokugakuin.ac.jp/articlesintranslation/pdf/SENGE_ver100.pdf) [última consulta: 05/03/2012]
- SHIMAZONO, Susumu. State Shinto in the Lives of the People. The Establishment of Emperor Worship, Modern Nationalism, and Shrine Shinto in Late Meiji. *Japanese Journal of Religious Studies* 36/1, 2009, [en línea] <http://nirc.nanzan-u.ac.jp/publications/jjrs/pdf/814.pdf> [consulta: 22/03/2012].
- SUZUKI, Hikaru. The Japanese Way of Death. En: BRYANT, Clifton D. (ed), *Handbook of Death and Dying, Volumen II*, California, Sage Publications, 2003. pp.656-672. [en línea] < [https://webpace.yale.edu/anth254/restricted/Suzuki\\_2003\\_in-Bryant.pdf](https://webpace.yale.edu/anth254/restricted/Suzuki_2003_in-Bryant.pdf) > [consulta: 12/03/2012]
- SMITS, Gregory. Shaking up Japan: Edo Society and the 1855 Catfish Picture Prints. *Journal of Social History*, 39.4, Summer 2006, pp.1045-1077. [en línea]

[http://www.personal.psu.edu/faculty/g/j/gjs4/Shaking\\_Up\\_Japan.pdf](http://www.personal.psu.edu/faculty/g/j/gjs4/Shaking_Up_Japan.pdf) [consulta: 19/03/2012]

- VOVELLE, Michel. Historia de la muerte. Cuadernos de Historia, Universidad de Chile, n°32 (Diciembre, 2002). Pp.17-29.

### **Recursos on-line.**

#### *BBC Online*

- BUERK, Roland. Japan pensioners volunteer to tackle nuclear crisis [en línea] BBC NEWS, Tokyo. 31 de Mayo, 2011. <<http://www.bbc.co.uk/news/world-asia-pacific-13598607>>. [consulta: 16 de Enero 2012]

#### *Japan Today*

- No. of suicides surpasses 30,000 for 14th year in a row in 2011 [En línea] Japan Today, 11 de Enero de 2012, <<http://www.japantoday.com/category/national/view/no-of-suicides-surpasses-30000-for-14th-year-in-a-row-in-2011>> [consulta: 29/03/2012]

#### *Japan Meteorological Agency*

- 2011 Earthquake [En línea] Japan Meteorological agency <[http://www.jma.go.jp/jma/en/2011\\_Earthquake.html](http://www.jma.go.jp/jma/en/2011_Earthquake.html)> [consulta: 29/03/2012]

#### *The Japan Times Online*

- As more seniors live, die alone, networks emerge to consider their funerals. [En línea] The Japan Times Online, 22 de Diciembre de 2009. <<http://www.japantimes.co.jp/text/nn20091222b3.html>> [consulta: 27/03/2012]
- Kaho Shimizu, Options over last rites sought. Scattering of ashes sparks debate over need for regulation. [en línea] The Japan Times Online, 22 de Agosto de 2001. <<http://www.japantimes.co.jp/text/nn20010822b9.html>> [consulta: 27/03/2012]

#### *The Wall Street Journal Online.*

- Hope of the Lone Pine: As Tree Clings to Life, So Does Japanese City [en línea] The Wall Street Journal, Japan News, 9 de Julio de 2011. <[http://online.wsj.com/article/SB10001424052702304569504576403883779887702.html?mod=WSJ\\_article\\_comments#articleTabs%3Darticle](http://online.wsj.com/article/SB10001424052702304569504576403883779887702.html?mod=WSJ_article_comments#articleTabs%3Darticle)> [consulta: 29/03/2012]. Traducción propia.

#### *United States Geological Survey's (USGS)*

- Magnitude 9.0 - NEAR THE EAST COAST OF HONSHU, JAPAN. Summary. [En línea] United States Geological Survey's (USGS) Earthquake Hazards Program Website. <<http://earthquake.usgs.gov/earthquakes/recenteqsww/Quakes/usc0001xgp.php#summary>> [consulta: 29/03/2012].

- Earthquakes with 50,000 or More Deaths [En línea] United States Geological Survey's (USGS) Earthquake Hazards Program Website <[http://earthquake.usgs.gov/earthquakes/world/most\\_destructive.php](http://earthquake.usgs.gov/earthquakes/world/most_destructive.php)> [consulta: 29/03/2012].